

*К 200-летию
преставления митрополита Платона (Левшина)*



**Иоаннис
ПАНАГОПУЛОС**

**ТОЛКОВАНИЕ
СВЯЩЕННОГО
ПИСАНИЯ
У ОТЦОВ ЦЕРКВИ**

Том 1

К 200-летию
преставления митрополита Платона (Левшина)

**Иоаннис
ПАНАГОПУЛОС**

**ТОЛКОВАНИЕ
СВЯЩЕННОГО
ПИСАНИЯ
У ОТЦОВ ЦЕРКВИ**

Первые три века
и александрийская экзегетическая традиция
до пятого века

Том 1



ПЕРЕВРИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

**Москва
2013**

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 13-221-1776

Печатается с разрешения греческого издателя.

«Н ἐρμηνεία τῆς ἁγίας Γραφῆς στὴν
Εκκλησία τῶν πατέρων»
τοῦ Ἰωάννου Παναγοπούλου,
vol. Α, 2010, by Stamoulis Publications,
© 2010, All rights reserved.

Панагопулос, Иоаннис.

П16 **Толкование Священного Писания у отцов церкви:** первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века. Т. 1. / Пер., послесл. свящ. Максима Михайлова – М.: Перервинская православная духовная семинария, 2013. – 576 с. – ISBN 978-5-905747-02-1

Монография профессора Афинского Университета И. Панагопулоса представляет собой опыт православного исследования одного из наименее изученных в русском научном богословии вопросов – теории и практики святоотеческого толкования Священного Писания. Книга адресована преподавателям и студентам богословов, будет интересна как патрологам, так и библистам, а также всем, кто ориентируется на серьезное изучение Священного Писания в русле православного Предания.

ISBN 978-5-905747-02-1 (Т. 1)
ISBN 978-5-905747-03-8



© Издательство Афос,
Стамули А. Е. Афины, 2010
© Перервинская православная
духовная семинария, 2013
© Свящ. Максим Михайлов,
перев., послесл., 2013

Профессор, доктор церковной истории

А. И. СИДОРОВ

Труд И. Ф. Панагопулоса

«Толкование Священного Писания у отцов Церкви»

Святоотеческая экзегеза — одна из самых важных и центральных областей православного богословия. Как все это богословие нераздельно и неслиянно соединяет в себе апофатику и катафатику, так подобное же единство проявляется в толкованиях святых отцов. С одной стороны, они все пронизаны таинственностью и по сути своей представляют нередко неразгаданную (иногда и неразгадываемую) тайну Боговедения, а, с другой, в них можно констатировать ряд обычных филологических приемов и герменевтических методов. К сожалению, такое уникальное сочетание и благозвучная гармония непостижимого и постигаемого в святоотеческой экзегезе редко улавливается современными исследователями, которые обычно пытаются перевести их антиномическое созвучие в горизонтальную плоскость дискурсивного мышления. Представляемая книга И. Ф. Панагопулоса является в этом плане замечательным исключением.

Автор ее прекрасно знаком с историей исследований в сфере библейской герменевтики, о чем свидетельствует его «Введение» к тому, и сам он осознает себя звеном в научной традиции, но, в то же время, будучи глубоко православным человеком, он ясно понимает неадекватность (и даже порочность) ряда основополагающих принципов, которые доминировали и, к сожалению, до сих пор доминируют в этой традиции. В частности, он совершенно справедливо замечает: «В истории библейской герменевтики основным критерием оценки экзегетического Предания отцов долгое время оставался их метод толкования. Это был единственный вопрос, которым историки библейской герменевтики обычно занимались основательно» (с. 31–32). Данный факт

проявился в весьма примитивном и совершенно неадекватном различии Александрийской и Антиохийской «школ» (термин, на наш взгляд, не очень удачный), разделяемых якобы методами толкований: аллегорического, с одной стороны, и буквально-исторического, с другой. Как совершенно корректно констатирует И. Ф. Панагопулос, «указанные взгляды являются следствием научного произвола и печального предубеждения. Подобное разделение двух “методов” в сущности неизвестно святоотеческому церковному Преданию. Согласно духу святых отцов, <...> аллегория (иносказание) составляет лишь *одну из многих* сторон библейского смысла. Одновременно существуют и тропологический (образный) смысл, нравственный, анагогический (возвышающий) и другие смыслы, которые вкуче образуют так называемое “духовное созерцание” Священного Писания» (с. 32). В противоположность такому примитивному видению церковной экзегезы, диктуемому научным произволом, автор подчеркивает то обстоятельство, что все толкования отцов Церкви определялись целью этих толкований. А как изрекает свт. Кирилл Александрийский, «все богодухновенное Писание имеет в виду одну цель – таинство Христа». Данная цель «является центральной темой и искомым отеческих толкований» (с. 46). Ясное понимание христологической основы церковной экзегезы позволяет И. Ф. Панагопулосу сделать такой важнейший вывод: «В свете богословия Воплощения обнаруживается грубейшая ошибка в распространившемся повсюду убеждении, будто диалектика буквы и духа подразумевает противопоставление исторического и духовного смысла и, как следствие, коренное различие между историческим и духовным космосом, согласно платоническому учению» (с. 51). Важен еще один существенный момент, акцентируемый греческим ученым: аскетический подход является неперменным условием святоотеческого толкования Писания, а поэтому церковная экзегеза является в первую очередь духовным деланием (с. 53) и немислима вне стяжания смиренного мудрия и чистоты сердечной.

Раскрыв эти (и ряд подобных им) глубинные интуиции святоотеческого подхода к Священному Писанию, И. Ф. Панагопулос переходит к изложению конкретного становления церковной экзегезы в первые века после Рождества Христова. Обозрев предысторию этой экзегезы и первые шаги ее в Новом Завете, у мужей апостольских и апологетов II века, он основное внимание уделяет александрийской экзегетической традиции. Здесь он значительное место в своем труде отводит Оригену, заслуги которого в области библейской текстологии и герменевтики автор считает выдающимися. Эти заслуги действительно велики, но, на наш взгляд, греческий ученый (впрочем, как и многие

исследователи творчества Оригена) слишком преувеличивает их. Очарованный «свежестью и оригинальностью его библейских толкований» (с.355), а также флёром «гениальности», покрывающим личность александрийского религиозного мыслителя и «дидакала», И. Ф. Панагопулос старается не замечать коренного и глубокого порока всего его миросозерцания, который мы определяем как *богословскую шизофрению*, то есть как разрыв и раскол между двумя порядками идей: идеями христианскими и идеями гностическо-платоническими, которые сочетаются чисто механическим путем. Правда, этот порок греческий исследователь, несомненно, чувствует. Например, говоря об одном из герменевтических принципов Оригена, согласно которому «Писание богодухновенно даже в своей букве», И. Ф. Панагопулос замечает, что подобная буквальная богодухновенность Писания «приводит Оригена к довольно странному пониманию природы библейского слова. С одной стороны, Ориген настаивает на необходимости буквы Писания как материального кода некой духовной истины. Но с другой, он строго разделяет букву и заключающийся в ней таинственный смысл, отдавая предпочтение, конечно, последнему. Такая парадоксальная диалектика положена в основу духовного или аллегорического толкования у Оригена. Невозможно дать сколько-нибудь правильную оценку герменевтической теории и практике великого александрийца, если не учесть со всей серьезностью эту диалектику Оригена. Различение буквы и таинственного смысла является логическим следствием онтологического “раздвоения” Оригена, его проекцией в область лингвистики. Платоническое отделение мира чувственного, или материального, от мира мысленного, или духовного, целиком и полностью было перенесено на принципы его герменевтики» (с. 305–306). Хотелось бы обратить внимание на фразу «онтологическое раздвоение», которую мы усилили бы, сказав об *онтологическом расколе* или *разрыве*, запечатлевшем и все мировоззрение Оригена, и его герменевтику, в частности. Однако, подобное верное наблюдение греческого ученого в ходе дальнейшего изложения и анализа как-то заслоняется высказываниями о «широкой и сложной диалектической структуре герменевтических принципов» Оригена и о том, что у него «мы встречаемся с опытом переосмысления» мировоззрений мира эллинистического и мира библейского; также констатируется, что «последующая история церковной герменевтики неразрывно связана с попытками гармоничного сочетания этих двух мировоззрений» (с. 353–354). Думается, что более корректным было бы говорить не о «гармоничном сочетании», а о *радикальном преобразении* эллинского мировоззрения в последую-

шей церковной герменевтике, осуществленном прежде всего посредством *богословия Воплощения*, о котором речь шла выше. И Ориген был здесь не столько «первопроходцем» (с. 354), сколько «заблудившимся путником», уклонившимся от столбовой дороги церковной экзегезы. Ибо «духовное толкование безоговорочно руководится догматической верой Церкви, ее учением о Христе» (с. 361). А как раз такое *руководство* отсутствует в герменевтике Оригена. Впрочем, осмысление этой герменевтики в контексте *всего* мировоззрения александрийского «дидакала» – насущная необходимость для будущих православных исследователей, и книга И. Ф. Панагопулоса предоставляет хорошую основу таких будущих исследований.

Трудно более емко и четко сформулировать сущностное содержание всей святоотеческой экзегезы, чем это сделано нашим автором: «Христианское богословие и христианская жизнь, в целом христианская вера существуют только там, где люди следуют духовным законам, а эти законы открывает и актуализирует духовное толкование. Богословие как “умное” и харизматическое делание и живое восприятие веры своим величайшим расцветом обязано, несомненно, духовной интуиции святых отцов, которые за отправную точку брали терпеливое изучение буквы Писания и отсюда восходили к таинственным созерцаниям как выражению и утверждению в истории и жизни таинственного опыта и самосознания Церкви» (с. 364). Это сущностное содержание святоотеческой экзегезы, как показывает И. Ф. Панагопулос, наиболее отчетливое выражение находит в творениях «новоалександрийцев». Так, в экзегезе свт. Афанасия Великого доминирующим является принцип «богочеловечества», согласно которому «Воплощение Логоса переносит тайну Лица Господа Иисуса Христа в область деятельности человеческой мысли. Возведение “богомужного” принципа к письменной форме и толкованию Божественного Откровения возвышает человеческое понимание и герменевтику от уровня чисто мыслительной деятельности до степени Христофании, само делает толкование иконой и образом пришествия и явления Христа. Здесь можно видеть итог Боговоплощения в отношении к герменевтике» (с. 442). Достойным преемником и продолжателем свт. Афанасия стал свт. Кирилл Александрийский, в лице которого, как совершенно правильно констатирует греческий исследователь, «экзегетическая традиция Александрии достигла своего апогея» (с. 553). Основой библейских толкований этого великого отца Церкви «служит его правая вера во Христа или православное исповедание таинства Воплощения» (с. 489). Важнейшим вкладом в методологию библейского толкования свт. Кирилла, последовавшим

за его богословским осмыслением догмата Воплощения, являлось то, что «образ истощания» («кеносиса») Бога Слова «подразумевает и некий новый образ Боговедения, новую герменевтику Божественного Домостроительства» (с. 502). Именно новояксовандрийцами и преодолен тот онтологический дуализм мира духовного и мира материального, восходящий к платонизму, который является одним из главных пороков герменевтики Оригена. Для александрийских святителей «мир материальный является реальной основой для мира духовного и внутренне тяготеет к нему. Превосходство умопостигаемого мира не разрывает его органической, закономерной связи с миром чувственным» (с. 556). Подобная «онтология» запечатлела и толкование Священного Писания двух александрийских святителей. Наконец, можно еще отметить, что во многом благодаря их усилиям становится самоочевидной аксиомой та истина, что экзегеза «неразрывно связана с богословием и самосознанием Церкви. Труд толкователя заключается не в одном филологическом разборе, но исходит из принципов и предпосылок богословия в целом» (с. 556).

Заканчивая этот краткий обзор основных положений книги И. Ф. Панагопулоса, можно без преувеличения сказать, что данный труд является несомненным прорывом в области исследований святоотеческой экзегезы. На наш взгляд, отход от обычных стереотипов рассмотрения толкования святых отцов, определяемых чисто формалистическим подходом к их методам, позволяет греческому ученому раскрыть глубокий смысл церковной экзегезы, что делает его книгу *EPOCHEMATICHEND*.

Предисловие автора

Предлагаемый вниманию читателей труд «Толкование Священного Писания у отцов Церкви», том 1-й, в настоящем своем виде публикуется как исследование, ожидающее еще своего продолжения. И этому есть множество причин. Во-первых, до настоящего времени еще не написана систематическая история святоотеческой библейской герменевтики, которая обнимала бы собой как теорию, так и практику толкования. Все, чем мы располагаем, это единичные исследования по отдельным церковным авторам или отрывкам библейского текста. Во-вторых, полный свод толкований многих святых отцов и церковных писателей не сохранился, да и в отношении имеющегося материала нередко возникают вопросы относительно авторства и времени написания. Кроме того, экзегетическое наследие последующей отеческой и византийской эпохи почти вовсе неизвестно и лишь отдельные монографии посвящены исследованию того влияния, какое оказывало Священное Писание на развитие церковной жизни. С другой стороны, сторонники общепризнанного в наши дни филологического и критического метода изучения Священного Писания уже по сложившейся традиции весьма настороженно относятся к экзегетическому Преданию отцов и за редкими исключениями совершенно его игнорируют. Те методы святоотеческого толкования, которые с чьей-то легкой руки получили название «типологический» и «аллегорический», современные ученые считают уже неудобными и устаревшими. С учетом всех этих неблагоприятных обстоятельств сама идея подобного исследования представляется с точки зрения филологии невыполнимой, а с точки зрения библейской критики – лишенной особого интереса.

Автор, тем не менее, принялся за составление настоящего труда, вполне сознавая все эти затруднения и предубеждения. Прежде всего, он не видит особой нужды защищать саму насущную необходимость систематического исследования и возможность использования экзегетического Предания Церкви, и особенно в области греческого православного богословия, где это Предание остается всегда живым. Объективные трудности филологического характера, препятствующие завершению данного исследования, никогда нельзя будет до конца устранить. Предубеждения библейской критики так же не смогут обескуражить автора в его стремлении освежить и обогатить наш взгляд на библейскую герменевтику, основываясь на экзегетическом Предании Церкви. Тем более, что сама библейская критика в настоящее время зашла в тупик и испытывает серьезные затруднения, что признается сейчас практически всеми исследователями. Действительно, даже при беглом просмотре современных руководств по истории библейской герменевтики нельзя не заметить, как на каждом шагу повторяются одни и те же избитые фразы и стереотипы в отношении достоинства и качества библейских толкований святых отцов. Без всякого преувеличения можно сказать, что этот односторонний взгляд объясняется элементарным незнанием экзегетического Предания Церкви – факт, который следует отнести на счет полного отсутствия данного Предания в церковной жизни и богословии западных исследователей. И напротив, для православного богословия исследование и усвоение этого Предания, которое питало и взращивало все виды и стороны церковной жизни и мысли, является первейшей необходимостью и предпосылкой его дальнейшего развития и жизнеспособности. Отсюда следует, что святоотеческую и церковную экзегезу вовсе нельзя считать каким-то отвлеченным предметом исследования, который извлекают из глубины забвения в лучшем случае ради научного интереса и любопытства.

* * *

Настоящий труд своей основной целью ставит приобщение читателя, и в первую очередь греческого богослова, к неисчерпаемому богатству вечно живого, но, к сожалению, для многих неизвестного

и превратно толкуемого Предания единой и неразделенной Церкви. Экзегетическое Предание святых отцов имеет свою историю, свои истоки, характерные особенности и основные направления, свое жизненное пространство, внутри которого оно развивалось, имеет свои тщательно выверенные духовные принципы, которыми неуклонно руководствуется и от которых постоянно заимствует свою жизненную силу. Это Предание невозможно свести к одному лишь навыку филологического анализа, к некоему историческому комментарию в рамках библейской герменевтики, поскольку оно являет себя *прежде всего как органическая и неотъемлемая часть церковной жизни и богословия*¹. Для того чтобы правильно понять и по достоинству оценить святоотеческую экзегезу, необходимо наряду с проведением серьезного филологического анализа выявить те основные принципы, которыми определялось ее зарождение и последующее развитие. Интерес автора, таким образом, сосредоточен прежде всего на выявлении, анализе и введении в научный оборот тех богословских, философских и лингвистических принципов, которыми руководствовались святые отцы и церковные писатели в своих библейских толкованиях. *Другими словами, исследованию подлежит наука и искусство библейского толкования во всей его глубине и широте.* И как в скором времени сможет убедиться читатель, принципы библейского толкования невозможно свести к одной лишь филологии. Напротив, они полностью совпадают с богословским мирозерцанием и законами церковной жизни. В этой истине автор убедился со всей несомненностью уже на первых этапах своего исследования. Иначе говоря, тот способ, с помощью которого святые отцы и церковные писатели толкуют Священное Писание, является в то же время определяющим началом для их богословия и проповеди. В основе святоотеческого образа мыслей всегда скрывается определенная позиция в отношении Священного Писания. И, следовательно, изучение церковной экзегезы приводит нас прямо к истокам церковного богословия.

В связи с этим автор хочет с самого начала подчеркнуть, что невозможно изучать экзегетическое Предание Церкви из одного лишь исторического любопытства или научной осведомленности. Такого рода побуждения в корне расходятся с самой природой церковной экзе-

¹ Здесь и далее везде курсив автора. — *Примеч. перев.*

гезы. Напротив, это исследование ставит своей целью уяснение основ и предпосылок святоотеческого богословия и позволяет определить те духовные законы, которыми на протяжении веков формируется и направляется церковная жизнь и мысль. Православная Церковь, вне всякого сомнения, обладает этим преимуществом – до настоящего времени сохранять в своих недрах, в области богословия, духовной и исторической жизни, неповрежденное святоотеческое Предание и оживотворяться всегда его неисчерпаемой силой. Автор приступает к этому труду со смиренным намерением, насколько позволят ему те скудные, в сравнении с необъятным богатством церковной экзегезы, средства, какими он располагает, внести и свой вклад в современное изучение этого Предания, с единственным желанием обновить и углубить наши представления о библейской истине в жизни Церкви.

Изложенные выше основополагающие принципы понимания святоотеческой библейской герменевтики, естественно, накладывают свой отпечаток на характер, методологию и цели настоящего исследования. Чтобы помочь читателю правильно усвоить и в согласии с авторским намерением использовать результаты этого труда, необходимо вкратце изложить его основные принципы и мотивацию.

1. Экзегетическое Предание Церкви не ограничивается одними комментариями и другими богословскими сочинениями отцов и церковных писателей. Библейская традиция отобразилась на всех сторонах жизни и мысли Церкви и всегда являлась ее живой совестью. Это живое Предание сыграло важнейшую роль в формировании и развитии богослужения и канонических правил Церкви, определений поместных и вселенских Соборов, древних монастырских уставов, в формировании гимнографии, иконографии, а также церковной эстетики, различных видов церковного подвижничества и обычаев, в деле катехизации и миссионерства. Нет такой области церковной жизни и деятельности, которая не была бы запечатлена непосредственным влиянием библейской истины. Следовательно, изучение истории церковной герменевтики обязательно включает в себя исследование и этих ее сторон. Таким образом, когда речь идет о библейской герменевтике отцов Церкви, то подразумеваются не одни лишь голые принципы, выведенные в результате изучения церковной письменности, но конкретные живые формы библейской истины, обнаруживающие себя во всех проявлениях исторической жизни Церкви.

2. Изучение святоотеческого экзегетического Предания непременно учитывает особенности развития богословия и церковной жизни каждой исторической эпохи. Поэтому в рамках исследования неизбежны частые обращения к указанным особенностям. Таким образом, читатель получает, по мере возможности, представление о взаимном влиянии богословской и экзегетической традиций и может выделить основные духовные принципы, определяющие процесс развития и формирования церковного Предания в целом.

3. Святоотеческая экзегетическая письменность не образует собой какого-либо определенного литературного жанра, который можно обособить от остальных творений церковных авторов. Богословие отцов всегда было исключительно библейским и экзегетическим по своему характеру, и если мы хотим действительно постичь их искусство толкования, нам следует учитывать эти богословские труды во всем их объеме. Автор будет по мере возможности следовать этому правилу.

4. Особые старания будут приложены к тому, чтобы представить читателю все богатство и разнообразие экзегетической письменности отцов и писателей Церкви. Границы этой письменности, конечно, весьма условны и при этом далеко не все сохранившиеся истолковательные сочинения и фрагменты обладают высокими достоинствами. Впрочем, не представляет особого труда выделить те произведения, которые действительно заслуживают внимания и помогут проследить формирование и развитие библейской герменевтики в Церкви.

5. Историческое и систематическое изучение экзегезы не может игнорировать те многочисленные влияния, философские, лингвистические, исторические и др., которые определили ее ход и развитие. Формирование церковной герменевтики весьма многим обязано многогранному влиянию греческого классического образования. В настоящем исследовании этот аспект будет учитываться лишь в некоторой степени, только чтобы представить себе своеобразие библейских толкований конкретного экзегета, исходя из тех влияний, которые он испытал.

6. В рамках настоящего исследования невозможно собрать и рассмотреть святоотеческие толкования на все библейские тексты и отрывки. На это не хватило бы целой жизни, поскольку предприятие такого масштаба требует совместных усилий большого коллектива ученых. Но в любом случае, по-настоящему оценить и правильно усвоить

эти толкования можно лишь при условии, если имеется ясное представление о принципах и истоках святоотеческой библейской герменевтики.

7. Автор сознательно избегает дискуссии на специальные темы филологического характера, касающиеся авторства, времени написания, целостности и подлинности текстов, содержащих библейские толкования. В настоящее время для большей части экзегетических святоотеческих трудов взгляды научного сообщества по перечисленным вопросам уже сформировались. При необходимости в случае сомнений можно будет обращаться к соответствующим руководствам.

В заключение несколько слов *о плане и содержании* всего исследования. Первый том охватывает собой следующие вопросы: предыстория искусства толкования в эпоху до Нового Завета и первое столетие нашей эры; новые «герменевтические принципы», принесенные Новым Заветом; толкование Ветхого Завета у мужей апостольских и апологетов; библейские толкования у еретиков; церковные правила библейской герменевтики у великих отцов II века. Начиная с III века главенствующие позиции занимает александрийская экзегеза, историю которой автор прослеживает до последнего великого ее представителя, святителя Кирилла Александрийского. К этой же эпохе относятся, конечно, церковные толкователи Палестины, Сирии и Малой Азии, а также западные, греческие и латинские писатели. Во втором томе, который с Божией помощью автор надеется завершить уже в ближайшее время, будет представлена экзегеза так называемой антиохийской «школы» вплоть до последнего ее представителя святителя Феодорита Кирского, а также экзегеза отцов каппадокийцев. Одновременно с этим автор займется историей развития библейской герменевтики в различных областях греческой, армянской, сирийской и латинской Церкви до конца V века включительно. Для этой эпохи характерно весьма заметное влияние Священного Писания на все сферы церковной жизни, что и станет предметом исследования. В последнем, третьем томе, если будет на то Божие изволение, читатели познакомятся с экзегетическими антологиями или катенами и будет сделан обзор экзегетического наследия греческой Церкви с VI по XV век, а также западной Церкви в V и VI веке. Одновременно будет изучено влияние библейской истины на формирование всех сторон церковной жизни в указанный период, а именно ее влияние на монастырскую жизнь,

аскетику, литургику, иконографию, гимнографию и церковные каноны, а также толкование Священного Писания на Вселенских Соборах.

Автор считает своим долгом напомнить о том, что его выводы в настоящем первом томе не могут быть окончательными. Но есть благая уверенность, что после завершения всего труда можно будет дать более полную картину и выверенную оценку церковной экзегезы. За это время исследование обогатится благодаря опыту преподавания и новым неустанным изысканиям. Автор будет также благодарен за критические замечания по существу.

Иоаннис ПАНАГОПУЛОС

24 февраля 1991

Неделя Торжества Православия

ТОЛКОВАНИЕ
СВЯЩЕННОГО
ПИСАНИЯ
У ОТЦОВ ЦЕРКВИ

ВВЕДЕНИЕ

I. Экзегетическое предание отцов церкви и исследования по его истории

Изучение экзегетического наследия святых отцов до последнего времени было одним из наименее разработанных направлений как в отношении текстологии отеческой письменности, так и в отношении самих библейских толкований и истории этих толкований¹. Отцы Церкви воспринимались прежде всего как защитники и проповедники веры, как выдающиеся духовные деятели, пастыри и учителя, как подвижники и духовные руководители, и в меньшей степени как богодухновенные толкователи Священного Писания. Если и изучали их с этой стороны, интерес, как правило, ограничивался наиболее видными представителями двух экзегетических школ древней Церкви, александрийской и антиохийской. Внимание исследователей привлекали, прежде всего, особые методы толкования этих школ, то есть аллегорический, таинственный или духовный и исторический или буквальный, — и влияние их на развитие средневековой герменевтики. Среди западных историков библейской герменевтики общепринятым стало убеждение, что с упадком этих двух школ в V веке прекращается вклад греческой Церкви в область библейских толкований. С этого времени, когда начинают составляться и распространяться сборники толкований, так называемые катены², неизбежно наступает период упадка

¹ С нескрываемой горечью в этом убедился уже выдающийся *Holl K.* *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst. Gesammelte Aufsätze I.* Tübingen, 1932. S. 544. И с ним согласны *Danielou J.* *The Fathers and the Scripture // Theology* 57 (1954), 83; и *Schelkle K. H.* *Paulus.* 1956. S. 11.

² От лат. *catenae* — цепь, цепочки; греч. *σειρής*. Так назывались антологии, сборники отеческих цитат, комментариев на Священное Писание, в которых цитаты располагались цепочкой, одна за другой. — *Примеч. перев.*



и застоя. Авторитет прежних церковных писателей все более начинает довлеть над позднейшими, в том числе и в толкованиях Священного Писания, так что последние довольствуются уже просто собиранием старых толкований и пустым их повторением. Прямым следствием этого упадка является будто бы совершенное исчезновение живого толкования слова Божия, отделение герменевтики от богословия, усыхание, бесплодное лишь подражание и переписывание экзегетического наследия предыдущих эпох. Такое предубеждение в научных кругах неизбежно привело к тому, что значение святоотеческого экзегетического Предания стало у малываться, особенно с того момента, когда новейшая библеистика ниспровергла, как ей казалось, основные принципы и методы церковной экзегезы. Не стал исключением из этого правила и знаменитый Ришар Симон (R. Simon), который в своем классическом труде «Историческая критика важнейших комментариев на Новый Завет» (*Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament*, 1693) впервые представил наиболее значительные и известные в его время комментарии греческих и латинских отцов на Новый Завет.

Указанные взгляды преобладают в истории библейской герменевтики уже с конца XVIII века благодаря классической «Истории толкования священных книг» Розенмюллера и сделались практически общим преданием в XIX веке после передового для своей эпохи исследования Генриха Кина, посвященного методу и значению антиохийской школы³. Приговор этих историков библейской герменевтики о том, что с упадком двух упомянутых экзегетических школ на Востоке прекращаются самостоятельные исследования в области библейских толкований⁴, становится с тех пор общим местом во всех руководствах по истории библейской герменевтики вплоть до наших дней. Автор одной из подобных, полнейших для своего времени, историй Уильям Фаррар⁵ при своем великом уважении

³ *Rosenmüller J. G.* *Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana*. I—V. Hildburghunsae, 1795—1815; *Kihn H.* *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*. Weissenburg, 1866. Это относится также к *Westcott B. F.* *The Bible in the Church*. London, 1889.

⁴ Ср. особенно: *Kihn H.* *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg im Br., 1880. S. 30.

⁵ *Farrar W.* *History*. О состоянии библейской герменевтики до этого времени см.: *Αυτωνιάδου Β.* *Ἐγγερίδιον τῆς Ἱερας Ἐρμηνευτικῆς. Κωνσταντινουπόλει*, 1921. Σ. 33 κλπ., 37 κλπ., 41 κλπ.

к отцам Церкви весь свой обильный материал преподносит именно в свете указанной перспективы, и его, к месту и не к месту, будут повторять все позднейшие преемники. Весьма характерен тот факт, что все подобные руководства ограничиваются обычно самыми известными представителями двух экзегетических школ, тогда как последующую историю библейской герменевтики, отеческую и византийскую ее эпохи, торопливо пробегают, считая ее лишь слепой подражательницей прежнего экзегетического предания, лишенной всякой самобытности и особенного интереса⁶. Историков библейской герменевтики, как правило, интересуется новейший ее период с эпохи просвещения до наших дней.

Такое отношение к экзегетическому Преданию святых отцов, по крайней мере, для эпохи XIX века, не должно вызывать удивления. В это время еще неизвестны многие отеческие толковательные труды, а известные антологии (катены), которые составляют значительную часть экзегетической традиции греческих (и латинских) авторов, не вызывают особого интереса. Вместе с тем, конечно, не было еще по достоинству оценено определяющее значение святоотеческой богословской мысли. Этот пробел впервые начал восполняться фундаментальным изданием греческих и латинских церковных авторов аббата Миня (J. P. Migne, 1857–1890), благодаря которому стали доступны и важные толковательные труды святых отцов. Его дело продолжили еще более полные критические издания Берлинской Академии (т.н. «Берлинский корпус», с 1897 г.) – для греческих церковных писателей, и Венской Академии («Венский корпус», с 1864 г.) – для писателей латинских. В это же время знаменитый Робинсон (J. Armitage Robinson) начал издание ценнейшей серии «Text and Studies» (с 1891 г.; новую серию про-

⁶ Кроме «Историй», упомянутых в примеч. 4, следует привести, как наиболее известные среди современных «Историй библейской герменевтики», следующие: *Blackman E. C. Biblical Interpretation*. London, 1965; *Grant R. M., Tracy D. History*. 1984; *Stuhlmacher P. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen, 1979; подобная тенденция и в ТРЕ VI (1980), для примера см. S. 376 (O. Merk). Такое же предубеждение можно встретить и в классической *Cambridge Bible I*, 1975, а также у Саввы Агуридаса (*Ἀγουρίδης Σ. Ἑρμηνευτικὴ τῶν Ἱερῶν Κεκέμένων. Ἀθήνα*, 1982). И даже Анри де Любак (*Lubac H. de. Exegese*), при всем его интересе к четырехчастному смыслу Писания, составляющему особенность средневековой библейской герменевтики, занимается только Климентом Александрийским и Оригеном.

должил Ч. Додд (С. Н. Dodd), с 1954 г.), в которую вошли критические издания и комментарии на огромное количество известных и безымянных трудов греческих, сирийских, коптских и армянских церковных авторов. Прямым следствием этого стало пробуждение интереса к забытым прежде толковательным писаниям и опубликование первых прогрессивных исследований в данной области. Систематическое изучение экзегетического Предания святых отцов начинают в своих подробных специальных монографиях С. Тюрнер (отеческие комментарии на Послания апостола Павла)⁷, Г. Бади (на Евангелия)⁸ и М. Жюжи (церковные экзегеты в византийский период)⁹. Именно в этих исследованиях впервые была явлена замечательная широта церковной экзегетической письменности, начиная с эпохи мужей апостольских и до падения Константинополя — эпохи, к которой принадлежат не только греческие, но и сирийские, коптские и армянские экзегеты, чьи труды уже изданы или еще ожидают своего издания.

Новым толчком к серьезному научному исследованию святоотеческого экзегетического Предания стало появление серии «Sources Chrétienne» (с 1941 г.) с критическими изданиями текстов, обширными предисловиями и исчерпывающими комментариями отеческих толковательных трудов. Еще более усилили данное направление последующие издательские серии CCSL (с 1954 г.), CCSG (с 1977 г.) и OEST (с 1971 г.). В частности, первопроходцы в изучении толковательной письменности, А. Любак (H. de Lubac) и Ж. Даниелу (J. Danielou), обратили внимание научного сообщества на исключительную важность этих писаний не только для истории библейской герменевтики, но и для лучшего понимания богословского Предания Церкви.

На волне такого интереса возникают новые издательские серии с переводами на европейские языки и комментариями к отеческим толковательным трудам¹⁰. В то же время разгорается спор относительно научного достоинства святоотеческой экзегетической тра-

⁷ Turner C. H. Greek Patristic Commentaries on the Pauline Epistles // *Hastings J. Dictionary*. P. 484–531.

⁸ Bady G. Commentaries patristiques de la Bible // DBS II (1934), 73–103; Exégèse patristique // DBS IV (1949), 569–591.

⁹ Jugie M. Exégèse médiévale. En Orient // DBS IV (1949), 591–608.

¹⁰ Такие как: PTS (с 1964 г.); Patristic Monographic Series, Philad. (с 1975 г.) и BGL (с 1971 г.) — здесь упомянуты наиболее известные.

диции и ее значения для современных библейских исследований¹¹. Благодаря несчетному количеству последовавших научных работ общего и специального характера, особенно в Англии и Франции, общее признание получила огромная значимость греческих отцов для критического исследования библейского текста¹². Должным образом было оценено влияние эллинистической и раввинистической герменевтики на развитие герменевтики отеческой, намного полнее были освещены типологический и аллегорический методы толкования, изучены отеческие толкования на различные книги и части Ветхого и Нового Заветов¹³. Естественно, что исследованию подверглись и разнообразные виды толковательной письменности, такие как гомилии, книги, схолии, вопросы-ответы, изъяснения трудных мест, праздничные беседы, посвящения отдельным лицам,

¹¹ Исследования по данному вопросу: *Jouassard J.* Les Pères devant la Bible. Leurs perspectives particulières. Etudes de critique et d'histoire religieuse // Bibliothèque de la Faculté Catholique de Lyon. Vol. 2. Lyon, 1948. P. 25–33; *Charlier C.* Exégèse patristique et exégèse scientifique // *Esprit et Vie*, Févr. 1949. P. 52–69; *Burghardt W. J.* On Early Christian Exegesis // *Theol. Studies* 11 (1950), 647–658; *Danielou J.* См. примеч. 4; *Schelkle K. H.* Von alter und neuer Auslegung // *BZ NF* 1 (1957), 161–177; *Bauer J. B.* Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenväter // *Bibel und Liturgie* 24 (1956), 23–26; *Benoit A.* L'actualité des Pères de l'Eglise // *Cahiers Théol.* 47, Neuchâtel 1961, особенно P. 65–70; *Crouzel H.* Comment comprendre l'exégèse des Pères? // *Assemblées du Seigneur* (Bourges), n. 15. 1965. P. 71–87; *Leroir L.* La lecture de l'Écriture selon les anciens Pères // *Rev. Asc. et Myst.* 47 (1971), 183–200; *Lynch E. M.* The Controversy over Patristic Exegesis, 1865–1975. Florida Atlantic Univ., 1976; *Rondeau M.-J.* Actualité de l'exégèse patristique? // *Les quatre fleuves*, n. 7. 1977. P. 91–99; *Grelot P.* La pratique de la méthode historique en exégèse biblique // *Ibid.*, P. 15–37; *Cunningham A.* Reading the Scriptures: A Patristic and Medieval Exegesis. Help or Hindrance? // *The Cath. Bibl. Quart.* 43 (1981), 505–516; *Feuillet A.* Réflexions sur l'exégèse patristique // *EV* 91 (1981), 280–287; *Bromley G. W.* The Church Fathers and Holy Scripture, Scripture and Truth. Ed. D. Carson, J. Woodbringe. Grand Rapids, Michigan, 1983. P. 199–224; *Potterie Ign. de la.* Die Lesung der Heiligen Schrift «im Geist»: Ist die patristische Weise der Bibelauslegung heute möglich? // *IKaZ* 15 (1986), 209–224.

¹² Итогом такого интереса стало учреждение Центра изучения отеческой письменности в Страсбурге (Centre d'analyse et de documentation patristiques), который с 1975 г. в продолжающейся серии *Biblia Patristica* (до настоящего времени вышли 4 тома с дополнениями) издает в хронологической последовательности все творения церковных писателей, прямо или косвенно относящиеся к библейским комментариям.

¹³ См. соответствующий информационный каталог: *Altaner B.* *Patrologie*. 1980. S. 22–24.

этимологические, воскресные беседы и т.д. Одновременно с этим обнаружилось и самое широкое влияние библейской традиции на умозрительную и практическую жизнь Церкви, на богослужение и гимнографию, на догматические определения Соборов, полемику с ересями, влияние ее на раннее монашество¹⁴. Изучение и введение в научный оборот отеческого экзегетического Предания открыло еще более широкие горизонты для библейского и систематического богословия.

Но, наверное, наибольший успех был достигнут в изучении герменевтических катен или антологий. Вслед за первыми (впрочем, до сих пор не законченными) изданиями греческих катен Дж. Крамера (J. Cramer), Б. Кордериуса (B. Corderius) и А. Май (A. Mai), последовало систематическое изучение рукописей. Г. Литцман (H. Lietzmann) занялся исследованием истории и рукописной традиции отеческих катен¹⁵, в то время как Г. Капо (G. Каго) и Дж. Литцман (J. Lietzmann) составили описание 450 подобных рукописей¹⁶. В 1928 г. Р. Девресс (R. Devreesse) изучил и обнародовал в своем исчерпывающем труде известный с тех пор сборник рукописей катен на главные книги Ветхого и на все без исключения книги Нового Завета¹⁷. С этого времени исследование и издание катен значительно ускорилось. Дж. Сикенбергер (J. Sickenberger) издает катены на Евангелие от Луки Тита Бострийского, Никиты Ираклийского и соответствующие отрывки из Кирилла Александрийского¹⁸; К. Стеб (K. Staab) издает греческие катены на Послания апостола Павла¹⁹. Продолжая их дело, Дж. Реусс (J. Reuss) занимается изданием греческих катен последовательно на Евангелие от Матфея²⁰,

¹⁴ Соответствующую библиографию см. в моей работе: 'Η πατερική ἐξηγητική παράδοσις καὶ το μέλλον της ἑλληνικῆς βιβλικῆς ἐπιστήμης // Διακονία. Посвящение памяти В. Στογιάννου / ΕΕΘΣ Θεσ/κης, 1988. Отдельным изд.: Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 234 κλπ. Примеч. 40–43.

¹⁵ *Lietzmann H. Catenen.* 1897.

¹⁶ *Catenarum graecorum catalogus.* Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 1902, Heft I. S. 35.

¹⁷ *Devreesse R. Chaînes exégétiques grecques* // DBS I (1928), 1084–1233.

¹⁸ В издательской серии TU 21, 22. P. 1901–1902 и в серии TU 34. P. 1909.

¹⁹ *Staab K. Die griechischen Katenenkommentare zu den Katholischen Briefen* // Bibl. 5 (1924), 296–353 / Paulus Kommentare.

²⁰ *Reuss J. Matthäus-Kommentare.*

от Иоанна²¹ и на Евангелие от Луки²². Подобная же издательская деятельность осуществляется и в отношении святоотеческих катен на книги Ветхого Завета. В этой области отличились М. Фаульхабер (M. Faulhaber: Катены на Песнь Песней, Притчи и Екклесиаст) и Р. Девресс (R. Devreese: Катены на Восьмикнижие, Царств и Псалмы). Позже появились критические издания катен на Псалмы 20²³ и 118²⁴, а также на книги Бытия и Исход²⁵.

Издание и изучение греческих катен, хотя этот труд еще не завершен, уже принесло неоценимую пользу в следующих двух направлениях. Во-первых, были открыты давно утраченные и совершенно прежде неизвестные толковательные и богословские труды церковных авторов, а также еретиков. Во-вторых, и это самое важное, получила подтверждение версия, согласно которой именно в катенах сохранилась наиболее значительная и лучшая часть святоотеческих библейских толкований — от самой ранней эпохи и до святителя Фотия²⁶. Было даже подсчитано, что до половины всех отеческих экзегетических комментариев были собраны в катенах. Исходя из современного положения в области изучении катен, с учетом общих исторических условий и богословских тенденций после VI века, постепенно осознается необходимость пересмотреть уже изрядно надоевший и постоянно повторяемый стереотип, согласно которому само появление катен означает начало упадка, застоя и увядания библейской экзегетики в последующую отеческую и византийскую эпоху²⁷.

Таким образом, изучение и возможно более широкое использование святоотеческого экзегетического Предания является наи-

²¹ *Idem.* Johannes-Kommentare.

²² *Idem.* Lukas-Kommentare. Исследования катен на Евангелие от Луки дополнил и *Κριτικὴν Χρ. Συναγωγή Πατέρων εἰς τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιον, ὑπό Νικήτα Ἡρακλείας (κατά τόν κώδικα Ἰβήρων 371). Θεσσαλονίκη, 1973.*

²³ *Muhlenberg E.* // PTS 15, 16. 119 (1975–1978).

²⁴ *M. Harl* // SC 189.190. 1972.

²⁵ *Fr. Petit* // CCSG 2 (1977), 15 (1986). Полный перечень изданий катен см.: CPG IV: C 1–C 179 (1980), M. Geerard.

²⁶ *Devreese R.* DBS II (1934).

²⁷ Ср. обзорное исследование *Κριτικὴν Χρ. Περί ἐρμηνευτικῶν σειρῶν (catenae)*. Βυζαντινά 8. 1976. Σ. 90–139; особенно Σ. 95 κλπ., 126 κλπ., с полным библиографическим обзором. Кроме того, см.: *Chadwick H.* Florilegien // RAC VII, P. 1131–1159; а также недавнее исследование *Dorival G.* Des commentaires de l'Écriture aux chaînes // Monde grec. P. 361–383.

более важным направлением современной библеистики. И в то же время это Предание оказалось теснейшим образом связанным с такими дисциплинами, как история Церкви, богословие Священного Писания, а также с систематическим богословием. За последние тридцать лет настоящий прорыв был сделан в области истории библейской герменевтики. Если прежде отеческие толкования, особенно в научных комментариях на книги Священного Писания, использовались достаточно редко и выборочно, то в 50-е годы XX века пришло осознание необходимости более широкого использования отеческого экзегетического Предания и выделения его в самостоятельную отрасль²⁸. Этому способствовала, кроме всего прочего, и теория истолкования философских текстов, так называемая теория «исторического влияния» (*Wirkungsgeschichte*), которая обратила внимание на необходимость воссоздания исторической обстановки далекого прошлого, для того, чтобы по возможности полно уяснить смысл текстов, созданных в ту или иную эпоху²⁹.

Уже на первых этапах исследований стал ощущаться недостаток монографий по истории святоотеческого экзегетического Предания³⁰. Однако лишь в 1980 году Маржери (B. de Margerie) приступил к составлению Введения к такой истории, и в первом томе он выборочно рассматривает наиболее значительных греческих и восточных писателей и отцов экзегетов, таких как святитель Кирилл Александрийский³¹. При всех своих достоинствах этот труд несет в себе и ряд существенных недостатков. Во-первых, это Введение имеет чисто обзорный характер; во-вторых, оно не дает возможности прикоснуться непосредственно к греческим источникам, поскольку написано в основном по их западным переводам и толкованиям. И, кроме того, этот труд превратно истолковывает греческую экзегетическую традицию, подходя к ней по большей части с западными мерками. Таким образом, потребность научных кругов

²⁸ Ср. программное исследование *Vischer L., Lerch D. Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe // Studia Patristica 1. TU 63 (1957), 414–419.*

²⁹ Ср. для примера освещающее данную тему исследование *Luz U. Wirkungsgeschichtliche Exegese. // Berl. Theol. Zeitschr. 2. 1985. S. 18–32.*

³⁰ *Bardy G. // DBS IV. Примеч. 7; Idem. Словарь. II, 103.*

³¹ *B. de Margerie. Introduction I. Этот же автор издал и 2-й том своего исследования, посвященный первым великим латинским толкователям: Les premiers grand exegetes latins. Paris, 1983; а также 3-й том: Saint Augustin. Paris, 1983.*

в написании полной истории отеческого экзегетического Предания остается пока неудовлетворенной³².

Вклад греческих богословов, библеистов и патрологов в изучение и освоение святоотеческого экзегетического Предания Церкви весьма велик, а в некоторых основных направлениях, особенно касающихся методологии, не имеет себе равных. Греческие экзегеты пользуются в своих исследованиях всем богатством отеческих толкований и на настоящее время опубликовано уже множество специальных монографий в данной области³³. Одним из первых, наиболее значимых вопросов, который был разработан в новейшей православной библеистике, является вопрос формирования основных принципов восточной святоотеческой герменевтики, а также

³² Исследования западной средневековой экзегетической традиции значительно опережают подобные исследования о Востоке. Ср. классический труд *Lubac H. de. Exegese. I–IV*; затем *Rost H. Die Bibel im Mittelalter. Augsburg, 1938*; *Spicq C. Esquisse d' une histoire de l'exégèse latine au moyen âge. Paris, 1944*; *Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1952*.

³³ Здесь приведены исключительно специальные работы: *Αγουρίδου Σ. Οί Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταί τῶν Ἁγίων Γραφῶν. Εἰσηγήσεις. Σ. 81–102*; *Ἀνδριοπούλου Π. Τό πρόβλημα τοῦ «ἱστορικοῦ» Ἰησοῦ ἐν τῇ συγχρόνῳ ἐρμηνευτικῇ τῆς Καινῆς Διαθήκης ὑπό τό φῶς τῆς θεολογίας τοῦ Κυρίου τοῦ Ἀλεξανδρείας. Ἀθήνα, 1975*; *Idem. Ἡ θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τήν ἐρμηνευτικήν τοῦ Ὠριγένοῦς. Εἰσηγήσεις. Σ. 193–217*; *Idem. Τό κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτική ἀρχή στό ἐξηγητικό ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου // Θεολ. 60 (1989), 485–492, 600–653*; *Ἰαλίτη Γ. Σύγχρονοι ἐρμηνευτικά τάσεις καί οἱ τρεῖς Ἱεράρχαι. Θεσσαλονίκη, 1971*; *Idem. Aporphatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvatern // Evang. Theol. 40. 1980. S. 25–40*; *Idem. Γραφή καί Παράδοσις κατά τόν Μ. Βασίλειο // Βασιλείας. Праздничный том в честь 1600 лет со дня преставления свт. В. Великого. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 175–187 (немецкий перевод: *Schrift und Tradition beim Hl. Basilios // Basilius. Heilige der einen Kirche. Изд. А. Rauch, P. Imhof. München, 1981. S. 143–156*); *Θεοχάρη Μ. Ἡ τυπολογία ὡς ἐρμηνευτική μέθοδος // Ἄλ. Βαρν. 52. 1981. Σ. 45–50, 124–128*; *Παναγοπούλου Ἰω. Ἡ πατερική ἐξηγητική παράδοση καί τό μέλλον τῆς ἐλληνικῆς βιβλικῆς ἐπιστήμης. Διακονία (посвящение памяти В. Стояниуса). Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 219–239*; *Idem. Ἡ βιβλική ἐρμηνεία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Σύναξη. 1990. Отд. 33. Σ. 15–36*; *Idem. Ἡ βιβλική ἐρμηνεία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου // Богословские публикации группы Халкинских богословов, II. Ἀθήνα, 1991*; *Σιώτου Μ. Ὁ χαρακτήρ τῆς ἐρμηνευτικῆς τῶν Τριῶν Ἱεράρχων // ΓρΠαλ. 63 (1953). 36–42*; *Idem. Οἱ τρεῖς Ἱεράρχαι ὡς ἐρμηνευταί τῶν ἁγίων Γραφῶν. Ἀθήνα, 1980*; *Idem. Ὁ Μ. Βασίλειος ὡς ἐρμηνευτής τῶν Γραφῶν. Ἀθήνα, 1980*; *Idem. Τό ἔργον τῆς Ἐκκλησίας πρός διασάφειν τῶν ἁγίων Γραφῶν // ΕΕΘΣΑ 24 (1979–80), 3–87*; *Sylianopoulos Th. Justin Martyr's Contribution to the Exegetical Tradition of the Church / Сборник докладов. P. 175–192.**

ее своеобразие по сравнению с западной³⁴. Существенным вкладом в это направление библеистики стали чрезвычайно важные для своей эпохи комментарии на Новый Завет приснопамятного П. Н. Трембеласа (Παν. Ν. Τρεμπέλας), который первым стал активно использовать святоотеческое экзегетическое Предание. Эти комментарии в настоящее время сами стали предметом специальных исследований, которые призваны под достоинству оценить их научную и широчайшую богословскую значимость.

Важным шагом в данном направлении стал также созыв Первого православного герменевтического Собора в Афинах в 1972 г. (тема: «Значение святоотеческого герменевтического Предания для современных библейских исследований»). К сожалению, это начинание не было затем продолжено. Пробел в значительной степени был восполнен основательными исследованиями святоотеческого экзегетического Предания, которые предпринял в отношении книг Ветхого Завета И. Икономос. Публикация его четырех специальных работ³⁵ явилась плодом многолетних исследований автора по систематизации и использованию отеческих толкований книги Бытия, по изучению существенных элементов отеческой герменевтики, работе с анонимными экзегетическими произведениями, то есть «внутренним экзегетическим преданием», и по многим другим частным герменевтическим вопросам. Труды в этом направлении, безусловно, должны быть продолжены с тем же усердием. Некото-

³⁴ Этот вопрос был поставлен и серьезно обсуждался уже на Первом православном богословском Соборе, где были сделаны на данную тему важнейшие доклады приснопамятными П. Брациотисом (Π. Μπρατσιώτη), В. Велласом (Β. Βέλλας), Е. Антониадисом (Εὐ. Ἀντωνιάδης) и еп. Кассианом (Безобразовым) // Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 Nov.—6 Dec. 1936. Нам. Alivisatos. Athènes, 1939. Ср. относящуюся к данному вопросу раннюю и позднейшую библиографию в моем исследовании (Τό θεολογικόν πρόβλημα τῆς Ὁρθοδόξου ἐρμηνευτικῆς. Εἰσηγήσεις. Σ. 247. Примеч. 5); а так же работу И. Каравидопулоса (Καραβιδόπουλου Ι. Ἑλληνική Βιβλιογραφία 1961—1975 // ΕΕΘΣ Θεσ/κης. Приложение к XXI т., § 23. Θεσσαλονίκη, 1977). Кроме того, ср. классические православные Руководства по священной герменевтике Хр. Пападопулоса (Παπαδοπούλου Χρ. Ἐγχειρίδιο τῆς ἱ. Ἑρμηνευτικῆς. Ἱεροσόλυμα, 1902) и В. Антониадиса (Ἀντωνιάδου Β. Κωνσταντινουπόλις, 1921), а так же новый труд Саввы Агуридиса (Ἀγουρίδου Σ. Ἑρμηνευτική τῶν Ἱερῶν Κειμένων. Ἀθήνα, 1982).

³⁵ *Οἰκονόμος Ἠλ. Προτάσεις πρὸς ταξινόμησιν καὶ ἀξιολόγησιν τῶν Πατερικῶν ἐρμηνειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Εἰσηγήσεις. Σ. 119—128; Idem. Die aperigraphische Exegese // ΕΕΘΣΑ 22 (1975), 361—391; Idem. Οἱ ἐρμηνευτικοὶ λογότυποι (разбор базовых элементов святоотеческой герменевтики). Ἀθήνα, 1982; Idem. Κεφάλαια προβληματικῆς βιβλικῆς Ἑρμηνευτικῆς. Ἀθήνα, 1983.*

рые греческие исследователи отеческой письменности специализируются на толковательных трудах святых отцов, и их вклад, несомненно, очень значителен³⁶. Но все же этот вклад не может считаться достаточным по сравнению с заполонившей эту область западной наукой и ввиду той неопенимой роли, какую сыграли святые отцы и их учение в развитии греческой культуры.

³⁶ Приводятся только специальные труды: *Γεωργιάτη Β.* Ἡ διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου περὶ τῆς ἀγ. Γραφῆς. Ἀθήναι, 1974; *Βαρνάβα, Μητροπ. Κίτρου.* Ἡ περὶ τῶν ἀγίων Γραφῶν διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Ἀθήναι, 1965; *Fouskas C.* Saint Isidore of Pelusium and the New Testament. // Ἀνάτ. Θεολ. Athens, 1967; *Καραθανάση Α.* Ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος Λουγδούνου ὡς ἐρμηνευτῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Θεσσαλονίκη, 1969; *Μουτσούλα Ἥλ.* Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὡς ἐρμηνευτῆς τῆς Ἀγ. Γραφῆς. Πόνημα Εὐγνωμον Β. Βέλλα. Ἀθήναι, 1969. Σ. 464–485; *Κρικιὼν Χρ.* Ἡ ἐρμηνευτικὴ κατὰ τὸν μεσαῖωνα καὶ ὁ Οἰκουμένιος ἐπίσκοπος Τρίχης // Πνευματικὰ Τρίκαλα, 1970. Σ. 94–102; *Mosconas T. D.* Byzantine Alexandria and its Relations with the Bible // Ἀνάτ. Πατρ. Βιβλ. Αλεξ. 20 (1971), 114–124; *Κωνσταντινίδη Έμ.* Αντιοχείας θεολογικὴ σχολὴ καὶ τὸ περὶ Λουκιανοῦ πρόβλημα. Ἐν Ἀθήναις, 1972; *Papanikolaou A. D.* The Allegorical Exegetical Method of Origen // Θεολ. 45 (1974), 347–359; *Scouteris C.* Holy Scriptures and Councils // Sobornost, ser. 7, № 2 (1975), 111–116; *Ζήση Θ.* Αἱ ἐρμηνευτικαὶ ἀρχαὶ τοῦ Μ. Βασιλείου. Юбилейный выпуск памяти свт. Василия Великого. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 283–300; *Λιαλιῶν Δ.* Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἀθήναι, 1985; *Μπούμη Μ.* Οἱ κανόνες τῆς Ἐκκλησίας περὶ τοῦ Κανόνος τῆς Γραφῆς. Ἀθήναι, 1986; *Βλάχου Γ.* Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ὡς ἐρμηνευτῆς τῶν Γραφῶν // Ἐκκλησία 64 (1987), 609–612, 680; 65 (1988), 84–86, 167–168, 234–235, 324–326, 394 κλπ.

Следует упомянуть здесь также значительный вклад в изучение и популяризацию святоотеческих принципов толкования *прот. Г. Флоровского*. Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις. Θεσσαλονίκη, 1976 / Греч. пер. Δ. Τσάμης; *Π. Η. Евдокимова.* Τὸ μυστήριον τοῦ λόγου // Ὁ Ζωντανὸς Λόγος. Богословская конференция по Священному Писанию. Ἀθήναι, 1970. Σ. 35–61; *Idem.* Ἡ Ὀρθοδοξία. Θεσσαλονίκη, 1972. Σ. 261–254. / Греч. пер. Ἀγ. Μουρτζόπουλου; *Idem.* Principes de l'herméneutique Orthodoxe // Contacts, no 136 (1986), 289–306; no 137 (1987), 61–72; no 145 (1989), 56 etc.; *Staniloae D.* Ἡ Ἁγία Γραφή ἐν σχέσει πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Παράδοσιν // Ὁ Ζωντανὸς Λόγος. Богословская конференция по Священному Писанию. Ἀθήναι, 1970. Σ. 63–95; *Idem.* Orthodoxe Dogmatik. Gütersloh, 1985. S. 54 etc.; так же приснопамятного *Нησιώτη Ν.* The Unity of Scripture and Tradition: An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics // GOThR 11 (1965), 183–208. Ср. также след. работы: *Breck J.* Theoria and Orthodox Hermeneutics // St. Vladimir's Quart. 20 (1976), 195–219; *Idem.* Exégèse et interprétation: Réflexions orthodoxes sur le "probleme herméneutique" // Luther et la Réforme allemande dans une perspective oecuménique. Chambesy, Geneve, 1983. P. 229–238; *Ugolnik A.* An Orthodox Hermeneutic in the West // St. Vladimir's Quart. 27 (1983), 93 etc.

II. Предпосылки святоотеческой библейской герменевтики. Обзор

Всестороннее изучение святоотеческой библейской герменевтики является в настоящее время насущной задачей православного богословия. Но если догматическое учение отцов активно используется современным богословием и начинает, как кажется, способствовать возрождению нашей духовной и церковной жизни, то отеческая экзегетическая традиция, напротив, остается наименее разработанной областью богословия. Конечно, нельзя не признать тот факт, что и на этом последнем направлении в последние десятилетия прилагаются значительные усилия, особенно на Западе. Но все исследования обычно не выходят за рамки чисто филологического, исторического и методологического интереса, и святоотеческая герменевтика не воспринимается как сердцевина всего церковного богословия. Эта тенденция сама по себе достаточно странна, потому что толкования святых отцов нельзя выделить как одно лишь из направлений их литературного творчества и библейская герменевтика не исчерпывается простым перечислением и разбором определенных принципов и методов толкования. Даже беглое знакомство с экзегетическим наследием святых отцов убеждает в том, что отеческая герменевтика теснейшим образом связана с предпосылками их богословского творчества, связана с догматикой. Объясняется это не только тем фактом, что Священное Писание всегда питало богословскую мысль отцов, но и тем, что сам способ толкования является отражением их богословских воззрений. Другими словами, *библейская герменевтика отцов Церкви напрямую зависит от принципов и методов их богословия, как и наоборот, герменевтика является базисом догматических построений.* Единным духовным стержнем и основанием святоотеческого богословия всегда остается Священное Писание. Поэтому изучение святоотеческого экзегетического наследия ведет прямо к истокам церковного богословия и является ключом к уразумению всех сторон церковной жизни и деятельности.

1. Святоотеческая библейская герменевтика и ее превратное понимание в современной науке

Прежде чем приступить к знакомству с экзегетическим Преданием святых отцов, с его основными представителями, с их трудами и учением и, главное, с тем, как все это может быть использовано нами на практике, совершенно необходимо обсудить некоторые недоразумения и предрассудки, которыми, к сожалению, страдает современная библеистика и которые мешают по достоинству оценить святоотеческое наследие.

1. Первое замечание касается *вида и объема* отеческой экзегетической письменности. Экзегетическое Предание нельзя определить как одно лишь из направлений богословского творчества святых отцов. Оно не ограничивается только экзегетическими произведениями, как утверждают преимущественно западные исследователи. Напротив, экзегеза присуща всем их творениям. Более того, экзегетическая традиция вовсе не исчерпывается одними лишь отеческими писаниями. Как известно, истины библейского Откровения оказали значительное влияние на все стороны церковной жизни и мысли и всегда были живой совестью Церкви. Живая библейская истина сыграла решающую роль в формировании и развитии догматов и обычаев Церкви, ее богослужения и канонов, постановлений поместных и вселенских Соборов, древней монастырской жизни и уставов, в формировании гимнографии, иконографии, церковной эстетики, а также различных видов церковного благочестия и нравственности, в деле катехизации и миссионерства. Нет такой области церковной жизни и деятельности, которая не испытала бы на себе непосредственного влияния истин библейского Откровения. И когда мы говорим о святоотеческом экзегетическом Предании, хранящемся в Церкви, то подразумеваем не просто отдельные умозрительные принципы и способы библейской герменевтики, которые извлекаются на свет посредством изучения церковной письменности, но само живое Откровение, которое живет и действует во всех проявлениях исторической жизни Церкви.

2. Убеждение в этой истине позволяет исправить и следующую роковую ошибку, которая стала обычной для большинства западных и некоторых современных православных библеистов. По их

мнению, толкованием Священного Писания, собственно составлением комментариев, занимались преимущественно отцы Церкви и церковные писатели, жившие в определенный период, с III по V век. После обозначенного периода идет лишь процесс собирания и распространения наиболее значительных библейских толкований великих отцов Церкви в виде так называемых катен (антологий), что становится уже обязательной и неизменной традицией для всех последующих поколений. Таким образом, эпоха после V века характеризуется будто бы бесплодием, крайним оскудением и зависимостью от авторитета древних отцов, отсутствием самобытности и, самое главное, пренебрежением и недооценкой слова Писания в церковной жизни и мысли³⁷.

Совершенно очевидно, что такое предубеждение ограничивает или даже вовсе исключает Священное Писание из жизни и богословия Церкви и признает авторитетными толкования только тех церковных писателей, которые написали специальные экзегетические труды. Решительно возражаем: ни одно из «экзегетических» писаний святых отцов не является строго экзегетическим в современном смысле этого слова. Напротив, библейские комментарии отцов – это сокровищницы богословия, благочестия, церковной нравственности, духовности и в то же время служат пастырским, проповедническим, полемическим, апологетическим и другим подобным целям. Собственно филологический комментарий как самоцель библейской экзегезы за немногими исключениями неизвестен греческим отцам. Для всех отцов Церкви, живших до или после V века, первым и главным источником вдохновения, богословия и духовной жизни было Священное Писание. Это явствует не только из существа самого дела, но даже из внешних его признаков. А именно, в отеческой «экзегетической» письменности наблюдается необычайное разнообразие жанров. Кроме классических (комментарии, схолии, беседы), здесь встречаются изъяснения трудных мест Писания, вопросы-ответы, введения или обзоры (синопсисы) Писания,

³⁷ Ср. соответствующие взгляды С. Агуридаса (*Αγουρίδης Σ. Ἐρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν Κειμένων*. Ἀθήναι, 1979. Σ. 141 κλπ.) и П. Василиадаса (*Βασιλειάδης Π. Βιβλικὴ κριτικὴ καὶ Ὁρθοδοξία* // *Επιστ. Ελετ. Θεολ. Σχολῆς Θεσ/κης*. 25 (1980), 361). Подобным образом судят об этом вопросе и западные историки библейской герменевтики, как, например, Р. Грант (*Grant R. A Short History of the Interpretation of the Bible*. London, 1965. P. 92 etc.).

определения (оросы), экзегетические послания, экзегетические беседы на господские и богородичные праздники, а также на известное лицо или событие Писания, слова и толкования на отдельные части Библии, кроме того, сборники толкований имен, этимологические, топографические, хронографические труды, воскресные беседы и др. Из всего этого разнообразия большая часть появляется в самые ранние века, а другие позже. Библейские истины и предания настолько тесно связаны с жизнью Церкви, что все без исключения стороны ее жизни и деятельности являются живым толкованием и воплощением Библии. Собрание толкований великих отцов в антологии как раз и выражает эту теснейшую связь Церкви с *духом святоотеческого толкования и богословия*, который направляет и руководствует церковную жизнь и мысль к новым и новым исследованиям, к углублению Божественного Откровения и в итоге к обогащению богословия в целом. Эти антологии становятся как бы указателями на пути для взыскующего верного смысла Писания. Самое грубое невежество утверждать, будто появление антологий означает упадок библейской экзегезы и ее окончательное отделение от жизни Церкви. Не говоря уже о неизмеримой исторической и филологической ценности катен, следует просто напомнить следующее. Первое, библейские толкования, вошедшие в катены, обнимают собой исторический период вплоть до святителя Фотия, а составление катен известными, такими, как Икумений, Евфимий Зигабен, Феофилакт Болгарский, и неизвестными писателями продолжалось еще до XI или XII века. Второе, катены включали в себя не только толкования великих отцов экзегетов, но дополнялись комментариями позднейших известных и анонимных писателей, которые настолько точно передавали дух древних толкователей, что часто становились как бы их «языками» и постепенно такие писания составили основную часть катен. И третье, катенарные толкования не всегда берутся из «экзегетических» отеческих трудов, но и из остальных, главным образом из догматических. Поэтому все перечисленные выше поверхностные суждения, касающиеся достоинства, качества и объема святоотеческой библейской экзегезы после V века, пора уже сдать в архив.

3. В истории библейской герменевтики основным критерием оценки экзегетического Предания отцов долгое время оставался их *метод толкования*. Это был единственный вопрос, которым исто-

рики библейской герменевтики обычно занимались основательно. Особенно в начале своего развития и до настоящего времени историческая наука сосредоточила свой интерес (это относится прежде всего, конечно, к Западу, хотя подобное встречается и в области современного греческого богословия) на крупных экзегетических школах Александрии и Антиохии, причем основывалась на строгом различении и противопоставлении их методов толкования. Каждая из этих школ связывалась с определенным экзегетическим методом: первая с аллегорическим или мистическим, а вторая с историческим или типологическим. Аллегорический метод понимается обычно как свободное изыскание некоего скрытого, вечного и неисторического смысла, скрывающегося за буквой. Этот метод не принимает во внимание исторический контекст Откровения и уходит от ответа на исторические вопросы. Буква Писания при этом играет роль шифра и условного знака тайнописи. Напротив, типологический метод подразумевает признание исторической перспективы библейских повествований, поскольку основывается на историческом, буквальном разъяснении происходящего и показывает движущие силы этой самой истории. С этой точки зрения считается самоочевидным глубинное противоречие двух методов толкования, и как следствие, двух великих экзегетических школ древней Церкви. Очень показательным для современной библейской науки является тот факт, что все святоотеческое экзегетическое Предание в его совокупности оценивается ею согласно критерию «лучше – хуже», в зависимости от предпочитаемого кем-либо экзегетического метода.

Указанные взгляды являются следствием научного произвола и печального предубеждения. Подобное разделение двух «методов» в сущности неизвестно святоотеческому церковному Преданию. Согласно духу святых отцов толкователей, – конечно, не без исключений, которые, однако, не повлияли на окончательное формирование экзегетической традиции, – аллегория (иносказание) составляет лишь *одну из многих* сторон библейского смысла. Одновременно существуют и тропологический (образный) смысл, нравственный, анагогический (возвышающий) и другие смыслы, которые вкуче образуют так называемое «духовное созерцание» (πνευματικὴ θεωρία) Священного Писания. Аллегорический смысл ищется обычно за образными, метафорическими, приточными и загадочными фразами и словами. Аллегория также скрывается за

сочетаниями чисел, и вообще на нее могут указывать самые разные житейские ситуации, символические имена лиц и животных, географические названия и т.п. Сравни типичное определение аллегории преподобным Максимом Исповедником: «Аллегория относится к предметам неодушевленным — горам, холмам, деревьям и прочему. А тропология к тому, что касается наших членов — головы, глаз и прочего»³⁸. Как правило, аллегорическое толкование ставит своей целью сообразовать загадочный смысл с нуждами благовестия, проповеди, пастырского окормления и в целом с христианской нравственностью. В свою очередь, типологическое толкование (τυπολογία) предполагает соответствие между прежде бывшим историческим событием или лицом и его позднейшим отображением (ἀντίτυπος), которое возводит прообраз на более высокий уровень, а само по себе значительно превосходит содержание древнего обетования. Сравни классическое определение прообраза у святителя Василия Великого: «Прообраз (τύπος) есть рассказ об ожидаемых событиях посредством изображения событий прежде явленных, указующих на будущее»³⁹. Совершенно неопровержимым является тот факт, что отцы и учителя Церкви не придавали особенного значения или предпочтения своему методу толкования. Обычное отношение церковных толкователей к экзегетическому методу следующим образом выражает святитель Григорий Нисский в Прологе к своему труду Толкование на Песнь Песней: «... что касается возвышенного созерцания, будь то образное, или же иносказательное или любое другое толкование, какое кто пожелает назвать, мы никогда не гнались за названием, лишь бы оно помогало постичь смысл»⁴⁰. Со всей определенностью можно сказать, что толкователи, почитаемые как исключительные представители аллегорического, мистического метода, а именно александрийцы Климент, Ориген, святитель

³⁸ «Ἀλληγορία ἐστὶν ἡ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, οἷον ὀρέων, βουνῶν, δένδρων καὶ τῶν λοιπῶν. Τροπολογία δὲ ἐστὶν, ἡ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων μελῶν, οἷον κεφαλῆς, ὀφθαλμῶν καὶ τῶν λοιπῶν» (*Maximus Conf. Quaestiones et dubia* // PG 90, 792A (1, 8:3–5). Ср. рус. пер.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и недоумения. Святая гора Афон, М., 2010. С. 201).

³⁹ «Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσδοκωμένων διήγησις διὰ μιμήσεως ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προϋποφαίνων» (*Basiliius M. De spiritu sancto* 14, 31:16–17).

⁴⁰ «...τὴν διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρίαν εἴτε τροπολογίαν εἴτε ἀλληγορίαν εἴτε τι ἄλλο τις ὀνομάζειν ἐθέλει, οὐδὲν περὶ τοῦ ὀνόματος διοισόμεθα, μόνον εἰ τῶν ἐπωφελῶν ἔχοιτο νοημάτων» (*Gregorius Nys. In Canticum canticorum* 6, 5:6–9).

Афанасий, Дидим, святитель Кирилл, находящиеся под влиянием традиций знаменитой александрийской филологической школы, — они первые заложили основание принципов высокой науки, филологического, критического и исторического исследования Священного Писания. В качестве примера можно привести классическое место у александрийского автора, опровергающее указанный стереотип: «Желающие внимать чтению не должны оставлять неисследованной и неизученной буквы»⁴¹. И другое: «Никакая причина не переубедит нас отказаться от [исследования] буквы [Писания], ни осудить понапрасну исторический смысл, ни исправлять стилистические недостатки этой буквы, ни думать о каком-либо [месте Писания], что оно написано не так»⁴². Духовное умозрение (πνευματική θεωρία), как обычно называют александрийский способ толкования Священного Писания, находится в полном согласии с духом апостола Павла (ср. 2 Кор. 3, 6 и след.; 4, 18 и др.): выявление истинного смысла буквы Писания и созерцание того предмета, к которому в конечном счете эта буква относится. Естественно, что как александрийские, так и антиохийские «аллегористы» нередко впадают в крайности при использовании духовного толкования. Но причина этого кроется не в недостатках метода, а в преобладающих богословских тенденциях толкователей.

Подобным образом и так называемые антиохийские толкователи в их совокупности, в числе коих почитаемые крайними приверженцами антиохийских методов Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский, не противоречат в сущности высокому или духовному толкованию. Целью их библейской экзегезы всегда является умозрение, то есть проникновение через букву к обозначаемому «предмету». Так называемый прообразовательный (типологический) метод, который почитается особенностью Антиохии, не означает в строгом смысле исторического, буквального толкования. Понимание какого-либо события или лица в Ветхом Завете как прообраза кого-то другого в Новом Завете или в Церкви основывается на при-

⁴¹ «Οἱ θέλοντες προσέχειν τῇ ἀναγνώσει μὴδὲν παραλέμπεσθαι ἀνεξέταστον καὶ ἀνεξερευνήτον γράμμα» (*Origenes. In Jeremiam (e Philocalia) 2, 2:23–24*).

⁴² «Οὐδεὶς ἡμᾶς ἀναπέσει λόγος, παραιτεῖσθαι τὸ γράμμα, καὶ τῆς ἱστορίας τὸ εἰκαῖον καταψηφίζεσθαι, καὶ αὐτοῦ τοῦ γράμματος καθορίζειν τὸ ἀκαλλές, καὶ οἶεσθαι κατὰ τινὰς, μὴ οὕτως πεπράχθαι» (*Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores 1, 15:12–15*).

знании в этих повествованиях глубочайшей духовной перспективы, недоступной одному историческому методу. Те толкователи, которые настаивают на буквальном понимании образных, приточных, загадочных или антропоморфических слов, выражений и повествований Писания, подвергаются общему порицанию православных отцов, как «иудействующие смыслом». И весьма примечателен тот факт, что церковные писатели и святые отцы обеих школ настойчиво избегают «аллегорического» метода толкования, когда речь идет о догматических местах Священного Писания. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести характерное свидетельство одного из самых крайних «аллегористов» Дидима Слепца, которое относится к значению Креста и Воскресения Господня: «Тот, кто говорит, что Бог Слово распялся, будучи бестелесным, делает Крест аллегорией. А если Крест делается аллегорией, то также становится аллегорией и Воскресение. И если уже Воскресение становится аллегорией, тогда все произошедшее есть как бы сон»⁴³. Это означает, что отцы безоговорочно отказываются от аллегории, когда опасности подвергается историческая действительность! И еще цитата того же автора: «То, о чем говорится иносказательно, или нарицательно, или в переносном смысле, или по созвучию имени, не следует принимать в строго догматическом смысле»⁴⁴. В любом случае, на сегодняшний день невозможно уже более говорить о решительном различии двух экзегетических школ древней Церкви: отрицание одного из двух методов последователями одной из сторон объясняется предубеждением и недоразумением⁴⁵. Подлинное Предание Церкви в отношении экзегетических методов святых отцов следующим образом выражает александрийский почитатель святителя Иоанна Златоуста преподобный Исидор Пелусиот: «...имея ум постигать и то, что сказано в историческом смысле, и объяснять то, что в смысле умозрительном изречено в проро-

⁴³ «Ὁ τόν Θεόν Λόγον ἀσώματον ὄντα λέγων ἑσταυρωῆσθαι ἀλληγορεῖ τόν σταυρόν. Ἀλληγορούμενου δέ τοῦ σταυροῦ ἀλληγορηθήσεται καί ἡ ἀνάστασις. Καί τῆς ἀναστάσεως ἀλληγορούμενης πάντα τά γενόμενα ὡσπερ ὄνειροι εἰσίν» (*Didym. Caec. Commentarii in Psalmos 2, 73:19–21*).

⁴⁴ «Τά ἀλληγορικῶς ἢ προσηγορικῶς ἢ μεταφορικῶς ἢ ὁμώνυμως λεγόμενα, οὐ χρεῖ εἰς δόγματος ἀκριβείαν παραλαμβάνειν» (*Didym. Caec. De trinitate 39, 645:11–13*).

⁴⁵ Ср. классическое исследование *Guillet J. Les exegeses d'Alexandrie et d'Antiochie. Conflit ou malentendu? // Rev. de Sciences Relig. 34 (1947), 257–302.*

чествах, мы не стараемся вытягивать из простых исторических повествований умозрительного смысла, ни того, что очевидно должно объясняться умозрительно, не низводим до уровня истории, применяя к каждому соответствующий и подходящий смысл. Если же найдется такое пророчество, которое несет в себе и историю, и вместе с тем без натяжки сохраняет умозрение, то должно толковать его в обоих смыслах»⁴⁶. Подобные свидетельства отцов Церкви при желании можно продолжать.

Еще раз следует повторить, что непонимание и недооценка отеческого герменевтического Предания объясняется прежде всего тем, что рассматривали его с точки зрения методов толкования. Такой подход лишает всякой надежды на успешную разработку данного направления и потому должен быть окончательно оставлен. Чтобы все-таки продвинуться вперед, следует признать, что историческое и духовное толкование не представляют собой два различных метода, но два взаимосвязанных взгляда на одно и то же библейское слово. Определяющую роль святых отцов в деле духовного и научного толкования Библии сможет постичь только тот, кто, опираясь на всю совокупность их богословского творчества (а не только специальные толковательные труды), уяснит себе общие и частные богословские принципы, которые являются определяющими как для их экзегезы, так и для богословия. *Только тогда можно будет по достоинству оценить подлинное и вечно живое значение экзегетического Предания отцов, когда ясными станут принципы толкования, которые, как было показано, оказываются тождественными с принципами их богословской гносеологии.* Этим автор и займется в настоящей работе, по необходимости стараясь выражаться кратко. Само собой разумеется, что все приводимые положения будут подтверждаться ссылками на писания отцов экзегетов.

⁴⁶ «...ἀλλά νοουεχῶς καί τά καθ' ἱστορίαν εἰρημένα νοῶμεν καί τά κατά θεωρίαν προφητευθέντα ἐκλαμβάνωμεν, μηδέ τά σαθῶς ἱστορηθέντα εἰς θεωρίαν ἐκβιαζόμενοι μήτε τά λαμπρῶς θεωρηθῆναι ὀφείλοντα εἰς ἱστορίαν καταβιβάζοντες, ἀλλ' ἀμφοτέροις πρόσφορον καί κατάλληλον νοῦν ἐφαρμόζοντες. Εἰ δέ τοιαύτη εὐρεθῆι προφητεία καί τήν ἱστορίαν ἀρηρότως καί τήν θεωρίαν ἀβιάστως σώζουσα, χρηστέον αὐτῇ κατ' ἄμφω» (*Isidorus Pelus. Ἐπιστ. ΣΤ' Λεοντίφ Ἐπισκόπου. PG 78. 1289D etc.* Ср. рус. пер.: *Исидор Пел. Письма. Т. II. С. 471.*)

2. Природа и действие библейского слова

У святых отцов мы в принципе не встречаем той точки зрения, которая стала обычной в наши дни для западного и прозападного неоправославного богословия, а именно, что Священное Писание является исключительной и полной записью божественной истины, или, другими словами, что оно есть достаточное изложение вечных божественных истин, заповедей и догматов, которыми исчерпывается Откровение Бога в этом мире. Такой взгляд окончательно превращает Священное Писание в некий культовый текст, замкнутый в самом себе, в некий «архив» и внешнее мерило божественного ведения и педагогики. Отцы Церкви придерживаются совершенно иного взгляда. Не излагая сколько-нибудь развернутого учения о природе и характере самого Писания, они сразу восходят к истории Божественного домостроительства и *обращают внимание прежде всего на события, о которых свидетельствует Писание*. Таким образом, становится понятным и другое, зачастую неверно толкуемое, утверждение отцов, о том что тварный мир наряду со Священным Писанием является равно авторитетным свидетелем Божественного Откровения! Общее для всех церковных писателей учение о богодухновенности Священного Писания по сути относится именно к событиям Божественного домостроительства, о которых повествует Писание, к тем делам, которые совершает Сам Господь, и в меньшей степени к письменной форме Божественного Откровения. Эта письменная форма «созвучна» Божественным делам и поэтому она вторична. Она принадлежит человеку, является историческим выражением откровенной истины, которое безусловно соответствует и сообразуется с божественностью тех событий, о которых повествует. Именно это «созвучие» (симфония) буквы и дел является той самой богодухновенной «природой» Священного Писания, естественно определяющей и образ его толкования. Следовательно, Библия имеет в Церкви авторитет «культового текста» только потому, что ставит своей целью духовную пользу, то есть сообразование жизни верующих со Христом. Эта польза и составляет «цель» Писания, а вовсе не сообщение о каких-либо событиях или лицах священной истории.

Согласно сказанному следует понимать и общее для Климента и Оригена учение, которое повторяется и позднейшими отцами,

о том что ни одна даже буква в Писании не бывает пустой или праздною. Сознвая важность буквы, церковные экзегеты берут на вооружение все известные в то время филологические методы толкования, получившие особенное развитие в Пергаме и Александрии в конце I века до Р.Х. Точное выяснение исторического и филологического смысла библейских повествований является бесспорным достижением библейской герменевтики греческих отцов. В качестве примера можно привести классическое место из святителя Василия Великого, свидетельствующее об этом непоколебимом святоотеческом принципе толкования Библии: «Не мимоходом слушать богословские речи, но отыскивать в каждом слове и в каждом слоге сокровенный смысл, есть дело не тех кто ленив в благочестии, но тех кто знает цель нашего призвания; ибо нам предстоит уподобиться Богу, насколько это возможно человеческой природе. Но уподобление не бывает без знания, так же и знание без научения. И началом учения является речь, а речь состоит из слогов и слов. Так что исследование слогов не удаляет нас от цели. Из-за того что эти вопросы малы, как кажется некоторым, нам не следует еще спешить браться за большие; но поскольку истина трудноуловима, следует искать ее всеми способами. <...> А если кто презирает первые начала как слишком простые, тот никогда не прикоснется к мудрости совершенных»⁴⁷.

Исходя из этого, истинный смысл Писания не всегда и не каждым может быть легко обнаружен. Поскольку божественная истина может передаваться не иначе, как при помощи человеческого языка, а язык всегда выражает лишь тварную и ограниченную действительность и никогда не выразит Божественную сущность, то Священное Писание следует воспринимать прежде всего как «руко-

⁴⁷ «Τό γάρ μή παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλά πειραῖσθαι τόν ἐν ἐκάστη λέξει καί ἐν ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλά γνωρίζοντων τόν σκοπόν τῆς κλήσεως ἡμῶν ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τό δυνατόν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἀνευ γνώσεως ἤ δέ γνώσις, οὐκ ἐκτός διδαγμάτων. Λόγος δέ διδασκαλίας ἀρχή ἰσχύος δέ μέρη συλλαβαί καί λέξεις. Ὡστε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε τῶν συλλαβῶν ἡ ἐξέτασις. Οὐ μήν ὅτι μικρά, ὡς ἂν τῷ δόξει, τά ἐρωτήματα, διὰ τοῦτο καί παροφθῆναι ἄξια ἄλλ' ἐπειδή δυσθῆρατος ἡ ἀλήθεια, πανταχόθεν ὑμῖν ἐξιχνευτέα... ὡς εἴ τις τῶν πρώτων στοιχείων ὡς μικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάσεται» (*Basilii M. De spiritu sancto* 1, 2:7–23. Ср. рус. пер.: *Василий Вел.* О Святом Духе // Творения. III. С. 232–233).

водство к искомому» или как «указатель» Божественной воли⁴⁸. Другими словами, Священное Писание само по себе, как записанное слово, не является еще Божественным Откровением, но богодухновенным свидетельством о нем, важнейшим и надежным руководителем к нему. И в этом смысле Писание есть «мысленный рай» (свт. Кирилл Александрийский), «сокровище» и «свет» (свт. Иоанн Златоуст), который открывает верующим божественную жизнь и делает их ее причастниками. Греческие отцы никогда не относились к Писанию как к обычному письменному памятнику, но как к авторитетному изложению «всего, что особенно важно и нужно»⁴⁹ и что служит спасению человека. Святитель Иоанн Златоуст даже само по себе написание священных книг считает падением, поскольку Божественное слово из-за беспечной жизни и ересей перестало напечатлеваться в уме и сердце верующих, и поэтому «понадобилось вновь напоминание от писаний»⁵⁰. Кроме того, часто утверждается, что наряду со Священным Писанием о существовании Бога и Его действии в истории свидетельствует тварный мир. «Премудрость, созерцаемая в творении, есть слово, хотя и не произнесенное членораздельно»⁵¹. Следовательно «сущностью» Писания является ἐνέργεια (действие), и собственно воплощение тех истин, о которых оно свидетельствует, в реальную жизнь верующих (что, естественно, совершается по определенным духовным правилам), а вовсе не одна лишь письменная форма Библии. Сравни классическое определение имени христианин – «учитель и путеводитель к жизни»⁵². С этой точки зрения Писание по своей природе уподобляется Церкви, потому что перед ними стоит одна и та же «цель». Впрочем, эта тема будет еще разбираться в связи с другими вопросами.

⁴⁸ «Χειραγωγία πρὸς τὸ ζητούμενον», «ἔνδειξις» (*Gregorius Nys. Contra Eunomium* II. 260 // ВЕП 67, 193 (2, 1, 88:2)).

⁴⁹ «...πάντων τῶν συνεχόντων καὶ κατελείγοντων» (*Joannes Chrys. In Acta apostolorum*. 60, 17:44–45. Ср. рус. пер.: *Иоанн Злат.* Творения. Т. IX: Беседы на Деяния. С. 9).

⁵⁰ «Ἐδέησε πάλιν τῆς ἀλο τῶν γραμμάτων ὑπομνήσεως» (*Joannes Chrys. In Matthaeum* I, 1 (57, 14:28). Ср. рус. пер.: *Иоанн Злат.* Творения. Т. VII: Беседы на Матфея. Ч. I. С. 6).

⁵¹ «Ἦ ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένη σοφία, λόγος ἐστι, κἂν μὴ ἔναρθρος ᾖ» (*Gregorius Nys. Apologia in hexaemeron* 73, 37–38. PG 44. 73C).

⁵² «Διδάσκαλος καὶ ὁδηγὸς πρὸς τὸν βίον» (*Gregorius Nys. Περί τελειότητος* 8, 1, 174:22–23. См. также примеч. 73 об «энергии» имени Св. Троицы).

3. Роль слова в богословии

В основании святоотеческого толкования Библии лежит учение о природе человеческого слова, так называемое, «богословие слова», выступающее здесь в роли центрального гносеологического принципа. Речь идет об установлении конкретного значения и словоупотребления имен как общих, так и собственно имен «богословских», другими словами, об определении природы библейского письменного слова. Согласно известному философскому положению, слово – письменное или устное – есть «осмысленная речь» («φωνή σηματική»)⁵³, или «записанный звук, выражение каждой из существующих вещей» (по Псевдо-Платону)⁵⁴, определяющее место или позволяющее раскрыться какой-либо подлежащей исследованию вещи. Этот философский взгляд отцы Церкви исправляют на основании библейского учения в том смысле, что слово выражает не внешнее лишь проявление, но условно обнаруживает саму вещь или ее сущность. Следовательно, вещь предшествует своему наименованию и не только предшествует, но и определенным образом воздействует, «привлекает» к себе внешнюю лексическую форму своего имени. Этот принцип был сформулирован святителем Афанасием Великим, который в данном случае движется в русле греческой философской традиции, а так же учения Оригена: «Потому что слова не принижают [обозначаемую ими] природу, скорее наоборот, природа изменяет слова, привлекая их к себе. Ибо слова имеют бытие не раньше сущностей, но сущности первые, и уже после них слова»⁵⁵. Данный «лингвистический» принцип был положен в основание библейских толкований и богословия отцов Церкви и стал устойчивым богословским преданием особенно благодаря святителям Василию Великому и Григорию Нисскому и их полемике с Евномием. Вот некоторые основные положения учения этих святителей:

⁵³ *Aristoteles*. De interpretatione. 16b. 26.

⁵⁴ «Φωνή ἐγγράμματος, φραστική ἐκάστου τῶν ὄντων» (*Plato*. Ὅροι. 414d).

⁵⁵ «Οὐ γάρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται ἄλλα μᾶλλον ἢ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα μεταβάλλει. Καὶ γάρ οὐ πρότεροι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρῶται καὶ δεύτεροι αἱ λέξεις» (*Athanasius Alex*. Orationes tres contra Arianos II, 3 (26, 152:31–34)). Ср. рус. пер.: *Афанасий Вел.* Творения. Т. 2. С. 264.

1. Любая вещь сама по себе невыразима и непостижима, и нет ни одного такого слова, которое могло бы исчерпать сущность. Следовательно, Божественная Сущность, как, впрочем, и сущность тварных вещей, непостижима в своей полноте. Единственное, что мы познаем, это *энергии (внешние проявления) сущности, а эти энергии как раз и открывают, сообщают нам общие имена*. Причем происхождение имен возводится не к Богу (как считал Евномий), а к человеку, получившему в дар словесную способность, посредством которой и изобретает, открывает имена вещей, соответствующие их «смыслу». А смысл вещей дается человеку как дар свыше. В любом случае важно, чтобы имена, которые изобретает человек, были «созвучны» с энергией предмета. Обнаружение указанного созвучия между именем или словом и обозначаемым предметом и составляет цель библейского толкования.

2. Отсюда следует, что для познания энергий (внешних проявлений) какой-либо «вещи» (или Бога) далеко не всегда первостепенное значение имеет этимология слов, поскольку *само слово влечется, со-гласуется с обозначаемой им вещью*. Следовательно, богословские термины «безразличны» сами по себе и приобретают свое действительное значение по мере того, как согласуются с подлежащей объяснению вещью⁵⁶. Поэтому для толкования или богословия необходимо прежде стяжать ум (*νοῦς*), разумение (*διάνοια*) предмета, тем способом, который соответствует природе этого предмета. Смысл вещей определен и устойчив, так что толкователь при изъяснении Писания всегда должен исходить из «цели» написанного, то есть из самой объясняемой вещи. По этой, в частности, причине отцы Церкви никогда не пытаются исправлять священный текст, даже если находят в нем порою синтаксические ошибки, противоречия, непоследовательность, неясности, исторические неточности и подобное, но сообразуют лексическую форму имеющегося текста с целью священных писателей, то есть с тем, что они подразумевают. И, таким образом, отцы занимаются действительным толкованием «по существу», а не просто филологическим объяснением.

3. Но, с другой стороны, поскольку слово или имя все-таки «обозначают» определенный предмет, они должны быть исследованы всеми филологическими методами, так чтобы энергии под-

⁵⁶ Ср., кроме прочего: *Joannes Chrys.* In Genesim. Homil. XV, 2. Ср. рус. пер.: *Иоанн Злат.* Творения. Т. IV: Беседы на Бытие. Кн. I. С. 121.

лежащих исследованию предметов были выяснены с возможной точностью. В определенном смысле слово является единственным проводником, который открывает нам эти энергии, той основой, знаком и осмысленным звуком, с которым, конечно, условно, связан сам предмет.

4. По отношению к библейским толкованиям это означает, что слово Писания открывает нам действие Божественного человеколюбия в истории, в жизни мира, другими словами, открывает, «как» действует Бог, но не «что» Он есть по существу. В этом смысле библейское слово «ведет» нас к сущности, но не открывает ее и тем более не создает заново эту сущность. Такая связь между сущностью и именем предполагает, согласно сказанному прежде, как филологическое, историческое толкование, так и толкование духовное, или созерцание (θεωρία). Созерцание не может быть доступно всем, оно всегда лично, является даром свыше, посредством коего толкователь проникает сквозь внешнее «понимание» к самой вещи. Конечной целью здесь всегда является видение (θεῶσῃ) вещей, насколько это только возможно человеку. В этом смысле библейские толкования никогда не могут считаться законченными и должны постоянно обновляться соответственно той мере дарования, какую стяжал толкователь в «понимании» слова Божия. Исходя из данного принципа толкования отцы разъясняют то особое значение всех имен и наименований, которые Писание прилагает к Богу, ко Христу и ко Святому Духу.

По отношению к богословию это означает, что существо Божие, образ бытия троичных Лиц, образ воплощения Бога Слова и исхождения Святого Духа остаются непостижимыми для человеческого ума, и единственное, что может быть доступным человеку, это энергии Божественной Троичной жизни. Так называемый богословский апофатизм является естественным следствием природы и назначения имен, согласно которому знание может относиться только к вещам тварным и ограниченным. «Знание» Бога определяется теми энергиями, которыми Бог присутствует и действует в истории. Это знание харизматично и не имеет предела в своем движении к совершенству. Именно эти энергии открывает Писание в своем слове, и когда это слово понимается богодостойно, то по благодати животворящего Духа они начинают действовать в жизни верующих.

«Теория имен», как выяснилось, имеет непосредственное отношение к онтологии вещей и в доступных человеческому разуму

понятиях объясняет действие Божественного слова и возможность встречи человека с Богом. При том, что эта возможность с воплощением Слова Божия сделалась исторической действительностью. Поэтому «теория имен» в области богословия и библейской экзегезы имеет значение не просто лингвистического принципа, но богословского правила богопознания.

4. Господь Иисус Христос и Священное Писание

Величайшая ценность и не иссякающая с течением времени живительная сила святоотеческих библейских толкований проистекают из их органического единства с той верой во Христа, которую исповедует Церковь. Начиная с эпохи святого Иустина Философа, святителей Иринея Лионского и Мелитона Сардийского вплоть до святителя Григория Паламы у всех толкователей наблюдается согласное понимание учения книг Нового Завета о Христе, что позволяет говорить *о наличии устойчивой связи Священного Писания с учением о лице и служении Господа Иисуса Христа*. Природа и назначение Священного Писания как записанного слова становятся понятными, если рассматривать их в рамках богословия Воплощения. С точки зрения истории и богословия несомненным является тот факт, что по мере развития и утверждения христологического учения Церкви все более ясными и устойчивыми становятся принципы святоотеческого толкования Библии. Значимой вехой в этом развитии является IV Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.). После того как на этом Соборе были сформулированы четкие принципы христологии, принимают устойчивый вид и в то же время повсеместно распространяются основные герменевтические правила Церкви. В этой главе будет сделана попытка наметить, к сожалению, без особенно глубокого обсуждения, основные следствия такого «христологического толкования» у отцов.

1. Уже то, что мы имеем *Священное Писание, само его существование, является по сути следствием воплощения Господа*. Согласно гениальной мысли Оригена, Слово Божие, прежде чем воплотиться, было непостижимо, невидимо и неопишимо. Однако в Воплощении Оно сделалось, по Своей человеческой природе, постижимым (περίληπτός), видимым (δρατός) и опишымым (γραπτός)⁵⁷. Священ-

⁵⁷ *Origenes. Commentariorum series in evangelium Matthaevi. Fragma. 11 // ВЕП 14, 237. См. также: Contra Celsum. VI, 77; Philocalia 15, 19.*

ное Писание свидетельствует как раз об этой видимой и исторической стороне, а именно о действительности и истине Воплощения!

2. Как Сам Господь Иисус Христос, так и Священное Писание имеют две «природы»: человеческую-историческую и Божественную-духовную. Письменная форма Писания соответствует человеческой природе Господа, а духовный смысл — Божественной. Более того, как человеческая природа Спасителя возводит к Его Божеству и удостоверяет в Нем, так же и Писание: его письменная форма возводит ум и удостоверяет в духовном смысле. Следовательно, Писание должно толковаться согласно с этим двояким подходом. Здесь следует заметить, что отцы не принимают двойного (или четверичного, как в латинском средневековье) смысла Писания. Взаимная связь двух смыслов являет их существенное единство; исторический и духовный смыслы не существуют один без другого, как в точности происходит и с двумя природами в одном лице Господа Иисуса Христа. Соответственно, два смысла не должны ни смешиваться, ни строго разграничиваться. Так, при помощи христологии существенно уточняются природа и внутренние законы библейского слова.

3. Из предыдущего положения непосредственно следует, что слово Писания, особенно в отношении христологии и других догматических истин, является «составным» (μικτός), «смешанным» (μεμειγμένος)⁵⁸. Иначе говоря, относящееся ко Христу слово, сказанное либо Им Самим, либо священными писателями, произносится и пишется «согласно двойному составу»⁵⁹ или «согласно двойному ожиданию»⁶⁰. То есть, по-иному это слово прилагается к Божественной и по-иному к человеческой Его природе. Поэтому и изречения Господа разделяются на приличествующие Богу (θεοπρετεῖς) и приличествующие человеку (ἀνθρωποπρετεῖς). Следовательно, первые должны объясняться богодостойным образом, а вторые по законам человеческой природы или по икономии. Иными словами, относящееся в целом к Божественной природе объясняется в соответствии с тем, что достойно Бога, тогда как относящееся к человеческой природе Господа толкуется в полном согласии

⁵⁸ *Basilii M. Homiliae super Psalmos* 29, 405:13.

⁵⁹ «Κατά διπλήν παράστασιν» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem* XI // PG 74, 524D).

⁶⁰ «Κατά διπλήν ἐκδοχήν» (*Joannes Chrys. Expositiones in Psalmos* 46 // PG 55, 209).

с человеческими обычаями. Этим способом отцы объясняют все уничижительные места Писания (главным образом в Ветхом Завете), а также в собственном смысле человеческие деяния Христа. Однако они избегают строго разграничивать два этих подхода. Как Иисус Христос есть «один и тот же», так и слово Писания. В тех местах, которые относятся в строгом смысле к Его человеческой природе, речь ведется по домостроительству (*κατ' οἰκονομίαν*) или по снисхождению (*κατά συγκατάβασιν*), то есть согласуется с немощью человеческой природы. «И заметь снисхождение Божественного Писания, какие слова употребляет оно ради нашей немощи». Однако «не принимай эти слова по-человечески, но грубость слов относим к немощи человеческой. Ведь если бы не были употреблены эти слова, то как мы могли бы узнать о таковых неизреченных тайнах? Итак, не будем останавливаться на одних словах, но станем понимать все богодостойно, как относящееся к Богу»⁶¹. Это древнейшее убеждение благодаря святителю Кириллу Александрийскому и его полемике с Несторием становится устойчивым богословским и герменевтическим преданием Церкви. Соответствующее учение святителя Кирилла было включено в решения III Вселенского Ефесского Собора: «Относительно евангельских и апостольских речений о Господе мы знаем, что богословы одни из них объединяют, как взятые от одного лица, а другие разделяют, как относящиеся к двум природам. И достойные Бога речения они прилагают к Божеству Христа, а смиренные — к Его человечеству»⁶².

4. Христологическая основа библейских толкований своим естественным следствием имеет такое же христологическое их содер-

⁶¹ «Καί ὄρα τήν συγκατάβασιν τῆς θείας γραφῆς, ὅσοις ῥήμασι κέχρηται διά τήν ἡμετέραν ἀσθένειαν». Ὅμως, «μή ἀνθρωπίνως δέχου τά λεγόμενα, ἀλλά τήν παχύτητα τῶν λέξεων τῇ ἀσθένειᾳ λογίζου τῇ ἀνθρωπίνῃ. Εἰ γάρ μή τούτοις τοῖς ῥήμασιν ἐχρήσατο, πῶς ἂν μαθεῖν ἠδυνήθημεν ταῦτα τά ἀπόρρητα μυστήρια; Μή τοῖς ῥήμασιν οὖν μόνοις ἐναπομένωμεν, ἀλλά θεοπρεπῶς ἅπαντα νοῶμεν ὡς ἐπί Θεοῦ» (*Joannes Chrys. In Genesim. Homil. XV. Ср. рус. пер.: Иоанн Злат. Творения. Т. IV: Беседы на Бытие. Кн. I. С. 121*). Ср. также: *Didym. Caes. De trinitate III, 21, 2.*

⁶² «Τάς δέ εὐαγγελικάς καί ἀποστολικάς περί τοῦ Κυρίου φωνάς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἀνδρας, τάς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνός προσώπου, τάς δέ διαιροῦντας, ὡς ἐπί δύο φύσεων. Καί τάς μὲν θεοπρεπεῖς κατά τήν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τάς δέ ταλεινάς κατά τήν ἀνθρωπότητα [αὐτοῦ] παραδίδόντας» (*Cyrrillus Alex. Florilegium Cyrillianum // PG 77, 177AB (114:13–18)*). См. также: *Καρμίρη Γ. Μνημεῖα. Τ. I. 1952. Σ. 149.*

жание. Господь Иисус Христос понимается как начало, середина и конец библейского толкования, является его «целью» (σχολός): «Все богодухновенное Писание имеет в виду одну цель — таинство Христа»⁶³. Следовательно, необходимой предпосылкой толкования всегда будет выяснение указанной цели и согласование с ней любого библейского речения. Эта цель, которая называется также разум (διάνοια), ум, смысл (νοῦς) или созерцание (θεωρία), является центральной темой и искомым отеческих библейских толкований: «Как плох дом без основания, так и Писание без исследования цели не приносит пользы»⁶⁴. Цель толкования, как правило, подразумевает свидетельство о Христе и Его явлении во всеобъемлющем движении Божественного домостроительства, которое запечатлено во всех книгах Священного Писания. Эту цель нельзя считать лишь домыслом богослова или толкователя, но прозрением его в истину домостроительства, вершиной которого является Воплощение. Поэтому-то цель толкования и Боговоплощения часто отождествляются. Основной смысл «цели» как метода толкования, следующим образом определяет святитель Кирилл Александрийский: «Пусть будут исследованы домостроительство пришествия во плоти и образ вочеловечения»⁶⁵. Здесь следует заметить, что выяснение указанной цели не совершается самочинно, произвольно, но в полном соответствии с буквальным толкованием: «Следует знать отличительные особенности Писания, ибо иначе невозможно распознать его цель»⁶⁶. В своем стремлении к цели, которая неизменно предполагает спасительную пользу, библейское толкование всегда актуально и живо, поскольку извечную библейскую истину делает

⁶³ «Ἄλας οὖν... τῆς θεοληεύστου Γραφῆς ὁ σχολός εἰς τό Χριστοῦ βλέπει μυστήριον» (*Cyrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate III // PG 68, 268A (68, 268:10–11)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине. Кн. I. С. 207.*

⁶⁴ «Ὡς γάρ ἄνευ θεμελίου σαθρά ἡ οἰκοδομή, οὕτως ἄνευ τῆς εὐρέσεως τοῦ σχολοῦ οὐκ ὠφελεῖ ἡ Γραφή» (*Joannes Chrys. Expositiones in Psalmos 3 // ЕПЕ 55, 102*).

⁶⁵ «Ἐξεταξέσθω τῆς ἐνσάρκου παρουσίας ἡ οἰκονομία καί τῆς ἐνανθρωπήσεως ὁ τρόπος» (*Cyrillus Alex. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate XXIV // PG 75, 393B (75, 393:19–20)*).

⁶⁶ «Προσῆκει τά τῆς γραφῆς ἰδιώματα εἰδέναι· οὔτε γάρ δυνατόν ἑτέρως αὐτῆς τόν σχολόν διαγνῶναι» (*Theodoretus Cyr. Interpretatio in Ezechielem XVI, 53 // PG 81, 952D (81, 952:39–41)*).

достоянием жизни каждого верующего. В качестве примера можно указать подобное толкование «по существу» у Оригена, где он говорит о Кресте Христовом: «Очевидная истина, что как распинается Христос, так и мне надлежит сораспяться с Ним, <...> смерть Его необходима для того, “что Он умер, то умер однажды для греха” (Рим. 6, 10), <...> погребение Его распространяется на тех, кто соображается смерти Его, <...> как сказано у Павла: “мы спогреблись с Ним посредством крещения” (Рим. 6, 4) и совоскресли с Ним»⁶⁷. Подобный вид духовного толкования, который соединяет в себе филологическое исследование, историческую сторону библейской истины, связь с ее существенным содержанием и литургическую жизнь Церкви, является весомым вкладом экзегетического Предания отцов.

5. Аналогия между Господом Иисусом Христом и Священным Писанием рассматривается исключительно по отношению к природе последнего. Это сходство настолько значительно, что за историческим и духовным смыслами Писания мы можем видеть не просто два различных метода толкования, но, как во Христе, различать в Писании двойственную природу. Вопрос о методах толкования всегда остается открытым, и выбор наиболее подходящего метода в каждом конкретном случае зависит от филологического кругозора, духовной чуткости и церковной совести толкователя. Необходимость такого выбора вновь обращает нас – в поисках аналогии – к личности Господа Иисуса Христа и Его служению. Библейское слово имеет свою «человечность», соответствующую буквальному, историческому смыслу. Имеет оно и свою «божественность», которая выражается в духовном или таинственном смысле. Также имеет прошедшее время, являющее себя в прообразах и указаниях Ветхого Завета (типологический метод). Имеет настоящее, которое указывает на нравственный или переносный смысл и на тайноводственное (литургическое) толкование. И, в конце концов, имеет свое будущее, соответствующее эсхатологическому умозрению или восприятию.

⁶⁷ «Ὁσπερ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν ἔχει τὴν δηλουμένην ἀλήθειαν ἐν τῷ «Χριστῷ συνεσταύρωμαι» <...> ὁ θάνατος αὐτοῦ ἀναγκαῖος διὰ τὸ «ὁ γὰρ ἀπέθανε τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ» <...> ἡ ταφή αὐτοῦ φθάνει ἐπὶ τοὺς συμμόρφους τοῦ θανάτου αὐτοῦ <...> καθὼ καὶ Παῦλῳ λέλεχται τὸ «συνετάφημεν γὰρ αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος» καὶ συνανέστημεν αὐτῷ» (Origenes. Contra Celsum 2, 69:7–19).

6. С точки зрения христологии толкование Писания представляется в чистом виде делом следования за Христом и приобщения к Его жизни, которое имеет свои духовные степени восхождения. В своем толковании на Преображение Господне Ориген изображает величественную картину, вполне соответствующую позднейшим отеческим толкованиям, где он говорит о разных «образах» (μορφές) Господа, которые, согласно своему собственному состоянию, созерцают ученики. Чисто человеческий Его облик видят те, кто стоит внизу на равнине. А кто восходит вместе с Господом на гору, созерцают сияние одежд и славу лица Его. Нечто подобное происходит и при толковании Писания. *Тот, кто останавливается на букве, никогда не может достичь Божества Христова!* Но кто минует покрывало буквы (2 Кор. 3, 15), входит в неизреченную доброту Божественной славы, созерцает и в радости приобщается таинственной красоте (κάλλος) Писания⁶⁸. Согласно с толкованием преподобного Максима, «первый образ приличен начинающим, а второй — достигшим совершенства в ведении, насколько это возможно...». И что особенно важно, историческое толкование соответствует одним лишь условиям настоящей жизни, тогда как духовное имеет в виду жизнь будущую и являет силы грядущего века. «И что касается первого, он есть изображение первого Господня пришествия, <...> а второй прообразует Его второе и славное пришествие»⁶⁹. Представителем подобного понимания библейского толкования как навыка возвышенного и духовного осмысления и как вершин таинственного боговедения является святитель Григорий Нисский, который и показывает нам это «мистическое» Предание Церкви в своем классическом толковании на жизнь Моисея. Таким образом, толкование Писания становится делом духовного преуспевания и таинственного восхождения к высшим духовным ступеням, где каждый шаг «экзегетического» восхождения соответствует умозрению различных «образов» жизни Господа. Только тот, кто одержим

⁶⁸ Philocalia 15, 19.

⁶⁹ «Ἡ μὲν προτέρα μορφή τοῖς εἰσαγομένοις ἀρμόδιος ἡ δευτέρα δὲ τοῖς κατὰ τὴν γνῶσιν ὡς ἐφικτόν τελειωθεῖσιν ἀναλόγως. Καὶ ἡ μὲν, τῆς πρώτης παρουσίας τοῦ Κυρίου ἐστὶν εἰκὼν <...> ἡ δὲ τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου παρουσίας ἐστὶ προδιατύπωσις» (*Maximus Conf. Περί Θεολογίας κεφαλαίων. Ἑκατοντάς I, 97. Philocalia IV, 67*). Ср. рус. пер.: *Максим Исп.* Творения. 1993. С. 232.

предубеждением, мог бы утверждать, что такой подход занижает буквальное толкование и пренебрегает им в угоду духовному.

Выявление глубинной связи личности и служения Господа Иисуса Христа с рассматриваемой нами природой Священного Писания и его экзегезой является наиболее творческим и самобытным вкладом греческих отцов в дело библейского толкования. Как сам халкидонский догмат, так и проистекающие из него принципы толкования Библии являют нам неразрывное Предание единой Церкви. *Любое уклонение от исповедуемой Церковью веры во Христа прямо отражается и на деле библейского толкования.* А значит только в свете и в рамках православного учения о Христе возможно такое толкование, которое будет соотноситься с «целью» Священного Писания. Итак, с точки зрения христологии, дело библейского толкования теснейшим образом связано с откровением и исповеданием *целого* Иисуса Христа, то есть Его человечества и Божества, в нераздельном и неслиянном единстве. Такое толкование возможно, когда подразумеваются и выявляются обе стороны Священного Писания, буквально-историческая и, согласно духу, таинственная, и всегда с помощью подходящего метода толкования. Когда недооценивается или излишне акцентируется одна из сторон, толкователь неизбежно впадает в экзегетическое монофизитство, которым, как правило, отличаются библейские комментарии и богословие еретиков. Следовательно, вера во Христа определяет библейское толкование, и наоборот, только следуя правилам здравого библейского толкования можно достичь знания и точного понимания единого Лица Господа Иисуса Христа.

5. Восхождение от буквы к духу

Как «теория имен», так и аналогия между Священным Писанием и Лицом Господа Иисуса Христа предполагают, как было показано, *определенную диалектику буквы и духа*, то есть различный смысл и в то же время связь двух этих подходов к Писанию и его толкованию. Данная тема, безусловно, является центральной для отеческого экзегетического Предания и обычно формулируется следующим образом: «Буква [Писания], когда ее не разумеют

духовно, имеет лишь звучание буквы с весьма ограниченным ее значением, которое не дает возможности перейти к смыслу и силе написанного»⁷⁰. Этот важнейший вопрос следует здесь рассмотреть подробнее.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть ту истину, что тема соотношения буквы и духа — это не просто один из герменевтических вопросов, но представляет собой центральный стержень всего святоотеческого богословия. Рассуждают ли отцы о буквальном, историческом значении или о возвышающем (*κατ' ἀναγωγήν*), духовно-созерцательном смысле Писания, они последовательно проводят в своих библейских толкованиях один и тот же главный богословский принцип, всегда исходя из догмата Воплощения, что предполагает наличие внутренней связи между сотворенным и несотворенным, восхождение и возвышение тварных вещей к предметам мысленным и духовным. Данный принцип является устойчивым преданием уже с IV века: «Такое учение мы приняли от отцов. <...> Нечто двоякое примечается в [тварных] существах, и исследование о них слагается из двух частей: относительно мысленного и чувственного. Так что из этих существ ни одно не могло бы быть исключенным из данного разделения в природе сущих. <...> По Божественной премудрости происходит некое смешение и срастворение чувственного в мысленном, чтобы все в равной степени приобщались ко благу и ничто из существующего не осталось бы без участия в лучшем естестве»⁷¹. Все материальное и историческое имеет в своей природе некое влечение и движение к духовному, стремится к своему восполнению. Это-то и является настоящим смыслом (логосом) их существования. На такое внутреннее единство мате-

⁷⁰ «Τό γάρ γράμμα μή νοούμενον πνευματικῶς, μόνην ἔχει τήν αἰσθηὴν περιγράφουσαν αὐτοῦ τήν ἐκφώνησιν καί μή συγχωροῦσαν πρὸς τὸν νοῦν διαβῆναι τῶν γεγραμμένων τήν δύναμιν» (*Maximus Conf. Quaestiones ad Thalassium* 63: 114–117; *Philocalia* II. 162).

⁷¹ «Τοιοῦτόν τινα λόγον παρά τῶν Πατέρων διεδεξάμεθα. <...> Διπλῆ τις ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσι κατανόησις, εἰς τὸ νοητόν τε καὶ αἰσθητόν τῆς θεωρίας διηρημένης. Καὶ οὐδέν ἄν παρά ταῦτα καταληφθεῖν ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει τῆς διαιρέσεως ταύτης ἕξω φερόμενον. <...> Τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητόν γίνεται τις κατὰ θεῖαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχει, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροῖν τῆς κρείττονος φύσεως» (*Gregorius Nys. Oratio catechetica magna* 6:4–27. PG 45, 25BC; Ср. рус. пер.: *Григорий Нисс.* Большое огласительное слово. 2003. С. 78–81).

риального и духовного обращают внимание отцы и используют его в самых разных отраслях своего богословия. Так, в свете учения о Воплощении, а значит о «смешанном» («μικτῆς») устройении всего тварного мира, все историческое и материальное начинает пониматься как первая ступень и составная часть целого или как тень, изображение и прообраз духовного и мысленного. В этом смысле отцы объясняют устройство и существование видимого мира, двусоставного человека, человеческого представления об истории, также значение человеческого слова, всего Ветхого Завета (в связи с Новым) и в еще большей степени устройство самой Церкви в ее отношении к Царству Небесному. Таким образом, совершенно очевидно и следует признать важным достижением богословской мысли греческих отцов, что в свете учения о Боговоплощении коренным образом меняется наше представление о бытии и вводится новый герменевтический принцип, относящийся к структуре и смыслу сотворенного. Именно поэтому греческое богословие не признаёт, в отличие от западного – без разницы римокатолического или протестантского, – коренного противоречия между чувственным и умопостигаемым космосом, между Церковью и миром, верой и знанием, теорией и практикой, объектом и субъектом и т.д. Если мы не согласимся с таким пониманием догмата Воплощения со всеми вытекающими из него следствиями, нам невозможно будет постичь важнейшие составляющие святоотеческого богословия, а также их библейские толкования. В свете богословия Воплощения обнаруживается грубейшая ошибка в распространившемся повсюду убеждении, будто диалектика буквы и духа подразумевает противопоставление исторического и духовного смысла и, как следствие, коренное различие между историческим и духовным космосом, согласно платоническому учению. Как раз здесь-то и возникает проблема, когда окончательно разъединяются два указанных подхода и происходит уклонение в монофизитство. Тогда действительно, по мысли апостола Павла, к которой очень часто обращаются отцы, «буква убивает» (2 Кор. 3, 6).

6. Церковные правила библейского толкования

Отцы Церкви обычно изъясняют Священное Писание согласно с теми правилами, которые предлагает само Писание: «Вот слушай теперь, как Писание объясняет само себя»⁷²; или: «Пребудем верными правилам учения и ведения самих священных писателей»⁷³. Свободное от всяческих споров и сомнений принятие богодухновенности Священного Писания естественным образом приводит к толкованию Писания согласно с установлениями Святого Духа. Действительно, отцы в своих толкованиях стремятся открыть внутренние «энергии» тех событий, о которых повествует Писание. Это и есть конечная цель их толкований, как было показано выше. С этой точки зрения «цель» (σχολός) Священного Писания полностью совпадает с «целью» веры и Церкви и должна служить правилом (κανόνας) для его толкования⁷⁴.

В этом смысле любое библейское толкование начинает Сам Господь Иисус Христос, Который есть центр Писания, и Дух Святой, вдохновивший его написание. «Возблагодарим Открывшего сокровенные таинства посредством Духа Святого», – говорит святитель Григорий Нисский⁷⁵. Кроме того, Христос и Его Дух обитают в Писании и действуют (ἐνεργοῦν) в нем, так что «если и к дому, в котором будет положено Евангелие, не осмеливается приблизиться диавол, тем более к душе, которая обращает в себе такие [священные] мысли, никогда не прикоснется и не войдет в нее демон или природа греха»⁷⁶. Итак, каждый раз перед чтением Писания необходимо призывать имя Христова или Духа Святого. Посредством

⁷² «Ἴδου νῦν ἄκουε αὐτῆς ἑαυτὴν τῆς Γραφῆς φανερούσης» (*Basiliius M. Homiliae in hexaemeron* 4, 2:13–14. Ср. рус. пер.: *Василий Вел.* Беседы на Шестоднев. Творения. I. С. 63).

⁷³ «Ἐμμένειν τοῖς ὅροις τῆς ἐκεινῶν (τῶν ἱερῶν συγγραφέων) διδασκαλίας καὶ γνώσεως» (*Gregorius Nys. Contra Eunomium* 2, 101:7–8).

⁷⁴ См. напр.: *Basiliius M. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*. III, 28, 58. Ср. рус. пер.: *Василий Вел.* Творения. IV. С. 383.

⁷⁵ «Εὐχαριστήσωμεν τῷ ἀποκαλύπτοντι τὰ κρυπόμενα μυστήρια διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (*Gregorius Nys. In Canticum canticorum* 6, 135:11–13).

⁷⁶ «Εἰ γάρ ἐν οἰκίᾳ ἔνθα ἂν Εὐαγγέλιον ἦ κείμενον οὐ τολμήσει προσελθεῖν ὁ διάβολος, πολλῶ μᾶλλον ψυχῆς νοήματα τοιαῦτα περιφερούσης οὐχ ἄψεται ποτε οὐδ' ἐπιβήσεται δαίμων ἢ ἀμαρτίας φύσις» (*Joannes Chrys. In Joannem* 59, 187: 23–27). Ср. рус. пер.: *Иоанн Злат.* Творения. Т. VIII: Беседы на Иоанна. Кн. I. С. 211.

молитвы верующий открывается для действия Божественной благодати и принимает просвещение Духа. Речь идет о том же Духе, Который вдохновил написание Священных Книг и Который может направить ум «в евангельских Твоих проповеданий разумение»⁷⁷. Следовательно, толкование Писания и само должно быть богодухновенным, то есть духовным деланием, которое могло бы безопасно руководить к познанию тайн.

В качестве условия для толкования Библии отцы требуют также *правой веры* и в первую очередь веры во Святую Троицу, потому что Она есть полнота всех благ, к которой стремится душа. Вера в Троицу есть «правое учение веры» («ὀρθὸν δόγμα πίστεως») и «благочестия правило» («εὐσεβείας κανὼν»)⁷⁸. Эта вера присутствует, безусловно, в самом Священном Писании, но авторитетно и во всеуслышание была выражена на Вселенских Соборах, а также православными отцами, особенное же распространение получила в литургическом Предании и богослужении Церкви. В этом смысле вера является руководителем в толковании и самым первым правилом духовного уmozрения.

И, в конце концов, по мысли святителя Афанасия Великого, «для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании необходима добрая жизнь, чистая душа и добродетель ради Христа, чтобы ум, преуспев в этом, смог устремиться и был бы в состоянии постичь, насколько доступно человеческой природе то, что относится к познанию Бога Слова. А без чистого ума и без подражания жизни святых никто не сможет постичь слова святых»⁷⁹. Речь идет об аскетическом подходе к толкованию Библии, который является существенным условием всякого толкования. Для правильного

⁷⁷ «Εἰς τὴν τῶν εὐαγγελικῶν σου κηρυγμάτων κατανόησιν» (Молитва перед чтением Евангелия на литургии, составленная под влиянием свт. Василия Вел.: *Basilius M. Enarratio in prophetam Isaiam 9*; ВЕП 56, 55). Ср. также древнейший Евхологий Серапиона Тмуитского I, 19.

⁷⁸ *Gregorius Nys.* Περί τοῦ κατὰ θεόν σχολοῦ / W. Jaeger, VIII, 1. P. 42.

⁷⁹ «Πρὸς τὴν ἐκ τῶν Γραφῶν ἔρευναν καὶ γῶσιν ἀληθῆ χρεῖαν βίου καλοῦ, καὶ ψυχῆς καθαρᾶς, καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀρετῆς, ἵνα δι' αὐτῆς ὀδεύσας ὁ νοῦς, τυχεῖν ὧν ὀρέγεται καὶ καταλαβεῖν δυναθῆῃ, καθ' ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου μανθάνειν. Ἄνευ γάρ καθαρᾶς διανοίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους τοῦ βίου μιμήσεως οὐκ ἂν τις καταλαβεῖν δυναθῆίη τοὺς ἁγίων λόγους» (*Athanasius Alex. De incarnatione verbi 57*, 1–2. ВЕП 30, 121. Ср. рус. пер.: *Афанасий Вел.* Творения. Т. I. С. 263).

понимания библейского слова в первую очередь необходим подвиг, подобный подвигу священных писателей, поскольку только тот, кто приобщается их жизни и духу, сможет проникнуть в глубочайший смысл их учения, как они сами понимали его. И святитель Афанасий Великий продолжает: «Желающий постичь мысль богословов должен прежде очистить и омыть свою душу [соответствующей] жизнью и приблизиться к этим святым уподоблением в их деяниях, чтобы, *шествуя одинаковой с ними дорогой жизни*, уразуметь и то, что открыто им Богом»⁸⁰. Более того, чистота ума предполагается в качестве необходимого условия и для буквального толкования, поскольку только таким образом буква сможет явить скрытую в ней силу и энергию, которая руководствует к высшему духовному ее созерцанию. Следовательно, «Божественное Писание должен ты толковать со знанием дела и разумно исследовать силу его, а не дерзать беспечно на неприступные и непостижимые тайны, простирая недостойные руки»⁸¹. Величайший из толкователей Ориген, о котором святитель Григорий Богослов говорит, что он «у всех у нас на слуху»⁸², так выразил общее церковное сознание по данному вопросу: «Не запечатленный [Крещением] и не имеющий руководителя не может уразуметь точного смысла Божественных Писаний»⁸³.

Итак, очевидно, что перечисленные церковные правила библейского толкования вовсе не являются какими-то формальными «инструкциями» церковного Предания, которые насаждаются, диктуются как бы извне или сверху (как в римокатолическом

⁸⁰ «Ὁ θέλων τῶν θεολόγων τὴν διάνοιαν καταλαβεῖν, προαποτίψαι καὶ προαποπλῦναι τῷ βίῳ τὴν ψυχὴν ὀφείλει, καὶ πρὸς αὐτοὺς τοὺς ἁγίους ἀφικέσθαι τῇ ὁμοιότητι τῶν πράξεων αὐτῶν, ἵνα, σὺν αὐτοῖς τῇ ἀγωγῇ τῆς συζήσεως γενόμενος, τὰ καὶ αὐτοῖς ἀποκαλυφθέντα παρὰ Θεοῦ κατανοήσῃ» (*Athanasius Alex. De incarnatione verbi* 57, 3:6–11).

⁸¹ «Ἐπιστημονικῶς τὴν θεῖαν Γραφὴν ἀνελίσσειν ὀφείλεις καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεχῶς ἀνιχνεύειν καὶ μὴ κατατολμᾶν ἀπλῶς τῶν ἀψαύστων καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίους χερσὶ ἐπιτρέπων» (*Isidorus Pelus. Epistulae* I, 24. PG 78, 197A. Ср. рус. пер.: *Исидор Пелусиот, преп.* Письма. I. С. 12–13).

⁸² «...ἡ πάντων ἡμῶν ἀκοή» (*Suda Lexicon. Letter omega* 182:74–79). (В критическом издании Адлера (Лейпциг, 1928–1935) данная строка читается так: «Ἐριγένης ἡ πάντων ἡμῶν ἀκόνη», т.е. Ориген был как бы точильным камнем для всех нас. — *Примеч. перев.*)

⁸³ «Ἀσφράγιστος γὰρ καὶ ἀκυβέρνητος τὰς θείας γραφάς ἐπιγνῶναι οὐ δύναται» (*Origenes. Fragmenta ex commentariis in Proverbia* I). (См.: *Hippolyt. Rom. Fragmenta in Proverbia* 7:8–9. — *Примеч. перев.*)

богословии). Напротив, эти правила являют собой чистейшие принципы и извечные законы духовной жизни, получающие свое выражение в библейском толковании. В этом смысле отцы Церкви отождествляют Священное Писание, по его цели, природе и значению, с самой Церковью и занимаются библейскими толкованиями как делом, существенным образом связанным с живым Телом Христовым. «Духовное толкование» (πνευματικὴ ἔρμηνεια) или «созерцание» (θεωρία) называются так не потому, что имеют в виду «дух» (т.е. смысл) библейского слова, но потому что совершаются посредством Духа Святого. Толкование является, таким образом, исключительно духовным делом.

7. Актуальность святоотеческих библейских толкований

В заключение предложенного краткого обзора необходимо сделать несколько важных замечаний относительно значимости святоотеческого экзегетического Предания для современных библейских исследований. Как известно, библеистика на сегодняшний день находится в трагически безвыходном положении за исключением разве что некоторых успехов в области методологии и истории. Это можно объяснить, как думается, с одной стороны, вероисповедными и богословскими воззрениями большинства библеистов, а с другой, следствиями Реформации и эпохи Просвещения, поставивших библейские исследования в зависимость от некоего, якобы научного, весьма недалекого взгляда, ограничивающегося главным образом лишь филологическим и историческим смыслом Библии. Современная библеистика, как правило, отличается невнятностью и фрагментарностью принципов толкования, которые взаимно опровергают друг друга и даже сами себе противоречат. Эти принципы господствующей на Западе главным образом протестантской библеистики обычно сводятся к некоторому законничеству, формализму: либо к учению об оправдании, либо к противопоставлению Закона и Евангелия, обетования и его исполнения, либо, наконец, к чисто человеческим субъективным умствованиям. В бесконечных поисках новых герменевтических принципов разрабатывается также философия языка или исследуется структура и значение письменного слова (т.н., новая герменевтика, семантика языка, струк-

турализм); а недавно к марксистской (социальной) добавилась еще и... феминистическая герменевтика Писания. Так что не следует удивляться, что польза от таких герменевтик весьма относительна.

Согласно с тем, что по необходимости кратко было изложено выше о святоотеческом толковании Писания, следует совершенно определенно заявить, что отцы экзегеты не только не чужды всех тех вопросов, какие занимают современную герменевтику, но изучили их намного глубже и проникли в самую их суть. Только перечислим здесь эти непреложные и всеобъемлющие принципы святоотеческой библейской герменевтики, без которых не может обойтись никакая христианская герменевтика. Это, во-первых, выяснение цели, намерения или мысли священного писателя. Далее: исследование предмета, лица и времени, подразумеваемых библейскими повествованиями. Также согласование порядка, способа, связи или последовательности этих повествований, основательное знание идиом, характера или особенностей библейского слова, а также изучение той симфонии, икономии и снисхождения, которые определяют природу, действие и смысл библейских повествований. Все эти вопросы встречаются как по отдельности, так и в совокупности у великих отцов экзегетов, и каждый может с удивлением убедиться в единомыслии отцов по существу. Наиболее значимым здесь является то, что отцы никогда не занимаются разработкой какого-либо вопроса герменевтики исключительно с точки зрения филологии и истории или, напротив, только созерцательно, духовно. Их филологические, исторические изыскания исключительно духовны, а духовное толкование опирается на филологию. И, таким образом, мы получаем в наследие от отцов Церкви единую духовную интуицию Писания, в свете которой экзегет, будучи свободным в выборе подходящего метода толкования, может проникнуть в самую сердцевину, постичь силу и благодать библейского слова. Думается, что святоотеческие толкования, с их духовными приоритетами и прочным филологическим и богословским обоснованием, могут в наши дни внести неоценимый вклад в возрождение и углубление библейской герменевтики, а также богословия и церковной жизни. Да и во все времена толкования отцов служили таким возрождающим и творческим началом для церковной жизни и мысли, — и наша эпоха также должна признать эту истину.

Теория и практика святоотеческого библейского толкования согласно с вышеизложенным является устойчивым преданием единой и нераздельной Церкви Христовой. И любой христианский толкователь Священного Писания, если он действительно хочет идти правильным путем и не погрешать против самого Писания, не может игнорировать эти непоколебимые научные (природа и законы человеческого слова с вытекающим отсюда филологическим и историческим исследованием) и богословские (глубинная связь между Христом, то есть исповеданием веры Церкви в Воплощение, и самим Священным Писанием) основы святоотеческого толкования. Неиссякаемый и живительный для любой эпохи вклад святоотеческой герменевтики заключается прежде всего в ее здоровых библейских и церковных началах, которые развивались и устанавливались в органической связи с церковным богословием и жизнью. Кроме того, бесспорен вклад отцов в дело сохранения и передачи изначального библейского текста Ветхого (Перевод семидесяти) и Нового Завета. Благодаря им сохранились также многие бесценные сведения исторического, филологического, археологического, общественного, географического (и т.д.) характера. Конечно, нередко отдельные библейские толкования отцов — как исторические, так главным образом и строго «мистические», или аллегорические, — кажутся в наши дни странными в свете современных достижений библеистики в области истории, археологии, религиоведения и филологии. Но отцы и сами никогда не утверждали, что их толкование является окончательным и обязательным для всех. «Мы не догматизируем учения, чтобы не дать повода клеветникам, но признаём, что лишь упражняемся в уразумении предложенных в слове [Божием] смыслов и не претендуем в своем учении на исчерпывающее объяснение»⁸⁴. Единственное, о чем действительно постоянно заботились отцы, — не погрешить против истины, поскольку «отпадение от истины приводит к помрачению разума и слепоте»⁸⁵. Только когда ум просвещен Духом Святым и «очищен от всех ерети-

⁸⁴ «Ὁὐ δόγμα τόν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμήν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν· ἀλλ' ὁμολογοῦμεν ἐγγυμνάζειν μόνον ἑαυτῶν τήν διάνοιαν, τοῖς προκειμένοις νοήμασιν, οὐ διδασκαλίαν ἐξηγητικὴν τοῖς ἐφεξῆς ἀποτίθεσθαι». (*Gregorius Nys. Apologia in hexaemeron* 68, 37–41; PG 44, 68 C.)

⁸⁵ «...ἡ γάρ τῆς ἀληθείας ἀπόπτωσις ἀορασία ἐστὶ διανοίας καὶ τύφλωσις» (*Basilius M. Adversus Eunomium* II, 16 (29, 604:15–16); ВЕП 52, 199).

ческих мнений, <...> он [ум] может быть жилищем [Божественных] словес и становится по своей природе сиянием истины»⁸⁶. Имея безошибочное духовное чувство истины, которое отцы стяжали при помощи постоянного изучения слова Божия (многие из них знали наизусть почти все Писание!), посредством непрестанной молитвы, неизменного пребывания в вероучении и литургическом исповедании Церкви, а также верности экзегетическому Преданию предыдущих толкователей, благодаря своей аскетической жизни, глубокому знанию основных интеллектуальных течений, особенно в греческой философии, при необыкновенно разнообразном и для своей эпохи вполне научном филологическом вооружении отцов, они достигли того, о чем пишет святитель Григорий Нисский, говоря о древних церковных толкователях: «Те, кто с помощью яснейшего толкования раскрывают божественные тайны, словно некой легко усваиваемой пищей насыщают тело Церкви»⁸⁷.

III. Значимость святоотеческого экзегетического Предания с точки зрения богословия

В результате современных исследований, суть которых обзорно была изложена в предыдущих главах, к настоящему времени сложилась новая ситуация, которая не просто благоприятствует, но даже требует самого внимательного отношения к святоотеческому экзегетическому Преданию. Конечно, встречаются разнообразные суждения о действительном значении этого Предания, особенно перед лицом новейших методов и принципов современной библеистики. Но в целом среди самого широкого круга современных ученых складывается некая единодушная точка зрения на этот вопрос, и прежде всего у римокатолических исследователей отеческой герменевтики. Суммировав основные выводы этих исследований и добавив

⁸⁶ «...πάσης αἰρετικῆς ὑπολήψεως ἐκκεκαθαμένους..., τῶν λογίων τὴν οἰκείαν ἔχη καὶ κατὰ φύσιν τῆς ἀληθείας αὐγὴν». (*Gregorius Nys. In illud: Tunc et ipse filius 3:7–9; ВЕП 66, 427.*)

⁸⁷ «Οἱ τὰ θεῖα μυστήρια διὰ σαφεστέρας ἐξηγήσεως λεπτοποιοῦντες, ὡς εὐπαραδέκτον τὴν πνευματικὴν ταύτην τροφὴν γενέσθαι τῷ σώματι τῆς Ἐκκλησίας». (*Gregorius Nys. In Canticum canticorum 6, 225:21–23; ВЕП 66, 211 etc.*)

к ним собственные замечания, можно предварительно наметить, в чем заключается эта неоспоримая и непреходящая историческая и богословская значимость отеческого экзегетического Предания, по следующим основным вопросам:

1. Отцы толкователи указывают на существование *органической связи между Священным Писанием и служением, личностью Господа Иисуса Христа*. Само существование Писания является прямым следствием, одним из видов и величайшим доказательством Божественного воплощения. И как воплощенное Слово имеет две природы, Божественную и человеческую, точно так же и Писание. Письменная форма Писания соответствует человеческой природе Господа, а внутренний, духовный его смысл (νοῦς) – природе Божественной. И оба этих «взгляда» на Писание находятся между собой в неслиянном и нераздельном единстве. Правильный смысл Писания, таким образом, может быть обнаружен только в соединении, с одной стороны, филологического, исторического толкования, а с другой, духовного созерцания. Если недооценивается или преувеличивается одна из сторон, неизбежно следует уклонение в экзегетическое монофизитство. Следовательно, толкование Писания напрямую зависит от веры в Господа Иисуса Христа. По мере того, как все более отчетливым становится христологическое исповедание Церкви, более определенными делаются и принципы библейского толкования. И любая еретическая погрешность в учении о Христе тотчас же отзывается в теории и практике библейского толкования.

2. Библейские толкования отцов Церкви исключительно *христоцентричны*. Господь Иисус Христос есть исполнение пророческих откровений, прообразов и обетований Ветхого Завета и возглавляет в Своем лице всю человеческую историю. Следовательно, Он является «целью» Писания, Ему принадлежит начало, середина и завершение библейского толкования, и в конечном счете именно Он есть по преимуществу Толкователь обоих Заветов. Подобно тому как библейское Откровение являет нам Христа живой личностью, таким же образом и сам процесс толкования Писания становится актом личного явления Бога Слова. И это толкование совершается согласно законам Духа Святого, Который наставляет «на всякую истину» (Ин. 16, 13) о Христе. И именно в этом смысле святоотеческое толкование есть толкование духовное.

3. Исходя в своих библейских толкованиях из принципа христовцентричности, отцы Церкви указывают на наличие *органической связи между Ветхим и Новым Заветом*. Отцы толкователи последовательно придерживались основополагающих принципов Нового Завета для того, чтобы сделать очевидным взаимное тождество Бога Ветхого Завета и Господа Иисуса Христа, а также учения Церкви, чтобы в полемике с иудействующими и гностиками доказать неразрывное единство двух Заветов, единство всемирной истории. Несмотря на все различия в воззрениях и методах двух великих экзегетических школ древней Церкви, как аллегорическое, так и буквально-историческое толкование следуют на практике одному и тому же принципу, который в обоих случаях имеет в своей основе типологическое понимание Ветхого Завета. В этом смысле должен подвергнуться значительной корректировке повсеместно распространенный взгляд, будто между двумя этими школами существует коренное противостояние в их толковательных принципах или будто они представляют собой две противоречащие друг другу экзегетические традиции.

4. У отцов толкователей мы встречаемся с теснейшим *единством библейского толкования и богословия*. Всякий раз, когда отцы изъясняют Священное Писание, они в действительности богословствуют. Когда хотят проникнуть в разум и мысль священных писателей, они стремятся прежде всего верно постичь цель Божественного домостроительства и спасительный Божественный план относительно человека и мира. Библейское толкование отцов никогда не бывает самим по себе упражнением в филологии, оно ставит перед собой исключительно богословские вопросы. Хотя отцы и были знакомы с обычными для их времени правилами филологического исследования, но при помощи этих правил они стремятся выявить силу и «дело» (ἔργον) буквы Писания. Их объяснение слова Божия движется всегда в русле богословского Предания Церкви, и в библейском Откровении они постоянно пожинают обильные плоды богословия. С другой стороны, и само богословие, как его понимали и занимались им отцы Церкви, является по существу развитием той духовной глубины и той цели, которые сокрыты в Писании. В этом смысле святоотеческие правила библейского толкования совпадают с правилами церковного богословия.

5. Подобным образом в отеческих толкованиях читатель находит совершенное *единство библейского учения и жизни*. Слово Писания, как слово Духа Святого, обнаруживает свою силу и могущественно действует в жизни верующих, поскольку имеет связь с теми историческими событиями, в которых уже проявилось Божественное домостроительство. Не исключено, конечно, что в некоторых крайностях аллегорической экзегезы библейское Откровение могло перетолковываться и обращаться в простые нравоучения. Но обычно отцы изъясняют библейские события в их связи с общим планом домостроительства и всегда имеют в виду Самого Христа. Так, например, исход из Египта, являющийся прообразом смерти и воскресения Христова, в жизни верующих становится требованием нового исхода от работы греху в свободу благодати Божией. Таким образом, библейское слово не вырождается в некий свод нравственных правил или теоретических истин, но являет себя деятельной силой, присутствующей в повседневной жизни.

6. Отцы экзегеты свидетельствуют о существовании теснейшей связи между библейским словом и *литургической жизнью Церкви*. В своих толкованиях они представляют слово Писания как живую силу тех событий, которые произошли в отдаленном историческом прошлом, но продолжают могущественно действовать через непрерывное «воспоминание» этих событий в богослужении Церкви. Например, упомянутое выше событие исхода из Египта продолжает жить в таинстве Крещения. Пасхальный агнец, как прообраз крестной Жертвы Христовой, преподносится как спасительное событие в таинстве Евхаристии. Всё вкуче богослужение и гимнография Церкви предполагают и исходят из определенного святоотеческого герменевтического принципа, согласно которому Божественное домостроительство в его историческом осуществлении вновь оживает в богослужебном действе и посредством его переносится в жизнь мира. Та самая цель библейского толкования у отцов, которая прежде всего заключается в таинстве явления и присутствия Христа, есть в то же время центральный момент богослужения. Поэтому очень часто экзегетические святоотеческие тексты включались в богослужебные молитвы Церкви.

7. В экзегетическом Предании отцов вопрос метода толкования всегда остается открытым. Отцы толкователи никогда не стеснялись библейскую герменевтику однообразными и строгими филологи-

ческими правилами, иссушающими духовную свободу и плодоношение. Любой из методов толкования, который применяют отцы, не связан непременно с каким-либо определенным герменевтическим принципом, но, напротив, исходит прежде всего из цели и смысла, вложенного священным писателем. И таким образом первенствует не метод, но стремление выявить смысл библейского слова. Да и в любом случае, отцы Церкви никогда не оказывали предпочтения простому грамматическому разбору священных текстов, но всегда живому действию этих самых библейских событий в истории, где царствует Дух Святой. Прозрение в тайну Бога Слова всегда является духовным деланием, которое оставляет открытым вопрос метода толкования и довольствуется лишь тем, что руководствует к цели или «разуму» Писания и к пользе верующих.

8. Экзегетическое наследие отцов нельзя оценивать исключительно *по меркам современной науки*. Некоторые отеческие толкования кажутся сегодня, если судить о них на основании последних достижений филологии, преувеличенными и искусственными. Однако следует иметь в виду, что все эти толкования не являются следствием некоей игры ума или псевдодуховных фантазий. Даже в крайних своих толкованиях отцы придерживаются и вдохновляются одним и тем же духовным прозрением, духовным чутьем, имеющим своим источником богословское Предание Церкви. Такое прозрение является неотъемлемой составляющей библейского толкования. И по мере изучения святоотеческого экзегетического Предания постепенно раскрывается все более широкий круг подобных составляющих, куда входят история, филология, религиоведение, лингвистика, философия, история и критика текста и т.п., — все, чем занимается современная историко-критическая библеистика. Неопровержимым является тот факт, что отцы толкователи при объяснении Священного Писания, как правило, пользуются достижениями современной им науки. Более систематическое и углубленное изучение экзегетического Предания отцов непременно приведет к лучшему пониманию его научной значимости.

9. В истории развития святоотеческого экзегетического Предания мы видим *все те основные вопросы*, которые являются постоянным предметом изучения *любого из направлений библейской герменевтики*. К ним, как правило, относятся следующие: христология

как основание библейской герменевтики, связь Ветхого и Нового Заветов, вопрос богодухновенности, герменевтическое значение Предания и христианской догматики, связь Священного Писания и Церкви, канон Священного Писания, особые духовные правила, касающиеся как толкования, так и самого толкователя Писания и т.д. Кроме того, к неизменным отеческим правилам толкования относятся следующие: «теория имен», то есть выявление связей между библейским словом и обозначаемой им вещью, изыскание цели или «разума» священного писателя, изучение лексических идиом, особенностей или условного языка Священного Писания, определение предмета, лица и времени библейских повествований, строгое соблюдение их связи, порядка и последовательности, и в конечном счете забота о том, чтобы явлено было внутреннее согласие, симфония Священного Писания. Речь идет, стало быть, о таких богословских и филологических правилах библейского толкования, знание которых обязательно для любого толкователя Библии, если только он хочет сохранить верность христианскому богословию. Кроме того, отцы экзегеты, которые были великолепными знатоками греческой философской и филологической школы, с удивительной тонкостью и эрудированностью разработали философские, филологические и лингвистические принципы герменевтики, которые опережают многие направления современной философской и библейской герменевтики и языкознания.

Непреходящая значимость и неоценимый вклад отеческого экзегетического Предания, естественно, не ограничиваются этими основными вопросами. На протяжении настоящего исследования представится возможность подробнее разобрать наиболее значимые достижения церковных экзегетов, которыми отмечена история библейской герменевтики. Но и отдельные вопросы, уже затронутые во Введении, дают ясное представление о той «новой герменевтике», том новом подходе к искусству толкования Библии, который лежит в основе церковной жизни и мысли, во всех ее видах и проявлениях. Святоотеческое экзегетическое Предание имеет несравненное и непреходящее значение, поскольку открывает прямой доступ к духовному богатству библейского Откровения. Этим духовным богатством отеческие толкования всегда обильно питали и питают саму Церковь и ее богословие.

Часть I

ПРЕДЫСТОРИЯ ЦЕРКОВНОЙ БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

I. Состояние внецерковной герменевтики

эпохи нового завета

1. Древнегреческая и эллинистическая

герменевтическая традиция

Искусство толкования, его теория и практика, в значительной степени являются произведением классического духа Греции. Как теоретические принципы, так и конкретные правила, которые отвечают за верное понимание и истолкование письменных памятников прошлого, развивались по мере того, как постепенно прояснялось философское и филологическое значение термина λόγος. История данного термина совпадает с важнейшими моментами развития греческой философской мысли (Гераклит, Платон, Аристотель, пифагорейцы, стоики, неоплатоники) и обусловила в основных его чертах представление греков о мире (κοσμοθεωρία) и о жизни (βιοθεωρία). Никакое определение, конечно, не сможет исчерпать все богатство содержания термина «логос». Согласно своему основному, наиболее употребительному значению, логос — это «осмысленная речь»¹ или «записанный звук, объясняющий каждую из существующих вещей»². А значит, логос-слово являет сами эти вещи, а не образ их внешнего проявления. То есть слово позволяет раскрыться тому, что является сущностью вещей — в этом его назначение — и вместе с тем оно имеет прямое отношение к истине бытия. Согласно с философским определением высочайшей истины (τῆς ἔσχατης ἀλήθειας), с которым мы встречаемся на

¹ «Φωνὴ σημαντικὴ» (*Aristoteles*. De interpretatione 16a, 19).

² «Φωνὴ ἐγγράμματος, φραστικὴ ἐκάστου τῶν ὄντων» (*Plato*. Definitiones [Sp.] 414d, 2).

всем протяжении греческой философии (мировой дух Гераклита, идеи Платона, энтелехия Аристотеля, числа пифагорейцев, мироутверждающий логос стоиков, абсолютное неоплатоников), логос отождествляется с истиной, жизнью, природой, духом, с божеством, а также с добродетелью и законом. Следовательно, содержание термина «логос» распространяется и покрывает собой все основные стороны исторической и духовной жизни.

Источники: *Πλάτωνος*. Ἔργα // Oxford. I. Burnet, I–V. 1973–1975 (= 1900–1907); *Ἀριστοτέλους*. Ἔργα // Oxford. Stoicorum Veterum Fragmenta. I – IV. I. Arnim. Lipsiae, 1905–1924.

Исследования: *Bate H.N.* Some Technical Terms of Greek Exegesis // JThS 24 (1923), 59–66; *Christ W. von.* Geschichte der griechischen Literatur. VII. 2, 1: von 320 vor Christus bis 100 nach Christus. München, 1920⁶; *Dilthey W.* Die Entstehung der Hermeneutik // Gesammelte Schriften V. Stuttgart, Göttingen, 1961. S. 317–338; *Doerrie H.* Zur Methodik antiker Exegese // ZNW 65 (1974), 121–138; *Idem.* Spätantike Symbolik und Allegorese // Frühmittelalterliche Studien III. Berlin, 1962. S. 1–12; *Geffcken J.* Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars // Hermes 67 (1932), 397–412; *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. London, 1957 (= 1889). Особенно стр. 50–85; *Hasso Jaeger H.-E.* Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974), 35–84; *Kerenyi K.* Hermeneia und Hermeneutik // Ursprung und Sinn der Hermeneutik. Griechische Grundbegriffe. Zürich, 1964. S. 42–52; *Kleinknecht H.* Λόγος, λόγος, κτλ. // ThWbNT IV. 71–89; *Marrou H.-J.* Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. Freiburg, 1957; *Leisegang H.* Logos // Pauly – Wissowa 13. 1927. P. 1035–1081; *Robin L.* La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, 1948; *Schreckenberg H.* Exegese I // RAC VI. P. 1174–1194; *Tate J.* On the History of Allegorism // Class. Quart. 28 (1931), 105–114.

Согласно своему буквальному смыслу λόγος указывает на действие *собира*ния (σὺλ-λέγειν – собирать, сосредотачивать), *рассужде*ния или *выбора* (ἐπι-λέγω), правильного *порядка* и *соотношения*, и, следовательно, логос позволяет установить подлинную связь между вещами. Логос выявляет те связи, соответствия и то единство, которые существуют между созданиями, и благодаря этому становятся очевидными законы, управляющие этими связями, а также необходимая взаимная гармония. Такое значение логоса пред-

полагает существование и признание всеобъемлющего *единого сущего* (Гераклит)³. Согласно своему философскому пониманию логос (слово), и только он, дает человеку возможность приблизиться к истине и следовательно становится органом истины: «Я решил, что необходимо прибегнуть к помощи слов и посредством их рассматривать истину бытия»⁴. Следовательно, когда человек прибегает к помощи слова, он находится в движении по направлению к истине, когда именуется какие-либо предметы, он дает им жизнь и образ, обнаруживает их истинное существование. Так, слово становится способом выражения различных явлений, руководствуясь которым человек может постигать бытие. И насколько точно оно означает предмет истины, настолько слово является истинным, верным: «Итак, если это слово говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, это слово истинно, если же говорит о них иначе, то оно ложно?»⁵. И поскольку слово имеет такое ближайшее отношение к истине, несомненно, что оно определяет и бытие человека, является причиной его добродетели и счастья⁶, и человек должен построить свою жизнь и поведение на основании слова, чтобы жить «согласно слову» (*κατά λόγον*) или «по слову» (*μετά λόγου*)⁷. И, таким образом, логос становится началом и концом всякого познания, науки, истины, бытия, общественной жизни, добродетели, нравственности и т.д. На этом исходном принципе утверждается все величественное здание греческой духовности и культуры.

В учении об ипостасном логосе, которое получает свое начало уже у Платона⁸, особенно выделяется способность слова изъяснять что-либо. При помощи слова боги действуют и являют людям свою духовную природу и силу. Смысл, понимание и истолкование слова являются прямым путем к истине бытия. Таким образом, философское понимание слова с необходимостью приводит к его линг-

³ По учению Гераклита Эфесского все существующее происходит из Единого и возвращается в это Единое, согласно тем законам, которые описывает логос. — *Примеч. перев.*

⁴ «...ἔδοξέ δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σχολεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν» (*Plato. Phaedo* 99e, 4–6).

⁵ «Ἄρ' οὖν οὗτος [ὁ λόγος] ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὅς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής;» (*Plato. Cratylus* 385b, 7–8).

⁶ *Aristoteles. Ethica Nicomachea* II, 6, 1107e.

⁷ *Ibid.* I, 6, 1098a.

⁸ Платон отождествляет логос с Гермесом (*Cratylus*. 407e).

вистическому содержанию. С точки зрения языка слово как имя, наименование разъясняет какую-либо подлежащую разумению вещь⁹. Следовательно, началом всякого познания и науки является учение о происхождении имен (этимология). Согласно Платону, имя определяется «из природы» («φύσει») и по внутренней необходимости («νόμῳ») находится в согласии с той вещью, которую выражает, и следовательно является изображением действительности самой в себе¹⁰. Бытие отождествляется со своим логосом. И поэтому необходимо прежде всего исследовать со всех сторон форму (μορφή) и идею (εἶδος) слова, ибо только таким образом можно познать ту вещь, которая им обозначается. И напротив, по Аристотелю, все слова и имена лишь условно («согласно обычаю») выражают действительность. Поэтому Аристотель и отличает звук (φωνή) от слова (λόγος)¹¹ или в самом слове различает смысл от вещи. Стоики, в свою очередь, возвращаются к учению Платона и полагают, что имена по своей природе обозначают существо (ὑπαρξιν) вещей или их сущность (οὐσία), но избегают различать в звуке обозначающее и обозначаемое¹². Такое различие послужит основанием для возвышающего («κατ' ἀναγωγήν») толкования.

Философское и лингвистическое понимание слова делают явной его способность изъяснять что-либо. В силу этой способности слово несет в себе скрытое разумение (διάνοια), тайный смысл (ὑπόνοια), настрой, дух (γνώμη) или цель (σхолός) писателя, которые во что бы то ни стало должны быть раскрыты, поскольку имеют отношение к истине бытия. Любое толкование исходит из того убеждения, что высказанное слово (письменное или устное) вполне соответствует истинному состоянию той вещи, о которой идет речь. А значит толкование стремится сквозь лексическую форму имен постичь истину вещей. Этому занятию посвящали себя главным образом греческие александрийские грамматика эпохи эллинизма (прежде всего, Зенодот Ефесский, Аристарх из Самофракии, Аристофан Византийский и Дидим Халкентерос), занимавшиеся разработкой грамматики и синтаксиса, при помощи которых

⁹ Ibid. 435a.

¹⁰ Ibid. 439b.

¹¹ *Aristoteles*. De interpretatione 16a. Ср. также: *Origenes*. Contra Celsum V, 45.

¹² Ср., например: *Sextus Empiricus*. Adversus mathematicos VII, 11 // *Stoicorum Veterum Fragmenta*. II, 148.

происходит чтение, объяснение и оценка любого текста. Одновременно с этим развивается и так называемая критика текста. Она совершается посредством примечаний и особых пометок (обелиски и астериски) всех интерполяций, случаев неправильного употребления слов, вставок толковательного характера (глоссы), пропусков или сокращений (компиляций) в тексте. Кроме правки и установления первоначальной формы текста, критического исследования вопросов исторического, филологического и философского характера, авторства и т.п., постепенно формулируются и специальные герменевтические правила. Вот два наиболее значительных: 1. «Гомер должен быть объясняем согласно Гомеру, истолковывая сам себя»¹³ (правило сформулировано Порфирием, но восходит к Аристарху). Это означает, что толкование должно осуществляться, прежде всего, исходя из языковых особенностей и духовного кругозора самого автора объясняемого текста. 2. Всегда следует обращать внимание, от чьего лица ведется речь, поскольку словоупотребление, несомненно, зависит от особенностей и характера говорящего лица, которое автор изображает; или же копируется стиль и особенности некоего всем известного лица, от имени которого ведет речь кто-то другой.

Подобная серьезная филологическая работа осуществляется самыми разными способами. В древности (начиная с Платона) используется этимологический разбор имен (особенно богов), что приводит к составлению словников, ономастиконов, этимологических сборников и словарей. Аристотель в своей Поэтике разбирает и упорядочивает различные языковые категории, выясняет и исследует их внутренние законы и взаимное соотношение. В дальнейшем составляются комментарии (схолии), краткие толкования (глоссы) и примечания, парафразы и экзегетические трактаты, антологии, краткие толковательные конспекты (напр., переложения песен) и т.д. Искусство толкования, несомненно, нашло свое применение в классических трудах древности, в первую очередь, в приложении к гомеровскому эпосу, затем к другим эпическим произведениям, к трагедиям, трудам великих философов (Платона и Аристотеля), врачей (Гиппократ) и законодателей (Солона, Клистена).

¹³ «Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν, αὐτόν ἐξηγούμενον ἑαυτόν» (*Porphyrius. Zetemata codicis Vaticani 297:16–17*).

Искусство толкования древние греки возводили к богу Гермесу (Ἑρμῆς, от глагола εἶρω — говорю, беседую)¹⁴, посланцу и вестнику воли богов для людей, которому приписывают также изобретение языка и письма¹⁵. Толкование (герменевтика), таким образом, является даром богов людям. Толкованием занимались прежде всего поэты, которые, согласно Платону, есть «толкователи богов» (ἑρμηνῆς τῶν θεῶν)¹⁶ и вдохновляются богами. «И мне кажется, — говорит Платон, — что это божественный дар нам от богов, когда речь ведут хорошие поэты»¹⁷. В момент вдохновения поэт «становится легким <...> и не прежде начинает творить, чем когда сделается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более ума»¹⁸. Божественное вдохновение, которого сподобляются поэты, делает возможной теснейшую связь между богами и людьми, и хотя «божество не может сообщаться с человеком, но посредством сего гения (τοῦ δαιμονίου) вступает во всякого рода беседы и разговоры с людьми — и наяву и во сне»¹⁹. Дело «гения», и в особенности Эроса, таким образом, заключается в том, чтобы «быть истолкователем и посредником между людьми и богами»²⁰. То же самое относится и к прорицателям, оракулам, к Сивилле, которые под воздействием вдохновения говорят иступленно и бессмысленно и нуждаются в «мудрецах» или «пророках», которые бы истолковали их предсказания (ἔξηγηταὶ μυστηρίων). Толкователями назывались также рапсоды, читавшие нараспев поэтические произведения²¹,

¹⁴ См.: *Plato. Cratylus* 408ab.

¹⁵ См.: *Eusebius. Praeparatio evangelica* II, 1, 8; III, 2, 42: «Всякой поэтической и толковательной речи вдохновитель Гермес» (цитата из Порфирия).

¹⁶ *Plato. Ion* 534e.

¹⁷ «Καὶ μοι δοκοῦσι θεῖα μοῖρα ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἑρμηνεύειν» (*Plato. Ion* 535a).

¹⁸ «...χοῦφον <...> χρῆμα <...> ἐστὶν <...> καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ» (*Plato. Ion* 534b).

¹⁹ «...θεός δέ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτου (τοῦ δαιμονίου) πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐρηγόρισι καὶ καθεύδουσι» (*Plato. Symposium* 203a, 1—4).

²⁰ «...ἑρμηνεῦον καὶ διαλορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν» (*Plato. Symposium* 202e, 3—4).

²¹ Сократ называет рапсодов «толкователями толкователей», поскольку они посредством своего искусства мелодической декламации «толкуют» творения поэтов, а поэты и сами лишь толкователи воли богов (*Plato. Symposium* 202e). — *Примеч. перев.*

юристы — толкователи государственного законодательства, выбиравшие нужные законы из числа многих и выносившие решения в городском суде, а также те, кто объяснял неписанные религиозные обычаи и т.д.

Как божественный дар людям, толкование является прежде всего способом взаимного общения, обучения, общественной и культурной жизни: «Толкование, <...> посредством которого мы можем учить один другого и через это передавать друг другу участие во всех благах, находить общий язык, устанавливать законы и жить государственной жизнью»²². В этом смысле толкование присутствует во всех областях и проявлениях нашей жизни. Толкование является центральной темой эллинской словесности, поскольку позволяет устанавливать связь между предметом, словом и понятием, между бытием, законом и обществом. Кроме того, толкование приобретает особые оттенки значения в своем соотношении с логикой²³, то есть с искусством правильно излагать мысли, с психологией, представляющей собой историю души и истолкование душевной жизни²⁴, с риторикой²⁵, а также с переводом с одного языка на другой²⁶. Однако и в этом своем специальном значении толкование (герменевтика) «изучает лишь внешнюю сторону того, что говорится, если прежде не познало истинного положения дел»²⁷, и поэтому существенно отличается от того, что древние называли мудростью (σοφία) и искусством рассуждать (κρίσις).

Из предыдущего краткого обзора становится очевидным, что в греческой философской и филологической традиции толкование не сводится к одной лишь методологии, но касается самых истоков извечного вопроса о бытии и человеке. Толкование целиком и полностью принадлежит философии, и толкователь является «философом», охотником за истиной. Процесс толкования — это самое высокое проявление того дара слова, которым наделен один лишь человек

²² «Ἑρμηνεία <...> δι' ἧς πάντων τῶν ἀγαθῶν μεταδίδομέν τε ἀλλήλοις διδάσκοντες καὶ κοινωνοῦμεν καὶ νόμος τιθέμεθα καὶ πολιτευόμεθα» (*Xenophon. Memorabilia* IV, 3, 12:1–3).

²³ *Aristoteles. De interpretatione.*

²⁴ *Aristoteles. Ethica Nicomachea.*

²⁵ *Demetrii Phalerei Epistula.*

²⁶ *Xenophon. Anabasis* V, 4, 4

²⁷ «...τὸ λεγόμενον οἶδε μόνον, εἰ δ' ἀληθές οὐκ ἔμαθεν» (*Plato. Epinomis* 975c,

и которое имеет прямое отношение к его собственному бытию. Толкование как дело или служение, касающееся основ бытия, является наиболее характерным и значимым наследием греческого классического духа. И еще прежде, чем современные философия и лингвистика открыли для себя герменевтику и стали активно пользоваться этой областью знания, ее давно уже творчески применяли в своем богословии и толкованиях отцы Церкви. Совершенно недопустим тот крайний взгляд, согласно которому Церковь унаследовала от древних греков только принципы аллегорического толкования (Е. Hatch, Н. Doergie и др.). Напротив, важнейшим условием для правильного понимания библейских толкований греческих отцов является изучение философских, лингвистических и филологических принципов толкования, которые использовали древние греки, в чем мы неоднократно будем убеждаться на страницах данного исследования.

2. Библейские толкования в иудейской среде

Во времена земного служения Господа Иисуса Христа и первенствующей Церкви искусство толкования в иудейской среде приобретает значение основного направления всей религиозной жизни. Это искусство оформилось в виде устойчивого предания после многолетней устной разработки и, в конце концов, возымело равную значимость с учением Пятикнижия. По своему происхождению, природе и основным признакам оно является своеобразным религиозным течением, тождественным с тем, что обычно называют герменевтикой. Традиция толкования имеет самое непосредственное отношение к глубинному религиозному и национальному самосознанию иудейского народа и отражает стремление к постоянному возобновлению правильного восприятия Закона Моисеева (Торы).

Bawker J. The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture. Cambridge, 1969; *Bonsirven J.* Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne. Paris, 1939; *Idem.* Exégèse juive // DBS IV. P. 561–569; *Daube D.* Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric // Hebrew Union College Annual 22 (1949), 239–264; *Davies W. D.* Paul and Rabbinic Judaism. London, 1948; *Deant R.* La

tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive // RHPHR 51 (1971), 31–50; *Edgar S. L.* New Testament and Rabbinic Interpretation // NTS 5 (1958), 47–54; *Hruby K.* Exégèse rabbinique et exégèse patristique // RScR 37 (1973), 341–372; *Jacob L.* Jewish Biblical Exegesis. New York, 1973 // Interpretation (Jewish). Encycl. Judaica 8. P. 1413–1429; *Loewe R.* The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible // TU 63. P. 492–514; *Maass F.* Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung // ZThK 52 (1955), 129–161; *Mayer R.* Geschichtserfahrung und Schriftauslegung. Zur Hermeneutik des frühen Judentums // *Loretz O., Strolz W.* Die hermeneutische Frage. S. 290–355; *Ménard J.-E.* Exégèse biblique et Judaïsme. Strasbourg, 1973; *Patte D.* Early Jewish Hermeneutic in Palestine. Missoula, 1975; *Strack H., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. I–IV. München, 1956 (=1922–1926); *Vermes G.* Scripture and Tradition in Judaism. Leiden, 1961.

1. Иудейская религиозность зиждется на догматическом принципе, согласно которому Закон, полученный Моисеем непосредственно от Бога на Синайской горе, обладает непререкаемым авторитетом и силой как для частной, так и для общественной жизни израильянина и требует по отношению к себе слепой веры и строгого послушания. Поэтому верующий обязан постоянно, денно и ночью, изучать этот Закон, чтобы напивать себя его заповедями и верно исполнять их (ср. Втор. 17, 18–19; Пс. 1, 2). Изучение и правильное соблюдение Закона обеспечивает прочное счастье, успех и благополучие в жизни (ср. Нав. 1, 7–8), отделяет израильянина от язычников и сохраняет нерушимой связь с Богом отцов. Поэтому нет ничего странного в том обстоятельстве, что часто, особенно в книгах Второзакония и Иисуса Навина, уже в новых условиях оживают и повторяются основные постановления Закона. За этим уважением, естественно, стоит несомненная уверенность в том, что Закон богодухновенен и является прямым выражением Божественной воли, что он незыблем и выше всех исторических перемен и охватывает собой все возможные обстоятельства и нужды народа. Нечто подобное происходит также с историей патриархов и Моисея, отдельные эпизоды и события которой постоянно вспоминаются в ранних и позднейших книгах Ветхого Завета (пророческих, учительных и особенно в Псалмах). Такое частое повторение объясняется тем убеждением, что древняя история Израиля – это основа,

фундамент существования народа, что тот же самый Бог есть совершитель и управитель его судьбы и эту историю поэтому должен знать каждый верующий. Посредством такого повторения древняя, идеальная эпоха Израиля соединяется с его последующей судьбой.

С появлением и распространением пророческого феномена, как в древних его формах, так и в позднейшую эпоху с классическими пророками VIII—IV века до Рождества Христова, закладываются первые теоретические основы толкования. Само слово «пророк» (*nabi*) в древности означало «уста», а также носителя и посланника чьей-либо воли²⁸, либо посредника, ходатая от всего народа перед Богом, каким был, например, Авраам (Быт. 17, 1; ср. Исх. 18, 19). И вот здесь, в связи с классическим пророческим служением, мы встречаемся с совершенно особенным взглядом на Божественное слово (*dabar*). Пророческое слово проистекает от Духа Божия, Который «управляет» пророком и объявляет ему Божественную волю. Пророк передает своим современникам слово Божие от лица и от имени Самого Бога и со властью Духа Божия. На всем протяжении пророческой эпохи слово Божие одновременно является богооткровенным и творческим: с одной стороны, оно объясняет волю Божию относительно текущей истории, с другой — создает новую историческую ситуацию. Обычное пророческое обращение: «Так говорит Господь», — в точности передает эту особенность Божественного слова, которое соединяет в себе богодухновенность, элемент истолкования и одновременно творческую силу.

2. Настоятельная потребность в библейском толковании возникает, тем не менее, уже после вавилонского плена, когда изгнанники возвратились в отеческую землю (около 528—526 г. до Р.Х.) и заново устраивали свою религиозную и общественную жизнь в точном соответствии с Законом Моисеевым. Начиная с этой эпохи формируется уже иудаизм, представляющий собой совершенно новое религиозное течение по сравнению с прошлым. Известно, что иудаизм как определенный тип религиозности имеет свои истоки во времена вавилонского плена, когда народ оказался лишенным отеческого богослужения с центром в Иерусалиме и по необходимости ограничился точным изучением Закона. Очевидно, именно в эти годы из левитов и священников сформировался особый

²⁸ Так, Аарон называется пророком, а также устами медленноречивого Моисея (Исх. 4, 13—16; 7, 1; ср. также Иер. 15, 19).

класс законоучителей, известных как «законники» и «книжники» (sofer), которые своим основным занятием полагали учительство и изъяснение Закона. Известно что Ездра, «священник и учитель закона Божия» (Езд. 7, 12 и след.), по возвращении изгнанников был первым, кто собрал народ в Иерусалиме, и когда законоучители «читали в книге закона Божия, и учил Ездра и разъяснял в законе Господнем, и народ понимал прочитанное» (ср. Неем. 8, 8). Это место является первым свидетельством о переводе Пятикнижия с древнееврейского на арамейский, а также о его толковании.

Со времени Ездры и Великой Синагоги Закон начинает восприниматься как священный и догматический текст. В раввинистических кругах формируется и утверждается определенное учение о богодухновенности, согласно которому Писание было вдохновлено и написано Духом Божиим, причем это вдохновение распространяется на весь текст, вплоть до самой мельчайшей его буквы. Новый взгляд иудаизма на авторитетность и способ передачи Закона следующим образом формулирует пролог к сборнику «Главы отцов» (Pirke Aboth): «Моисей принял Закон от (Бога на) Синае и передал его Иисусу, а Иисус старцам, а старцы – пророкам, пророки же передали его мужам Великой Синагоги. Эти последние высказали три неких [правила]: будьте внимательны в суде, воспитайте себе многих учеников и сотворите ограду Закону»²⁹. Данный взгляд был известен и Спасителю («на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи»: Мф. 23, 2). При всем этом догматическом отношении к Закону новая историческая ситуация потребовала не только перевода Пятикнижия на арамейский (а позднее и на греческий: Перевод семидесяти), но и серьезного его истолкования, чтобы верующий мог уразуметь тот образ жизни, которого требует от него Господь в любых исторических условиях.

Переложение Пятикнижия на арамейский язык началось достаточно рано и результатом этого стало возникновение так называемых таргумов. Самый ранний из них, происходящий из Вавилона (около II в. до Р.Х.) и приписываемый Онкелосу³⁰, был официально признанным текстом. Наряду с этим, появляются и два других таргума, палестинского происхождения³¹, еще один таргум на проро-

²⁹ Κεφάλαια Πατέρων. 1961. Σ. 13 / Греч. перев. Άθ. Χαστούλη.

³⁰ Изд. А. Sperber. Leiden, 1959.

³¹ Jerushalimi I и II. Изд. Ginsburger M. Berlin, 1899.

ческие книги (приписывается Ионафану³²), самаритянские таргумы и др.³³

Впрочем, основным занятием иудейских законоучителей оставалась разработка и изучение Пятикнижия, согласно с повелением: «Взыщите всех заповедей Господа Бога» (1 Пар. 28, 8). Это «взыскание» смысла Закона и его заповедей привело к образованию так называемого мидраша (от глагола *darash* — исследую, изучаю), представляющего собой собрание устных толкований на Писание. Мидраш включает в себе буквальное постижное изъяснение книг Писания с целью изучения уже известных и изобретения новых правил и заповедей добродетельной жизни в сфере нравственности, богослужебной и общественной жизни. Помимо этого, знаменитыми раввинами были обработаны устные предания, в которых библейские толкования распределялись по тематике. Эти предания, если они относятся к законам Пятикнижия и имеют целью их правильное и строгое соблюдение, называются галаха (путь, правило), а если объясняют исторические и пророческие книги для назидания и общественного благоустройства, называются агада (рассказ, беседа). Само собой разумеется, что галаха имеет абсолютное, догматическое значение, тогда как агада допускает свободу в толковании и мифические рассказы в своем содержании. Когда все эти устные толкования и наставления с течением времени умножились, около 200 года по Рождестве Христовом Иуда патриарх составил из них сборник, известный как мишна (повторение). Сюда вошел, по большей части, галахический материал. Огромный авторитет Иуды способствовал тому, что устные предания стали восприниматься наравне с Пятикнижием и приписываться самому Моисею. Устные толкования продолжались, конечно, и после формирования мишны, в результате чего появилась гемара (дополнение). Сборник гемара приобрел окончательный вид в IV или V веке по Рождестве Христовом и вместе с мишной составил так называемый талмуд (изученное), который сохранился в двух видах: вавилонский и иерусалимский. Те законоучители, из наставлений которых составилась мишна, известны как таннаи (*tanna'im* — учителя; от Маккавейского восстания до 220 г. по Р.Х.), тогда как толкователи преданий самой

³² Изд. Sperber A. Leiden, 1962.

³³ Полное изд. см.: *Waltonus B. Biblia Sacra Polyglotta*. VI. Graz, 1965 (=London, 1657).

мишны, т.е., авторы гемары, называются амораи (amora'im – толкователи, до 500 г. по Р.Х.).

3. Экзегетическая традиция у раввинов имеет ряд существенных особенностей. В ней не столько исследуется действительный буквальный смысл библейского текста, сколько ставится задача осовременить и приспособить заповеди Торы к разнообразным историческим условиям израильского общества. Толкование, таким образом, становится неким продолжением и развитием традиции. Критерием толкования, позволяющим достигать этой цели, является текущий исторический момент и божественное избрание иудейского народа, которое везде подразумевается как изначальная аксиома. Согласно данному правилу раввины предпочитали обычно буквальное понимание текста («τὴν ρητὴν διάνοιαν»³⁴), но когда буквальное толкование не приводило к указанной цели, они разнообразными способами изыскивали желаемое или приписывали священным писателям свое собственное понимание. Исходя из следующего принципа, согласно которому Писание, помимо прямого буквального смысла, имеет и другой – таинственный, или духовный, были сформулированы определенные правила, которые в зависимости от своей цели должен был использовать толкователь. Раввинистическое предание знает семь таких экзегетических правил (middôt), собрание и запись которых приписывается известному раввину Гиллелю (около 20 г. до Р.Х.—15 г. по Р.Х.). Вот эти правила: 1) переход от меньшего к большему и наоборот; 2) разрешение затруднений на основании аналогии и сопоставления, когда два места Писания имеют общие слова или смысл; 3) переход от частного к общему; 4) вывод на основании общих идей одного или многих мест; 5) общий принцип применяется к частному случаю или наоборот; 6) одно место объясняется на основании другого сродного; 7) толкование одного места или отрывка на основании общей последовательности повествования (контекста). Данные правила позднее были расширены до 13 раввином Исмаилом (около 135 г. по Р.Х.), а затем до 32 раввином Елиезером, сыном Иосифа Галилейского (130–160 г. по Р.Х.)³⁵. Почитание раввина Исмаила привело

³⁴ Eusebius. Praeparatio evangelica VIII, 10, 18.

³⁵ См. тексты: Strack H. L., Stemberger G. Einleitung in Talmud und Midrasch. München, 1982. S. 95–108; Barrett C. K. The New Testament Background. Selected Documents. London, 1961. Примеч. 146.

к тому, что его 13 правил вошли даже в текст иудейской утренней молитвы (siddur). Само собой разумеется, что в иудаизме не было полного единства экзегетической традиции, поскольку внутри него существовали различные религиозные течения. Самаритяне признавали только Пятикнижие, саддукеи ограничивались одним лишь письменным текстом Пятикнижия и придерживались строго буквального его толкования, фарисеи придавали законодательную силу пророческим и историческим книгам, а также преданиям старцев, ессеи шли еще далее фарисеев. Существовали также различные экзегетические школы, как, например, строгого ревнителя Шаммая и более гибкого Гиллея.

Помимо буквального у раввинов встречается и такой вид толкования, который впоследствии стал называться типологией в смысле исполнения прообразов прошлого в событиях будущего. Раввины, например, считали эпоху Моисея идеальным прототипом последней мессианской эпохи. Все даже мельчайшие события ее исполнятся с пришествием Мессии³⁶. Впрочем, такая раввинистическая «типология» подразумевает лишь аналогию исторических событий (а вовсе не торжество и превосходство истины, как в христианской типологии) и формируется в рамках иудейских представлений о Мессии как заранее данный постулат, а не как экзегетический метод. Здесь скорее «типология» ожидания, а не исполнения. В этом смысле вряд ли можно считать ее предтечей христианской типологии³⁷.

Стремление приспособить Писание к разнообразным, постоянно изменяющимся историческим обстоятельствам в дальнейшем привело раввинов к изобретению многих других правил «толкования». Помимо строго буквального они стали употреблять символический или аллегорический метод (как, например, раввин Акиба в толковании на Песнь Песней), с помощью которого объясняли антропоморфизмы, сглаживали нескромные выражения или устраняли противоречия. С особенной тщательностью применялись способы извлечения смысла на основании последовательности стихов, предполагаемой игры слов, единственного или множественного числа, количества букв в одном слове и арифметического значения

³⁶ Многочисленные примеры см.: *Strack, Billerbeck*. Comment. I. P. 85–90; *Hanson R. P. C. Allegory and Event*. P. 13 etc.

³⁷ См.: *Hanson R. P. C. Allegory and Event*. Ibid.

каждой буквы или их чередования. Эти софистические правила были сформулированы в Средние века толкователями из среды так называемых караимов и каббалистов (и в дальнейшем хасидов). Последние в свою очередь учили о четырехчастном смысле Писания: буквальном (*peshat*), аллегорическом (*gämäz*), производном или нравоучительном (*derash*) и таинственном (*sod*). Аллегорический и таинственный смысл находили с помощью следующих трех методов толкования: гематра (*gematra* — таинственный смысл извлекается посредством подсчета арифметического значения букв), методом анаграммы (*temura* — замена, путем перестановки или взаимной смены букв в одном слове) и методом нотарикона (составление новых слов из заглавных букв многих других слов или, наоборот, из букв одного слова как сокращения (аббревиатуры) многих других слов). Изыскание этого таинственного смысла было доступно только человеку праведному. Само собой разумеется, что подобные странные правила, низводившие толкование на уровень произвольной игры слов, не использовались при толковании Пятикнижия и комментариев на него (*галаха*).

Совершенно очевидно, что упомянутые своеобразные правила раввинистического толкования проистекали из крайностей аллегорического метода, который приводил к самым неумеренным фантазиям. Эти правила не являются в собственном смысле экзегетическими и не предназначены для того, чтобы с помощью филологических и исторических данных облегчить прочтение текста и выяснить подлинную авторскую мысль. Напротив, их следует отнести к чисто догматическим предпосылкам, сформировавшимся совершенно независимо от внутреннего смысла священных текстов и привнесенным в библейскую экзегетику из другой области. В основном такие правила служат апологетическим, педагогическим и мифическим целям. То, что в правилах толкования у раввинов все же относится к области экзегетики, не является их собственным достижением, поскольку явно заимствовано ими из греческой филологии³⁸. Изобретение и использование этих правил объясняется новыми историческими обстоятельствами еврейского народа, особенно после катастрофы 70 года по Рождестве Христо-

³⁸ Так полагают *D. Davies, B. Daube u R. Mayer*. Ук. соч. 297, 329, в отличие от *Hanson'a*. (цит. соч. 29).

вом, когда и Писание начинает восприниматься по-иному. Оно уже не остается только книгой Закона и истории взаимоотношений Бога и народа, но становится книгой-учителем, на которой утверждается и согласно которой строит свою жизнь каждый верующий и весь народ в целом, которая освещает настоящее и определяет будущее народа. Таким образом, канон книг Ветхого Завета³⁹ становится богослужебным центром иудейского народа и, в конечном счете, определяет его национальное и историческое существование.

3. Эллинистический иудаизм в диаспоре. Филон Александрийский

Греческое образование и греческая культура в эпоху эллинизма оказали значительное влияние на иудаизм не только в диаспоре, но и в самой Палестине⁴⁰. Это влияние распространилось на все сферы иудаизма и проявилось в творчестве знаменитых иудейских писателей, особенно в Александрии. Неоспоримым доказательством греческого воздействия является Перевод семидесяти (середина III в. до Р.Х.), который представляет собой не просто перевод с еврейского языка на греческий, но в гораздо большей степени демонстрирует обратное движение — проникновение греческого образа мыслей в область еврейских библейских книг. Греческий перевод стал своего рода мостом между двумя мирами и многообразным образом способствовал их органическому единству. Постепенно Перевод семидесяти становится официальным текстом не только для иудаизма диаспоры, но и для первенствующей Церкви и обеими сторонами почитается богодухновенным. Как посредник между греческой и еврейской культурой он окажет значительное влияние на толкование Ветхого Завета в истории Церкви.

Из первых известных иудеев-эллинистов наиболее значительным является александриец Аристовул (конец II в. до Р.Х.). Он предпринял попытку согласовать греческую философию с библейской истиной и стал самым первым из иудеев, кто утверждал, что гречес-

³⁹ После собора раввинов в Иамнии между 90 и 100 г. по Р.Х.

⁴⁰ *Hengel M. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1973. S. 192 etc.*

кие философы позаимствовали свои величайшие идеи у Моисея⁴¹. Ориген причисляет его вместе с Филоном к аллегористам⁴². Но это соответствует действительности лишь в определенном смысле, поскольку Аристовул в отдельных отрывках приписываемых ему сочинений «Εξηγήσεις» и «Περὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείας», сохранившихся у Евсевия⁴³ и частично у Климента Александрийского⁴⁴, использовал для толкования антропоморфических речений о Боге правило: «Понимать [такие выражения] согласно с подразумеваемым в них природным смыслом»⁴⁵ — то есть, понимать их согласно с естественным смыслом образных выражений, как, например, рука обозначает силу и т.д. С помощью такого толкования он стремился «сохранить подобающий Богу смысл и не уклониться к мифам и человеческому обычаю»⁴⁶. В этом ключе он понимал сходжение Бога на гору Синай «не как перемещение в пространстве, потому что Бог присутствует везде»⁴⁷; подобным образом и упокоение Бога в седьмой день творения — не как телесный отдых, потому что «хотя Он и упокоился и пребывает в покое, устроив все в своем порядке, однако во все времена продолжает действовать»⁴⁸. Отсюда становится ясной зависимость Аристовула от символизма стоиков⁴⁹.

К этому же разряду относится неизвестный автор Послания к Аристею (конец II в. до Р.Х.)⁵⁰, бывший, подобно Аристовулу, выходцем из Александрии. Основное содержание данного памятника, как известно, составляет описание обстоятельств перевода Ветхого Завета на греческий язык 72 раввинами при Птолемеи Филадельфе (267—247 г. до Р.Х.). Пользуясь этим случаем, неизвестный автор, очевидно, находящийся под влиянием Аристовула

⁴¹ *Eusebius*. Praeparatio evangelica VIII, 10, 4; XIII, 12, 1 etc.; *Clemens Alex.* Stromata I, 15, 22; V, 14.

⁴² *Origenes*. Contra Celsum IV, 51.

⁴³ *Eusebius*. Praeparatio evangelica VIII, 10; XIII, 12.

⁴⁴ *Clemens Alex.* Stromata I, 15; V, 14.

⁴⁵ *Eusebius*. Praeparatio evangelica VIII, 10, 2.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* VIII, 10, 15.

⁴⁸ *Ibid.* XIII, 12, 11.

⁴⁹ *Walter N.* Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur // TU 86. Berlin, 1964; *Idem.* Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos // Helikon 3 (1963), 353—372.

⁵⁰ *Λουριδίου Σ.* Τά ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. I. Ἀθήναι, 1980. Σ. 417—490.

и стоического учения, всячески защищает Моисеев Закон и представляет его в качестве «водораздела» или отличительного признака иудейского духовного монотеизма. Запрещения Закона (особенно в отношении нечистых животных), отделяющие иудеев от прочих народов и почитаемые эллинами за суеверия, Моисей предложил «образно» (τρολολογῶν)⁵¹. То есть, они заключают в себе иносказательный, аллегорический смысл и имеют своей целью сохранить народ как единое целое и предохранить его от нравственного падения. В итоге он предлагает следующий принцип толкования: «Все подобные [постановления Закона Моисеева] согласны с естественным (= философским) разумом, так как установлены одной Силой, и поэтому каждое в отдельности имеет глубокий смысл в отношении того, от чего мы воздерживаемся и чем пользуемся»⁵². Данный принцип помогает понять известный взгляд иудеев эллинистов на богодухновенность: «В Писании нет ничего бесцельного или баснословного»⁵³.

К числу иудеев эллинистов относятся и авторы книг Премудрости Соломона (I в.), Четвертой Маккавейской (50 до Р.Х.—50 по Р.Х.), а также иудейский историк Иосиф Флавий. Эти писатели стремились установить тесную связь между греческой культурой и библейским учением, хотя в большей степени их интересовали цели апологетические и керигматические, так что они не занимались специально библейскими толкованиями. В результате ими была подготовлена почва для дальнейшей, более плодотворной встречи этих двух культур, в чем, несомненно, особого успеха достиг Филон. В качестве главной отличительной черты эллинистического иудаизма диаспоры, характеризующей и упомянутых трех писателей, Евсевий Кесарийский называет символическое, аллегорическое толкование Закона: «Они занимались некой божественной и священной философией и изучением того, что подразумевали законы»⁵⁴.

⁵¹ Aristeae Epistula 150.

⁵² «Τό γάρ καθόλου πάντα πρός τόν φυσικόν λόγον ὁμοια καθέστηκεν, ὑπό μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα, καί καθ' ἕν ἕκαστον ἔχει λόγον βαθύν, ἀφ' ὧν ἀπεχόμεθα κατά τήν χρῆσιν, καί οἷς συγχρώμεθα» (Aristeae Epistula 143).

⁵³ «Οὐδέν εἰρη κατατέταται διά τῆς γραφῆς οὐδέ μυθωδῶς» (Aristeae Epistula 168).

⁵⁴ «Θειοτέρα δέ τι καί τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβηκυῖα φιλοσοφία προσέχειν ἡξίου θεωρία τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατά διάνοιαν σημαυνομένων» (Eusebius. Praeparatio evangelica VIII, 10, 18).

Из иудеев эллинистов наиболее значимым для формирования церковной библейской герменевтики оказался современник Господа Иисуса Христа и апостола Павла Филон Александрийский.

Труды Филона Александрийского: *Cohn L., Wendland P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. I—VII. Berlin, 1896—1915.*

Исследования: *Arnaldez P. La Bible de Philon d'Alexandrie // Monde grec. P. 37—54; Cazeaux J. Aspects de l'exégèse philonienne // RScR 47 (1973), 262—269; Idem. Philon d'Alexandrie, exégète // ANRW II. 21, 1 (1984), 156—226; Christiansen I. Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969; Daniélou J. Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. P. 119—142; Goppelt L. Typos. P. 48—69; Heinisch P. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1907; Mack B. L. Philo Judaeus and Exegetical Tradition in Alexandria // ANRW II. 21, 1 (1984), 227—271 (библиография); Nikiprowetsky V. L'exégèse de Philon d'Alexandrie // RHPH 53 (1973), 309—329; Idem. Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Leiden, 1977; Périn J. Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon // Philon d'Alexandrie (Colloque de Lyon 11—15 Sept. 1966). Paris, 1967. P. 131—167; Siegfried C. Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments. Iena, 1875; Sowers S. G. The Hermeneutics of Philon and Hebrews. Richmond, 1965; Stein M. Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria // Beihilfe 51, ZAW. Giessen, 1929; Wolfson H. A. Philo. I. Cambridge, 1962. P. 115—138.*

Глубокий знаток греческой философии, испытавший на себе значительное влияние Платона, стоиков и средних платоников, Филон предпринял попытку творчески согласовать учение Пятикнижия с величайшими идеями греческой философии. В истории толкования Библии он известен как типичный представитель аллегорического или символического метода толкования. Оставаясь верующим иудеем, Филон находил в Пятикнижии основные идеи греческих философов. Как и раввины, он признавал непререкаемый божественный авторитет Торы. В ней нет ничего случайного или не имеющего какого-нибудь особенного значения, «потому что [Закон] соблюдает чрезвычайную тонкость в слове и ты не найдешь в нем ничего сказанного поверхностно»⁵⁵. Впрочем, богодухновенность Торы он понимал согласно с греческой идеей божественного

⁵⁵ «Παρατήρει δὲ πᾶσαν τὴν λεπτολογίαν, οὐδὲν γὰρ λεχθέν παρέρχως εὐρήσεις» (*Philo Jud. Legum allegoriarum III, 147*).

воодушевления (ἐνθουσιασμός), экстаза и прорицания (θεοληψία). Так, Моисей, когда ему предстояло принять Божественный закон, становится «восторженным» (ἐνθους), «боговидным», «богодвижимым», «возносится горе», находится вне себя и «изрекает» (ἐκλαλεῖ) наподобие резонатора, усиливающего звук, все возведенное ему от Бога. Таким образом, он становится пророком Божиим и даже достигает совершенства⁵⁶. Впрочем, понятия пророк и толкователь у Филона являются синонимами, «потому что пророк – это толкователь, внутри которого звучат Божественные гласы, а от Бога не бывает ничего ошибочного»⁵⁷. Следовательно, толкование или пророчество Моисея является в полном смысле слова богодухновенным и безошибочным, поскольку возводится напрямую к истинному Богу. В своем определении пророческого вдохновения Филон также остается совершенным эллинистом: «Среди пророков обычно происходит следующее: при наитии божественного духа наш ум выходит из своего обиталища, а по отшествии его снова возвращается, потому что не подобает смертному сожительствовать с бессмертным. И поэтому ограничение рассудка и помрачение его приводит к экстазу и богоносному вдохновению»⁵⁸. Богодухновенность является также отличительной чертой Перевода семидесяти, представляющего собой толкование Ветхого Завета для грекоязычного читателя.

Абсолютная и механическая богодухновенность Пятикнижия определяет и способ его толкования. Все содержание Пятикнижия уподобляется неким оракулам, которые нуждаются еще в особом разъяснении, чтобы люди смогли их понять. Любые соблазнительные выражения или антропоморфизмы в Пятикнижии на самом деле только кажутся соблазнительными, потому что скрывают в себе некий глубочайший смысл, который должен быть извлечен наружу одним из многочисленных способов. Чтобы оградить Закон от любой клеветы, перетолкования, от многочисленных антропомор-

⁵⁶ См.: *Philo Jud. De vita Mosis* I, 277; II, 188 и др.

⁵⁷ «Ἐρμηνευτῆς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἐνδοθεν ὑψηλοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ, παρὰ θεῶ δ' οὐδὲν ὑπαίτιον» (*Philo Jud. De praemiis et poenis*. 55).

⁵⁸ «Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνει· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γάρ οὐκ ἔστι θνητόν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγένησε» (*Philo Jud. Quis rerum divinarum heres sit* 265).

физмов, а также найти в нем величайшие истины греческой философии, Филон разрабатывает и использует наиболее соответствующий этой цели метод толкования, а именно аллегорический или символический. Согласно этому методу буква Закона является шифром или покровом, за которыми скрывается некая духовная или нравственная идея. И через призму такого понимания Филон толкует все Пятикнижие. «Ибо почти все или большая часть в законодательстве написано аллегорически»⁵⁹, т.е. было написано с той целью, чтобы люди понимали это согласно его глубочайшему духовному смыслу. Все антропоморфизмы и элементы человеческой истории в Законе, а также лица и предметы священной истории являются символами, скрывающими за собой нечто сокровенное и невыразимое. Если они будут приняты за буквальные повествования, то останутся лишь мифами. Как исторические события или лица они не имеют особой ценности. Но, с другой стороны, они сами по себе являются некими живыми, хотя и безмолвными законами, подразумевают различные движения или силы человеческой души и по этой причине должны быть истолкованы «ἐπί τῶ τροπικώτερον» (более образно) или «δι' ὑπονοίῳν ἀπόδοσιν» (согласно таинственному пониманию). Только таким способом «все мифическое уходит вниз, а истинное наивысшим образом обнаруживается»⁶⁰. Буквальное и историческое понимание библейских лиц и событий имеет подготовительное значение, как введение, которое предназначено только для людей плотских, необразованных и грубых. И напротив, высший смысл, скрывающийся за буквой, будет разыскивать истинный мудрец и «мистик» или философ, и только он сможет правильно объяснить образы и символы библейских повествований⁶¹. Историческое толкование – это фундамент, тогда как аллегорическое можно уподобить самому зданию, которое возводится мудрым строителем⁶². Филон в подражание стоикам пользуется аллегорическим методом, предполагая, что существует прямая аналогия между буквальным и подразумеваемым смыслом. Но в результате буква, то есть исто-

⁵⁹ «Σχεδόν γάρ τά πάντα ἢ τά πλείστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται» (*Philo Jud. De Josepho* 28).

⁶⁰ «...τό γε μυθῶδες ἐκποδῶν οἴχεται, τό δ' ἀληθές ἀρίθηνον εὐρίσκειται» (*Philo Jud. De agricultura* 97; см. также: *Philo Jud. De posteritate Caini* I, 7).

⁶¹ См.: *Philo Jud. De Abrahamo* 147.

⁶² *Philo Jud. De somniis* II, 8.

рический материал, лишается всякого значения и превращается в простые знаки или шифр. «Я призвал бы не останавливаться на этих [поверхностных толкованиях], но перейти к истолкованиям образным, имея в виду, что словесная форма пророчеств уподобляется как бы тени от предметов, а сами предметы — это заключенная в словах сила»⁶³.

Важной составляющей Филоновских толкований является этимологический разбор имен и слов, который совершается иной раз на основании их еврейских, а иной раз греческих значений. Но при таком подходе выдающиеся личности истории Израиля превращаются в персонифицированные символы добродетелей⁶⁴. Филон использует также пифагорейское мистическое учение о числах (особенно богаты символическим смыслом числа 1, 4, 7, 9, 10, 70 и 100)⁶⁵ и придает особое значение истолкованию снов⁶⁶. Наряду с синонимами, омофонами и омонимами, а также софистической игрой слов (согласно методу нотарикона), Филон изыскивает в Пятикнижии аксиомы греческой философии с целью доказать, что великие греческие философы были учениками и подражателями Моисея.

В своих аллегорических толкованиях Филон ссылается на некие общеизвестные «правила аллегории» (τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ κανόνας)⁶⁷, хотя и не упоминает их названий. Правила эти, очевидно, восходят к стоической школе. Согласно этим правилам аллегорическое толкование совершается либо на основании грамматики (как, например, употребление и место предлогов, рода, имен, а также артикля), либо при помощи риторических правил (например, повторение слов или употребление синонимов), путем изменения пунктуации и различных вариантов сочетания слов или букв, а также с помощью этимологии имен и буквенного значения чисел. Кроме того, аллегорическое толкование употребляется в тех случаях, когда в Писании говорится нечто: 1) недостойное Бога, 2) недостойное самого

⁶³ «Παρακαλέσαιμ' ἄν μὴ ἐπὶ τούτων στήναι, μετελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις, νομίσαντας τὰ μὲν ρητὰ τῶν χρησμῶν σκιας τινὰς ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι, τὰς δ' ἐμφαινόμενας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα τῇ ἀληθείᾳ πράγματα» (*Philo Jud. De confusione linguarum* 190).

⁶⁴ См., например: *Philo Jud. De Abrahamo* 7–47.

⁶⁵ *Philo Jud. De opificio mundi* 89–128.

⁶⁶ *Philo Jud. De somniis* I, II.

⁶⁷ *Philo Jud. De Abrahamo* 68; *Περὶ τῶν ἐν μέρει Διαταγμάτων*. I, 287; *De somniis* I, 73.

Священного Писания и его божественного происхождения, 3) когда текст содержит в себе чистую аллегорию, то есть речь символическую, приточную или загадочную.

Приведем для примера некоторые образцы аллегорического толкования Филона Александрийского. Эдем (наслаждение) – это символ души, которая взирает на истину. Неразумно полагать, что Бог насадил в раю растения и деревья или что Он сотворил Еву из ребра Адама. Потоп во времена Ноя являет нам то смущение, которое происходит в человеческой душе, когда ею обладает страсть⁶⁸. Из перечня царей в книге Бытия, гл. 14, первые четыре обозначают четыре страсти (похоть, наслаждение, страх и печаль), тогда как другие пять символизируют пять чувств⁶⁹. Основной критерий и принцип аллегорического метода Филона можно определить следующим образом: «Сказанное нами относится не к буквальному и простому толкованию, но должно приоткрыть многим таинственную природу вещей, где духовные толкования предшествуют чувственным, чтобы способные понимать могли их уразуметь»⁷⁰.

Само собой разумеется, что Филон избегает аллегории там, где буквальный смысл не вызывает соблазна и особенно в отношении богослужебных предписаний Закона⁷¹. Он резко порицает тех, кто воспринимает эти буквальные места и богослужебные установления лишь как символы духовных предметов и пренебрегает самим их исполнением. «Подобает заботиться о том и о другом, исследуя точный смысл сокровенного и неопустительно сохраняя явное»⁷². Настаивая на исполнении богослужебных установлений Филон, несомненно, хочет лишь защитить иудеев от угрозы полной ассимиляции и исчезновения в языческом окружении. Но в любом случае следует иметь в виду, что Филон далеко не всегда произволен в своих аллегорических толкованиях. В толковании исторических

⁶⁸ *Philo Jud.* De plantatione 32.

⁶⁹ *Philo Jud.* De Abrahamo 236 etc.

⁷⁰ «Ἀλλά γάρ οὐκ ἐπὶ τῆς ρητῆς καὶ φανεράς ἀποδόσεις ἴστανται τὰ λεχθέντα, φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν εἶοιξε παρεμφαίνειν, ἦν οἱ τὰ νοητά πρό τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὄραν δυνάμενοι γνωρίζουσιν» (*Philo Jud.* De Abrahamo 200).

⁷¹ См., например: *Philo Jud.* De migratione Abrahami 89–93.

⁷² «Ἔδει γάρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι, ζητήσεώς τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου» (*Philo Jud.* De migratione Abrahami 89).

повествований Пятикнижия он начинает обычно с исторического, буквального понимания и затем переходит к аллегорическому: «Итак, здесь я вел речь о буквальном понимании, а о сокровенном буду говорить далее»⁷³. Филон считает оба смысла, исторический и таинственный, равнозначными: «Каждое из толкований произведено тщательно, и буквальное [предназначено в целом] для человека, а сокровенное — для души»⁷⁴. Более того, между историческим и мистическим толкованием Филон усматривает связь по образу той, какая имеется между душой и телом: «Эти [исторические толкования] нужно считать подобными телу, а те [таинственные] — душе»⁷⁵. Такой подход Филон основывает на представлении, согласно которому Моисей умышленно передал народу Закон в двуединой форме, исторической и символической, и прежде всего в педагогических целях, потому что не все могли проникнуть в духовный смысл Закона⁷⁶. В своих буквальных толкованиях Филон последовательно придерживается правил агадического толкования, принятого у раввинов.

Филон Александрийский не был, конечно, первым, кто в иудейской среде начал употреблять аллегорическое толкование. Сам Филон утверждает, что ессеи (см. далее) и ферапевты были знакомы с этим видом толкования и упражнялись в нем. О последних он сообщает следующее: «Читая Священные Писания, они упражняются в отеческой мудрости, объясняя их аллегорически. Потому что буквальное толкование они почитают лишь намеком на некую сокровенную природу, которая посредством аллегории становится явной»⁷⁷. До сих пор остается открытым вопрос, насколько хорошо Филон был знаком со стоическими приемами аллегорического толкования творений Гомера и других греческих классических авторов.

⁷³ «Τὰ μὲν οὖν τῆς ρητῆς ἀποδόσεως ὡς ἐλελέθω· τῆς δ' ὑπονοιῶν ἀρκτέον» (*Philo Jud. De Abrahamo* 119).

⁷⁴ «Ἐκατέραν οὖν ἀπόδοσιν πεποιημένοι, τὴν τε ρητὴν ὡς ἐπ' ἀνδρός, καὶ τὴν δι' ὑπονοιῶν ὡς ἐπὶ ψυχῆς» (*Philo Jud. De Abrahamo* 88).

⁷⁵ «Ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι εἰοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δέ ἐχεῖνα» (*Philo Jud. De migratione Abrahami* 93).

⁷⁶ *Philo Jud. Quod deus sit immutabilis* 53 etc.

⁷⁷ «Ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ρητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίας δηλουμένης» (*Philo Jud. De vita contemplativa* 28).

Но даже если справедливо, что он испытал на себе значительное влияние раввинистической аллегории⁷⁸, то следует сразу заметить, что он коренным образом видоизменил ее. Раввины никогда не пытались превращать священную историю в простой символ и свод нравственных правил. Аллегорическое толкование Филона, напротив, является скорее отвлеченным размышлением на библейскую тематику, которое в большей степени опирается на некую усвоенную им философскую систему, чем на библейское Откровение. Именно по этой причине Филон не нашел себе многих подражателей среди своих соплеменников. Данное обстоятельство доказывает, что его аллегорическое толкование в существе своем осталось независимым от раввинистического и, естественно, было осуждено как несовместимое с ним. Несомненным считается влияние Филона на христианских толкователей в Александрии, главным образом на Климента и Оригена, а через последнего и на многих позднейших церковных экзегетов. Впрочем, это влияние не было сколько-нибудь значительным, как будет показано в соответствующих главах.

4. Библейские толкования в Кумранской общине

Кумранская община является важным свидетелем живой практики библейских толкований, современных эпохе Нового Завета. Эта община, как известно, жила напряженным эсхатологическим ожиданием и считала саму себя истинным народом Божиим, неким святым остатком и «общиной нового завета». Такое самосознание, очевидно, было связано с теми причинами, которые и привели к ее возникновению, когда религиозные фанатики восстали против лояльной к Риму политики архиереев из династии Асмонеев и языческого образа жизни своих современников и удалились для уединенной жизни в узком кругу единомышленников среди скал в северной оконечности Мертвого моря. Эсхатологические настроения сформировались в Кумранской общине на основе своеобразного толкования прежде всего пророческих книг Ветхого Завета.

⁷⁸ *Wolfson H. A. Philo. I. 134, 138; Hanson R. P. C. Allegory and Event. 48 etc.*

Тексты: *Carmignac J., Cothenet E., Lignee H.* Les Textes de Qumran. Paris, 1962–1963; *Lohse E.* Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch. Darmstadt, 1964; *Beyer Kl.* Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Göttingen, 1984; *Vermes G.* The Dead Sea Scrolls in English. Middlesex, 1968; *Άγουρίδη Σ., Γρατσέα Γ.* Τά χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θάλασσης. Ἀθήνα, 1988.

Исследования: *Betz O.* Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte. Tübingen, 1960; *Brownlee W. H.* Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls // *Bibl. Archeol.* 14 (1951), 54–76; *Bruce F. F.* Biblical Exegesis in the Qumran Texts. London, 1960; *Gabirion H.* L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran // *ANRW II.* 19, 1 (1979), 779–848 (библиография); *Horgan M. P.* Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books. Washington, 1979; *Roberts B. J.* Bible Exegesis and Fulfilment in Qumran // *Words and Meanings.* Essays presented to D. W. Thomas. Cambridge, 1968. P. 195–207; *Slomovitch E.* Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls // *Rev. de Qumran* 1 (1969–71), 3–15; *Vermes G.* Die Schriftauslegung in Qumran in ihrem historischen Rahmen // *Qumran. Wege der Forschung.* 410. Darmstadt, 1981. S. 185–200.

Правильно толковать священные тексты уполномочен и способен прежде всего Учитель Праведности, этот загадочный глава общины. О нем говорится следующее: «Ты отверз в устах раба Твоего источник и в языке его ископал правило заповедей Твоих, чтобы он возвестил творению разум свой и истолковал...»⁷⁹. Этот-то Учитель Праведности и является авторитетным исследователем и толкователем Закона⁸⁰, носителем богодухновенности и посланным от Бога пророком. Его определил Сам Бог, чтобы он утвердил верных на правом пути и проповедовал всем родам величия Божия и Его волю относительно последних судеб мира. Нечто подобное говорится также и о членах общины. Тот дух, который изливает на них «Бог знаний» (ὁ Θεός τῶν γνώσεων), просвещает их сердце, дает им благоразумие, божественное ведение и руководит к совершенству. Священники общины следующими словами молятся о новопросвещенном: «Да благословит тебя [Господь] во всяком благе и да сохра-

⁷⁹ «Ἦνοιξας γάρ ἐν τῷ στόματι τοῦ δούλου σου πηγὴν καὶ ὠρυξας ἐπὶ τῆς γλώσσης αὐτοῦ κανόνα τῶν ἐντολῶν σου ἵνα κηρύξη τοῖς κτίμασι τῆ συνέσει αὐτοῦ καὶ ἐρμηνεύσῃ...» (1QpHab = Ὑπόμνημα εἰς Ἀββαχ. 18, 10 κτλ. Греч. пер. В. Βέλλα // *ΕΕΘΣΑ* 10 (1959)).

⁸⁰ CD – Κώδιξ Δαμασκοῦ. VI, 2 κτλ. Греч. пер. В. Βέλλα // *ΕΕΘΣΑ* 14 (1963).

нит тебя от всякого зла; и да просветит сердце твое животворным благоразумием и да умудрит тебя вечным разумом»⁸¹.

Принципы толкования, которые практиковались в Кумранской общине, известны нам благодаря многочисленным отрывкам из комментариев на пророческие книги Ветхого Завета⁸². Эти отрывки напоминают *pesherim*, по примеру еврейских *pišgō* (его толкование) или *pesher* (истолкованное), представляющие собой толковательные вставки в тексте пророческих книг. Они не предполагают сколько-нибудь цельного и последовательного комментария, но только краткие выборочные толкования пророческих текстов с эсхатологическим пафосом. Кумранскую общину, таким образом, не интересует изначальный смысл Писания, и она не ищет в нем вечных истин, но исходит лишь из своего религиозного видения и старается приспособить толкование к нуждам текущего момента. Так, например, благословение Аарона исполнилось на Общине⁸³, а место из книги пророка Аввакума (2, 8) говорит о гонении на Учителя Праведности со стороны архиереев и об ожидающем их возмездии.

Эсхатологическое толкование сочетается у кумранитов с одной из разновидностей толкования типологического, поскольку в нем современные события и лица входят в некую связь и соотношение с далеким прошлым или в современных событиях усматривается исполнение пророческих обетований. Вот, например, комментарий на книгу пророка Аввакума 1, 13b («*Для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его*»): «Толкование этого места относится к дому Авессалом и его советникам, которые умолчали относительно обвинения против Учителя Праведности и не помогли ему против мужа неправды, переиначившего закон в обществе»⁸⁴. Конечно, здесь нет речи о типологическом толковании в прямом смысле, но лишь о (предполагаемом) исполнении древних обетований, которое шире, чем типология. В данном толковании Кумранская община руководствуется скорее свободным «аллегорическим» пониманием имен, собы-

⁸¹ IQS – Дисциплинарный устав. II, 2 etc. // Ἀλιβεζάτου Ἀμ. Εὐχαριστήριον. Ἀθήναι, 1958.

⁸² До настоящего времени известны комментарии на отдельные места из книг Исаии, Осии, Михея, Наума, Аввакума, Софонии и на Псалмы 36, 56 и 67.

⁸³ IQS II, 2. 4.

⁸⁴ IQpHab. V, 9–12.

тий и лиц из пророческих книг. Действительно, Филон утверждает, что учителя ессеев знали и использовали аллегорическое толкование и даже подражали в этом древним грекам. «И если один из них, взявшись за книги, читает их, то другой, из более опытных, исследует и учит тому, что превосходит [обычное] знание: потому что он наподобие древних старается при помощи символов изучать то, что превыше»⁸⁵. Филон, конечно, судит о толкованиях ессеев со своей точки зрения, хотя известные на сегодняшний день библейские толкования кумранитов далеко не всегда являются аллегорическими в филоновском смысле. По примеру раввинов толкователи Кумрана прибегают к игре слов и изменениям первоначального текста, опускают невыгодные для них места, в результате чего получается свободный комментарий к библейскому тексту по образцу мидраша с галахическим и агадическим содержанием. Следует также заметить, что в Кумранской общине, кроме *pesharim* (толковательные вставки в библейском тексте), были составлены сборники мессианских мест Ветхого Завета, как, например, «Благословение патриархов» (мессианское толкование Быт. 49, 10), «Testimonia» (сборник классических мессианских мест: Втор. 18, 15, 18 и др.) и «Florilegium» (сборник *pesharim* на тексты 2 Пар. 7, 10–14, Пс. 1, 1 и Пс. 2).

Особенный тип эсхатологического толкования Кумранской общины, основанный на том убеждении, что члены ее являются народом мессианской эпохи, встречается, как известно, и в Новом Завете. Формула *обетование – исполнение* очень хорошо знакома писателям Нового Завета. Этот факт привел к предположению, что священные писатели знали метод толкования Кумрана и зависели от него. Однако исторически невозможно доказать хоть какую-нибудь связь или зависимость лиц и писателей Нового Завета с этой общиной. В любом случае, эсхатологическое самосознание Кумранской общины, определившее ее методы толкования, коренным образом отличается от самосознания первенствующей Церкви. Кроме различного отношения к Закону Моисееву (верующие Кумрана были зилотами), первенствующая Церковь ссылками на книги Ветхого Завета хотела сохранить неразрывной свою связь с историей народа Ветхого Завета и поэтому не искажала ее исторические факты и богословие ради некоей своей, заранее состав-

⁸⁵ «Εἰθ' εἰς μέν τις τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβῶν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων δσα μὴ γνῶριμα παρελθῶν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόφῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται» (*Philo Jud. Quod omnis probus liber sit* 82).

ленной, эсхатологии. Как будет показано далее, эсхатологическое сознание первенствующей Церкви объясняется не историческим или религиозным противостоянием, но конкретным фактом земного служения Господа Иисуса Христа и Его личностью. Это сознание Церкви преодолело замкнутый в себе и ригористичный менталитет Кумрана. Не текущий момент определяет правила толкования в Церкви, но воля Божия, проявившая себя в истории и непрерывно продолжающая являть себя в полноте исторического свершения. Сходство экзегетического метода первенствующей Церкви с толкованиями Кумранской общины является, таким образом, чисто внешним, формальным и не оказало существенного влияния на развитие церковной герменевтики.

Вывод. Дохристианская герменевтика и ее значение для формирования церковной библейской герменевтики

К эпохе Нового Завета в среде иудаизма еще не успел сложиться устойчивый канон библейских книг и, соответственно, не существовало единой разработанной концепции толкования, что касается ее теоретической и практической части. Конечно, авторитет Закона Моисеева был абсолютным, но способ его толкования в различных иудаистических кругах не был одинаков. Наряду с раввинами и их толкованием существовали и самаряне, которые признавали только Пятикнижие и развили собственные взгляды на этот предмет. С другой стороны, Кумранская община придает узкое значение пророческим обетованиям Ветхого Завета и относит их к себе, к своей собственной истории. Саддукеи находятся в разногласии с влиятельной партией фарисеев в фундаментальных вопросах иудейского вероучения. Многочисленные группы иудеев эллинистов, как в самой Палестине, так и в рассеянии, в большей или меньшей степени оказались под влиянием греческой символической герменевтики, тогда как Филон следует своим собственным путем. В то же время поводом для разногласий между главенствующими в иудаизме партиями был вопрос о достоинстве и каноничности апокрифических и апокалиптических текстов. Наряду с этим можно говорить о наличии различных течений в недрах самого раввината, между строгими зилотами, с одной стороны, и сторонниками икономии или терпимыми, с другой (Гиллель

и Шамай, Исмаил и Акиба). Все это разнообразие не должно нами восприниматься как некие различные методы и теории толкования. В иудаизме того времени дело толкования вообще понималось иначе, чем мы его понимаем сегодня. Толкование играло лишь служебную роль по отношению к религиозному и национальному самосознанию иудаизма и постоянно видоизменялось под влиянием каждого исторического и политического события. Национальная идея была основной предпосылкой для толкования Писания. В таком виде это новое учение было догматизировано и предлагалось как богодухновенное и по авторитету равное Торе.

Вопрос о том, в какой степени влияние раввинистической экзегезы могло сказаться на Самом Иисусе Христе и некоторых священных писателях новозаветных книг, будет отдельно рассмотрен в следующих главах. Обсуждение этой темы станет, очевидно, достаточно острым и принципиальным. Но, в любом случае, совершенно неоспорим тот факт, что Господь Иисус Христос, апостол Павел и все последующие писатели апостольской и послеапостольской эпохи сознательно придерживались критического отношения к раввинистической экзегетической традиции и в основном отвергали ее принципы. *Ни Сам Иисус Христос, ни апостол Павел не могут быть причислены к какому-либо направлению иудейской традиции.* Единственное, с чем они были знакомы, и то в силу широкого их распространения, это некоторые предписания и заповеди из раввинистического предания, а также несколько случайных правил толкования, — и вовсе не потому что они были подкреплены авторитетом раввинов, но лишь поскольку эти правила не приходили в противоречие с главным в Законе. Для новоявленной Церкви, которую составляли вначале христиане из иудеев, было естественным какое-то время сосуществование с некоторыми раввинистическими требованиями. Но это положение не могло продолжаться долго, и вскоре наступил разрыв. Совершенно очевидно, что необходимо серьезно пересмотреть или даже коренным образом переработать мнение западной библеистики, будто библейские толкования ранней Церкви были прямым и логическим продолжением иудейского типа толкования⁸⁶. В любом случае, общеизвестно, что только два первых правила иудейского толкования используются в книгах Нового Завета⁸⁷.

⁸⁶ Ср. для примера: *Hanson R. P. C. Biblical Exegesis in the Early Church // Cambridge Bible I. 412 и др.*

⁸⁷ *Cambridge Bible I. 392 etc. (C. K. Barret).*

Такое критическое отношение Господа Иисуса Христа, апостола Павла и прочих новозаветных писателей к раввинистическим толкованиям сохранили потом, что было естественным, и отцы экзегеты. Конечно, через Филона Александрийского отцы Церкви восприняли не только аллегорический метод (в эпоху эллинизма он был известен повсюду), но и многочисленные аллегорические толкования, которые по своему содержанию принадлежат библейской традиции Ветхого Завета, восприняли также этимологию еврейских имен, географических названий и учение о числах. Изредка в отеческих толкованиях встречаются и классические темы раввинистического толкования. *Но при этом принципы толкования, развитые отцами, были новыми, согласными с вероучением Церкви.* Гораздо большее влияние на формирование церковной герменевтики оказало философское, лингвистическое и филологическое предание эллинизма, о чем еще будет сказано в соответствующих главах. Именно эллинистическая традиция с ее гениальной философской базой, всеобъемлющей терминологией, тщательно разработанными правилами и методами филологического анализа преподнесла Церкви тот замечательный инструмент, который обеспечил подлинную научность и глубину делу церковного толкования. Конечно, обращение отцов экзегетов к эллинистической герменевтике не прошло без серьезных затруднений. Но проблема заключалась не в самом использовании филологических и экзегетических принципов эллинизма, а в философском учении, скрывавшемся за ними. Когда христианские толкователи при первой встрече христианства и эллинизма в Александрии стали использовать это учение без зрелой его переработки, это, естественно, привело к крайностям в христианской библейской экзегезе (произвольные аллегорические толкования). Движение церковного экзегетического Предания в первый период его развития отмечено сознательным усилием приобрести собственное лицо, отличное от ветхой традиции – будь то иудейская или эллинская. Эта цель была окончательно достигнута к IV веку, когда уже сформировались в основных чертах христологические догматы Церкви. В любом случае, следует с самого начала подчеркнуть, что *церковная герменевтика в своих основах является существенно новым Преданием, а не простым соединением двух старых традиций.*

II. Толкование ветхого завета в новом.

Экзегетические методы первенствующей церкви

Принятие Ветхого Завета в качестве авторитетного Божественного Откровения ничуть не затрудняло ни Самого Господа Иисуса Христа, ни новозаветных священных писателей. Но такое беспрепятственное усвоение Ветхого Завета стало возможным только благодаря совершенно новым правилам его толкования. Как уже было показано ранее, в среде иудаизма Ветхий Завет воспринимался прежде всего как узко национальный религиозный договор, обращенный к одному лишь избранному народу, что отодвигало на второй план живое слово Писания и Самого Бога, говорившего через него. Отношения верующего с Богом регламентировались тщательно разработанными правилами понимания и исполнения Закона. Вместо личного откровения Бога отцов в центре Ветхого Завета оказалась юридическая практика, со всей строгостью и точностью закона диктовавшая определенные правила поведения. Раввинистическое толкование Пятикнижия, сопровождавшееся бесчисленным множеством законнических предписаний и запретов, затмило собой писания Моисея и сделалось как бы стеной, отделяющей верующего от божественного законодателя.

Новый Завет в его совокупности решительно отверг и упразднил законническую и националистическую иудейскую герменевтику. Новозаветные авторы воспринимали Ветхий Завет в свете того вселенской значимости события, которое прямо или косвенно было предуготовлено самим ветхозаветным Откровением. Речь идет о личном вхождении Бога в течение человеческой истории, Его явлении в лице и служении Господа Иисуса Христа. Новизна откровения Божия во Христе заключалась именно в этом отсутствии посредников, что по необходимости требовало совершенно новых подходов к толкованию ветхозаветного Писания. Экзегеза Ветхого Завета отныне была немислима вне связи ее с новым личным откровением во Христе. Сам Иисус Христос Своим основным делом, в отличие от раввинов, считал не толкование Ветхого Завета, но проповедь и явление Царства Божия в силе. Вместо однообразных и бездушных герменевтических правил Спаситель принес полноту Божественной жизни и благодати. *Господь Иисус Христос навсегда освободил верую-*

щих в Него от необходимости, но вместе и от безопасности следовать одной лишь определенной методике толкования, поставив дело толкования в зависимость от живой и неразрывной связи с Ним Самим. Эта личная связь со Христом, черпающая силу в вере, стала для Церкви «новым заветом в области герменевтики». Невозможно правильно понять и по достоинству оценить библейские толкования в Церкви, уразуметь их природу, внутренние законы и перспективу, если мы прежде не осознаем ту истину, что основным критерием их является живая связь с Господом Иисусом Христом и правая вера в Него.

В рамках данной главы нет возможности провести детальный систематический обзор всех конкретных приемов толкования, некоторых нюансов и специальных вопросов, которые ставит цитация и толкование Ветхого Завета в каждой из книг Нового Завета. Автор по необходимости ограничится теми новозаветными книгами, где нашло свое отражение определенное воззрение на Ветхий Завет и его истолкование, как то: у четырех евангелистов, у апостола Павла, у авторов Послания к Евреям и двух Посланий апостола Петра. Это воззрение в конечном счете и оказало решающее влияние на всю последующую библейскую экзегезу в Церкви. Следует с особенной силой подчеркнуть ту истину, которую, к сожалению, не учитывает современная библеистика, что вопрос ветхозаветных толкований в Новом Завете вовсе не исчерпывается отношением к Ветхому Завету Самого Спасителя или священных писателей, между коими здесь наблюдается замечательное единство с незначительными лишь вариациями. В гораздо большей степени этот вопрос связан с природой и силой нового благовестия Господа Иисуса Христа, а также с новыми правилами толкования, сложившимися под влиянием опыта и нового осмысления первенствующей Церкви. На самом деле именно эти новые «герменевтические принципы» определили последующее формирование и развитие церковной библейской экзегезы. В дальнейшем читатель убедится, что «герменевтический принцип» Нового Завета, или нового благовестия, сформировался как под воздействием Господа Иисуса Христа и Его отношения к Своему служению, так и в результате развития нового благовестия со стороны первенствующей Церкви.

Исследования: *Amsler S.* L'Ancien Testament dans l'Eglise. Neuchâtel, 1960; *Barrett C. K.* The Interpretation of the Old Testament in the New // Cambridge Bible I. P. 389–411; *Black M.* The Christological Use of the Old Testament in the New Testament // NTS 18 (1971–1972),

1–14; *Campanhausen*. Das Alte Testament als Bibel der Kirche. 1963. S. 152–196; *Dodd C. H.* According to the Scriptures. The Substructure of the New Testament Theology. London, 1952 / Ernst J. (ed.) Schriftauslegung; *Φλωροβσκιυί Γ.* Οι Πατέρες τής Ἐκκλησίας καί ἡ Παλαιά Διαθήκη // Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 35–44; *Guillet J.* La Bible à la naissance de l'Église // Monde grec. P. 55–67; *Goppelt L.* Typos; *Grant R. M.* The Place of the Old Testament in Early Christianity // Interpr. 5 (1951), 186–202; *Grelot P.* Les sens chrétiens de l'Ancien Testament. Tournai, 1963; *Grill S.* Leitsätze der Kirchenväter für die Erklärung des Alten Testaments // Bibel und Liturgie. 23 (1955–1956), 43–47, 110–112, 252–259; 24 (1956–1957), 26–30, 83–85; *Hanson A. T.* Jesus Christ in the Old Testament. London, 1965; *Idem.* The New Testament Interpretation of Scripture. London, 1980; *Idem.* The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old. London, 1983; *Holtz Tr.* Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament // ThLZ 99 (1974), 19–32; *Lindars B.* The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology // NTS 23 (1977), 59–66; *Longenecker R.* Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids, Michigan, 1975; *Manson T. W.* The Argument from Prophecy // JThS 46 (1945), 129–136; *Sand Al.* «Wie geschrieben steht...». Zur Auslegung der jüdischen Schriften in der urchristlichen Gemeinden / Ernst J. (ed.) Schriftauslegung. P. 331–357; *Smith D. M.* The Use of the Old Testament in the New. The Use of the Old Testament in the New and other Essays. Festschrift W.F. Stinespring. Durham, 1972. P. 3–65; *Sundberg A. C.* The Old Testament of the Early Church. Cambridge, Mass., 1964.

1. Отношение Господа Иисуса Христа к Ветхому Завету и Его собственное новое Откровение

1. Совершенно очевидно, что начатки христианской библейской герменевтики следует искать в учении Самого Господа Иисуса Христа. Новизна Евангелия Христова относится не только к его содержанию, но вместе и к тому новому способу, каким Спаситель толковал Ветхий Завет, а также новому образу проповеди, «со властью и силою» (Лк. 4, 36), каким Он возвещал новое Откровение.

Кроме библиографии, приведенной в начале главы, см. также: *Betz H. D.* Die hermeneutischen Prinzipien in der Bergpredigt (Mt 5, 17–20). Verifikation, Festschrift. G. Ebeling. Tübingen, 1982. S. 27–41; *France R. T.* Jesus and the Old Testament. London, 1971; *Hübner H.* Das Gesetz in der Synoptischen Tradition. Witten, 1973; *Klostermann E.* Jesu Stellung zum Alten Testament. Kiel, 1904; *Manson T. W.* The Old Testament in the Teaching of Jesus // John Rylands Library Bull. 34 (1951), t. 2; *Sanders E. P.* Jesus and Judaism. London, 1987.

Известно, что к I веку по Рождестве Христовом канон ветхозаветных книг еще не был окончательно сформирован. Поэтому и Спаситель часто говорит неопределенно о «Писании» (напр., Ин. 10, 35; Лк. 4, 21). Понятно впрочем, что под этим термином Он подразумевает бывшие тогда в употреблении сборники книг Пятикнижия (Закон), Пророков (Мф. 5, 17) и Псалмов (Лк. 24, 44–45). Как и раввинистическая традиция, Господь признаёт это Писание богодухновенным текстом, созданным по наитию Духа Святого (напр., Мк. 12, 36). В слове Писания запечатлена Божественная воля и слово это непреложно во веки (Мф. 5, 18 и след.; Ин. 10, 35).

В Своем учении Господь Иисус Христос часто использует ветхозаветные книги и внешне это нередко напоминает способ преподавания современных Ему раввинов. При помощи раввинистической формулы «как написано» Он подтверждает авторитетность заповедей Пятикнижия (Лк. 10, 26), полемизирует с книжниками (Мф. 12, 3 и след.), доказывает саддукеям истину воскресения мертвых (Лк. 20, 37 и парал.). Также Он ссылается на различные исторические библейские события (сотворение человека, убийство Авеля, потоп, неопалимая купина, медный змий, манна и т.д.) и на выдающихся лиц Ветхого Завета (патриархи, Моисей, Давид, Соломон, Илия, Иона, Захария и др.). Многие образы и притчи Спасителя (виноградник, пастырь и стадо и др.) восходят к ветхозаветным прототипам. В учении Господа содержится бесчисленное множество упоминаний традиционных библейских тем, таких как сетование о жестокосердии и окаменении сердец, возвешение будущего наказания и т.п. Кроме того, Он признаёт обязательность некоторых заповедей Декалога (Мк. 10, 19), особенно выделяя заповедь любви (Мк. 12, 30 и парал.), а также обрядовых предписаний Пятикнижия (повелевает исцеленным прокаженным показаться священникам: Мк. 7, 10; нерасторжимость брака: Мк. 10, 6 и парал.).

Но Господь Иисус Христос нигде не пользуется Ветхим Заветом как юридическим справочником, и если часто ссылается на него, то не ставит перед Собой цели просто подтвердить священный авторитет его заповедей. Напротив, в подобных случаях Он либо обличает фарисейское перетолкование этих заповедей, либо уменьшает значимость отдельных из них замечанием, что даны они «по жестокосердию» иудеев (Мк. 10, 5 и парал.). По сравнению с заповедью о любви к Богу и ближнему, венчающей собой весь Закон и пророков (Мф. 22, 40 и парал.), все законнические и богослужебные предписания имеют лишь относительную ценность (Мк. 12, 33).

При всем положительном отношении к ветхозаветному Писанию Спаситель не связывает Себя буквой заповедей в законническом их понимании. За внешними требованиями буквы Закона Он видит глубинные духовные обязательства, которые, тем не менее, позволяют Ему принимать даже йоту в Писании как непреложную во веки (Мф. 5, 18). Здесь нет речи о фарисейском прилеплении к букве Закона, но о признании вечной значимости воли Божией, даже в самом частном ее проявлении.

2. Господь Иисус Христос проводит четкую грань между вечным Законом Божиим и законническими или обрядовыми преданиями иудейских старцев. Речь идет о традиции галахи с ее многочисленными перетолкованиями, добавлениями и видоизменениями изначальных заповедей Пятикнижия. Весь этот груз был возложен с течением времени на плечи простых израильтян. Раввины посредством галахи не только толковали Пятикнижие, но и добавили к нему многочисленные предписания из обычного права, которые впоследствии были переработаны и приобрели равную значимость с Торой. Господь износит Свой суд, что эти многочисленные предания по сути дела упраздняют слово Божие (Мф. 15, 6), заменяют его человеческим мудрованием и тем возбраняют вход в Царствие Божие (Мф. 23, 13; ср. Мк. 7, 8). По этой причине Он и не колеблется высказать в адрес фарисеев и книжников грозное «горе вам». Ссылаясь в этом на пророческие книги Ветхого Завета Спаситель будет обличать современных Ему учителей иудейства в лицемерии и ожесточении сердца (Мк. 7, 6–7 и парал.). Под предлогом соблюдения заповедей они готовы принести в жертву человека (Лк. 13, 14), и хотя хвалятся знанием Закона и своей мудростью, в действительности они мерзки перед Богом (Лк. 16, 15).

Такое критическое отношение Господа Иисуса Христа к раввинистическому преданию ни в коей мере не затрагивает того божественного авторитета, какой признается Им за Ветхим Заветом. Но это относится преимущественно к «важнейшему» в Законе, а вовсе не к законническим и обрядовым предписаниям иудейских старцев. Предания старцев только в том случае заслуживают внимания, если несут с собой «суд и милость и веру» (Мф. 23, 23) и когда исходят из них. Итак, очевидно, что Господь уже тем самым, что отличает предания старцев от Закона Божия, одновременно отвергает и правомерность экзегетических методов иудаизма. Согласно учению Спасителя о правильности толкования Пятикнижия можно судить не столько по внешнему способу исполнения его заповедей, сколько по тому, в какой мере это приближает человека к живому общению с Богом.

3. Книги Ветхого Завета, заключающие в себе богодухновенное и непреложное свидетельство о воле Божией, для Господа Иисуса Христа представляют особенную ценность главным образом как *книги пророческие*. В них Спаситель усматривает предвозвестие о Себе Самом и о Своем служении. Неоднократно Он указывает, что Писания в их совокупности свидетельствуют о Нем (Лк. 24, 27, 44; Ин. 5, 39; ср. Ин. 1, 45 и др.), а в целом ряде ветхозаветных мест видит пророческие указания на конкретные события Своей жизни (такие как, Крещение – Мф. 3, 15; отступничество Иуды – Ин. 13, 18; предание и арест – Мф. 26, 24, 54, 56 и парал.; Воскресение – Лк. 24, 46; Ин. 20, 9 и др.; второе пришествие – Мк. 13, 26 и 14, 62). Господь первым начинает толковать Ветхий Завет в его мессианской перспективе и этим определяет место и значение ветхозаветных книг в жизни Церкви.

В особенности характерно для Спасителя сознание, что «ныне» исполняется в Его лице обетование пророка Исаии (Лк. 4, 17 и след.) и что совершаемое Им служение является исполнением мессианских обетований пророков (Мф. 11, 5; см. Ис. 35, 5–6; 42, 7; 61, 1 и др.). Самарянке Господь открывает, что Он и есть тот обетованный Мессия (Ин. 4, 25–26), и перед лицом Синедриона исповедует Себя как грядущего «на облаках небесных» Сына Человеческого (Дан. 7, 13 = Мф. 24, 30 и парал.). Содержание так называемых «царских псалмов» Спаситель так же относит к Себе (Пс. 109, 1 = Мф. 22, 41–45; Пс. 117, 26 = Мф. 23, 39 и др.). Кроме того, в различ-

ных поучениях Христовых часто используется тема «Раба Господня» из книги пророка Исаии, гл. 53.

При таком мессианском понимании Ветхого Завета Спаситель признает пророческое значение не только за текстом ветхозаветных книг: пророчествуют сами события, о которых повествуется в этих книгах. Мессианская перспектива является неотъемлемым внутренним стержнем и двигателем всей ветхозаветной истории. Так, например, многие пророки и цари в Ветхом Завете желали видеть дни земного служения Спасителя и не видели (Мф. 13, 17 и парал.), патриарх Авраам с ликованием видел времена Мессии и возрадовался (Ин. 8, 56); также пророк Исаия видел славу Иисуса Христа и говорил о Нем (Ин. 12, 41). Что касается собственно исторических событий эпохи ветхого Израиля, то Спаситель усматривает целый ряд существенных совпадений между ними и Его собственным служением. В отличие от раввинистической герменевтики, которая находила в Писании вполне чуждые ему мотивы, руководствуясь лишь требованиями текущего исторического момента, Господь Иисус Христос делает явной изначально заданную целесообразность ветхозаветной истории, причем делает это совершенно новым способом. Он сопоставляет между собой два параллельных события прошлого и настоящего, а иногда и будущего в которых наблюдается относительное внешнее подобие, но которые в конечном счете обнаруживают между собой самую глубинную внутреннюю связь. Прошедшее предызображает будущее и будущее обретает свой подлинный смысл, когда истолковывается на основании древнего. Так, например, Спаситель усматривает в жизни пророка Ионы и известном эпизоде с китом соответствие с Его собственным служением (Лк. 11, 30) и тридневным погребением (Мф. 12, 40), прообраз Своих крестных страданий видит в обстоятельствах жизни пророка Илии (Мф. 17, 12). Потоп при Ное и современные Лоту исторические события (Содом и Гоморра) истолковывает как прообразы Своего второго пришествия и последнего Суда (Лк. 17, 26, 28; Мф. 24, 37). Вознесение Господа на Крест было предзнаменовано поднятым на древке медным змием при Моисее (Ин. 3, 14), тогда как манна в пустыне есть образ Хлеба Жизни, который предлагает Сам Христос (Ин. 6, 31–35, 49 и след.). Такое созвучие событий прошлого и будущего предполагает, несомненно, историческую преемственность и единство Божественного замысла

и сообщает этим событиям пророческую, эсхатологическую перспективу. Следовательно, тот, кто принимает Закон и Пророков, по необходимости должен уверовать и в Иисуса Христа, «потому что он [Моисей] писал о Мне» (Ин. 5, 46; ср. 1, 45). Данный вид толкования, получивший впоследствии широкое распространение в истории библейской герменевтики, известен как типологический метод. Спаситель использует типологию, исходя из Своего мессианского самосознания и достоинства.

Естественно, что новая эпоха, которую открывает Собой Господь Иисус, существенно отличается от эпохи ветхозаветной. Он есть Мессия, цель и исполнение ветхозаветных обетований, и, следовательно, с Его появлением в рамках человеческой истории начинается эпоха Евангелия: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16, 16 и парал.). Если в Ветхом Завете человек присоединился к народу Божию посредством строгого соблюдения Закона, то теперь, в Новом Завете, это правило упраздняется, и каждый может «восхитить» Царствие только по благодати и без определенного количества добрых дел. Впрочем, древнее достоинство Закона Моисеева этим не уничтожается. Напротив, в лице Иисуса Христа Закон находит свое восполнение и исполнение.

Общее отношение Спасителя к Ветхому Завету сформулировано в известном месте Нагорной проповеди (Мф. 5, 17–20), которое начинается классической фразой: «Итак, не думайте, что Я пришел нарушить Закон или Пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (ст. 17). В этом отрывке можно выделить четыре «принципа герменевтики»:

а) Ст. 17: Иисус Христос не упраздняет Закон Моисеев или пророческую проповедь Ветхого Завета, в чем, по-видимому, обвиняли Его фарисеи-современники, но, напротив, способствует их исполнению и возводит к совершенству. И это вполне естественно, поскольку Спаситель сознает Себя Мессией последних времен, Который исполняет внутреннюю цель Закона и Пророков.

б) Ст. 18: Закон обладает абсолютным авторитетом и никогда не может его утратить, даже в самой малой своей части. Однако этот свой авторитет Закон приобретает только в силу своей связи с Господом Иисусом Христом.

с) Способ, с помощью которого Господь исполняет и толкует ветхозаветный Закон, имеет обязательную силу в том смысле, что от верного следования этому способу зависит спасение человека. Таким образом, Спаситель возвращает Закону его подлинное предназначение.

д) Принятие и следование Закону в этом его спасительном значении упраздняет экзегетическую традицию раввинизма. Закон Моисеев (весь Ветхий Завет) выполняет свое подлинное назначение, только когда приводит ко Господу Иисусу Христу. Это и есть тот самый новый герменевтический принцип восприятия, понимания и толкования Ветхого Завета, о коем было сказано в начале главы.

4. Позиция Господа Иисуса Христа в отношении ветхозаветного Закона вовсе не ограничивается вопросом правильного толкования. Христос не был подобен типичному образу очередного учителя-раввина. Напротив, Он учит совершенно иначе, не так как книжники, и учение Его — это «учение новое со властью», вызывающее удивление и восторг как у простого народа (ср. Мк. 1, 27; Мф. 7, 28 и след.), так и у вождей иудаизма (Мф. 21, 23). Господь Иисус Христос определяет Свое отношение к Закону на основании внутреннего свидетельства, что Он находится в единении с Богом Отцом. Он послан с небес чтобы *изъяснить*⁸⁸ не только Закон Моисеев и Ветхий Завет, но и Самого Бога Отца и привести с Собой благодать и истину (Ин. 1, 17–18). Вследствие этого Христос, с одной стороны, осуществляет в Своем лице древнюю волю Божию, запечатленную в Ветхом Завете, а с другой — являет миру и человеку новое Евангелие от имени Самого Бога и этим открывает эпоху новых личных отношений человечества с Богом. В сознании этой Своей миссии Господь Иисус Христос по-новому определяет природу и цель ветхозаветного Откровения, в противоположность раввинистической традиции. Признавая божественный и вечный авторитет Ветхого Завета, Господь тем не менее показывает, что вместе с Ним вводится новый порядок вещей, несравненно превосходящий ветхозаветные реалии. Господь Иисус Христос выше пророческой проповеди Ветхого Завета (Мф. 12, 41 и парал.: «...вот, здесь больше Ионы»), а также выше богослужебного строя ветхого Израиля (Мф. 12, 6: «...здесь Тот, Кто больше храма»). Он упраздняет

⁸⁸ В греческом тексте Ин. 1, 18: «...ἐξηγήσατο» — не только *изъяснил*, но и *явил, открыл*. — *Примеч. перев.*

раввинистическое понимание заповеди о субботнем покое (Мф. 12, 8 и др.), которое подразумевало лишь внешнее, формальное ее исполнение и готово было принести в жертву самого человека (Лк. 13, 14–16). Подобно этому Христос упраздняет предания старцев относительно очищений (Мк. 7, 3–13), постов и молитв (Лк. 5, 33 и след.), почитая их бременем неудобноносимым (Мф. 23, 4), препятствующим установлению живых отношений с Богом. Отношения с Богом определяются не формальными, законническими предписаниями, а внутренним расположением и душевной чистотой человека (Мф. 15, 20).

Новое толкование Закона Моисеева Спаситель предлагает, прежде всего, в известных антитезах Нагорной проповеди (Мф. 15, 27–48). Своим властным «а Я говорю вам» Господь Иисус Христос являет Себя миру как новый Законодатель, не унижающий достоинства ветхого Закона, но с божественным авторитетом указующий на его неполноту. Спаситель решительно отвергает формальное и механическое следование букве Закона, а также казуистический подход к решению вопросов нравственного порядка, приводящий к самодовольству и надменности. Не сама по себе внешняя деятельность свидетельствует о нравственном достоинстве человека, но его внутреннее расположение и подлинные мотивы поступков, когда ими управляют милость, благодать и вера. Согласно этому принципу Христос по-новому истолковывает заповеди «не убей», «не прелюбодействуй», заповеди о разводе, о клятве, око за око, о любви к ближнему, о милостыне, молитве и посте. В новом толковании Спасителя поступок не отделяется от внутреннего расположения и поэтому нет нужды указывать точные границы внешнего делания, если оно зиждется на «важнейшем в законе», там где суд, милость и вера (Мф. 23, 23). В отношении указанных заповедей Христос не просто по-новому толкует ветхозаветный закон, но и Сам «законотворит», заново определяя образ отношений человека с Богом. Речь идет об отношениях под сенью благодати и свободы, которые упраздняют ограничения ветхой буквы и возрождают человека свободным чадом Бога Отца. Поэтому-то весь ветхозаветный Закон можно свести к одной единственной заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего» и «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 37, 39). Критерием правильного исполнения заповедей Закона служит совершенное уподобление Богу: «Итак будьте

совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). А совершенство зависит от Бога, оно не имеет предела и его нельзя достичь соблюдением внешних законнических предписаний. Уклонение от показного благочестия, формализма и фарисейских представлений о мздовоздаянии за добродетель становится отныне новым условием для входа в Царство Божие (Мф. 5, 20).

Все это означает, что Господь Иисус Христос не просто разъясняет или приспособливает ветхозаветный Закон к требованиям текущего исторического момента, как это делали раввины, но осуществляет и возвещает новый «Закон» Божий, который вобрал в себя и ветхий. Спаситель не предлагает очередной интерпретации Закона, но заново определяет, какими должны быть отношения человека с Богом, где на первый план выступают требования нравственной чистоты и внутреннего смирения. Новый Закон Божий уже не преподносится в виде формальной заповеди, но претворяется в саму жизнь в лице и служении Господа Иисуса Христа как благодать и свобода, как любовь и вера, как милость и жертва. Таким образом, Спаситель соединяет в Своем лице Закон и Евангелие, обетование и исполнение, заповедь и благодать. Потому отныне и всего Закона не довольно будет человеку для достижения совершенства, если он сам свободно не последует Спасителю и не вступит в личные отношения с Ним (Мф. 19, 21). Требования Закона должны быть реализованы на основании внутреннего расположения человека, а последнее формируется только при наличии живого богообщения. Непосредственная связь с Богом упраздняет всякую мораль, основанную на формальном исполнении заповедей и на внешнем служении букве. Новизна Евангелия Христова требует решительного пересмотра ветхого Закона и всецелого посвящения себя благодати и милости Божией, потому что никто не вливает молодого вина в ветхие мехи (Мф. 9, 17 и парал.). Ученичество Царству Небесному требует от человека «выносить из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. 13, 52). Такое требование нельзя воспринимать как один лишь из принципов толкования, но как вопрос жизни и смерти, требующий безотлагательного решения, как неперемное условие вхождения в новое Царство.

Обобщим вышесказанное. В Своем отношении к Ветхому Завету и, соответственно, к способу его толкования Господь Иисус Христос ни на одно мгновение не зависит от иудейской традиции

или земного происхождения, но *единственно и исключительно от внутреннего свидетельства о Своем лице и служении*, т.е. сознания Своего мессианского достоинства и посланничества. Именно это и было главной причиной столь резкого отвержения и непонимания современным Спасителем иудаизмом Его толкования Ветхого Завета, а вовсе не иной будто бы экзегетический метод. Согласно тем герменевтическим принципам, которые использовал сам иудаизм в отношении Закона, Спаситель оказывался для иудейских оппонентов попирателем Закона и хулителем Бога, а посему должен был умереть (Ин. 19, 7, со ссылкой на Лев. 24, 16). В тех же самых ветхозаветных преданиях, которые Христос воспринимал как протоевангелие спасения, иудеи увидели приговор к Его смерти! Здесь открывается вся трагичность состояния иудейской герменевтики, упорствующей, как было показано, в буквальном понимании Закона. Как только Господь выходит за рамки такой герменевтики и обращается к испытанию жизни иудейских учителей, Он по необходимости ведется ими на смерть. И напротив, Сам Спаситель, сознающий Себя Мессией и Сыном Божиим, чувствует одновременно и обязательства и свободу по отношению к Ветхому Завету. Так, например, Он не колеблется прибегать к ссылкам на ветхозаветные мессианские пророчества, и особенно к учению об «Отроке Господнем» (Ис. 53), чтобы объяснить Свое мессианское служение (напр., Мф. 8, 17 и др.). Но, с другой стороны, Христос выходит за тесные рамки Ветхого Завета. На всем пространстве евангельского учения Спаситель представляет Свое служение как служение эсхатологическое, окончательное свершение которого в мессианскую эпоху принадлежит Самому Богу. Спаситель действует и учит со властью и от имени Самого Яхве. Например, Он посылает как Бог ангела перед лицом Своим, чтобы тот приготовил Ему путь (Мф. 11, 10 и парал.), прощает грехи (Мк. 2, 5 и след.), совершает мессианские дела, приличествующие одному Богу (Лк. 7, 22); слова Христа непреложны во век (Мф. 24, 35), как и слова Яхве. Заповедям Пятикнижия Господь Иисус Христос противопоставляет Свое собственное новое «законодательство» («вы слышали, что сказано древним, <...> а Я говорю вам...»). В четвертом Евангелии Он открывает исключительность Своих отношений с Богом Отцом, особо подчеркивает Свое Божественное достоинство и с одинаковой Отцу властью говорит: «Я есмь» (Ин. 18, 5: «Ἐγώ εἰμι»). Мессианское уче-

ние Ветхого Завета является для Спасителя предвозвещением Его собственного явления в рамках человеческой истории, так что это мессианское учение в его совокупности может быть верно понято лишь через призму земного служения и личности Христа. Другими словами, книги Ветхого Завета могут быть истолкованы как Божественное Откровение и сокровище мессианских чаяний только благодаря их исполнению во Христе, и никоим образом не наоборот. На этой истине будут утверждаться как апостол Павел (ср. 2 Кор. 3, 6–18), так и отцы экзегеты, убежденные в том, что до Христа никто не мог понять Ветхого Завета в его отдаленной мессианской перспективе. Речь идет о богословском принципе, сыгравшем решающую роль в формировании и развитии библейской герменевтики в истории Церкви. Церковь занималась библейскими толкованиями, основываясь на правой вере в Господа Иисуса Христа и Его служение. Этот принцип, безусловно, восходит к Самому Христу, а также к древнему евангельскому и апостольскому Преданию.

2. Благовестие Господа Иисуса Христа

и использованные в нем новые методы толкования

Восприятие Ветхого Завета в его совокупности как текста пророческого, указующего на личность и служение Господа Иисуса Христа, является общим местом для всех евангелистов. Это явствует прежде всего из того способа, каким они цитируют ветхозаветные книги. Евангелисты обнаруживают свое знакомство, главным образом, с текстом Перевода семидесяти и лишь в немногих случаях с еврейским оригиналом (местами у св. Матфея). В одних случаях они цитируют по памяти, в других соединяют различные библейские отрывки (т.н., смешанные цитаты), причем нередко смысл, вкладываемый ими в эти цитаты, далеко не совпадает с буквальным смыслом оригинала. Местами можно встретить у евангелистов приемы раввинистической экзегезы, как, например, первое и второе правило Гиллея (от большего к меньшему и наоборот – Мф. 6, 30; 7, 11; 10, 25), выводы на основании аналогии (Мк. 2, 24–26), в других же местах методы эллинистической герменевтики, такие как выяснение этимологии слов (Мф. 2, 23) и аллегорическое тол-

кование (напр., Ин. 7, 39 и др.). Лишь изредка встречаются толкования типа мидраша. Можно сделать вывод, что святые евангелисты, как и Сам Христос, не были знакомы с канонической формой ветхозаветных книг и не связывали себя правилами толкования современных им раввинов.

Известно, что святые евангелисты, как, впрочем, и другие новозаветные писатели, часто прибегают к определенным местам Ветхого Завета с целью возвестить и доказать мессианское достоинство Господа Иисуса. Наличие таких общих мест, называемых еще *testimonia*, или свидетельства, предполагает существование единого способа цитирования ветхозаветных книг и единства понимания заключенного в них свидетельства. При этом у каждого из евангелистов значительно разнятся объем и способ цитирования Ветхого Завета. Святой Матфей, в отличие от других евангелистов, более органично и сознательно вплетает в композицию своего Евангелия ветхозаветные свидетельства и распространяет их на большинство событий земного служения Христа и Церкви. Обилие ветхозаветных цитат имело целью доказать христианам из иудеев, читателям святого Матфея, что Иисус действительно есть обетованный Мессия и что, следовательно, только Церковь может правильно толковать Ветхий Завет, получив это толкование от Самого Спасителя. У евангелиста Марка связь с Ветхим Заветом сравнительно слабее, чем подчеркивается превосходство Завета Нового во Христе (напр., Мк. 12, 28–34) и нередко опровергается раввинистическое толкование ветхозаветных книг (напр., Мк. 7, 1–23). Евангелист Лука также заметно сокращает число ветхозаветных цитат в уникальном материале своего Евангелия или видоизменяет их, подчеркивая в особенности, что эпоха Церкви является историческим завершением и свершением эпохи Ветхого Завета. И наконец, евангелист Иоанн исследует сокровенную перспективу истории Израиля и Закона, которая усматривается всегда в свидетельстве о Христе (напр., Ин. 1, 45; 5, 46), и делает явным нравственный смысл обрядовых предписаний Пятикнижия (в отношении, например, обрезания и субботы: Ин. 7, 19–23). Согласно этому принципу апостол Иоанн Богослов объясняет в явно типологическом смысле важнейшие события истории исхода и сорокалетнего странствования по пустыне, например, дарование манны, что одновременно исполняет и превосходит Своим служением Господь Иисус Христос (Ин.

6, 49 и след.). Впрочем, евангелист Иоанн заметно ограничивает значение Ветхого Завета как Божественного Откровения, поскольку Иисус Христос – Слово Божие – есть завершающее историческое явление («И Слово стало плотью») истины и благодати. Поскольку Закон был «дан через Моисея» (Ин. 1, 17), он, естественно, уступает тому «явлению» (ἐξήγησις) Бога Отца и той непосредственности истины, какую приносит Христос. Перечисленные различия в способе подачи материала у каждого из евангелистов, конечно, нельзя воспринимать как новшества по отношению к известному воззрению на Ветхий Завет Самого Спасителя. Они объясняются теми различными историческими обстоятельствами и теми нуждами, какие возникали у Церкви в разные времена и в разных местах. В любом случае, следует отметить, что, как правило, святые евангелисты избегают произвольного обращения с текстом Ветхого Завета и часто, например, уважают последовательность соответствующих ветхозаветных мест при их толковании в мессианском смысле⁸⁹.

Помимо перечисленных незначительных вариаций в использовании и понимании евангелистами Ветхого Завета решающее значение для формирования церковной библейской герменевтики, наряду с мессианским самосознанием Господа Иисуса, имел также образ Его действий и способ учения. Как уже было сказано, проповедь Господа Иисуса Христа нередко являет очевидное внешнее сходство со словом Ветхого Завета и с раввинистической письменностью. Так, например, Спаситель использует эристические диалоги, мидрашистские повествования, пророческие и апокалиптические поучения и т.д. В поступках Господа можно усмотреть символические действия, как и в жизни многих израильских пророков (напр., проклятие бесплодной смоковницы: Мф. 21, 18–19 и парал.; омовение ног учеников: Ин. 13, 2–11 и др.). Евангелист Иоанн чудеса Спасителя называет знамениями и придает им, помимо исторического, также и символический смысл. Довольно часто, по свидетельству евангелистов, Спаситель прибегал в Своей проповеди к притчам, уподоблениям, образам, метафорам и пословицам, особенно когда обращался к простому народу: «Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им» (Мф. 13, 34; Мк. 4, 33; Лк. 8, 10). Это относится, прежде всего, к центральной теме Евангелия Христова, учению о Царствии Божием (Мф. 13

⁸⁹ *Hanson A. T. The Living Utterances of God. P. 34 etc.*

и парал.). Спаситель использовал, следовательно, тот способ проповеди, который соответствовал обычаям и нормам окружающего общества и имел своей целью в привычной для народа форме преподать несравненно более глубокое содержание.

Особый интерес вызывает та цель, с какой Спаситель прибегает к притчам или уподоблениям, а также к символическим действиям. Приточные рассказы Господь обращает, прежде всего, к естественным познавательным способностям человека («проповедывал им слово, сколько они могли слышать»: Мк. 4, 33). Но при этом приточная форма поучений позволяет Ему более скрывать тайны Царствия от «внешних» (Мк. 4, 11) или «прочих» (Лк. 8, 10; Мф. 13, 10), от множества народа, т.е. от тех, кто не принадлежит к узкому кругу Его учеников и последователей. Глубинный смысл благовестия остается скрытым и непонятным для естественного человека⁹⁰. Следовательно, первоначальный естественный смысл притчи абсолютно ничего не открывает слушателям и они, таким образом, «видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют» (Мф. 13, 13 и парал.; ссылка на Ис. 6, 9 и след.). Другими словами, притчи всегда предполагают необходимость их уразумения посредством духовного видения и слышания. Когда этого не происходит, тогда сердце и чувства человека грубеют и окаменевают. Но такое бессилие естественных человеческих способностей объясняется отсутствием деятельной веры (Мф. 16, 5–12; ср. 13, 58).

Из притчи о сеятеле (Мф. 13, 3–23 и парал.) и других подобных мест (напр., Мф. 16, 8 и др.) явствует, что человек – и даже ближайшие ученики Спасителя – не может одними своими естественными познавательными способностями постичь действительный смысл наставлений и поступков Господа Иисуса Христа. Понимание приходит только тогда, когда Сам Христос «наедине» открывает Своим ученикам тайны, сокрытые в притчах. И действительно, Спаситель часто при необходимости разъясняет апостолам глубочайший смысл приточных повествований (Мф. 13, 10, 18; 13, 36 и след.; 13, 51). Но дабы принять это разъяснение ученик должен иметь «уши, чтобы слышать» (Мк. 4, 23 и парал.), то есть, иметь сердце чистое и трезвенное, не быть малoverным и, кроме того, должен находиться в теснейшем личном общении с Господом (Мк. 4, 33 и парал.).

⁹⁰ Естественный человек – φυσικός άνθρωπος противопоставляется здесь человеку духовному – άνθρωπος πνευματικός. – *Примеч. перев.*

Нечто подобное следует сказать и о *многочисленных символических действиях и чудесах* Спасителя. Как правило, Господь совершает знамения или силы в тех случаях, когда видит чистую веру (напр., Мф. 8, 10, 13; 9, 28; 15, 28 и др.), и всегда избегает чудес, если встречается с неверием (Мф. 13, 58). Он последовательно отказывает тем, кто «искушая Его» просят показать им знамение в удостоверение мессианской власти (Мф. 12, 38–39 и след.; 16, 4 и др.). Цель знамений заключается в обращении и спасении человека, а вовсе не в доказательстве божественной силы Спасителя. Порою и ученики не могут уразуметь глубочайший смысл Его чудес, как, например, при насыщении хлебами пяти тысяч (Мк. 6, 52). Евангелист объясняет такое непонимание ожесточением их сердец. Кроме того, некоторые действия Иисуса Христа ученики начинают понимать лишь после Его воскресения (Ин. 2, 19–22: слова о разрушении храма; Ин. 12, 16: торжественный вход в Иерусалим на осленке), что относится и к некоторым темам из поучений Спасителя. По этой же причине евангелист Иоанн называет чудеса Господа «знамениями», ибо их назначение в том, чтобы, с одной стороны, обнаружить Его славу, а с другой – вызвать веру в Его Божественное достоинство (напр., Ин. 2, 11, 23 и др.⁹¹). Следовательно, знамения Спасителя не были по своей природе только явлениями сверхъестественной силы, но прежде всего были действиями с анафорическим, символическим смыслом, открывающим некую глубочайшую и онтологическую реальность. Правильное понимание знамений само по себе является разновидностью «духовного толкования» и требует соблюдения тех же правил, что и при толковании поучений Господа.

Из сказанного можно сделать вывод, что учение Господа Иисуса Христа, согласно общему преданию евангелистов бывшее «учением новым со властью» (Мк. 1, 27), в большинстве случаев оказывалось «учением неудобопонятным» (*σκληρός λόγος*), которое нелегко было воспринять и усвоить (Ин. 6, 60). И это касалось не только простого народа, но и учеников Спасителя. Они также часто не понимали или превратно толковали слова и поступки Господа (напр., Мк. 6, 52; 9, 32; Ин. 12, 16 и др.) и бывали вынуждены напрямую спрашивать Учителя об их действительном значении (Мк. 4,

⁹¹ Апостол Иоанн Богослов значительно чаще, чем другие евангелисты, называет чудеса Спасителя знамениями (*τά σημεῖα*), указывая этим на сокрытый в них глубочайший смысл. — *Примеч. перев.*

10 и др.). «Уразумение» слов Спасителя, — а соответственно, и учения Священного Писания, — происходит только в том случае, если человек воспринимает «силу Божию», обитающую в них (Мф. 22, 29). Следовательно, трудность понимания учения Христова заключается вовсе не в замысловатом слоге (поучения Господа всегда просты, доступны и легко запоминаемы), но в самой природе и внутренней «силе» этого учения. На самом деле слова Спасителя суть дух и жизнь (Ин. 6, 63), точно так же как и Сам Он есть путь, истина и жизнь. Господь Иисус Христос, как свидетельствует о Нем новозаветное благовестие, отождествляется со Своим словом, которое является историческим фактом, ибо слово о Христе заключает в себе реальность Его живого присутствия. Проповедь и деяния Спасителя, как правило, имеют анагогический и метафорический смысл, потому что возводят к живой вере в Него и переносят человека в духовную божественную реальность. Подлинное понимание учения Христова возможно, только если сам человек возвышается и становится частью этой реальности, т.е. когда он «рождается свыше» (Ин. 3, 3), другими словами, когда становится причастником жизни, скрытой в словах Господа. Но такое возвышение происходит по определенным «герменевтическим» правилам, прямо вытекающим из совокупности евангельского Предания.

1. Слово Христово принимают, главным образом, дети и, следовательно, все, кому свойственна чистота сердца, простодушие и бесхитрость разума и обращения. Это «нищие духом», над которыми не довлеет уже какой бы то ни было исторический, естественный или общественный авторитет, но которые всецеловеряют себя любви и милости Божией. Чтобы действительно правильно уразуметь слово Божие необходимо выносить «из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. 13, 52), необходимо перемениться и жить совершенно новым бытием, которое бы укоренилось, возросло и принесло свои плоды. Нужно, кроме того, бороться с ожесточением сердца, этого центра духовной жизни, органа решимости и ответственности, дабы воссоздать ту скинию, в которой сотворит Себе обитель Слово Божие (Ин. 14, 23).

Духовная природа учения и служения Господа Иисуса Христа требуют, таким образом, от каждого, желающего его уразуметь, *внутреннего обновления и очищения*, определенного образа жизни и мыслей.

2. Учение Христово апостолы смогли уразуметь окончательно лишь *после Его воскресения*. При разных обстоятельствах ученики «вспоминали» слова и деяния Спасителя, смысл которых до воскресения был неясен (напр., Лк. 24, 8; Ин. 2, 22; 12, 16; Деян. 11, 16). Согласно четвертому евангелисту, воскресение Христово является условием правильного понимания Ветхого Завета и всех его мессианских обетований (Ин. 2, 22; 20, 9). Евангелист Лука также приводит две важных подробности явлений Воскресшего. На пути в Эммаус Спаситель «изъяснил» (διερμήνευσε) двоим ученикам ветхозаветные обетования, относящиеся к Его личности и служению (Лк. 24, 27). Кроме того, во время явления собранным в купе ученикам Он «отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк. 24, 45). Это повествование чрезвычайно важно с исторической точки зрения, поскольку святой Лука, как известно, не придавал такого значения мессианским обетованиям Ветхого Завета, как евангелист Матфей. Таким образом, воскресение Христово несет в себе истолковательную силу в отношении ветхозаветного Писания и учения Самого Спасителя, ибо является тем историческим фактом, которым подтверждается мессианское достоинство и посланничество Господа Иисуса. Следует заметить, наконец, что в контексте 24-й главы Евангелия от Луки глаголы «отверз» (διήνοιξε), «изъяснил» (διερμήνευσε), «был узан» (ἐγνώσθη) подразумевают толкование Ветхого Завета, основывающееся не на буквальном его понимании, но на «откровении» духовной глубины из уст Самого Воскресшего. Следовательно, христологическое понимание Ветхого Завета является, по сути, его духовным толкованием. Возможность и законность духовного толкования Писания связана непосредственно с воскресением Христовым. Вера в воскресение и опыт воскресения являются неперменным герменевтическим условием правильного понимания Писания, поскольку адресуют читателя к полноте личности Господа Иисуса Христа, т.е. к Его человеческой и Божественной природе.

3. В этой же связи евангелист Лука обращает внимание еще на один вопрос, относящийся к знанию-узнаванию Воскресшего. Два ученика на пути в Эммаус не узнали в своем собеседнике воскресшего Господа, когда Тот «изъяснял» им Писания, но лишь когда Он *благословил, преломил и подал им хлеб* (Лк. 24, 30–32). Это предание святого Луки, ничуть не принижая Ветхого Завета, говорит, тем

не менее, о его совершенной беспомощности в деле постижения Господа Иисуса Христа, и именно потому, что при чтении Ветхого Завета далеко не всегда предполагается вера в воскресшего Господа. Только в богослужебном общении и «при-частии» Христос дает «узнать» Себя лицом к лицу. Однако такому евхаристическому знанию должно предшествовать правильное понимание Священного Писания. С другой стороны, понимание Писания должно устремляться к «познанию» Воскресшего, а последнее достигает своей полноты только в евхаристическом общении Тела Христова. И еще об одном примере евхаристического знания Господа свидетельствует евангелист Иоанн. Сам Христос изъясняет чудесное насыщение пяти тысяч благословенным хлебом как знамение, восполняющее и намного превосходящее ветхозаветный прообраз, т.е. манну в пустыне (Ин. 6, 32 и след., 48 и след.). Это означает, что ветхозаветный прообраз находит свою истину и исполнение – а манна была прообразом пищи, доставляющей бессмертие, – во вкушении Тела и Крови Христовых. Здесь обретается полнота живого познания Господа Иисуса Христа, о которой лишь отдаленным намеком свидетельствовали прообразы Ветхого Завета.

4. Евангелист Лука обращает внимание еще на одну примечательную особенность земной жизни Спасителя, сыгравшей затем решающую роль в развитии библейской герменевтики. Речь идет о *посредничестве апостолов* в деле сохранения и распространения учения Господа, а также развития христологического толкования Ветхого Завета. Спаситель во время Своего земного служения неоднократно говорил ученикам о том, что Его страдания, распятие и воскресение ясно предвозвещены в ветхозаветных писаниях (Лк. 24, 6–7). Это означает, что христоцентрическое толкование Ветхого Завета было неотъемлемой частью учения Христова: «Вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (ст. 44). Когда апостолы после воскресения Спасителя уразумели вполне христологическую глубину Ветхого Завета, они сделались проповедниками не только учения Господня, но и правильного (христоцентрического) толкования ветхозаветных книг: «Вы же свидетели сему» (ст. 48). Следовательно, указанное новое толкование Ветхого Завета является существенной составляющей апостольской проповеди и неотделимо от апостольской веры во Христа.

5. Наконец, евангелисты Лука и Иоанн, согласно евангельской истории и поучениям Спасителя, выделяют *особую роль Духа Святого* в деле правильного понимания Священного Писания. Сам Христос, по сообщению евангелиста Луки (24, 48–49), начало проповеди об имени Своем во всем мире обуславливает получением Духа. Об этом же условии святой Лука еще раз вспоминает в предисловии книги Деяний (1, 8). Только после Пятидесятницы апостолы вполне уразумевают мессианское достоинство Господа Иисуса, понимают Его учение и христологическую направленность Ветхого Завета, что наглядно показывают миссионерские проповеди книги Деяний. С особой выразительностью говорит о роли Духа Святого в деле толкования Писания евангелист Иоанн, приводящий целый ряд поучений Спасителя о Духе Святом (Ин. 14, 16–18, 26; 15, 26–27; 16, 7–15). Утешитель «напомнит», «научит» апостолов словам Спасителя и будет «свидетельствовать» о Господе. Он и есть тот Дух истины, Который «наставит на всякую истину» (Ин. 16, 13) и сделает возможным для чад Церкви жизнь во Христе и исполнение заповедей Христовых. Насколько вера Церкви в необходимость действия Духа Святого для познания Господа Иисуса Христа является первоначальным и общим убеждением христиан, свидетельствует апостол Павел (1 Кор. 12, 3).

Перечисленные здесь вопросы, выражающие природу и правила толкования Евангелия Христова, органично связаны с личностью и служением Господа Иисуса Христа. Они являются «догматической» предпосылкой библейской герменевтики, постепенно приобретающей христианские черты, и довольно точно намечают основное направление развития церковного толкования Библии.

3. Апостол Павел: педагогика и конец Закона

Апостол Павел стал первым христианином, который уразумел во всей глубине и широте христоцентрическое толкование Ветхого Завета. Он сумел показать исключительную важность такого толкования для Церкви и сформулировал новые герменевтические принципы христианского богословия. Величайший подвиг апостола Павла заключается в том, что по примеру Самого Господа Иисуса Христа он убедительно доказал вред и неприемлемость для верую-

шего раввинистической герменевтики. Ему более, чем кому бы то ни было, приличествовало заняться данным вопросом, поскольку сам Павел до обращения был ревнителем Закона: «По закону фарисей <...> по правде законной непорочен» (Флп. 3, 5–6; ср. Гал. 1, 14 и след.) – и, следовательно, был знатоком и фанатичным приверженцем раввинистического толкования Ветхого Завета (Деян. 22, 3). Своим учителем Гамалиилом он, несомненно, был наставлен в правилах раввинистической герменевтики и часто прибегал к ним, уже будучи христианином, о чем будет сказано далее. То обстоятельство, что апостол Павел это свое «преимущество» сочтет «ради Христа тщетою» (Флп. 3, 7–8), объясняется фактом его чудесного обращения на пути в Дамаск, где воскресший Господь устранил из средоточия Павловой жизни Закон и привел его к решительному пересмотру отеческих преданий, а также к новому пониманию Ветхого Завета.

Исследования: *Amsler S.* La typologie de l'Ancien Testament chez saint Paul // RThPh (1949), 113 etc.; *Ellis E. E.* Paul's Use of the Old Testament. Edinburgh, London, 1957; *Goppelt L.* Apokalyptik und Theologie bei Paulus // Typos. 257–299; *Hanson T. A.* Studies in Paul's Technique and Theology. London, 1974; *Hübner H.* Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. Göttingen, 1980; *Käsemann E.* Paulinische Perspektive: Geist und Buchstabe. Tübingen, 1969. S. 237–285; *Koch D. A.* Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tübingen, 1986; *Michel O.* Paulus und seine Bibel. Darmstadt, 1972; *Schoeps H. J.* Paulus als rabbinischer Exeget. Aus frühchristlicher Zeit. Tübingen, 1950. S. 221–238; *Schmidt J.* Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior // BZ NF 3 (1959), 161–173; *Στοιάννου Β.* Ἡ περί Νόμου διδασκαλία τῆς πρός Γαλάτας Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀπ. Παύλου // ΔΒΜ 1 (1971–1972), 312–328; *Vielhauer Ph.* Paulus und das Alte Testament // Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift E. Bizer. Neukirchen, 1969. S. 33–62.

1. Апостол Павел разделяет общее среди раввинов убеждение, что Ветхий Завет в его совокупности является откровением воли Божией, обладает абсолютным и вечным авторитетом, и в этом смысле весь Ветхий Завет он называет одним словом «Закон». Понятие «Закон» включает в себя, прежде всего, Пятикнижие с его нравственными, дисциплинарными и богослужебными заповедями и, кроме того, книги пророков, а также книгу Псалмов (ср.:

Рим. 3, 19, 21, 31; 1 Кор. 14, 21, 34 и др.). Вследствие этого апостол не делает различия между нравственными и богослужебными предписаниями Закона в отношении их значимости. Весь Закон свят, духовен и добр, заповеди его праведны и добры (Рим. 7, 12, 14, 16), и поэтому всякий, кто соблюдает его, оправдается и жив будет им (Гал. 3, 12; Рим. 2, 13). Как и всякий истинный фарисей, апостол Павел верит, что Закон был дан «для жизни» (Рим. 7, 10). Также он разделяет раввинистическое воззрение на высшую авторитетность Ветхого Завета, ссылаясь на него при помощи известных раввинистических формул «как написано», «Писание говорит». С большим чувством апостол говорит о религиозных и исторических привилегиях своих соплеменников израильтян, таких как: избрание, усыновление, заветы, законодательство, богослужение и обетования (Рим. 9, 3–5) — и не колеблясь называет Израиль «святым начатком» и «святым корнем» (Рим. 11, 6), прежде других имеющим «право» на новое благовествование (Рим. 1, 16). Даже когда, будучи христианином, святой Павел входит в прямое противоречие с раввинистической герменевтикой, он снова настаивает, что не только не уничтожает Закон, но, напротив, восстанавливает его подлинное значение: «закон утверждаем» (Рим. 3, 31). Согласно исповеданию апостола перед римским наместником Феликсом: «Я действительно служу Богу отцов, веруя всему, написанному в законе и пророках» (Деян. 24, 14).

Свое образование книжника апостол Павел обнаруживает и в том, каким образом он толкует Ветхий Завет. В его посланиях можно встретить немало примеров раввинистической экзегезы, как например, первое правило Гиллея (от большего к меньшему: 2 Кор. 3, 11: «Ибо если..., тем более»; и наоборот: Рим. 11, 24) и второе правило (сопоставление двух сходных мест Писания: Рим. 4, 3, 7 и след.). Апостол использует также приемы эллинистической герменевтики, например, толкование на основе грамматических правил (Гал. 3, 16) и аллерию (1 Кор. 9, 9). Встречаются у него и толкования, напоминающие кумранитскую экзегезу *pesher* (Рим. 10, 6: «То есть...»)⁹². Примечательно, что апостол Павел обычно читает Ветхий

⁹² Используя особый прием (*pesher*), ессеи вычитывали в ветхозаветных пророчествах точные соответствия своей истории и, следовательно, предсказания некоторых важных событий. Этот вид экзегезы хорошо иллюстрирован рукописями Мертвого моря.



Завет в Переводe семидесяти, но при этом не связывает себя точным следованием букве греческого текста. Чаще других он цитирует книги Пророков, Псалмов и Пятикнижия, также нередко обращается к софиологическим текстам. Ссылки на Ветхий Завет встречаются, главным образом, в четырех больших посланиях апостола Павла (Рим., Гал., 1 и 2 Кор.), а прямые или косвенные аллюзии рассеяны по всем остальным. Во многих случаях апостол видоизменяет цитируемый текст Писания, приспособлявая его к целям своей аргументации (напр., Рим. 1, 17; 3, 10; 1 Кор. 1, 19, 31; Гал. 3, 16 и др.).

2. Свое особенное отношение к Ветхому Завету апостол Павел выражает, прежде всего, в новом толковании роли «Закона». Именно здесь можно видеть основной вклад апостола в формирование христианской библейской герменевтики, принципиально отличной от раввинистической. Павлово толкование Закона и, следовательно, всего Ветхого Завета образует весьма интересную, на первый взгляд противоречивую диалектическую систему, органично вытекающую из предпосылок его христологии. Раввинистическая традиция фактически отождествляла Ветхий Завет с Законом, т.е. с совокупностью нравственных и богослужебных предписаний Пятикнижия, неуклонное исполнение которых вело человека к достижению личной «праведности». Апостол Павел, напротив, старается очистить понимание сути Закона от ложной раввинистической интерпретации. Для примера можно привести классическое место из Послания Римлянам 3, 21–22: «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа». Лишь с пониманием подлинной глубины Закона, который дан был «для жизни» (Рим. 7, 10), можно говорить о его пользе для евангельской проповеди, и эта подлинная глубина заключается в новом способе оправдания человека в Боге посредством Господа Иисуса Христа. Следовательно, все рассуждения апостола Павла о положительной и отрицательной роли Закона следует воспринимать в свете Евангелия Христова.

Несомненная заслуга Ветхого Завета заключается в его пророческой перспективе. «Святые Писания» свидетельствуют о благовести Божием относительно Иисуса Христа, которое Сам Бог предвозвестил через пророков Своих (Рим. 1, 1 и след.). Поэтому Христианское Евангелие является откровением «тайны, о которой

от вечных времен было умолчано», но которая была явлена в писаниях пророческих (Рим. 16, 25⁹³; ср. 1 Кор. 2, 7; Еф. 3, 5; Кол. 1, 26). Использованная здесь терминология, несмотря на ее гностический оттенок, подразумевает лишь то, что прежде пришествия Христова подлинное благовестие Ветхого Завета никто не мог правильно уразуметь. Следовательно, Ветхий Завет является книгой обетований, целью которых было приготовить народ Божий к принятию Нового Завета, когда наступит полнота времен. Это эсхатологическое свершение, безусловно, было той внутренней движущей силой, которая направляла весь ход истории ветхого Израиля. Апостол Павел во многих событиях и лицах Ветхого Завета усматривает пророческое предызображение эсхатологической эпохи свершения. Так, Адам есть «образ Имяющего придти», т.е. второго Адама – Христа (Рим. 5, 12–14; 1 Кор. 15, 22, 45, 49). То же самое относится и к Аврааму, отцу «всех верующих» (Рим. 4, 11 и след.; Гал. 3, 7), как и христиане являются «семенем Авраама» (Гал. 3, 29). Подобный типологически-пророческий смысл имеет и повествование книги Бытия о двух женах и двух сыновьях Авраама (Гал. 4, 22–31). Также события сорокалетнего странствия Израиля по пустыне, разделение вод Красного моря, облачный столп, манна, изведение воды из камня и прочие события – «все это происходило с ними, как образы» (1 Кор. 10, 1–4, 11). Согласно смыслу этих образов верующие, вступившие в полноту общения со Христом, живут уже в эсхатологическую эпоху и, следовательно, «достигли последних веков» (1 Кор. 10, 11). В этом значении апостол Павел, не сомневаясь, называет христиан «Израилем Божиим» (Гал. 6, 16) и почитает непреложными обетования Ветхого Завета (Рим. 11, 1 и след.; Еф. 2, 12).

Однако в положительной оценке роли Закона уже заключались первые семена критического отношения к его раввинистической интерпретации. Согласно своему пророческому предназначению Закон был «детоводителем ко Христу» (Гал. 3, 24), т.е. учиненным от Бога служителем, в обязанности которого входило охранять и защищать народ в период его младенчества. Но пока народ-наследник обетований пребывает под покровительством попечителей и домоправителей, чью функцию исполняет Закон, то даже будучи господином всего, он на самом деле «ничем не отличается от раба» (Гал. 4,

⁹³ Ссылка дается по критическому изданию. В русском синодальном переводе эта концовка находится в Рим. 14, 24–26. – *Примеч. перев.*

1–2). Это означает, что Закон сам по себе неполноценен и не имеет абсолютного значения без своего восполнения во Христе. Коренное различие между ветхим и новым Израилем заключается в том, что первому свойственно обетование и ожидание, тогда как второму – полнота веры. Поэтому все содержание Ветхого Завета следует считать лишь обетованием-обещанием, которое не сообщает еще прав и достоинства наследника, но лишь устремляет к будущему исполнению. Отсюда следует, что истинные чада Авраама – это «семя обетования», т.е. духовные потомки Исаака, а не чада плотские или по плоти наследники Авраама (Гал. 4, 28, 31). С этой точки зрения Ветхий Завет можно назвать «словом обетования» (Рим. 9, 9), которое устремляется к будущей вере, т.е. ожидает подлинного исполнения обетований. Именно на этом зиждется двоякая роль и предназначение Ветхого Завета. С одной стороны, он, как ребенка, воспитывает Израиль и готовит его к грядущей полноте, а с другой – сам Ветхий Завет получает восполнение с пришествием Мессии, после чего наступает уже новый период.

3. Принципиальное неприятие апостолом Павлом раввинистической интерпретации Закона вкратце сформулировано в классическом месте Послания Римлянам 10, 4: «Потому что конец закона – Христос, к праведности всякого верующего». Весьма богатое смыслами слово τέλος (конец) в данном контексте означает цель, исполнение или восполнение, а также упразднение Закона. Апостол Павел отмечает распространенное раввинистическое убеждение, будто безупречное исполнение Закона поставляет человека в правильные отношения с Богом, зиждущиеся на принципах права и мздовоздаяния. Ибо такое соблюдение Закона из духовного подвига превращается в набор формальных поступков, чем дискредитируется сама природа Закона (как слово обетования), тяготеющая к оправданию по благодати. Иудеи, следовательно, в корне извращают учение Ветхого Завета и вместо оправдания «от веры» ищут «закона праведности», т.е. справедливого вознаграждения и оправдания по делам Закона (Рим. 9, 30–32). Подобное ошибочное толкование воли Божией объясняется ослеплением и ожесточением, является следствием фанатичной приверженности мертвой букве Закона, которая в конечном счете убивает своего почитателя. Таким образом, сколько бы ни изучал иудей со всем тщанием и сколько бы ни исполнял со всей точностью Закон, на самом деле

он остается «далеким от Бога», поскольку на лице и на сердце своем носит некое покрывало, которое при чтении Ветхого Завета скрывает от него дух и жизнь (2 Кор. 3, 14–17). Ревность к толкованию и исполнению Закона производит в нем растущее чувство самодостаточности и автономной праведности перед лицом Божиим. Но стремление заслужить посредством Закона собственную праведность приводит на деле к неведению праведности Божией и непослушанию Его воле (Рим. 10, 3). И апостол Павел задается вопросом: «Почему? Потому что [искали] не в вере, а в делах закона» (Рим. 9, 32). В итоге Закон в извращенном его понимании превращается в силу греха, становится проклятием (Гал. 3, 10, 13), умножает преступления (Гал. 3, 19), вызывает гнев Божий и приводит в конце концов к смерти (1 Кор. 15, 56). Он перестает уже служить праведности от веры, т.е. жизни и свободе, и начинает противиться спасительной воле Божией. Сказанное не означает, конечно, что Закон сам по себе есть грех (Рим. 7, 7), но только, что посредством него человек получил «познание греха» (Рим. 3, 20), поскольку грех взял повод от заповеди Закона, обманул человека и умертвил (Рим. 7, 7–13). Таким образом, духовный, святой и благой Закон породил грех и возбудил похоть плоти. Вследствие этого сделалась очевидной двойственность человека, который, хотя в глубине своей и желает добра, но на деле оказывается поработанным законом похоти. Таков был «положительный» вклад Закона в ветхозаветном периоде: с одной стороны, он обнаруживал всю трагичность человеческого существования, а с другой – готовил человека к принятию нового закона духа и свободы. Трагичность жизни под ветхозаветным Законом наиболее ярко выражается в жалобном вопле: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 24).

4. На упомянутый горестный вопрос, вызванный превратным толкованием Закона, апостол Павел тотчас отвечает на основании собственного опыта: «Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 7, 25 и след.). Своим Крестом и Воскресением Христос исполняет требования Закона, которых не мог исполнить человек, т.е. не мог умертвить грех с помощью Закона. Но Христос искупает нас от проклятия, «сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3, 13). Таким образом, Христос полностью освобождает человека от закона греха и смерти и устанавливает новый закон духа жизни (Рим. 8, 2). В отношении ветхозаветного Закона это означает,

что Господь упраздняет авторитет мертвой буквы, освобождает от рабства этой букве и открывает верующему свободу закона благодати. И отношение апостола Павла к Закону определяется теперь уже этой новизной во Христе: «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). В отношении Закона Моисеева это указывает, прежде всего, на необходимость его понимания в связи с учением о «конце» Закона, об освобождении и обновлении во Христе. Ветхий Завет лишается отныне силы закона и приобретает значение спасительной воли Божией, осуществляющейся здесь и сейчас. И эта спасительная воля Божия становится частью нового Евангелия Христова. Сколько ни читай иудей Закон без веры во Христа, словно некая завеса покрывает его ум и сердце. Но когда он обращается ко Христу, тогда покрывало снимается и ум озаряется ведением (2 Кор. 3, 13–16). По этой причине апостол Павел возвышает Закон Моисеев, его нравственные, дисциплинарные и богослужебные предписания и усматривает во всем этом глубочайший духовный смысл. Прообразы, тени и догадки Ветхого Завета уступают место грядущей новозаветной полноте. Иудейское плотское обрезание упраздняется (Гал. 5, 6; 6, 15) и вместо него вводится «обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим. 2, 29), т.е. «обрезание Христово» (Кол. 2, 11). Тело верующего христианина становится новым храмом Духа (1 Кор. 3, 16), а христианская община – храмом Божиим (2 Кор. 6, 16). Вместо повинности ветхому Закону христианин становится «подзаконным Христу» (1 Кор. 9, 21). Вместо иудейской пасхальной жертвы апостол Павел предлагает словесное служение и живую жертву телесного труда (Рим. 12, 1), говорит о служении Духа вместо служения буквы (2 Кор. 3, 6–8) и т.д. То непреодолимое средостение, какое Закон воздвиг между иудеями и эллинами, окончательно падает, поскольку Христос упраздняет «закон заповедей учением» и созидает из двух одного нового человека, «устраивая мир» (Еф. 2, 14–15). «Все сокровища сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3) отныне следует искать не в Ветхом Завете, ибо они воплотились в Господе Иисусе Христе. Весь Закон Моисеев сводится теперь к одной заповеди о любви к ближнему (Гал. 5, 14). Ввиду столь радикального обновления возвращение к ветхому закону заповедей, к рабству букве становится уже невозможным. Поэтому-то апостол Павел и оттрясает от себя свое фарисейское образование, как ненужный сор (Флп. 3, 8), без

колебаний указывает апостолу Петру на его лицемерие, когда тот из страха перед иудействующими отказался было в Антиохии вкушать пищу вместе с христианами из язычников (Гал. 2, 11 и след.). Также на апостольском Соборе он не подчиняется требованиям иудеохристиан относительно соблюдения обрезания (Гал. 2, 4–6). С той же решимостью, что и Сам Христос, апостол Павел проповедует, что «оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (Гал. 5, 4). Обетованные народу Израильскому блага, о которых тот прежде говорил с гордостью (Рим. 9, 4–5; 11, 16–24), отныне переходят к новому народу Христа-Мессии, к народу, оказавшему веру обетованиям. Прежние порядки Ветхого Завета и Закона Моисеева принимаются и становятся частью нового строя благодати, веры и Духа.

Обобщая новую Павлову «герменевтику» Ветхого Завета можно сказать следующее. Подлинное значение ветхозаветного упования было открыто апостолу Павлу в его чудесном обращении на пути в Дамаск и обильном опыте благодати Христовой. Глубочайший смысл Ветхого Завета апостол смог уразуметь благодаря живому опыту веры во Христа и внутри этой веры, явившейся исполнением и концом ветхозаветного периода. Это означает, что весь Ветхий Завет следует воспринимать как предвозвещение Божественной воли, указующей на грядущее вслед за ним исполнение обетования посредством веры. Ветхозаветная религия не противоречит и не превозносится над божественной правдой (θεία δικαιοσύνη), но лишь свидетельствует о том, что эта правда непременно восторжествует. Впрочем, и понять ветхозаветное свидетельство можно только через веру в Господа Иисуса Христа. Без перспективы обетованной благодатной веры Ветхий Завет превращается в «закон заповедей», направленный на обеспечение собственной автономной праведности и приводящий к невозможности живого богообщения. Причину такого ложного направления апостол Павел усматривает в ожесточении и слепоте, являющейся в свою очередь следствием фарисейского отношения к Закону.

Своим христоцентрическим толкованием Ветхого Завета апостол Павел утверждает его непреходящую ценность и вместе с тем превосходство Нового Завета Божия во Христе. В этом смысле ветхозаветные книги предстают перед ним как история Божия домостроительства, провозглашающая волю Божию о Христе и о Его

новом народе и в свое время приводящая к явлению совершенного Евангелия Божия. Поэтому апостол вполне свободно обращается к ветхозаветному Откровению и использует известные герменевтические правила иудаизма. Но при этом основополагающим герменевтическим критерием для апостола Павла служит опыт веры и благодати Христовой, при свете которых он проводит четкую грань между буквой и духом Ветхого Завета и, таким образом, признает как историческую взаимосвязь обоих Заветов, так и восполнение Ветхого в Новом. С наибольшей силой этот метод проявляется в типологическом толковании ветхозаветных реалий, пример чему подал Сам Господь Иисус Христос. Благодаря этому история Ветхого Завета сохраняет свою актуальность и в новозаветные времена. Вместе с тем, апостол Павел далек от упрощенного восприятия Ветхого Завета как только свода доказательств, которые всякий по своему произволу может относить к Мессии-Христу. Нравственная проповедь ветхозаветных книг сохраняет свою значимость и для христианина, с той лишь разницей, что должна пониматься в свете новозаветной полноты знания Христова. Только при этом условии Ветхий Завет становится тем «словом обетования», которое имеет непреходящий авторитет и для новозаветной эпохи.

При помощи исторического и сотериологического толкования Ветхого Завета апостол Павел, следуя в этом Самому Христу, упраздняет как иудейское законничество, приводившее к невозможности благодатного общения с Богом, так и иудейскую апокалиптику, подрывавшую историческую основу веры, поскольку понятие о Боге она ограничивала потусторонним миром, а развитие мировой истории облекала фантастическими домыслами. Апостол преодолевает также методологическую узость эсхатологии Кумрана, как и абстрактную, основанную на антиисторическом использовании Писания, эсхатологию Филона Александрийского. Ориентированность на человеколюбие Божие, являющее себя в истории, и в то же время свобода от мертвой буквы Ветхого Завета, непосредственно вытекающие из веры Христовой, являются тем наиболее существенным вкладом апостола Павла в понимание ветхозаветного библейского слова, который окажет заметное влияние на дальнейшее развитие библейской герменевтики в лоне Церкви.

4. Рабство буквы и свобода Духа

Принципиально новое толкование Закона является лишь одной из сторон богословского творчества апостола Павла. Не менее значимым стало и выработанное им воззрение на природу и силу Евангелия Христова. Святой Павел первым в истории христианского богословия и герменевтики осмыслил таинство слова Божия и с замечательной ясностью сформулировал некоторые «правила» его толкования, предопределившие дальнейшее развитие церковной библейской герменевтики.

1. Благая весть о Христе, вершиной которой является рассказ о Его страданиях, распятии и воскресении, опирается на свидетельство «святых писаний», т.е. Закона и Пророков (Рим. 1, 1–2; 1 Кор. 15, 3–4). Но апостол Павел, как уже было сказано, далек от одностороннего использования ветхозаветных цитат в качестве одних лишь доказательств, что встречается иногда у евангелиста Матфея. Для него сам Ветхий Завет является Евангелием, конечно, когда он воспринимается в свете нового знания о Христе (2 Кор. 3, 15 и след.). Только тогда снимается покрывало, помрачающее сердца иудеев при чтении Закона, и открывается ведение славы Христовой (2 Кор. 3, 16). Знание Христа тождественно дарованию Духа Христова, которое освобождает верующего. Поэтому новая диалектика Павлова толкования выражается следующим принципом: «...буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6), — или в другой формулировке: «Закон духа жизни во Христе Иисусе» и «закон греха и смерти» (Рим. 8, 2). Согласно данному взгляду, апостол Павел предлагает различать в библейском тексте букву и дух, в отличие от практики раввинистических толкований. Этот революционный подход апостола предопределил собою одно из основных направлений развития церковной герменевтики, и именно на него чаще всего будут ссылаться церковные экзегеты, занимающиеся духовным толкованием. Таким подходом апостол Павел подвергает решительной критике ограниченность буквального толкования раввинов, заменяющего спасительную волю Божию системой заповедей Закона и превращающего живую связь человека с Богом в юридические отношения «сделал — получил». Действие Духа Святого, напротив, несет в себе личное явление Самого Бога, открывающего Себя

единственно по Своей милости (Рим. 6, 14). Следовательно, для понимания Божественной воли, засвидетельствованной в Писании, необходимо прежде войти в личные отношения с Богом. При таких свободных взаимных отношениях *толкование библейского слова становится личным откровением Самого Христа* (1 Кор. 2, 10 и след.), дарованием Его духовного присутствия и озарения (2 Кор. 4, 6).

Благодаря перспективе духовной свободы во Христе Ветхий Завет освобождается от своего законнического перетолкования, к чему неизбежно приводила буквальная экзегеза, и, таким образом, Закон становится «Евангелием». Новая правда Божия засвидетельствована в Законе и Пророках, но для ее обнаружения и понимания необходимо, чтобы упразднен был «закон» (Рим. 3, 21). Когда это правило выполняется, жреческие и храмовые предания оказываются тенью грядущего и включаются в новый благодатный строй. Все что происходило в истории Ветхого Завета, «происходило с ними, как образы, а описано в наставление нам» (1 Кор. 10, 11; Рим. 15, 4). Следовательно, Ветхий Завет превращается в «завет обетования» (Еф. 2, 12) и, естественным образом, принадлежит уже к области Нового Завета, где ветхие обетования находят свое исполнение. Из этого фундаментального принципа апостол Павел выводит эсхатологическое толкование Ветхого Завета и, соответственно, узаконивает его христианское понимание как единственно возможное.

Новое толкование Ветхого Завета и его возвышение на степень Евангелия апостол Павел совершает при помощи определенного «метода» толкования, который мы по установившемуся обычаю называем типологией. Действительно, апостол Павел более чем любой другой новозаветный писатель разрабатывает этот вид толкования и упрочивает его позиции в истории библейской герменевтики. В предыдущих разделах уже приводились важнейшие примеры типологических толкований из посланий апостола Павла. Следует также учесть, что Павлову типологию отличает своеобразие форм и целей. Можно легко выделить четыре вида типологических толкований: а) Нравственное толкование, когда необходимо показать отрицательные примеры из истории падений народа Ветхого Завета (1 Кор. 10, 6–11). Такая типология может распространяться и на положительные примеры, достойные подражания (вера Авраама:

Рим. 4, 23). b) Символическое толкование, когда некое событие прошлого изображает подобное событие будущего и прикровенно указывает на то, что явно произойдет впоследствии. Например, изведение воды из камня в пустыне было символическим приобщением к дарам Христовым (1 Кор. 10, 4). Здесь следует заметить, что отрывок ст. 1–11 предполагает живое присутствие Христа в событиях странствия Израиля по пустыне. Эту тему позднее будут развивать апологеты как тему богоявлений Христа. c) Типология от противного, когда некое лицо или событие прошлого предызображает нечто в будущем, как свою противоположность. Так, например, ветхий Адам есть образ, противоположный второму Адаму, т.е. Христу, поскольку его прегрешением многие умерли, а послушанием Христовым во многих преизбыточествовала жизнь (Рим. 5, 12–21). d) В одном месте у апостола Павла встречается «аллегорическая типология», когда событие прошлого своими историческими подробностями указывает на некое духовное состояние. Речь идет об Аврааме, раба которого Агарь, рождающая по плоти, изображает Ветхий Завет, а свободная Сарра, рождающая по обетованию, есть «вышний Иерусалим» (Гал. 4, 22–31). Во всех четырех случаях типология апостола Павла предполагает три фундаментальных принципа: историческую последовательность сопряженных в типологии событий, пророческую перспективу ветхозаветной истории и, наконец, преимущество новозаветной истины над ветхими прообразами и включение последних в новую высшую реальность. В этом смысле *типология для апостола Павла не является лишь экзегетической схемой, отличной от аллегии, но служит новым видением и толкованием истории и откровения Ветхого Завета сквозь призму личности и дела Христова.* Конечно, как прежде было уже показано, типологическое толкование — это не изобретение апостола Павла, в зачаточной форме оно встречается еще у ветхозаветных пророков. Пророк Исаия, например, грядущую мессианскую эпоху воспринимает как отображение и осуществление идеальной эпохи Моисея и событий исхода (Ис. 43, 16–21; 51, 9 и след.). Подобные «типологические» толкования присутствуют и в раввинистической традиции. Сам Господь Иисус Христос в важнейших событиях Ветхого Завета часто усматривает типологию, относящуюся к Его служению, на что уже обращалось внимание. Но апостол Павел существенно расширяет

область типологии. Не подавая даже малейшего повода усомниться в историчности прообразовательных событий Ветхого Завета, он больше интересуется исследованием их пророческой перспективы. Самым важным в Павловой типологии является то, что он в своих толкованиях не просто отталкивается от исполнения ветхозаветных прообразов во Христе, но и в самих тех прообразах уже усматривает, как и Сам Спаситель, наличие будущего измерения. Отсюда следует вывод о полной оправданности, законности различных методов Павловых толкований, будь то собственно типология или же нравственное, символическое и аллегорическое прообразование. Законность Павловой экзегезы зиждется непосредственно на понимании личности и служения Господа Иисуса Христа и в этом смысле закладывает основу для будущей «духовной» библейской герменевтики. Такое объемное видение Павловой типологии сохранит нас в будущем от многих печальных ошибок и недоразумений в том, что касается происхождения, достоинства и правомерности духовного толкования у отцов Церкви.

2. Важным вкладом апостола Павла в библейскую герменевтику явились также следующие, сформулированные им принципы, ставшие определяющими для экзегетов отеческой эпохи.

2.1. Евангелие Христово, которое проповедует апостол Павел, *отличается совершенно определенным, не терпящим даже малейшего отступления, содержанием и такой же устойчивой, неизменной формой*: «...так, как я благовествовал вам» (1 Кор. 15, 2). Существенной составляющей его Евангелия является свидетельство Ветхого Завета, особенно в том, что касается страстей Христовых, Его распятия и воскресения (ст. 3–4). Апостол Павел принял это герменевтическое предание от иерусалимских апостолов, считает его обязательным для себя и сам с апостольским авторитетом передает его новым церковным общинам. Следовательно, христологическое понимание Ветхого Завета апостол Павел возводит к самым начаткам апостольской проповеди и это христологическое понимание становится уже неотъемлемой частью его богословия. При этом ссылки апостола на Ветхий Завет необходимы ему для освещения одной из центральных богословских тем: свидетельства Закона и пророков о новой правде Божией (*διχαίουσύνη Θεοῦ*), явленной во Христе (Рим. 3, 21). Ввиду такой цели апостол Павел не ограничивается цитированием

узкого круга известных мессианских мест, сложившихся в синоптическом предании или в более широком предании первенствующей Церкви (т.н. *testimonia*), но обращается ко всей полноте Священного Писания. Не последнюю роль играет здесь и стремление апостола исправить раввинистическое восприятие Ветхого Завета как некоего свода законов. Согласно данному правилу Ветхий Завет — это уже не просто сборник пророческих текстов о лице и служении Господа Иисуса Христа, но также выразитель Божественной воли, которая посредством прообразов, теней и прикровенных уроков ведет человека к означенной правде Божией. Эта божественная правда становится для апостола Павла герменевтическим ключом ко всему Ветхому Завету.

2.2. В увещательной части своих посланий апостол Павел нередко обращается к теме *даров Духа Святого*, действующих в теле Церкви. Среди этих даров апостол не называет, конечно, собственно дара истолкования Священного Писания, но упоминает, например, о харизме учителя-дидаскала, занимающего третье место в иерархии духовных даров, после апостолов и пророков (1 Кор. 12, 28). Роль учителя в первенствующей Церкви, как можно заключить из других упоминаний (Деян. 18, 25: Аполлос), сводилась преимущественно к верному учению о Господе на основании свидетельств Ветхого Завета. Этим постоянно занимался и сам апостол Павел (напр., Деян. 13—речь апостола в Антиохии Писидийской). В списке даров духовных на первом месте апостол упоминает также слово мудрости и знания (1 Кор. 12, 8), а в другом месте говорит о даре учения (*διδασχῆ*: Деян. 14, 6, 26). Последние три харизмы так же предполагают владение христологическим методом толкования Ветхого Завета. Делом истолкования Писаний занимались, кроме того, пророки, бывшие по преимуществу харизматиками в ранней Церкви. Об этом можно заключить из косвенного упоминания апостола Павла о том, что дарование пророчества было обращено только к верующим (1 Кор. 14, 22), кто, конечно, хорошо был знаком с ветхозаветным Писанием, и имело своей целью преимущественно назидание, увещание и утешение (ст. 3). В Послании Ефессянам прямо засвидетельствовано, что дело христианских пророков заключалось в проповеди тайны Христовой, которая была скрыта от прежних поколений и которая по благодати стала известна апосто-

лам и пророкам (Еф. 3, 5; ср. 6, 19; 4, 11 и след.). Ибо если пророки Ветхого Завета изначально проповедовали о служении Христа, то христианские пророки возвестили уже само исполнение ветхозаветных обетований в жизни Спасителя и в бытии Церкви. Служение пророков доставляет верующим «утешение из Писаний» (Рим. 15, 4), при условии, конечно, что Писания истолковываются в свете их исполнения во Христе.

2.3. В связи с учением о дарах духовных апостол Павел выделяет еще два важнейших момента. Духовные дарования проявляют себя *во время богослужбных собраний Церкви* (1 Кор. 14, 26: «Когда вы сходитесь»). Богослужение является по преимуществу той областью, где Дух Святой действует Своими дарами, которые, таким образом, оказываются теснейшим образом связанными с литургической жизнью Церкви. Кроме того, священнодействующая Церковь принимает деятельное участие в проявлениях духовных даров, поскольку она рассуждает, испытывает, «удостоверяет», одобряет и рекомендует слово харизматиков как согласное с правой верой, перед лицом всей общины (1 Кор. 14, 29; ср. 1 Фес. 5, 20–21). Благодатный дар каждого из верующих – это дар всей Церкви, и когда этот дар находится в действии, ему содействует и вся Церковь. Это означает, в конечном счете, что сама Церковь пророчествует, учит, толкует и говорит языками. Посреди духовных дарований присутствует Сам Господь, Который и являет Себя, свидетельствует и действует Духом Своим (1 Кор. 12, 3). Церковное и литургическое измерение библейского толкования, таким образом, связано со всей совокупностью духовных даров, известных апостолу Павлу из опыта жизни первенствующей Церкви.

2.4. Новизна толкования Закона и всего Ветхого Завета проявляется у апостола Павла еще в одном важном моменте, который окажет решающее влияние на последующую историю библейских толкований и в особенности на богословие греческих отцов Церкви. Апостол Павел в принципе отказывается быть представителем и глашатаем очередного учения или философской теории, но проповедует и благовествует живого Бога, Господа Иисуса Христа: «А мы проповедуем Христа распятого...» (1 Кор. 1, 23; 2 Кор. 4, 5). Этим апостол Павел закладывает основание новой христианской «гносеологии», ничего общего не имеющей ни с логическими кате-

горящими научного знания (греческая философия), ни с поисками истины во внешних проявлениях человеческой истории (иудейские «знамения»). Живое и спасительное Евангелие по необходимости становится «соблазном», поскольку подрывает сложившуюся систему герменевтических и логических категорий. Поэтому, когда апостол проповедует свое Евангелие или когда цитирует и изъясняет ветхозаветные отрывки, он делает это с полным сознанием, что возвещает слово жизни, истины и благодати, а не голые исторические факты или банальные комментарии. Толкование Ветхого Завета означает для апостола Павла нечто гораздо большее, чем просто умственное упражнение, чем только знак благоговения или почтения к некоему письменному памятнику седой старины, как то было у современных ему раввинов. Ветхий Завет – это памятник живого общения Бога со Своим народом, текст, который, уже по новым правилам, продолжает жить в недрах Церкви Христовой. Для проповедника Евангелия толкование Ветхого Завета становится делом насущной необходимости, и при изъяснении его он руководствуется правилами нового живого и непосредственного общения Бога отцов с новым народом. Эти *новые правила библейского толкования* по своему характеру не столько правила филологические (апостол за сор почитает свое раввинистическое образование), не столько эмпирические или исторические, сколько *чисто личные*. Герменевтика личных отношений – таков метод апостола Павла, который лучше всего выражен в знаменитом месте 2 Кор. 4, 6: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить [нас] познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». Бог озаряет помраченные сердца верующих светом славы Своей, заключающейся в личном непосредственном знании Господа Иисуса Христа. Такое знание по природе своей абсолютно харизматично и образуется только в результате личного явления и действия («энергии») Самого Христа. Ссылки апостола Павла на Ветхий Завет преследуют именно эту цель, достичь живого и личного знания Господа Иисуса Христа, и только благодаря этому ветхозаветное Писание открывает апостолу свое подлинное евангельское содержание.

5. Толкование Ветхого Завета в Послании к Евреям

Послание Евреям заметно отличается от прочих новозаветных книг тем, как в нем используется и истолковывается Ветхий Завет.

Исследования: *Barth M.* The Old Testament in Hebrews. An Essay in Biblical Hermeneutics // Klassen W., Snyder G. F. (ed.). Current Issues in New Testament Interpretation. — Essays in Honor of O. A. Piper. London, 1962. P. 53–78; *Caird G. B.* The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews // Canadian Journ. of Theol. 5 (1959), 44–51; *Greer R. A.* The Captain of our Salvation // A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973; *Hughes Gr.* Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation. Cambridge, 1979; *Martin B. L.* Christ and the Law in Paul. Leiden, 1989; *Mickelsen A. B.* Methods of Interpretation in the Epistle to the Hebrews. Chicago, 1959; *Ploeg J. van der.* L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux // RB 54 (1947), 187–228; *Schroeger F.* Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. Regensburg, 1968; *Sowers S. G.* The Hermeneutics of Philo and Hebrews. Zürich, 1965; *Thomas K. J.* The Old Testament Quotations in Hebrews // NTS 11 (1965), 303–325.

Автор Послания Евреям разделяет общее для всех христиан убеждение, что Ветхий Завет возвещает волю Божию, которую Сам Бог «множественно и многообразно» изрек через пророков отцам Израиля (Евр. 1, 1) и, следовательно, Ветхий Завет является авторитетным откровением Божиим. В своей совокупности ветхозаветные книги являют миру Божественные обетования, относящиеся прежде всего ко Господу Иисусу Христу, а следовательно и к Церкви, и в итоге распространяющиеся на всех христиан. По этой причине христиане должны тщательно вникать и разбирать свидетельства Ветхого Завета, ибо в противном случае их вера будет шаткой (Евр. 2, 1). Автор Послания, как учитель, берется за дело толкования, поскольку его адресаты стали духовно глухи и уже не понимают сокровенного слова Ветхого Завета (Евр. 5, 11). Своим толкованием он напоминает им, каковы «первые начала слова Божия» (Евр. 5, 12). Правильное восприятие и разумение Божественного Откровения в Ветхом Завете относится, таким образом, к первым ступеням христианского катехизиса, почему автор и называет свое Послание «словом увещания» (Евр. 13, 22). Конечной целью Послания Евреям становится в итоге «обоснование» христианской веры посредством

правого толкования ветхозаветного учения и оживление последнего в благодатном «ныне» нового народа Божия (Евр. 4, 7).

Толкование Ветхого Завета в Послании Евреям всецело христоцентрично. Слово Писания воспринимается здесь исключительно как слово Бога, явившего Себя «в последние дни сии <...> в Сыне» (Евр. 1, 2). Автор Послания относит ко Христу гораздо больше мест Ветхого Завета, чем евангелисты, как, например, упоминания о царском достоинстве Спасителя (Пс. 2; 44; 109) или псалмы, описывающие страдания Праведника (Пс. 8; 22; 39), а также мессианские псалмы, использующие титул «Господь» (*хёрюс*: Втор. 32; Пс. 109). Дело Божие в Ветхом Завете Послание Евреям, как правило, возводит к Самому Иисусу Христу, Который является и последней целью ветхозаветного Откровения.

Способ цитирования Ветхого Завета в Послании Евреям также заметно отличается от прочих новозаветных книг. Из 29 прямых ссылок на Ветхий Завет двадцать одна весьма необычна. Вместо привычной формулы «как написано» или «Писание говорит» автор Послания использует неопределенное «некто негде засвидетельствовал, говоря» (Евр. 2, 6: ссылка на Пс. 8, 5–7) или «негде сказано» (Евр. 4, 4), или чаще просто – «говорит» (есть только одно исключение, где прямо называется автор цитаты – Давид: Евр. 4, 7). Это объясняется убеждением автора Послания Евреям, что через Ветхий Завет к нам обращается непосредственно Сам Бог (Евр. 1, 1; 4, 7; 5, 6), Его Сын (Евр. 2, 12–13; 10, 5–7) или же Дух Святой (Евр. 3, 7; 10, 15). Поэтому и не имеет особенного значения, кто именно написал отдельные книги Ветхого Завета. Триипостасный Бог напрямую, лицом к лицу говорит со Своим народом. Такой способ цитирования Ветхого Завета (Перевода семидесяти) и представление о безусловной богодухновенности ветхозаветных книг отчасти напоминают Филона Александрийского⁹⁴.

Сходство с Филоном, впрочем, на этом и заканчивается, ибо в полном согласии с учением Самого Господа и апостола Павла автор Послания Евреям настаивает на исторической перспективе Ветхого Завета. Слово обетования по сути есть слово пророческое и устремляется к своему исполнению во Христе, являющемся «наследником всего» (Евр. 1, 2). Следовательно, только в свете исполнения во Христе Ветхий Завет приобретает свой глубинный и подлинный

⁹⁴ См., напр.: *Philo Jud. Legum allegoriarum* II, 20; III, 2, 56, 77 и др.

смысл. Так, наиболее значительные эпизоды истории ветхозаветного народа и центральные лица Ветхого Завета истолковываются, главным образом, как прототипы, образы и тени будущих событий (Евр. 8, 5), причем сами по себе они не имеют особенной значимости. В этом смысле они становятся собственно «притчей» по отношению к «настоящему времени» (Евр. 9, 9). Данное утверждение относится, прежде всего, к Закону Моисееву: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...» (Евр. 10, 1), – поэтому «закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7, 19). По этой причине Христос как последнее и совершенное откровение воли Божией (Евр. 1, 1) превосходит откровение Ветхого Завета. Впрочем, в отличие от Павловых посланий автор Послания Евреям не делает особенного ударения на природе Закона и его пророческой перспективе. Вместо этого он разбирает богослужebные установления и литургические предания Ветхого Завета, чтобы показать несравненное превосходство благодатного порядка Завета Нового. Земная скиния израильтян оказывается здесь прообразом скинии невидимой и истинной (Евр. 1–10), ветхозаветные жертвы и обряды – лишь несовершенным прообразом нового, очищающего до самых глубин совести, служения Богу живому (Евр. 9, 9–14, 22). Синайское законодательство исполняет роль «по закону заповеди плотской», которая во Христе возвышается до уровня «силы жизни непрестающей» (Евр. 7, 16).

Экзегетический метод Послания Евреям рассматривает как единое целое типологический и символический, аллегорический смысл, выдвигая на первый план несовершенство богослужebного строя Ветхого Завета в сравнении с совершенством строя новозаветной эпохи. Это относится, прежде всего, к священству ветхозаветного народа. Будучи смертными, те священники не имели священства непреходящего, но лишь временное. А по замыслу своему истинное священство должно быть вечным. Так уже само по себе ветхозаветное священство свидетельствует о своем несовершенстве. Первосвященник, будучи человеком грешным, нуждается прежде в принесении очистительной жертвы за свои грехи (Евр. 9, 7). Во святая святых он может входить лишь один раз в году. Эта мысль получает развитие при установлении типологической связи между Мелхиседеком и Христом (Евр. 7). Пребывая сам без отца, без матери, без родословия, Мелхиседек является представителем лучшего священства, превосходящего священство левитское (Евр. 7,

11). Но и священство Мелхиседека – это лишь несовершенный прообраз высочайшего священства Христова. Поэтому в итоге после обновления левитского священства неизбежна и перемена самого Закона (Евр. 7, 12). Господь Иисус Христос, носитель высочайшего служения, «отменяет первое, чтобы постановить второе» (Евр. 10, 9), потому что «одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14). «Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее» (Евр. 7, 24), и уже из этого становится очевидной немощь и бесполезность священства ветхозаветного (Евр. 7, 18). Благодаря превосходству над ветхим священством Христос становится «ходатаем лучшего завета» (Евр. 8, 6), ибо «если бы первый [завет] был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому» (Евр. 8, 7). В итоге напрашивается следующий решительный вывод: «Говоря «новый», показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр. 8, 13). Идею устаревания Ветхого Завета и его переосмысления в Завете Новом Послание Евреям развивает при помощи пространной ссылки на пророчество Иеремии (31, 31–34). Здесь находит свое подтверждение, что стремление к новому благодатному порядку присутствовало уже в Ветхом Завете, причем составляло его сердцевину. Естественно, что автор Послания Евреям не отрицает пользы Ветхого Завета и не закрывает глаза на историческую и содержательную связь обоих Заветов. Он лишь настаивает на той истине, что Ветхий Завет без Нового оказывается несовершенным и бесполезным. И поскольку Ветхий Завет становится частью Нового, он уже выполнил свою историческую миссию и тем самым показывает, что окончательно «обветшал».

В Послании Евреям, таким образом, нашли свое выражение два важнейших герменевтических принципа апостола Павла, оказавших заметное влияние на последующую историю развития ветхозаветной герменевтики:

1. Преходящий и несовершенный характер Ветхого Завета обнаруживается не только задним числом, в свете исполнения обетований во Христе, но также из его собственной исторической перспективы. Как уже было показано, несовершенному левитскому священству противопоставляется более совершенное священство Мелхиседека. Но и этот последний своим архиерейством, бывшим все-таки человеческим, служит лишь прообразом совершенного первосвященства Христова. Подобным образом и ветхозаветное

Писание своими пророческими обетованиями указывает на необходимость обновления ветхих установлений, обычаев и заповедей. Такая устремленность к будущему характерна в целом для истории и откровения Ветхого Завета. Другими словами, ветхозаветное Писание по собственным внутренним мотивам обращает взор к будущему свершению, которое должно произойти уже в рамках иного, нового порядка. Этот новый строй, осуществившийся в Церкви, берет свое начало в ветхих прообразах, которые он органично включает в себя и преобразует, так что Ветхий Завет уже теряет возможность действовать здесь в рамках старого порядка.

2. Указанный новый порядок, благодаря которому вводится «лучшее» и совершенное (Евр. 7, 19), для автора Послания Евреям есть ни что иное, как историческое бытие Церкви и ее богослужебный строй. Великий Архиерей, Иисус Сын Божий, вошел во Свята святых, раз и навсегда открыв верующим возможность с дерзновением приступить к престолу благодати Божией (Евр. 4, 14–16; 10, 19–25). И вот этот-то опыт приобщенности к небесному и истинному в недрах Церкви, доступный только через участие в ее литургической жизни, оказывается важнейшим герменевтическим принципом, позволяющим увидеть несовершенство ветхого порядка. Наиболее ярко это сказывается в образе Господа Иисуса Христа, при описании Которого Послание Евреям использует преимущественно литургические термины. В Послании, таким образом, можно видеть начало той традиции, которая рассматривает новозаветное богослужение через призму прообразов ветхозаветной библейской истории.

Несовершенство Ветхого Завета рассматривается в Послании Евреям, помимо прочего, на основании веры во Христа, как и в других посланиях апостола Павла. Избранные мужи Израиля воспринимали слово Божие как слово обетования и с верою ожидали его исполнения. Они совершенно ясно сознавали, что обетования Божии в их жизни еще не исполнились, но «только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле» (Евр. 11, 13). Все эти ветхозаветные подвижники умирали «в вере», ожидая будущей полноты воздаяния, которая стала возможна лишь в новой реальности жизни верующих во Христе (Евр. 11, 39–40). С этой точки зрения ветхозаветные праотцы служат образом и примером для христиан. Как и они, христиане должны руководствоваться в своей жизни верой и тер-

пением, устремляясь к будущей полноте воздаяния, чтобы сподобиться обетованных благ (Евр. 10, 36). Между верующими Нового Завета и верующими Ветхого завета, таким образом, существенное сходство. Христиане также не имеют «здесь постоянного града», но ищут будущего (Евр. 13, 14). Они живут, несомненно, в эпоху исполнившихся обетований, поскольку могут входить «за завесу» через приобщение Плоти и Крови Господних (Евр. 6, 19; 10, 19–20). Но при всем том христиане должны в терпении творить волю Божию, жаждать лучшего Царствия и служить Богу «с благоговением и страхом» (Евр. 12, 28). Народ Божий в Новом Завете, как и древле, — это народ странствия и исхода, ибо благодатной верой устремляется к истине вещей, к Царству Небесному.

Взаимосвязь временного и совершенного автор Послания Евреям усматривает и в самом течении истории. Как Ветхий Завет в его совокупности являлся прообразом, тенью и примером ожидаемого Нового Завета Христова, подобно тому и течение истории, по природе своей преходящее и временное, обнаруживает в себе внутреннюю склонность к совершенному и вечному. Но это ее сокровенное тяготение можно ощутить, как и в случае с Ветхим Заветом, только через опыт приобщения к новому строю жизни во Христе.

В Послании Евреям нашли себе применение самые разнообразные способы толкования Ветхого Завета. Здесь можно встретить почти все известные герменевтические схемы, такие как: обетование — исполнение (напр., Евр. 1, 5, 8–9; 8, 8–12; 10, 37–38; 12, 26), типологический метод (Евр. 3, 2, 5, 7; 4, 11; 6, 13), аллегория (Евр. 3, 6; 10, 20), метод свободного поучения (известный как метод мидраша) (Евр. 1, 6, 10–12; 2, 6–10; 10, 5–10), этимологический разбор еврейских имен (Евр. 7, 2), раввинистический метод с его обычными правилами (Евр. 2, 1–3; 3, 16–19; 12, 7–11 и др.) и, в заключение, метод буквального, исторического толкования (Евр. 1, 7; 8, 5; 9, 20; 10, 30 и др.). Впрочем, за всем этим разнообразием способов толкования неизменно стоит один общий герменевтический принцип, равно применимый как к Новому, так и к Ветхому Завету. Исторические лица, события и установления Ветхого Завета получают высший смысл, когда включаются в новую реальность жизни Церкви Христовой. И точно также историческое существование Церкви представляет собою движение и исход навстречу вещам истинным и неизменным. В основе данного герменевтического принципа

легко угадывается платоническое и филоновское различие мира чувственного и мира идей, что подтверждается соответствующей терминологией: небесный — земной, истина — тень, и т.д. Но при этом автор Послания Евреям не склонен говорить о коренном различии обоих миров. Ветхозаветные прообразы были и остаются историческими фактами и лицами, стремящимися к своему идеальному свершению, но не лишаящимися при этом плоти и крови. Богослужебные установления Ветхого Завета соответствовали несовершенству земного и исторического бытия, которое вполне естественно устремляется к совершенству небесного и истинного. Взаимосвязь Ветхого и Нового Завета соответствует отношениям земного прообраза и небесной истины. Между ними существует историческое преемство и вместе с тем качественное различие. Подобное воззрение на единство и различие двух миров свойственно типологическому и духовному толкованию, которое получит наибольшее распространение среди богословов александрийской школы. Указанная особенность Послания Евреям, а именно акцент на историчности подлежащих толкованию событий Ветхого Завета, подтверждаемая свершившимся исполнением ветхозаветных прообразов во Христе, не позволяет согласиться с поспешным выводом, будто свои герменевтические принципы это Послание целиком и полностью заимствует у Филона Александрийского.

В свете рассмотренного типологически-символического толкования Ветхий Завет получает двойное значение. С одной стороны, он несет в себе авторитетное и богодухновенное слово Божие, обязательное для исполнения всякому верующему. Но, с другой стороны, согласно пророческой перспективе, он обнаруживает свое несовершенство и относительное достоинство, и лишь благодаря восполнению во Христе вновь обретает истинную ценность. Такое двойственное понимание Ветхого Завета в Послании Евреям находится в полном согласии с отношением к нему Самого Христа и затем апостола Павла и продолжает эту традицию, хотя Послание и ограничивается в данном направлении преимущественно разбором богослужебной и обрядовой стороны Пятикнижия. В любом случае, предложенный автором Послания Евреям способ толкования Ветхого Завета и его места в плане Божественного домостроительства исходит из понимания личности и искупительного подвига Господа Иисуса Христа.

6. Дальнейшее развитие новозаветной герменевтики в двух Соборных посланиях апостола Петра

Освященное первенствующей Церковью отношение к Ветхому Завету окончательно сформировалось в двух позднейших по времени написания новозаветных книгах, Соборных посланиях апостола Петра. Особенно в Первом послании Петра содержится множество прямых и косвенных библейских ссылок, да и сам язык послания испытал на себе значительное влияние ветхозаветного текста Перевода семидесяти. Исходя из общего для всех христиан убеждения, что Ветхий Завет заканчивается во Христе благодаря своему восполнению, Первое послание Петра особенно подчеркивает мысль о продолжении этого восполнения в Церкви. Ветхозаветные пророки послужили глашатаями Духа Христова и при помощи откровения Божия «изыскивали и исследовали» грядущее во Христе спасение, пророчествовали о Его страстях и славе (1 Петр. 1, 10–11). При этом сами пророки относили свои откровения ко временам христианской эпохи, потому что пророчествовали «о назначенной вам благодати» (1 Петр. 1, 10). Исходя из этого, священный писатель относит к Церкви Христовой все существенные свойства эсхатологического Израиля: «Род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, <...> некогда не народ, а ныне народ Божий, некогда непомилованные, а ныне помилованы» (1 Петр. 2, 9–10). Христианам, составившим древле предвозвещенный новый народ Божий, выпадает «честь»⁹⁵ наследия эсхатологических благ, о которых говорили пророки (1 Петр. 2, 7). Такой подход позволяет автору Первого послания Петра истолковать повествование о всемирном потопе и Ное как типологическое предначертание спасения в лоне Церкви Христовой (1 Петр. 3, 20–21). Этот же ветхозаветный прообраз Сам Спаситель типологически соотносит со Своим вторым пришествием (Мф. 24, 37 и парал.), и такое понимание станет общим преданием для большинства церковных толкователей. Восемь душ, спасшихся в Ноевом ковчеге, явля-

⁹⁵ В оригинале здесь игра слов: греческое «τιμή» означает честь, почесть, цена, но по связи с предыдущим стихом переводится в Синодальном тексте как «драгоценность», от наименования Христа «камнем краеугольным, драгоценным (ἑντιμον)». — *Примеч. перев.*

ются прообразом малой Церкви посреди языческого мира, а воды потопа находят свое исполнение (*ἄντιτύπος*) в таинстве Крещения. Здесь налицо не только метаморфоза древнего повествования, где воды потопа служат орудием наказания, но и духовное толкование самого омовения-крещения: «Не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести» (1 Петр. 3, 21). Указанный духовный смысл Крещения напрямую связан с догматом Воскресения Христова. Подобный духовный смысл придается также жертвам и священству ветхого народа (1 Петр. 1, 16–22; 2, 5). Христианское понимание искупления-умилостивления зиждется на духовном толковании ветхозаветной жертвы пасхального агнца. Господь Иисус Христос и есть тот чистый и непорочный Агнец, Который спасает людей Своею честною Кровью. То же самое происходит и со священством Христовым, которое превосходит и возвышает священство левитское. Все это означает, что лишь через призму личности и дела Христова можно уразуметь как эсхатологические обетования пророков, так и богослужебные установления Ветхого Завета. Поэтому Церковь Христова несравненно превосходит ветхий Израиль. Эсхатологическое спасение, сообщаемое по благодати, возрождает верующих в нетленную жизнь, в отличие от тленного преемства ветхого народа (1 Петр. 1, 23). Упомянутое превосходство нового народа связано с личностью и искупительным подвигом Господа Иисуса Христа, Который есть Слово Божие, «живое и пребывающее вовек». Эта весть составляет сердцевину того нового Евангелия, которое было проповедано верующим (1 Петр. 1, 25). И сама проповедь стала возможна по благодати Духа Святого, сообщившего ее верующим посредством евангелистов и церковных учителей (1 Петр. 1, 12). Таким образом, христоцентрическое понимание пророчеств и всего Ветхого Завета, составляющее последнюю цель ветхозаветного Откровения, передается отныне через установленные Богом харизматические служения в Церкви.

Во Втором послании Петра нашел свое отражение тот исторический момент бытия первенствующей Церкви, когда наиболее остро встал вопрос о способе толкования Ветхого Завета. Определенные еретические круги, относящиеся, по всей вероятности, к «лжеименному знанию» (ср. 1 Тим. 6, 20), подвергают сомнению достоинство Ветхого Завета как откровенного слова Божия и «превращают <...> Писания к собственной своей гибели»

(2 Петр. 3, 16). Своим произвольным толкованием эти еретики или «лжеучители» (2 Петр. 2, 1) уклоняются к «хитросплетенным басням» (1, 16), к «льстивым словам» (2, 3) и к «заблуждениям беззаконников» (3, 17). Автор послания желает предостеречь своих читателей от опасности еретического толкования Священного Писания и призывает их «помнить слова, прежде реченные святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, переданную апостолами вашими» (2 Петр. 3, 2). Это важное место объясняет взаимоотношение Ветхого Завета и апостольского Предания в деле толкования Писания:

1. Упоминанием о Преображении Господнем автор Второго послания Петра подчеркивает прежде всего историчность этого события, которому сам он был очевидцем (1, 16), и затем обращается к свидетельству пророческого учения Ветхого Завета: «И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших» (2 Петр. 1, 19). Пророческое слово Ветхого Завета подтверждает христианское Евангелие и всецело принадлежит ему. Но использовать учение пророков можно лишь с одним серьезным ограничением: «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (2 Петр. 1, 20). Ветхозаветные пророчества следует понимать только в свете их исполнения и ни в коем случае не сами по себе. Ибо сами пророчества неразрывно связаны со своим будущим исполнением. Эпоха пророчеств логически была бы не завершенной без следующей за нею эпохи исполнения, которую апостол называет светом и восходом «утренней звезды» в сердцах верующих. Основание для такого христоцентрического понимания учения пророков можно видеть в следующем герменевтическом правиле, которое в таком чистом виде лишь один раз встречается в Новом Завете: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21). Здесь говорится не только о богодухновенности ветхозаветных пророчеств, но и о способе их толкования в Церкви Христовой. Пророческое слово, всецело обязанное своим существованием наитию Духа Божия, не приемлет произвольной интерпретации. Для истинного толкования оно ожидает просвещения того же Духа в сердцах верующих.

2. Поскольку пророческое свидетельство Ветхого Завета имеет для Церкви не меньшее значение, чем «заповедь Господа и Спасителя» (2 Петр. 3, 2), то автор Второго послания Петра желает защитить это свидетельство от еретического перетолкования. Экзегеза Ветхого Завета и сама должна быть «богодухновенной», как и его написание. Для этой цели совершенно необходимо прибегать к авторитету апостолов и к апостольскому Преданию. Правильное толкование Ветхого Завета соединяется во Втором послании Петра с представлением о личности и служении апостолов, которые получили это толкование от Самого Господа Иисуса Христа и затем передали его нам как неотъемлемую часть Христова Евангелия. Сознывая и свое апостольское достоинство, автор Второго послания Петра постоянно «напоминает» (1, 12, 13; 3, 1) верующим «силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа», в чем и состоит христианское благовестие (2 Петр. 1, 16). Кроме того, единственный раз во всем Новом Завете он ссылается на сборник посланий апостола Павла, подчеркивая их значимость и равный с ветхозаветным Откровением авторитет (2 Петр. 3, 15–16). Поэтому и апостолы, как очевидцы, свидетели и верные проповедники исполнения пророческого слова, становятся преемниками ветхозаветных пророков, и апостольское Предание имеет для верующих несомненную силу. Таким образом, в обоих Соборных посланиях Петра основным критерием и местом, где только и может совершаться неложное библейское толкование, называется Церковь Христова и ее апостольский авторитет. Апостольское учение, включающее в себя как свидетельство пророков и всего Ветхого Завета, так и «заповедь» Спасителя (2 Петр. 3, 2), является в итоге той «памятью» Церкви, которая и служит основополагающим принципом толкования Священного Писания.

Исследования: *Vögtle A. Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung (2 Petr. 1, 20b) // Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, NT'liche Beiträge. Freiburg, 1985. S. 305–328; Idem. Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr 1,12–15. Id. 297–304.*

Вывод. Центральный герменевтический принцип Нового Завета

Предшествующий обзор позволил выделить в основе всех новозаветных книг наличие христоцентрического понимания Ветхого Завета. Такое понимание было само собой разумеющимся, незыблемым, новым и универсальным герменевтическим принципом Нового Завета, ведущим свое начало от Самого Господа Иисуса Христа и являющимся неотъемлемой частью апостольской проповеди. Принятием этого принципа первенствующая Церковь решительно отмежевалась от современного ей иудаизма. Как Сам Спаситель, так и первые христиане воспринимали ветхозаветное Писание не как частное, исторически и юридически ограниченное завещание Божественной воли, обращенное к одному лишь отдельному народу, но как «слово жизни», как откровение Бога живого, относящееся к истинному народу Божию и поэтому актуальное для настоящего времени. Центром ветхозаветного Откровения становилась теперь не «праведность от Закона», но благая весть о пришествии Сына Божия. Принятие Ветхого Завета в качестве письменного подтверждения божественных мессианских обетований имело целью уяснить понятие о лице и служении Господа Иисуса Христа. Благодаря этому первенствующая Церковь поставила в неразрывную связь историческое служение Христа и толкование Ветхого Завета. И совершенно естественно, что ссылки на ветхозаветное Писание стали отныне неотъемлемой частью учения первенствующей Церкви о Христе.

Помимо библиографии двух предшествующих глав см. также:

Berger Kl. Exegese des Neuen Testaments. Heidelberg, 1984²; *Cerfaux L.* Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique // EphTL 25 (1949), 565—576; *Clavier H.* Les sens multiples dans le Nouveau Testament // NT 2 (1958), 185—198; *Fuchs E.* Das Neue Testament und das hermeneutische Problem // Gesam. Aufsätze III. Tübingen, 1965. S. 136—173; *Idem.* Hermeneutik. Bad Cannstatt, 1963³; *Θεοδώρου Εὐ. Φαινομενολογική ἐξέτασις τῶν σημείων ἐπαφῆς μεταξύ τῆς Καινῆς Διαθήκης καί τῆς χριστιανικῆς λατρείας.* Πόνημα Εὐγνώμων Β. Βέλλα. Ἀθήναι, 1969. Σ. 275—286. *Idem.* Τά στοιχεῖα τῆς χριστιανικῆς λατρείας ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ // Ἐφημέριος 26 (1977), 606—609, 638—640; *Lamb*

J. A. The Place of the Bible in the Liturgy // Cambridge Bible I. P. 563–586; Longenecker R. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids, 1975; Pesch R. Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testaments. Eine Nach-Schrift // Loretz O., Stolz W. (ed.). Die Hermeneutische Frage. S. 243–289; Schelkle K. H. Hermeneutische Regeln im Neuen Testament // BZ NF 6 (1962), 161–177 (=Wort und Schrift. Düsseldorf, 1966. S. 31–44). Σιώτου Μ. Τό ἔργον τῆς Ἐκκλησίας πρὸς διασάφησιν τῶν Ἁγίων Γραφῶν // ΕΕΘΣΑ 24 (1982), 1–87; Stuhlmacher P. Neues Testament und Hermeneutik. Versuch einer Bestandaufnahme // Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie. Göttingen, 1975. S. 9–49; Idem. Vom Verstehen des Neuen Testaments // Eine Hermeneutik. Göttingen, 1979; Vögtle A. Hermeneutische Grundfragen der neutestamentlichen Exegese // Marxen W. (ed.). Verstehen und Auslegung. Freiburg, 1968; Idem. Kirche und Schriftprinzip nach dem Neuen Testament // Bibel und Leben 12 (1971), 153–162; Idem. Hermeneutische Regeln im Neuen Testament // Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. Düsseldorf, 1966. S. 31–44; Weder H. Neutestamentliche Hermeneutik. Zürich, 1986.

Действительно, уже на раннем этапе формирования апостольской проповеди, засвидетельствованном у апостола Павла в виде устойчивого предания (1 Кор. 15, 3–5; ср. Рим. 1, 1–3), нередко встречается выражение типа «согласно писаниям». Первенствующая Церковь подтвердила свое учение о лице и служении Господа Иисуса Христа, и в особенности о Его Страстях, Воскресении и Вознесении одесную Бога Отца, ссылкой на так называемые царские псалмы (напр., Пс. 2, 1–2; 109, 1; 117, 22–23 и др.), а также на многие другие пророческие обетования Ветхого Завета (напр., Втор. 18, 15, 18; 21, 22 и след.; 2 Цар. 2, 12 и след.; а чаще всего Ис. 53 и др.). Древнейшая апостольская проповедь, представленная в миссионерских беседах книги Деяний (гл. 2, 3, 4), а также в многочисленных беседах и апологиях апостола Павла (напр., Деян. 13; 24, 14; 25, 8; 26, 22 и др.), наряду со свидетельством очевидцев-апостолов, основывалась в значительной степени на указаниях Ветхого Завета для того, чтобы возвестить о мессианском достоинстве Спасителя. Апостол Павел часто прибегал к ссылкам на Закон Моисеев и пророков, когда проповедовал по субботам в иудейских синагогах (Деян. 13, 27; 17, 2, 11; 24, 14; 26, 22; 28, 23). К этой же тактике прибе-

гали благовестники из числа эллинистов, такие как апостол Филипп (Деян. 8, 35), первомученик Стефан (Деян. 7), Аполлос (Деян. 18, 28), Акила и Прискилла (Деян. 18, 26) и др. Достаточно рано пророческие обетования Ветхого Завета стали относить не только ко Господу Иисусу Христу, но и к жизни Церкви (см., например, Деян. 3, 24). Конечно, мера и способ обращения к книгам Ветхого Завета неодинаковы у разных новозаветных авторов. Но это вовсе не означает наличия в Церкви разногласий или затруднений по данному вопросу. В любом случае, следует подчеркнуть, что обращение первенствующей Церкви к свидетельству ветхозаветных книг совершалось всегда в сознании благодатности этих текстов, содержащих в себе обетования Божии о грядущем спасении во Христе, а не какие-то отвлеченные предсказания. Слово Ветхого Завета устремляло отцов к будущему и давало им клятвенное удостоверение в том, что Божии обетования несомненно исполнятся (ср. Деян. 2, 30; 3, 18; 13, 32 и др.).

Подобное восприятие Ветхого Завета, как живого слова и обетования Божия, которое уже начало исполняться здесь и сейчас, породило в первенствующей Церкви ощущение свободы по отношению к тексту ветхозаветных книг. В вопросах повседневной практики и нравственности буквальный смысл Ветхого Завета сохранил свое первоначальное значение. Но при объяснении личности и служения Господа Иисуса Христа Церковь прибегала к свободному толкованию соответствующих мест, отыскивая в них глубочайший смысл и избегая при этом насилия над буквой (ср. ссылку на Пс. 15, 8—11 для подтверждения истины Воскресения Христова в Деян. 2, 25—32). Как правило, писатели новозаветных книг изъясняли Ветхий Завет в исторической и пророческой его перспективе. Поэтому ничто не препятствовало им использовать некоторые правила и приемы современного искусства герменевтики (эллинистической, раввинистической, кумранской). Однако предпосылки христоцентрического богословия открывали им совершенно новые горизонты в том же историческом содержании Ветхого Завета, которые были недоступны на базе известных тогда герменевтических традиций. Этим первенствующая Церковь отвергла слепое иудейское тяготение к мертвой букве Писания и устремилась к его истинному смыслу, проступающему из глубинной перспективы исторических событий, лиц и установлений Ветхого Завета.

Церковь усмотрела подлинное благовестие Ветхого Завета не только в буквальном смысле его повествований, но и в самих фактах Божественного домостроительства, то есть в тех «реалиях», о которых он свидетельствует. Таким образом, писатели Нового Завета, желая во всем следовать изначальному буквальному смыслу Ветхого Завета, преимущество отдавали все же сокровенной глубине библейского слова, доступной им благодаря непосредственному опыту жизни во Христе. Исходя из этого, они не идеализировали лица или события Ветхого Завета, но прибегали в своих толкованиях к известному историческому критерию, а именно к исполнению воли Божией в лице Господа Иисуса Христа. Разумеется, что в основании такого христоцентрического толкования лежит целая система «богословия истории», которая изначально предполагается самой идеей духовного толкования Священного Писания.

Руководствуясь данным критерием, Церковь создала совершенно новую традицию библейской герменевтики. Избегая схоластической приверженности букве Писания, а также псевдодуховного алхимического анализа его таинственного смысла, Церковь, напротив, в определенных лицах и событиях Ветхого Завета опознала Божественное обетование, которое уже стало историческим фактом в ее собственной истории. Этим Церковь сохранила историческое и содержательное единство двух Заветов. Бог отцов ветхого Израиля есть также Бог Господа Иисуса Христа, апостолов и Церкви. Ветхий Завет в его совокупности — это книга обетования, и как таковая она должна быть правильно прочитана и понята. Ветхозаветные обетования, запечатлены в виде ясных мессианских пророчеств, в жизни выдающихся представителей ветхозаветной истории, а также в прообразовательной глубине наиболее важных событий и установлений Ветхого Завета. Обетование-исполнение стало новым герменевтическим «лекалом», с помощью которого Церковь изъясняет Ветхий Завет и, в обратной проекции, осмысляет свое собственное бытие. Это герменевтическое «лекало» не ограничивается узкими рамками одного какого-либо метода толкования, при котором центр тяжести смещается от исходного принципа к утилитарному способу экзегезы. Напротив, оно является обязательной богословской предпосылкой и как таковое может воплощаться в любом подходящем методе экзегезы: будь то типология, аллегория, символическое, нравственное толкование и т.д. Герменевтика первенствующей Церкви, так же как и последующей, не отличается от иудейских,

эллинистических, кумранитских или от еретических библейских толкований своей методологией, но именно исходными богословскими принципами экзегезы. Именно эти принципы рождают в Церкви свободу в отношении буквы и абсолютную зависимость в отношении исторической основы Божественного Откровения.

Уверенность в том, что ветхозаветные обетования нашли свое историческое исполнение во Христе и в жизни Церкви, еще не давала в руки новозаветных писателей заранее готовых форм христоцентрического толкования, которое можно было бы произвольно прилагать к любому месту Ветхого Завета. Для правильного понимания древнецерковной герменевтики Ветхого Завета необходимо разобраться в ее глубинной мотивации. Исходные мотивы в герменевтике были, конечно, далеки от чисто филологической проблематики, но сосредоточивались на истории, поскольку и Церковь осмысляла и переживала действия Божественного Промысла как свою собственную историю. При этом история Ветхого Завета не воспринималась как банальное течение и многократное повторение неких естественных или случайных событий, но как место приложения божественных энергий, наполняющих ее глубочайшим духовным смыслом. Таким способом Бог ведет Свой народ и могущественно направляет его историю к последнему и совершенному ее откровению. Эта глубинная перспектива ветхозаветной истории возводит ее на степень новозаветного благовестия, имеющего непререкаемый авторитет внутри Церкви. Именно здесь пролегал это коренное различие между церковным и иудейским толкованием Ветхого Завета. Церковь не изолировала и не абсолютизировала ветхозаветное Откровение, и тем более не захотела сковать и зафиксировать библейскую историю в ее книжном варианте, хотя он и богодухновенен. Как раз именно по причине его богодухновенности Церковь стала исследовать и открыла внутреннюю «энергичность» истории Ветхого Завета, руководствуясь все тем же центральным и исходным историческим фактом — явлением Господа Иисуса Христа. Впрочем, этот новый смысловой центр Ветхого Завета невозможно постичь с помощью одних лишь методологических средств, но только благодаря принципам *совершенно нового личного характера*, а именно благодатному откровению и общению с Самим Христом. Этим новым герменевтическим принципом Цер-

ковь упразднила противоречие между буквой и внутренним смыслом Ветхого Завета, обличив тем самым иудейских толкователей, которые придерживаются одной лишь буквы и игнорируют глубину ветхозаветного Откровения. Замыкаясь в буквальном смысле Писания, они неизбежно отвергают Того, о Ком Писание возвещает, так долго ожидавшегося и ныне уже пришедшего Мессию Господа Иисуса Христа.

Новая традиция библейской герменевтики в первенствующей Церкви, основанная на христоцентрическом толковании Ветхого Завета и опыте его исполнения во Христе, естественно, не могла сразу принять законченный во всех ее деталях вид. Тем не менее, можно без всяких затруднений перечислить основные составляющие этой новой традиции, которые на самом деле предопределили все дальнейшее развитие церковной герменевтики. Эти составляющие изначально были заложены в учении и служении Самого Господа Иисуса Христа, проявились затем в богословии апостола Павла, с течением времени были развиты, укоренились и таким образом сформировали устойчивое Предание Церкви:

1. Вера в *богодухновенность Священного Писания* является той неотъемлемой частью иудейской традиции, которую без колебаний приняла и усвоила первенствующая Церковь. Через Писание говорит Сам Бог, Логос или Божественный Дух, а писатели священных книг являются посредниками и глашатаями божественного слова (напр., Мф. 22, 31, 42–44; Мк. 12, 36; Деян. 7, 6; 28, 25; Евр. 3, 7; 2 Петр. 1, 21). В этом смысле Ветхий Завет называется «святым писанием» (ἁγία γραφή: Рим. 1, 2) или «священными писаниями» (ἱερά γράμματα: 2 Тим. 3, 15). Вопрос богодухновенности является аксиомой для всех новозаветных писателей и поэтому лишь в двух случаях о нем говорится прямо. Во Втором послании Тимофею (3, 16) Писание называется богодухновенным, а во Втором Петра (1, 21) говорится: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым». Использованная здесь терминология весьма напоминает соответствующее учение Филона Александрийского и эллинистическое предание. Но понимать ее следует в свете веры первенствующей Церкви во Христа. Дело в том, что вера в богодухновенность Ветхого Завета с самого начала соединялась с верой в предвечное бытие Христа (Евр. 1, 11–13; 5, 5–7).

А согласно с Первым посланием Петра 1, 11 это свойство богодухновенности объясняется даже личным откровением священным писателям от Самого Христа. Такое убеждение станет общераспространенным в последующем экзегетическом предании. Кроме того, понятие богодухновенности распространяется не только на божественное происхождение священных текстов, но главным образом на описываемые в них исторические события. Историю вершит Сам Бог, и письменное о ней свидетельство совершенно согласно с теургическим характером истории. Прямым следствием такой богодухновенности является то, что и образ толкования исторических событий должен быть также богодухновенен. Дух Божий, вешавший посредством священных писателей, вновь посылается Господом Иисусом Христом и открывает теперь уже через апостолов и евангелистов подлинный смысл ветхозаветных свидетельств о Христе (1 Петр. 1, 12).

2. Обычай толковать Ветхий Завет в приложении ко Христу и к жизни Церкви *с самого начала стал неотъемлемой частью апостольской проповеди*, а через апостолов перешел к их ученикам и преемникам. Те мессианские толкования Ветхого Завета, которые встречаются в евангельском учении Христа, получили широкое развитие в учении апостолов (сравн. беседы апостолов Петра и Павла в Деяниях). В эпоху первенствующей Церкви христианское толкование Ветхого Завета и подборка соответствующих ветхозаветных свидетельств опирались на пример и авторитет апостолов. При этом особая близость апостолов ко Господу Иисусу Христу придавала им и их проповеди высокое достоинство в сознании и жизни Церкви. Поэтому наряду с учением Господа обязательное значение приобретает и апостольское Предание. Так, апостол Павел, помимо ссылки на Господни заповеди, предлагает и свои личные взгляды и призывает верующих принять их во имя Самого Господа или Духа Божия (1 Кор. 7, 12, 25, 40; 14, 37; 1 Фес. 4, 15 и след.). Но, с другой стороны, апостол Павел признаёт авторитет первых апостолов Христовых и почитает их, предлагая на их суд проповедуемое им Евангелие (Гал. 2, 2). Конечно, авторитет Господа, а затем и апостолов, основывался вначале на почитании их самих, а не написанных ими текстов. Но с течением времени стали появляться первые сборники Господних изречений или заповедей, которые Церковь использовала для дела проповеди, катехизации, миссионерства, богослужения и нравств-

венного назидания (напр., 1 Кор. 11, 23–26 и др.), а затем и сборники Павловых посланий (2 Петр. 3, 15–16). Таковы были первые ступени того долгого процесса, который к концу второго столетия постепенно привел к формированию канона книг Нового Завета. Определяющим фактором в этом процессе была уверенность в апостольском происхождении и авторитете новозаветных книг.

3. Распространение евангельской проповеди осуществляется благодаря тому, что апостолы избирали, испытывали и рукополагали некоторых способных к тому лиц, т.е. посредством *апостольского преемства*. Причем уже избрание апостола Матфия на место отпавшего Иуды основывается на пророческом обетовании (Деян. 1, 20b). Таким образом, апостолы Христовы становятся непосредственными продолжателями дела ветхозаветных пророков, так же как впоследствии и преемники апостолов в Церкви (Еф. 2, 20; 3, 5; 4, 11). В Пастырских посланиях обычай апостолов избирать себе преемников и ставить их во главе новых общин получает уже повсеместное распространение. Основной обязанностью этих преемников было чтение, наставление и учение, подразумевается – на базе Писания Ветхого Завета (1 Тим. 4, 13; 5, 17; 2 Тим. 2, 2; 3, 14). Христоцентрическое толкование Священного Писания передавалось в первенствующей Церкви как неотъемлемая часть апостольской проповеди посредством харизматических служений апостольских преемников.

4. Христоцентрическое толкование Ветхого Завета оказало влияние на самые разные сферы жизни первенствующей Церкви. Помимо апостольской проповеди оно отразилось и на формировании *христианской нравственности*. Положительные и отрицательные примеры для разных житейских ситуаций Церковь черпает из истории Ветхого Завета (напр., Рим. 15, 4; 1 Кор. 9, 10; 10, 7, 11). Заповеди Декалога сохраняют для христиан свою абсолютную значимость. Частные вопросы из личной, семейной, профессиональной жизни верующих решаются на основании соответствующих обычаев Ветхого Завета (напр., почитание родителей: Еф. 6, 1–3; брак: Еф. 5, 31; решение юридических вопросов: 1 Тим. 5, 19; Евр. 10, 28; вознаграждение начальствующим: 1 Тим. 5, 18; надежда на Бога в вопросах материального обеспечения: Евр. 13, 5 и след.; обращение заблудших: Иак. 5, 20; человеколюбие: Рим. 12, 20; удаление от непотребства: 1 Кор. 6, 16 и идолослужения: 1 Кор. 10, 7

и др.). В целом, новая нравственность и совесть людей церковных в значительной степени формируются под влиянием ветхозаветных примеров и особенно учения пророческих книг (2 Кор. 6, 16–18).

5. Другой областью, где особенно отчетливо и широко проявилось влияние Ветхого Завета, стало *литургическое самосознание и творчество первенствующей Церкви*. Апостолы и первые христиане вначале принимали участие в богослужениях Иерусалимского храма и синагогальных собраниях (напр., Деян. 3, 1). Первыми молитвами Церкви были ветхозаветные Псалмы (Деян. 2, 42; 6, 4; и показательно: Деян. 4, 24–26; Апокалипсис Иоанна в значительной степени составлен из литургических гимнов, несущих в себе отголоски ветхозаветных прототипов). В богослужении Церкви Христовой верующий постоянно встречает прямое и непосредственное свидетельство ветхозаветного богодухновенного учения. «Литургическое толкование» Ветхого Завета, главным образом, ставит целью напомнить верующему значение событий библейской истории, непосредственным продолжением которой является современная история Церкви.

Помимо ветхозаветных аллюзий богослужebная жизнь первенствующей Церкви, конечно, с самого же начала формируется как самостоятельное литургическое Предание, живущее новым христианским богословием. Такого рода свидетельства в изобилии встречаются, кроме Апокалипсиса, в апостольских посланиях Нового Завета. Речь идет о христологических гимнах (Флп. 2, 5–11; Гал. 4, 4–5; Еф. 1, 3–14; Кол. 1, 15–18; 1 Тим. 3, 16; 6, 15–16; 2 Тим. 1, 9–10; Тит. 3, 4–7; Евр. 1, 3–4 и др.), а также о многочисленных литургических обычаях и исповеданиях веры (напр., Рим. 1, 1 и след.; 1 Фес. 5, 16–22; 1 Тим. 2, 5–6; 2 Тим. 2, 11–13 и др.). Церковное богословие находит свое наиболее полное и авторитетное выражение в богослужении и здесь проявляет себя как сила, преображающая жизнь верующих. Действительно, в жизни первенствующей Церкви нет другой такой области, где с подобной силой и непосредственностью нашло свое воплощение библейское Откровение, как ее богослужение.

6. И, наконец, библейские толкования, поставленные на службу миссионерской, литургической, катехизической и пастырской церковной деятельности, могут быть успешными только в той мере, в какой сам экзегет участвует в многообразной жизни Церкви.

Жизнь и служение Церкви находят свое объяснение в свидетельствах Ветхого Завета, поскольку Церковь изначально составляла один из предметов мессианских обетований (Деян. 1, 17 и след.; 3, 24 и др.). Эта истина впоследствии привела к утверждению, что как Христос является концом и целью пророческих обетований и превосходит образы и тени Ветхого Завета, подобным образом и Церковь, как тело Христово, упраздняет сенные заповеди и богослужбные предания ветхого народа. «Итак, никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу: это есть тень будущего, а тело — во Христе» (Кол. 2, 16—17). Следовательно, Церковь, как предмет мессианских обетований, когда приступает к толкованию Ветхого Завета, находит здесь не только учение о Христе, но, косвенным образом, и о самой себе. И когда Церковь осмысляет и определяет свое бытие и природу, вместе с тем определяет подлинную глубину и значение Ветхого Завета. В этом смысле *Церковь и библейское учение находятся в теснейшем органическом единстве*. Сказанное означает, что библейским толкованием, несомненно, могут заниматься только те, кто «от внутренних» Церкви, кто лично находится в той области, которую изучает и потом объясняет другим, т.е. члены живого тела Христового.

В современной библейской критике весьма остро стоит вопрос, можно ли считать законными принципы и методы толкования, используемые новозаветными авторами, и, соответственно, допустимо ли их применение в наше время. В частности, некоторые утверждают, что первенствующая Церковь посредством христологического толкования Ветхого Завета вкладывала в него свой произвольный смысл, который изначально не подразумевался буквой Писания. И такая произвольность в толкованиях подтверждается будто бы главным образом использованием типологического (у апостола Павла, синоптиков и евангелиста Иоанна) и аллегорического методов (у апостола Павла и автора Послания Евреям), призванных закрепить предвзятое христологическое понимание Ветхого Завета.

Подобная критика явно страдает односторонностью. Не вдаваясь в дискуссию относительно истоков и убедительности герменевтических методов Нового Завета, следует заметить следующее. Во-первых, современная библейская критика абсолютизирует методы толкования, используемые новозаветными авторами для понимания Ветхого Завета, наивно полагая, что лишь благодаря

этим методам стало возможным возникновение Евангелия. И, во-вторых, она не делает должного акцента на новизне «герменевтических» принципов Нового Завета, связанных непосредственно с новой природой и новыми законами Евангелия Христова. Законность герменевтических методов Нового Завета прямо проистекает из благодатной природы и преображающего действия Евангелия. Если кто-либо захочет отвергнуть эти методы, то прежде должен будет указать, каким еще способом мы можем понять сегодня Христово Евангелие, если не тем же, что и первенствующая Церковь. И доказать, возможно ли такое понимание на основе научных схем современной библейской критики. Другими словами, что может стать гарантом достоверности и авторитета Евангелия: экзегетические методы первенствующей Церкви или же современные библейские исследования? В любом случае, несомненно, что если будут отвергнуты методы церковной экзегетики, то по необходимости будет отвергнуто или, по крайней мере, искажено благовестие о Христе, поскольку оно было передано нам именно Церковью. Но подобное происходило лишь на периферии церковной жизни, где действовали многочисленные еретические общества, узаконившие для себя совершенно иные принципы толкования, о чем еще будет идти речь. Естественно, что для первенствующей Церкви имел значение не тот или иной метод толкования, но проповедуемое ею Евангелие. И мы должны, уже исходя из этой истины, ставить и решать вопрос, с каким намерением первенствующая Церковь избирала такой или другой метод. Но саму Церковь подобные вопросы тогда не занимали. Ими стали интересоваться в эпоху, наступившую сразу вслед за апостольской. Забегая вперед, следует сразу заметить, что изначальный способ понимания Церковью Ветхого Завета и самого Евангелия Христова в существенных чертах предопределил все дальнейшее развитие библейской герменевтики в Церкви. И прежде, чем безответственно отвергать экзегетические методы первенствующей Церкви и бесчинствовать таким образом против самого Евангелия, следует выяснить, почему эти методы были приняты Церковью, как уточнялись и разрабатывались в последующие эпохи.

III. Толкование священного писания

во втором веке

К концу I века по Р.Х. в жизни Церкви возникают новые внутренние и внешние обстоятельства, которые окончательно сформируются и приобретут особенную остроту уже во II веке. Именно в эту эпоху Церковь: 1) осознаёт необходимость зафиксировать апостольское учение, чтобы сохранить его чистым и передать потомкам неискаженным; 2) сталкивается с опасностью еретических учений, прежде всего, разнообразных гностиков, и вырабатывает свою систему апологетики против иудейского скепсиса и эллинистической критики; 3) выдвигает апостольское учение как неизменное правило истины ($\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$) в противовес всяческому еретическому искажению; 4) с большей отчетливостью выделяет авторитетные источники своей веры, т.е. канонические книги Нового Завета, из множества прочих писаний; и, наконец, пятое, продолжает развивать иерархический церковный строй, упорядочивать свою внутреннюю жизнь и богослужение.

Для истории и богословия Церкви II век, несомненно, является наиболее критической эпохой. Нависшие внутренние и внешние угрозы ускорили процесс формирования собственного самосознания Церкви, сознания своего принципиального отличия от окружающего мира. В этом процессе ключевую роль сыграло отношение Церкви к книгам Ветхого Завета. Именно от этого отношения зависело главным образом, будет ли Церковь прозябать на задворках иудаизма (как иудеохристианские общины), превратится ли в еретическое ответвление (как гностики с их отрицанием Ветхого Завета) или все же займет место истинного Израиля, почитая Ветхий Завет как ступень, возводящую к Евангелию. Формирование правильного отношения к книгам Ветхого Завета, таким образом, было для Церкви вопросом исторической и богословской неизбежности. Но даже при самом широком использовании ветхозаветных книг, мы еще не видим особых правил для их толкования, как и специальных экзегетических трудов. Отношение первенствующей Церкви к книгам Ветхого Завета определялось исподволь живым устным преданием учеников и преемников апостолов, и лишь в исключительных случаях (со свт. Игнатием Богоносцем и св. Иустином

Философом) необходимо было разъяснять, почему она принимает и почему именно таким образом толкует Ветхий Завет. Сам факт обращения к книгам Ветхого Завета и их толкования во II веке следует отнести к числу наиболее распространенных исторических и богословских явлений этой эпохи, причем определяющее влияние на этот процесс оказало стремительно развивающееся церковное богословие. Однако и здесь следует отметить, что церковных авторов II века интересовал не столько сам по себе вопрос использования и толкования ветхозаветных книг, сколько новые горизонты понимания и развития Евангелия Христова.

1. Мужья апостольские и Ветхий Завет

Тексты: *Lightfoot J. B.* The Apostolic Fathers. I, 1–2. II, 1–3. London, 1889–1890; *Bihlmeyer K., Schneemelcher W.* Die Apostolischen Väter. I. Tübingen, 1970⁴; *Μπρόνη Κ. Α'* Κλήμ. Ἀθῆναι, 1973.

Исследования: *Barnard L. W.* Studies in the Apostolic Fathers and their Background. Oxford, 1966; *Daniélou J.* Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive // EphTL 24 (1948), 118–126; *Idem.* Théologie de Judéo-christianisme. Paris, 1958; *Flessemann.* Tradition. 1954. P. 14–67; *Grant R. M.* After the New Testament. Philadelphia, 1967; *Klevinghaus J.* Die theologische Stellung der apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung. Tübingen, 1948; *Köster H.* Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern. Stuttgart, 1957; *Meinhold P.* Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief // ZKG 57 (1939), 82–129; The New Testament in the Apostolic Fathers, by a Committee of the Oxford Society of Historical Theology. Oxford, 1905; *Rordorf N.* La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premiers communautés chrétiennes // Monde grec. P. 69–94; *Serrin J.-M.* (ed.). The New Testament in Early Christianity. Leuven, 1989.

Во времена мужей апостольских единственным «Писанием» Церкви и непререкаемым авторитетом в вопросах веры и нравственности был Ветхий Завет. Наряду с этим авторы постепенно начинают обращаться к «Изречениям Господа» (Λόγια τοῦ Κυρίου), хотя какого-либо письменного их собрания, видимо, еще не существовало. Возможно, что именно в труде святителя Папия Иера-

польского «Пять книг истолкования Господних изречений»⁹⁶ мы встречаемся с первой письменной фиксацией изречений Господа, собранных на основании достоверных свидетельств очевидцев земного служения Спасителя. Также достоверно известно, что в это время уже широко распространен был в Церкви корпус посланий апостола Павла⁹⁷. Встречающиеся местами прямые или косвенные ссылки на изречения Господа⁹⁸, а также на аграфы⁹⁹ объясняются, по всей видимости, живым устным преданием, если принять за общий принцип свидетельство епископа Папия, согласно которому он «понимал, что не столько получит пользы от чтения книг, сколько от слушания живого и остающегося в душе голоса»¹⁰⁰.

Прочное положение Ветхого Завета в жизни и богословии Церкви II века не подлежит сомнению, и апостольские мужи единодушны как в признании его высокого достоинства, так и в выборе способа толкования. Обычно они почитают Ветхий Завет в целом как богодухновенный священный текст, посредством которого Сам Бог говорит Духом Своим¹⁰¹. Подобно писателям Нового Завета, апостольские мужи принимают Ветхий Завет прежде всего как пророческие книги, предвозвещающие будущие события, которые исполнятся во Христе. В связи с этим они учат, что Сам Христос говорит в этих писаниях Духом Своим¹⁰². Ветхозаветные пророки получали благодать от Христа, пророчествовали о Нем¹⁰³ и жили

⁹⁶ *Eusebius. Hist. eccl. III, 39, 1.*

⁹⁷ *Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 47, 1; Ignatius Ant. Ad Ephesios 12, 2; Polycarpus. Ad Philippenses 3, 2; 11, 3.*

⁹⁸ Прямые ссылки: *Didache XII Apostolorum 8, 2; 9, 5; Ignatius Ant. Ad Ephesios 14, 2; 16, 1; Philadelph. 7, 1; Ad Smyrnas 6, 1; Polycarpus. Ad Philippenses 2, 2; Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 13, 2; 46, 8; Epistula II ad Corinthios 2, 4; 4, 2; 5, 4; 6, 1–2; Barnabae Epist. 4, 14; 5, 9.* Косвенные ссылки: *Didache XII Apostolorum 11, 7; 16, 1* и др.

⁹⁹ *Ignatius Ant. Ad Smyrnas 3, 2; Clemens Rom. Epistula II ad Corinthios 4, 5; 5, 3–4; 8, 5; 12, 2.*

¹⁰⁰ *Eusebius. Hist. eccl. III, 39, 4.* Ср. также: *Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 13, 1; 46, 7.*

¹⁰¹ *Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 16, 2; 45, 2; 53, 1; Barnabae Epist. 9, 2.*

¹⁰² *Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 22, 1; Epistula II ad Corinthios 9, 5.*

¹⁰³ *Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 17, 1; Barnabae Epist. 5, 6; Ignatius Ant. Ad Philadelph. 5, 2; 9, 2; Polycarpus. Ad Philippenses 6, 3.*

согласно с Его Евангелием¹⁰⁴. А значит Ветхий Завет является не просто книгой, в которой заключены богодухновенные указания на Христа, но и предысторией Церкви, составляющей с ней органическое единство. Верующие обязательно должны знать ветхозаветные писания¹⁰⁵, вникать в божественные словеса, которые там содержатся, тогда как дело христианского учителя — напоминать верующим истину этих слов¹⁰⁶.

В своих толкованиях Ветхого Завета апостольские мужи, когда речь идет о вопросах нравственности и практической жизни, довольствуются обычно буквальным смыслом Писания. Беря за основу историческое содержание Ветхого Завета, они рассматривают жизнь выдающихся его представителей, таких как Авраам, Лот, Ной, Моисей, Иона, Даниил, Есфирь, блудница Раав и других, являющихся историческими примерами и прообразами добродетелей веры, терпения и надежды последующих христиан. При этом образцы верности, жертвенности и мужества они находят также и у язычников¹⁰⁷. Но помимо буквального толкования апостольские мужи нередко прибегают к типологии, особенно когда хотят объяснить таинства, относящиеся ко Господу Иисусу Христу и Его служению. Классическим примером типологического толкования, весьма часто встречающегося в последующей экзегетической письменности, служит история блудницы Раав (Ис. Нав. 2). Червленная «вервь», которую она спустила через окно для спасения себя и своих домашних при взятии израильтянами Иерихона, является прообразом спасения посредством Крови Христовой¹⁰⁸. Также «вертеп разбойников» (Иер. 7, 1) прообразует отказ от воли Божией, а повествование книги Бытия 1, 17 о сотворении Адама и Евы изображает отношения Христа и Церкви. Даже древний миф о воскресении умершей птицы Феникс истолковывается как прообраз воскресения Христова¹⁰⁹. Аллегорическое толкование в его крайних формах встречается весьма редко¹¹⁰. Как правило, апостольские мужи предлагают весьма трезвенное и не выходящее за рамки

¹⁰⁴ *Ignatius Ant.* Ad Magnetas. 8, 2.

¹⁰⁵ *Polycarpus.* Ad Philippenses 12, 1.

¹⁰⁶ *Clemens Rom.* Epistula I ad Corinthios 5, 3, 1.

¹⁰⁷ *Clemens Rom.* Epistula I ad Corinthios 55, 1–2.

¹⁰⁸ *Clemens Rom.* Epistula I ad Corinthios 12, 7.

¹⁰⁹ *Clemens Rom.* Epistula I ad Corinthios 25, 26.

¹¹⁰ Ср.: *Ignatius Ant.* Ad Ephesios 9.

буквального смысла толкование Ветхого Завета и немногих прямых ссылок из Нового Завета.

Помимо этих известных и широко распространенных воззрений у некоторых мужей апостольских встречаются определенные особенности в понимании Ветхого Завета, обусловленные исторической ситуацией и свидетельствующие о сформировавшемся на тот момент новом богословском сознании Церкви.

1. *Учение двенадцати апостолов* (между 90 и 100 г.) подчеркивает значимость Декалога и нравственных предписаний Ветхого Завета, которые данный памятник и предлагает верующим как непреломное руководящее начало в их жизни (напр., отделение начатков предстоятелям¹¹¹). Впрочем, ветхозаветным предписаниям здесь явно уделяется второстепенное значение сравнительно с Господними заповедями из Нагорной проповеди¹¹². Заповеди Господа составляют новое Евангелие и являются надежным руководством в нравственной и литургической жизни Церкви, а также в делах благотворительности¹¹³. Эти заповеди ни в коем случае нельзя изменять, ибо от верного их соблюдения зависит спасение человека¹¹⁴. Учение Ветхого Завета нисколько при этом не унижается. В двух случаях¹¹⁵ автор Дидахэ даже устанавливает прямую связь между свидетельствами Ветхого Завета и историческими реалиями Церкви Христовой (Мал. 1, 11, 14).

Особое внимание Дидахэ уделяет литургической жизни и строю Церкви и прежде всего таинствам Крещения и Евхаристии. В памятнике собраны древнейшие и удивительные молитвы, несущие в своем содержании самые разнообразные предания обоих Заветов. Есть тут и прямая экзегеза евангельского учения (Мф. 7, 6: «Не давайте святыни псам») в приложении к божественной Евхаристии¹¹⁶. Немало строк уделяет Дидахэ и новой жизни верующих, которая оказывается включенной в литургическую жизнь Церкви и освящается ею. Отличительным признаком этой новой жизни служит «ведение Господа» (γῶσις κυρίου), имеющее характер обя-

¹¹¹ Didache XII Apostolorum 13, 5–7.

¹¹² Ibid. 1, 3–6 и 2, 1–7.

¹¹³ Ibid. 15, 3–4.

¹¹⁴ Ibid. 4, 13; 6, 1.

¹¹⁵ Ibid. 14, 3 и 6, 1.

¹¹⁶ Ibid. 9, 2.

зательной и непреложной истины¹¹⁷ и включающее в себя заповеди Господни. К последним относятся, конечно, и нравственные предписания Пятикнижия. Упомянутое «ведение» проповедуют и передают своим слушателям носители харизматических дарований в Церкви – апостолы, пророки и учителя, а вместе с ними епископы и диаконы¹¹⁸. Речь идет о новом Предании, идущем от Самого Господа и Его апостолов и относящемся исключительно к вопросам благодатной жизни и ведения. Это Предание живо в Церкви и дает ее членам «прибавление» «праведности и познания Господа»¹¹⁹. Там, где провозглашается это новое знание, невидимо присутствует Сам Господь¹²⁰, являющийся высочайшим авторитетом в жизни Церкви. Таким образом, живое Предание Церкви включает в себя учение Ветхого Завета, не потерявшее своей актуальности, «заповеди» (ἐντολές) Спасителя и «ведение» (γνώσις) церковных харизматиков. И оказывается, что учение Господа нельзя вывести из одного лишь исследования и знания Ветхого Завета, но оно передается как благодатное ведение в личном богообщении посредством харизматиков Церкви или «святых»: «Взыщи ежедневно лица святых, чтобы упокоиться тебе в словах их»¹²¹. Следовательно, правое ведение Господа верующие должны искать там, где проповедуется «господство» (κυριότης), то есть в словах церковных харизматиков¹²². Это ведение отождествляется с благодатной жизнью, которая являет себя в литургической жизни Церкви и особенно в таинстве Евхаристии¹²³. Писание Ветхого Завета и «ведение» Господа (Предание Церкви) наполняются жизнью в богослужбной жизни Церкви. В Учении двенадцати апостолов, таким образом, нашли свое выражение первые начатки литургического толкования Священного Писания.

2. *Первое послание к Коринфянам Климента*, епископа Римского († 96), весьма часто обращается к Ветхому Завету (более 100 прямых ссылок!). При этом интерес автора лежит скорее в области нравственных увещаний и дисциплины. Основным содержанием

¹¹⁷ Ibid. 4, 13.

¹¹⁸ Ibid. 15.

¹¹⁹ Ibid. 11, 2.

¹²⁰ Ibid. 4, 1.

¹²¹ Ibid. 4, 2.

¹²² Для автора Дидахэ все церковные «степени» благодатны и харизматичны.

¹²³ Didache XII Apostolorum 9, 2–3.

Ветхого завета служат «древние примеры» (ἀρχαῖα ὑποδείγματα)¹²⁴, полезные тем, что возбуждают в среде верующих ревность к подражанию им¹²⁵. И в этом смысле Ветхий Завет является не просто памятником прошлого, но живым и действенным словом Духа Святого, обращенным к современности¹²⁶. Бог открыл христианам волю Свою относительно их повседневных дел, в том числе и через примеры жизни избранных святых Ветхого Завета, в которых христиане находят подтверждение (ὑπογραμμὸν), образец своей собственной жизни¹²⁷. В целом христианская жизнь должна строиться согласно данным нам примерам древних, которые вместе с христианским воспитанием (ἐν Χριστῷ παιδεύειν)¹²⁸ составляют «славное и досточтимое правило нашего предания» (τὸν εὐχλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα)¹²⁹. Выражение «κανὼν τῆς παραδόσεως», которое уже со II века приобретает в Церкви свое специальное значение, не подразумевает в данном случае догматического учения и, еще в меньшей степени, сформировавшегося собрания книг Нового Завета, но говорит лишь о переданных нам из Ветхого и Нового Заветов принципах нравственной жизни христианина. Эти принципы есть не что иное, как «узаконения Божии» (τὰ νόμιμα τοῦ Θεοῦ)¹³⁰, «оправдания и повеления» (δικαιώματα καὶ προσταγmata)¹³¹, «правила заповедей» (τὰ νόμιμα τῶν προσταγμάτων)¹³² или «предписания» Христа (παραγγέλματα)¹³³, и в этом смысле составляют «κανὼν». Канон отождествляется здесь, таким образом, с Преданием Церкви.

Согласно с таким нравственным и юридическим пониманием воли Божией определяется в Первом послании Климента и природа Священного Писания (Ветхого Завета). Богодухновенность Писания относится, прежде всего, к истине и непререкаемой значимости его нравственных заповедей и примеров¹³⁴. Писание

¹²⁴ *Clemens Rom.* Epist. I ad Corinth. 5, 1; 46, 1.

¹²⁵ *Ibid.* 17, 1.

¹²⁶ *Ibid.* 22, 1.

¹²⁷ *Ibid.* 16, 7.

¹²⁸ *Ibid.* 21, 8.

¹²⁹ *Ibid.* 7, 2.

¹³⁰ *Ibid.* 1, 3.

¹³¹ *Ibid.* 2, 8; 58, 2.

¹³² *Ibid.* 3, 4.

¹³³ *Ibid.* 49, 1.

¹³⁴ *Ibid.* 49, 1; 53, 2.

истинно и не содержит в себе ничего несправедливого или превратного¹³⁵. Поэтому автор послания, нисколько не сомневаясь, ставит знак равенства между нравственными заповедями Декалога, пророков и заповедями Спасителя¹³⁶, а заодно и примерами нравственности, взятыми из языческой литературы¹³⁷. Автора не столько интересует непосредственное откровение живого Бога и новозаветное благовестие о спасении (оба изречения Спасителя, приведенные в послании, относятся к вопросам нравственности и дисциплины поведения верующих)¹³⁸, сколько строгое соблюдение христианами нравственных заповедей, почерпаемых из Ветхого и Нового Заветов, а также из жизни язычников. Откровение Божие отождествляется, таким образом, с его нравственным и дисциплинарным содержанием! И именно ради этой цели верующие должны ревностно вникать в «глубины божественного ведения»¹³⁹ и «хорошо знать священные писания»¹⁴⁰.

Помимо сказанного, Первое послание Климента представляет собою важное историческое свидетельство о новых тенденциях в развитии Западной Церкви конца I века. Речь идет, главным образом, о значении и важности трех степеней церковной иерархии, и особенно о достоинстве епископата. Епископское служение, а также епископское преемство на тот момент практически уже приобрели свое специфическое значение в Западной Церкви. И автор послания стремится обосновать два этих положения, обращаясь к истории и к Писанию Ветхого Завета. Положение епископов (пресвитеров) и диаконов не является каким-то нововведением, но предвозвещено уже пророком Исаией (Ис. 60, 17)¹⁴¹. Епископское преемство, восходящее прямо к апостолам, находит свой прообраз в жизни Моисея, а точнее в истории с прозябшим жезлом Аарона (Числ. 17, 16–26)¹⁴². В епископской степени получает завершение историческая последовательность Божественного домостроительства,

¹³⁵ Ibid. 45, 2.

¹³⁶ Ibid. 13, 2.

¹³⁷ Ibid. 55, 1.

¹³⁸ Ibid. 13, 1; 46, 7.

¹³⁹ Ibid. 40, 1.

¹⁴⁰ Ibid. 53, 1.

¹⁴¹ Ibid. 42, 5.

¹⁴² Ibid. 43, 1–6.

которая начинается в Боге, продолжается в Сыне Божиим, Иисусе Христе, переходит на апостолов, а через них на епископов. Также очевидно стремление святителя Климента возвысить епископов над мирянами¹⁴³ и возложить на них ответственность за (каноническое) управление и решение вопросов преимущественно богослужебного характера в Церкви. В целом, понимание Церкви в послании сильно ограничено ее дисциплинарным и каноническим уставом, тогда как о харизматической ее природе умалчивается. Такое стремление, естественно, отражает сложившийся на то время в Риме порядок церковной жизни, равно как и личные взгляды автора на свое служение, как епископа Римской митрополии. Как сам автор, так и община, от лица которой он ведет речь, считают свое послание богодухновенным¹⁴⁴, а себя самих уполномоченными напомнить коринфянам подлинный смысл Писания и учения Спасителя (46, 7; 53, 1), а также тот порядок, который Господь установил в Церкви.

В заключение следует обратить внимание на то достойное удивления обстоятельство, что на самой заре христианства, когда еще свежа была память о жизни Спасителя и апостолов и мужи апостольские сообщали живое устное предание своим ученикам, послание Римского епископа ограничивает значение Ветхого Завета и слова Господня одними нравственными и юридическими заповедями или предписаниями (42, 3; 49, 1), примерами для подражания и назидательностью. Это же заметно и во Втором послании Климента (напр., 3, 4; 6, 7; 8, 4 и др.). Даже «ведение Господа» (ὑψῶσις κυρίου) относится здесь к нравственным предписаниям, а не харизматическому разумению Священного Писания¹⁴⁵. Естественно, что подобное узкое понимание Писания в его буквальном смысле само по себе имеет право на существование. Во всем послании есть только одно «духовное» толкование: червленая вервь блудницы Раав служит прообразом Крови Христовой¹⁴⁶. Юридический и нравоучительный дух западного мышления уже проявляет себя в этом раннем произведении. И этот менталитет накладывает свой отпечаток как на толкование Ветхого Завета, так и в целом на понимание природы и миссии Церкви. Фактически уже с этого момента

¹⁴³ Ibid. 40, 5.

¹⁴⁴ Ibid. 53, 2.

¹⁴⁵ Flessemann. Tradition. 1954. P. 21.

¹⁴⁶ Clemens Rom. Epist. I ad Corinth. 12, 7–9.

развитие западного богословия и экзегетики с их извечными проблемами определяется указанным духом, о чем свидетельствуют труды Тертуллиана, святителя Киприана Карфагенского и блаженного Августина. Остается только удивляться, насколько отличен от него дух современных восточных христиан, автора Дидахэ и святителя Игнатия Антиохийского!

3. *Святитель Игнатий, епископ Антиохийский* (претерпевший мученическую кончину при Траяне в 110 г.), стал первым отцом Церкви, которому пришлось в упорной полемике отстаивать достоинство и роль Ветхого Завета в жизни Церкви Христовой. Во времена святителя Игнатия на многие малоазийские общины распространилось влияние определенных еретических кругов, представлявших, с одной стороны, гностическое, а с другой, иудействующее направления. Первые принижали и даже вовсе отвергали значение Ветхого Завета для нового Евангелия, а вторые явно его преувеличивали или же хотели все проявления новой церковной жизни оценивать исключительно с точки зрения ветхозаветной. В рамках полемики с данными еретическими группами святитель Игнатий не слишком часто прибегает к ветхозаветной аргументации (насчитывается всего десять прямых ссылок на Ветхий Завет), предпочитая этому живое слово Самого Спасителя и апостолов, другими словами, свидетельство Евангелия («*κατά χριστομαθίαν*» – согласно учению Христову)¹⁴⁷. Господь Иисус Христос есть единый Учитель для всех верующих¹⁴⁸, Он – неложные уста Божии¹⁴⁹ и всегда пребывает неотступно среди верующих, проповедуя им истину¹⁵⁰. Ветхий Завет святитель Игнатий воспринимает не столько как письменный памятник, сколько как предысторию Христа и Церкви. Поэтому и честь, воздаваемая Ветхому Завету, целиком и полностью зависит от Евангелия. Закон Моисеев и пророки не имеют значения сами по себе, но лишь постольку, поскольку они предвозвещают Евангелие, надежду и упование на Христа¹⁵¹. Однако ветхозаветные пророки являются не просто глашатаями будущего, но и живым прообра-

¹⁴⁷ *Ignatius Ant. Epist. ad Philadelph. 8, 2.*

¹⁴⁸ *Ignatius Ant. Epist. ad Magnetis. 9.*

¹⁴⁹ *Ignatius Ant. Epist. ad Rom. 8, 2.*

¹⁵⁰ *Ignatius Ant. Epist. ad Ephesios 6, 2.*

¹⁵¹ *Ignatius Ant. Epist. ad Philadelph. 5, 2.*

зом Евангелия, поскольку по наитию Духа Божия «жили о Христе Иисусе»¹⁵², верили в Него, спаслись и, в конце концов, были причислены к новозаветной благодати Евангелия. Господь Иисус Христос пребывал в пророках Духом Своим, Он Своею благодатью открывал им Божественную волю, и Он же был тем Учителем, Которого они ожидали¹⁵³. Следовательно, Сам Спаситель, о котором повествует Евангелие, органично соединяет Собою две библейские эпохи в одно нерасторжимое целое. Ради единства с Богом Он объединил церковь избранных Ветхого Завета, апостолов и новую Свою Церковь¹⁵⁴. Единство ветхозаветной и новозаветной эпохи (а значит, и соотношение Писания Ветхого и Нового Заветов) основывается не на письменном их свидетельстве, но на тождестве того живого Евангелия, о котором в надежде возвещали своей жизнью пророки и которое в проповеди (δῶμα)¹⁵⁵ осуществили Господь и Его апостолы.

«Евангелие общей надежды» (εὐαγγέλιον τῆς κοινῆς ἐλπίδος) несет в себе благодатную силу тех событий, о которых и повествует, прежде всего, благодать Пришествия Господа, Его Страстей и Воскресения¹⁵⁶. В этом смысле Евангелие уже достигло иско-мой цели и его можно назвать «свершением нетления» (ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας)¹⁵⁷. Именно поэтому святитель Игнатий в своем обращении к еретикам гностического толка будет подчеркивать, что центральные события Евангелия, а именно: происхождение Христа по плоти от Давида, рождение от Девы Марии, Его совершенное человечество, а также страсти, распятие, смерть и воскресение – все это исполнилось на деле и поистине¹⁵⁸. И христианам, вместо того чтобы внимать иному учению, следует «убеждаться» самими фактами евангельского повествования, историчность которых не подлежит никакому сомнению¹⁵⁹. В дополнение к этому у них есть пророки, которых должно любить как святых и участников того

¹⁵² *Ignatius Ant. Epist. ad Magnetas. 8, 2.*

¹⁵³ *Ibid. 9, 3.*

¹⁵⁴ *Ignatius Ant. Epist. ad Philadelph. 9, 1.*

¹⁵⁵ *Ignatius Ant. Epist. ad Magnetas. 13, 1.*

¹⁵⁶ *Ignatius Ant. Epist. ad Philadelph. 9, 2.*

¹⁵⁷ *Ibid. 9, 2.*

¹⁵⁸ *Ignatius Ant. Epist. ad Trall. 9.*

¹⁵⁹ *Ignatius Ant. Epist. ad Magnetas. 11.*

же Евангелия¹⁶⁰ и внимать их учению¹⁶¹. Христиане имеют Самого Господа, Который (посредством различных духовных дарований) присутствует в Церкви и наставляет ее¹⁶². Есть у них и апостолы¹⁶³, а также епископы, пресвитеры и диаконы¹⁶⁴.

Святитель Игнатий вступает также в жесткую полемику с иудействующими еретиками, которые, с одной стороны, ставят под сомнение правомочность христианского толкования Ветхого Завета в Церкви, а с другой, стремятся навязать ей элементы иудейской традиции. Эти вопросы святитель Игнатий обсуждал с иудействующими христианами в Филадельфии, и в одноименном послании он дает краткий очерк прошедших там прений¹⁶⁵. Когда святитель благовествовал филиладельфийцам Христа, ссылаясь при этом на Ветхий Завет, то его оппоненты возражали, что «пока не найду [подтверждения] в древних Писаниях, не верю тому, что в Евангелии»¹⁶⁶. Святой Игнатий отвечал, что и на самом деле «написано» (γέγραπται), и, по всей видимости, указал им на классические места из Ветхого Завета, которые Церковь по преданию связывала с образом Господа Иисуса Христа. Среди этих мест обязательно были и цитаты, свидетельствующие о кресте, смерти и воскресении Спасителя, что явствует из Послания Филадельфийцам 8, 2. Но еретики усомнились в подобном христоцентрическом толковании упомянутых мест, заметив, что это еще надо доказать¹⁶⁷, т.е. возможность такого толкования Ветхого Завета. Иудействующие не могли принять такого толкования, потому что держались буквального смысла Писания. Святитель Игнатий после долгих стараний, кажется, так и не смог их переубедить, и поэтому в конце он коренным образом меняет саму постановку вопроса. Не столько Ветхий Завет является доказательством Евангелия, или «древним» свидетельством (ибо есть несогласие в толкованиях ветхого Писания), сколько, наоборот, исторически несомненное земное служение Спасителя и в особенности Его крест, смерть, воскресение

¹⁶⁰ *Ignatius Ant.* Epist. ad Philadelph. 5, 2.

¹⁶¹ *Ignatius Ant.* Epist. ad Smyrnas 7, 2.

¹⁶² *Ignatius Ant.* Epist. ad Ephesios 6, 2.

¹⁶³ *Ignatius Ant.* Epist. ad Magnetas. 13, 1.

¹⁶⁴ *Ignatius Ant.* Epist. ad Ephesios 3, 2; ad Magnetas. 6, 2.

¹⁶⁵ Epist. ad Philadelph. 8.

¹⁶⁶ «Ἐάν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω» (Ibid. 8).

¹⁶⁷ «Πρόκειται» (Ibid. 8, 2).

и повсюду распространившаяся вера в Господа Иисуса Христа служат подтверждением Ветхого Завета. И только на основании этой «древности» можно правильно уразуметь ветхозаветное Евангелие Закона и пророков.

Такой ответ святителя Игнатия нисколько не принижает святости ветхозаветных книг, как это могло показаться, ибо он не отделяет ее от святости самого Евангелия. А основание этому он видит в единстве истории ветхого и нового народа Божия, истории, которая свершилась во Христе. Впрочем, святитель Игнатий не занимается специально ветхозаветной тематикой, за исключением приведенных выше общих положений. На первом месте для него всегда стоит святыня Евангелия, хотя ее нельзя постичь без провозвестия, без надежды и упования Закона и Пророков.

Христоцентрическое понимание Ветхого Завета не дает также повода для возвращения к иудейскому преданию и к иудейскому образу жизни. Вопрос о правильном соотношении христианства и иудаизма весьма осложнил течение дел в общинах Магнезии и Филадельфии. Святитель Игнатий вслед за апостолом Павлом решительно отвергает иудейское служение прообразам и законническое перетолкование Торы. Иудаизм исключен из новозаветной благодати, он не совместим с проповедью о Христе (Магн. 8, 1; 10, 3) и абсолютно никакого отношения не имеет к христианству (Филад. 6, 1). Иудаизм – это ветхая закваска, плохая, устаревшая и прокисшая (Магн. 10, 2) по сравнению с новой закваской Христовой. Новизна Евангелия исключает возвращение к устаревшим иудейским обычаям, будь то суббота (Магн. 9, 1) или же обрезание (Филад. 6, 1). Христианство никогда не может привести к иудаизму, но «иудейство в христианство» (Магн. 10, 3). Христиане отвергли ветхие дела и живут уже днем воскресения, тем днем, в который совершается таинство смерти и жизни Господа Иисуса Христа (Магн. 9, 1). Своим оппонентам еретикам святитель Игнатий противопоставляет христоцентрическое толкование Ветхого Завета (Магн. 9, 3) и удостоверяет, что и пророки, которые ожидали Христа как своего Учителя, спаслись и были избавлены в пришествии и воскресении Спасителя (Магн. 9, 2).

Подобное же решительное отвержение иудаизма в послепостольскую эпоху можно встретить только в *Послании к Диогнету*. Его автор ополчается на иудейские жертвоприношения как на идоло-

служение и суеверие¹⁶⁸, а все законнические и богослужебные установления иудеев считает «смешными и не стоящими того, чтобы о них говорить»¹⁶⁹. Но и это послание не отвергает Ветхого Завета. Напротив, оно утверждает, что среди богослужебных собраний Церкви воспевается страх Закона и познаётся благодать пророков. И все это происходит в тесной связи с евангельской верой, апостольским Преданием и благодатью Церкви Христовой¹⁷⁰.

Для святителя Игнатия, по крайней мере, правильное (христоцентрическое) толкование Ветхого Завета возможно только посредством благодати Евангелия. Причем Евангелие он воспринимает не просто как написанное слово, но как живое присутствие Христа, соединяющее в единстве Божиим всю полноту человеческой истории. Нужно принадлежать к этому единству во Христе, чтобы стать причастным Евангелию Ветхого и Нового Завета. И опять же, по мысли святителя Игнатия, Господь Иисус Христос отождествляется с «соборной Церковью»¹⁷¹. Это впервые употребленное выражение (*καθολικὴ ἐκκλησία*) обозначает здесь всю полноту ветхого и нового народа Божия, собранного в единстве Божиим. И в этом смысле Церковь начинает играть решающую роль в деле толкования Ветхого Завета. Не входя в подробности экклесиологии святителя Игнатия, ограничимся далее лишь ее значением для герменевтики Священного Писания.

Известно, что святитель Игнатий придает особое значение богослужебной жизни Церкви и особенно таинству евхаристии, которое он полагает неотъемлемой частью епископского достоинства. Конечно, наряду с епископом он упоминает пресвитеров и диаконов, без которых «нет Церкви» (*ἐκκλησία οὐ καλεῖται*)¹⁷². Положение епископа в Церкви святой Игнатий сравнивает с Богом, пресвитеров с «собором апостолов», а диаконов со «служением (диаконией) Иисуса Христа»¹⁷³. Служение трех священных степеней является поэтому «образом» (*τύπος*) деятельности Самого Бога, Господа Иисуса Христа и святых апостолов. Благодаря церковному

¹⁶⁸ Epistula Ad Diognetum 3, 5.

¹⁶⁹ Ibid. 4, 1.

¹⁷⁰ Ibid. 11, 6.

¹⁷¹ *Ignatius Ant.* Epist. ad Smyrnas 8, 2.

¹⁷² Epist. ad Trall. 3, 1.

¹⁷³ Epist. ad Magnetis. 6, 1; cp. Epist. ad Trall. 3, 1.

клиру продолжается и расширяется в истории дело Божие, которое совершает Сам Христос. Связь Господа Иисуса Христа с Богом Отцом и с апостолами определяет и отношения между епископом и Церковью. Как Христос есть «мысль» (γνώμη) Отца, в абсолютном единстве с Ним, так и епископы являются «мыслью» Господа Иисуса Христа, тогда как пресвитеры, в единении с епископом, изображают собор Спасителя с апостолами¹⁷⁴.

Чтобы познать «мысль» (γνώμη) Божию, естественно открывающуюся и в Ветхом Завете, верующий должен находиться в единстве с епископом и подчинять себя его «мысли». Подобно этому утвердиться в «учении Господа и апостолов» (διδάματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων), в живом слове Евангелия возможно только в единении с предстоятелями Церкви¹⁷⁵, поскольку и они имеют в себе Духа Святого. И как Евангелие есть «свершение нетления» (ἀλάτιστα ἀφθαρσίας), так и единение с епископом и клиром является «образом и учением нетления» (τύπος καὶ διδασχὴ ἀφθαρσίας)¹⁷⁶. Отсюда видно, что настойчивый призыв святителя Игнатия к верующим, — подкрепляемый указанием на духовность и пророческий дар говорящего¹⁷⁷, — пребывать в единстве с епископом и совершать только одну евхаристию под его возглавлением, вовсе не является вопросом дисциплинарного или канонического характера (как в 1 Клим.), но непосредственно связан с самой сущностью Церкви. Все «относящееся к Церкви»¹⁷⁸, будь то Евхаристия, Крещение, освящение, проповедь, учение, благовестие и т.д., — совершаются в полном единстве с епископом и через него с Богом, с Господом Иисусом Христом и собором апостолов. Это «человеческое» единство становится, таким образом, единством «духовным»¹⁷⁹.

Таким образом, святитель Игнатий соединяет тему ведения «мысли» (γνώμη) Божией, Евангелия Иисуса Христа и учения (διδάματα) апостолов с полномочиями епископа и клира церковного, пресвитеров и диаконов. Но полномочия предстоятелей Церкви имеют не только «канонический», но и харизматический

¹⁷⁴ Epist. ad Ephesios 3, 2; Epist. ad Magnetas. 7, 1; cp. Epist. ad Philadelph. Введ.

¹⁷⁵ Epist. ad Magnetas. 13, 1.

¹⁷⁶ Ibid. 6, 2.

¹⁷⁷ Epist. ad Philadelph. 7, 1.

¹⁷⁸ Epist. ad Smyrnas 8, 1.

¹⁷⁹ Epist. ad Ephesios 5, 1; Epist. ad Magnetas. 3, 2.

характер (по мысли святителя Игнатия, эти два аспекта неотделимы один от другого). Иерархические полномочия являются «телесным» (σωματικός), земным отображением высочайшей истины, исходящей от трех Лиц Пресвятой Троицы¹⁸⁰. Единение с Богом, служащее условием для ведения Его «мысли» и живого Евангелия Христа, достигается благодаря единству в теле Церкви (τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ἥς οὐδέν ἄμεινον¹⁸¹). Только таким способом человек может стать причастником нетления Евангелия, или животворящих событий, составляющих содержание земного служения Господа Иисуса Христа. Вопрос библейских толкований для святителя Игнатия соединяется, таким образом, с «явлением и действенностью» (παρουσία καὶ ἐνέργεια) библейских повествований, – а не просто с их знанием или пониманием, – актуализирующихся по мере нашего участия в церковной жизни и в единении с епископом Церкви. В лице мученика и богоносного епископа Антиохийской Церкви мы видим здесь очевидные начатки церковного метода библейской герменевтики.

4. В заключение следует еще раз кратко сказать о значении Папия, епископа Иераполя Фригийского, для истории библейской герменевтики (свт. Папий писал около 130 г.). Евсевий Кесарийский считает его одним из образованнейших мужей своего времени и сведущим в Писании¹⁸², а более поздний церковный писатель причисляет его к древнейшим церковным «экзегетам»¹⁸³. Такая характеристика святителя Папия напрямую связана с его известным трудом, одно название которого, упоминаемое Евсевием, говорит о многом: «Λογίων χυριακῶν ἐξηγήσεως συγγραμματα πέντε»¹⁸⁴. Сам Папий в отрывке, приведенном у Евсевия, наравне использует термины «ἐξήγησις» и «ἐρμηνεία», вкладывая в последний тот же смысл. Синонимическое употребление этих двух терминов впервые засвидетельствовано здесь в ранней христианской письмен-

¹⁸⁰ Epist. ad Magnetas. 13.

¹⁸¹ «Заботься о единении, лучше которого нет ничего» (*Ignatius Ant. Epist. ad Polycarp. 1, 2*).

¹⁸² «Τά πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων» (*Eusebius. Hist. eccl. III, 36, 2*). (В русском переводе Евсевия эта заметка отсутствует. – *Примеч. перев.*)

¹⁸³ *Anastasio Sin. In hexaemeron I. VII // PG 89, 860, 891 etc.*

¹⁸⁴ «Пять книг истолкования Господних изречений» (*Eusebius. Hist. eccl. III, 39, 1*).

ности. К сожалению, утрата означенного труда епископа Папия не позволяет сделать вывод о точном значении каждого из терминов. На основании цитат, сохранившихся у Евсевия¹⁸⁵ и святителя Ирины¹⁸⁶ можно заключить, что Иерапольский епископ использует оба термина скорее в техническом их значении. Ими он обозначает собственно процесс собирания и передачи подлинных Логий, или изречений Спасителя (*χρησίων λογίων*), сохраненных непосредственными свидетелями Господа, которые и сам Папий, возможно, слышал от мученика святителя Поликарпа. Наиболее заметной особенностью «экзегезы» святителя Папия является поэтому акцент на апостольском авторитете его «толкований», речательством чего было живое устное предание, идущее от первых свидетелей. Действительно, Папий Иерапольский, по его собственным словам, старался собрать в своих книгах все, чему он «хорошо научился и что хорошо запомнил» от пресвитеров, т.е. учеников и преемников апостолов. Подлинность Логий Спасителя зависела не столько от письменной их фиксации, сколько от живого и пребывающего гласа мужей апостольских. В этом смысле «толкования» епископа Папия менее всего были похожи на одну из разновидностей сборников схолий к изречениям Спасителя¹⁸⁷. Сказанное, конечно, не означает, будто Папий отрицал важность письменных памятников евангельского Предания.

Указанное значение «экзегезы» и «герменезы» Иерапольского епископа подтверждают и другие ссылки из его произведений, касающиеся двух первых Евангелий. Их окончательная редакция стала возможной благодаря целой цепочке из очевидцев, свидетелей и последующих преемников. Не исключено значит, что святителю Папию были известны последние редакции этих двух Евангелий. Согласно Папию, евангелист Марк был «истолкователем» (*ἑρμηνευτής*) апостола Петра и в точности записал все, что запомнил. Также и евангелист Матфей записал Логии Спасителя на еврейском диалекте, а «переводили их кто как мог» (*ἠρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος*)¹⁸⁸. Понятно, что глагол «ἑρμηνεύειν» не может здесь означать «истолковывать» и т.п., но указывает на процесс верной передачи или «предания» изречений Спасителя через

¹⁸⁵ *Eusebius. Hist. eccl.* III, 39.

¹⁸⁶ *Irenaeus. Adversus haereses* V, 33.

¹⁸⁷ См.: *Flessemann. Tradition.* 1954. P. 63.

¹⁸⁸ *Eusebius. Hist. eccl.* III, 39, 16.

живое изустное наставление от учителей к ученикам. В этом смысле «ἐρμηνεία» означает у Папия Иерапольского непосредственную и верную передачу апостольского Предания, т.е. подлинных слов и дел Господа Иисуса Христа. «Ἐρμηνεία» становится способом и принципом существования Евангелия Господня. Позднее это живое слово Господне было записано, и из него составились канонические Евангелия.

2. Аллегорическое толкование Ветхого Завета в Послании Варнавы

Послание Варнавы (между 115 и 140 г.) является единственным из памятников послеапостольской эпохи, который сознательно и напрямую ставит вопрос о правильном понимании Ветхого Завета и предоставляет обширный материал по его аллегорическому толкованию.

Текст: *Barnabae epistula*, ed. Kraft R. A. // SC 172. Paris: Cerf, 1971: 72–218; ВЕП 2, 227–243.

Исследования: *Barnard L. W.* Is the Epistle of Barnabas a Paschal Homily? // *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*. Oxford, 1966. P. 73–85; *Flessemann*. Tradition. 1954. P. 49–55; *Meinhold P.* Geschichte und Exegese im Barnabas // ZKG 58 (1940), 255–303.

Анонимный автор послания прекрасно владеет языком Писания, разбирается в основных богословских идеях Ветхого Завета и на правах «дидакалы» желает приоткрыть верующим его истинный смысл («Никто не слышал от меня слова, более подлинного»¹⁸⁹). Первым делом он считает необходимым всеми возможными способами отделить Ветхий Завет от иудеев. Нельзя сказать, что этот завет принадлежит и иудеям и христианам, но исключительно и только вторым. Иудеи окончательно и бесповоротно утратили его, когда уклонились в идолопоклонство, пока Моисей восходил на гору: «Но они, обратившись к идолам, лишились его <...> и так завет их был сокрушен»¹⁹⁰. Вместе с отпадением в грех и преслуша-

¹⁸⁹ «Οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον» (*Barnabae Epist.* 9, 9).

¹⁹⁰ «Ἀλλὰ ἐπιστραφέντες ἐπὶ τὰ εἰδῶλα ἀπώλεσαν αὐτήν <...> καὶ συνετριβήν αὐτῶν ἢ διαθήκην» (*Barnabae Epist.* 4, 6–8; 14, 1).

нием иудеи утратили последнюю способность понимать глубинное, духовное содержание Закона¹⁹¹. Они слепо приникли к сухим нормам и живой закон Божий обратили в жертвы, всесожжения и приношения, которые все вкупе Господь упразднил¹⁹². В целом религиозные установления и предания иудаизма, такие как: богослужбный строй, обрезание¹⁹³, заповедий относительно поста¹⁹⁴, субботы¹⁹⁵ и, наконец, сам Храм Иерусалимский¹⁹⁶ — все заключали в себе духовный смысл и могли быть правильно поняты только с помощью аллегорического толкования.

Прикровенный смысл Ветхого Завета говорит, несомненно, о Господе Иисусе Христе и Его служении. Сам «Варнава» приводит только одну прямую цитату из слов Спасителя¹⁹⁷. И хотя автору послания известна искупительная сила воплощения Господня¹⁹⁸, он ограничивает дело Христово, главным образом, воплощением в жизнь и «актуализацией» духовного смысла Ветхого Завета: «...когда все чрез Господа станет новым»¹⁹⁹. Духовное толкование Ветхого Завета он понимает как исключительно толкование христологическое. Для этого иногда прибегает к крайнему аллегоризму, а чаще пользуется типологическим методом экзегезы. Вместе с известным воззрением, что «пророки, от Него [Христа] получив благодать, пророчествовали о Нем»²⁰⁰, автор послания в целом усматривает в Ветхом Завете и в подробностях его повествования прообразы и приточное изображение дела Христова и бытия Церкви. Ссылаясь, кроме того, на некоторые лексические совпадения, он прозревает события рождества Христова, крещения, страстей, воскресения и, более всего, креста Господня, которые таинственным образом были предначертаны в Ветхом Завете. Где бы ни встретились автору упоминания о дереве или воде, посредством причудли-

¹⁹¹ Ibid. 8, 7.

¹⁹² Ibid. 2, 4—6.

¹⁹³ Ibid. 9, 4—7.

¹⁹⁴ Ibid. 10.

¹⁹⁵ Ibid. 15, 1.

¹⁹⁶ Ibid. 16, 1.

¹⁹⁷ Barnabae Epist. 4, 14 = Мф. 22, 14.

¹⁹⁸ Ibid. 5, 11; 6, 14.

¹⁹⁹ «...καινω̄ν δὲ γεγονότων πάντων ἀπο τοῦ Κυρίου» (Barnabae Epist. 15, 7).

²⁰⁰ Ibid. 5, 6.

вого аллегорического толкования он видит в них прообраз креста²⁰¹ и крещения Спасителя²⁰². Чтобы обосновать свою аллегорическую трактовку он прибегает даже к ссылкам на неизвестные или апокрифические памятники²⁰³.

Христологическое толкование Ветхого Завета, по мысли автора Послания Варнавы, нельзя заподозрить в произвольности, ибо оно вполне согласно с его внутренним, но сокровенным смыслом. Этот внутренний смысл был известен Моисею, Давиду и пророкам, поскольку они знали и ожидали пришествия Христова, тогда как народ иудейский заградил свой слух и ожесточил сердце и не слушал гласа Господня²⁰⁴. Так, Моисей говорил к народу, совершал поступки, прообразовавшие Христа и творил знамения «в духе»²⁰⁵. Выражение «в духе» (*ἐν πνεύματι*), помимо богодухновенности, указывает, главным образом, на духовный смысл произносимого или совершаемого. Послание объясняет это на примере заповеди о посте. Запрещение употреблять в пищу некоторых животных, таких как свинья, орел, ворон, гиена и т.д., связывается с природными свойствами этих тварей и, следовательно, имеет целью предостеречь человека от подражания им. Поэтому Моисеевы заповеди о посте имеют духовный смысл²⁰⁶. Также смысл телесного обрезания иудеи извратили под воздействием лукавых ангелов²⁰⁷ и стали воспринимать его как печать своего национального превосходства. Но Бог подразумевал здесь духовное обрезание сердца и слуха (как об этом возвещали и пророки)²⁰⁸. Такой смысл обрезания был известен и самому Аврааму. В данном месте экзегеза Послания Варнавы образует причудливую смесь крайнего аллегоризма, типологии и арифметического символизма, напоминающего Филона Александрийского и апокалиптическую нумерологию. Истолковывая повествование книги Бытия 17, 23–27, согласно которому Авраам обрезал 318 своих домочадцев, автор послания делает вывод на основании буквенного значения чисел: «В числе восемнадцать десять

²⁰¹ Напр., *Barnabae Epist.* 5, 13; 8, 1–5; 12 и др.

²⁰² *Ibid.* 11.

²⁰³ Напр., *Barnabae Epist.* 7, 7; 12, 1–4 = 3 Ездр. 5, 5.

²⁰⁴ *Barnabae Epist.* 8, 7.

²⁰⁵ *Ibid.* 10, 2, 9; 12, 2.

²⁰⁶ *Ibid.* 10.

²⁰⁷ *Ibid.* 9, 4.

²⁰⁸ *Ibid.* 9, 2 etc.

обозначается буквой йота (Ι), а восемь буквой ита (Η), — здесь у тебя имя Иисус. А так как кресту, изображаемому буквой тав (Τ = 300), надлежало обрести благодать, то и сказано: «триста». Итак, в двух буквах открывается имя Иисус, а в одной (т.е. Τ) крест»²⁰⁹. Подобно этому подлинный храм Иерусалимский — это не руктворное здание, но новый храм, составленный из верующих, обиталище Божие²¹⁰, т.е. «духовный храм, созидаемый Господу»²¹¹. Сами пророки отвергали и обличали грубое и материальное восприятие иудеями Закона, налагающее на человека тяжкое бремя²¹², и указывали на его духовный смысл²¹³. Также и субботний покой подразумевал посвящение Господу седьмого дня, а вовсе не телесное успокоение²¹⁴. Все перечисленные обвинения автора послания относятся, конечно, к иудейским перетолкованиям Закона и не затрагивают положительной роли Ветхого Завета и Израиля. Господь учил Израиль, ради него сотворил чудеса и знамения и «чрезвычайно возлюбил его»²¹⁵. Подлинная ценность Ветхого Завета заключается как раз в этой его духовной глубине и пророческой перспективе, которую не смогли постичь необрезанные сердцем иудеи.

Свойственная Ветхому Завету по самой его природе духовная перспектива, вполне открывшаяся лишь с воплощением Христовым, является центральной темой Послания Варнавы, выделяющей его из всего объема раннехристианской письменности. Для автора послания христианское толкование Ветхого Завета лучше всего выражается многозначным термином «ведение» (γνώσις). Смысл этого термина обнимает собою верное понимание прошедшего, умудренность в настоящем и разумение будущего²¹⁶. Таким образом, христианское ведение простирается не только на вопросы нравств-

²⁰⁹ «Τό δεκαοκτώ ἰώτα δέκα, ἦτα ὀκτώ ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δέ ὁ σταυρός ἐν τῷ ταῦ ἡμελλεν εἶναι τήν χάριν, λέγει καί τοὺς τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τόν μέν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυοῖς γράμμασιν καί ἐν τῷ ἐνί τόν σταυρόν» (Barnabae Epist. 9, 7–9). Ср. рус. пер.: Посл. апост. Варнавы IX // Писания мужей апост. 1994. С. 76.

²¹⁰ Barnabae Epist. 16, 8 etc.

²¹¹ «...πνευματικός καὶ οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ» (Ibid. 16, 10).

²¹² Ibid. 2, 6.

²¹³ Ibid. 2, 4, 7.

²¹⁴ Ibid. 15, 6 etc.

²¹⁵ «...ὕπερηγάλησεν αὐτόν» (Ibid. 5, 8).

²¹⁶ Ibid. 5, 3.

венности²¹⁷, но включает в себя и духовное толкование Ветхого Завета, способность к которому Сам Господь изначально дарует верным Духом Своим²¹⁸. Возможно, что здесь автор подразумевает тот дар божественного просвещения, который христиане получают после таинства Крещения при помазании святым миром. Хотя полученное здесь ведение (γνώσις) является духовным, его нельзя уподоблять «мистическому» знанию гностиков, к которому способны лишь немногие избранные. Напротив, оно изначально даруется всем верным, все призваны утверждаться в нем²¹⁹ и с его помощью должны «вникать в то, что относится к нашему спасению»²²⁰, «разуметь» это²²¹ и стремиться быть учениками Господа²²². Такое разумение, понимание и ведение ветхозаветного Писания предполагает обрезание слуха и сердца²²³, т.е. духовное обновление²²⁴. Возрастанию в этом ведении способствует как проповедь церковных харизматиков (одним из которых является сам автор послания²²⁵), так и взаимное общение верующих во время богослужбных собраний²²⁶.

Филологическое и историческое исследование Послания Варнавы позволило некоторым ученым сделать вывод, что автор его, непременно александрийского происхождения, готовит почву великим александрийским аллегористам и «гностикам», которых отличало пренебрежение к исторической составляющей Ветхого Завета, гностическое деление верующих на категории и превращение христианской сотериологии в задачу для «гностика». Но такая точка зрения не учитывает того, как понимает и применяет сам автор послания типологический метод экзегезы. Смысл образа (τύπος) в Послании Варнавы оказывается намного шире и далеко не исчерпывается известной экзегетической методологией.

²¹⁷ Ibid. 5, 4; 18, 1; 19, 1; 21, 1.

²¹⁸ Ibid. 1, 2; 9, 9.

²¹⁹ Ibid. 21, 1.

²²⁰ Ibid. 2, 10.

²²¹ Ibid. 4, 6.

²²² Ibid. 21, 6.

²²³ Ibid. 10, 12.

²²⁴ Ibid. 4, 11.

²²⁵ Ibid. 1, 5; 4, 9.

²²⁶ Ibid. 4, 10.

По большей части автор выявляет внешнее сходство каких-либо двух событий из Ветхого Завета и жизни Спасителя, как например, приносимый в жертву козел был прообразом Жертвы Господней²²⁷ или червленая волна, полагаемая среди терния, была прообразом страданий, которые должен будет претерпеть всякий желающий войти в Царствие²²⁸. Прообраз имеет здесь либо богословское, либо нравственное наполнение. В любом случае, речь идет о христоцентрическом толковании известных исторических событий. Но даже нравственное учение Ветхого Завета обладает здесь глубиной прообраза, поскольку и оно своей еще несовершенной формой превосхищает грядущую духовную истину. Таким образом, прообраз, будь то историческое событие или же нравственное учение Ветхого Завета, является предметом духовного ведения, которое проявляет свою благодатную силу здесь и сейчас. Свой герменевтический принцип автор обобщает почти в самом начале послания, говоря: «Ибо Владыка через пророков возвестил нам давно прошедшее и настоящее, а вместе даровал и начатки будущего ведения — <...> все то, что мы видим теперь исполняющимся»²²⁹. Духовное ведение для автора Послания Варнавы означает единство прошедших, настоящих и будущих событий в ежедневном благодатном опыте жизни христиан. Сама возможность такого ведения обусловлена действием Духа Святого и в этом смысле ведение является духовным. Так что очевидные экзегетические преувеличения при духовном объяснении Ветхого Завета, замеченные в Послании Варнавы, несколько не могут поколебать богословской значимости его герменевтического метода.

²²⁷ Ibid. 7, 10.

²²⁸ Ibid. 7, 10; 8, 1.

²²⁹ «Ἐγνώρισεν γάρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παραλληλῆθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καὶ τῶν μελλόντων δοῦς ἀπαρχάς ἡμῖν γνώσεως <...> ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργοῦμενα...» (Barnabae Epist. 1, 7 и 5, 3).

3. Первые апологеты и Ветхий Завет

Из всех церковных писателей I века выделяются как единая группа апологеты первого периода: Кодрат, Аристид, св. Иустин Мученик, Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Мелитон Сардийский и Минуций Феликс. Свои апологетические сочинения они адресовали, главным образом, язычникам (римским императорам), за исключением святого Иустина, который дискутировал и с иудеями (Диалог с Трифоном). Состояние языческого (и иудейского) мира, безусловно, наложило свой отпечаток на содержание этих сочинений. Основной целью апологетов было не столько систематически изложить христианское вероучение, сколько опровергнуть гнусные обвинения против христиан, добиться соблюдения по отношению к ним элементарной справедливости и внушить читателям уважение к высоким нравственным достоинствам новой монотеистической религии.

Тексты: Die ältesten Apologeten, ed. Goodspeed E. J. Göttingen, 1984 (=1914) // ВЕП 3; 4; 5.

Ἀθηναγόρας: SC 3 (1943), ed. Bardy G.

Legatio sive Supplicatio pro Christianis, ed. Schoedel W. R. // Athenagoras. Legatio and De resurrectione. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 2–86.

De resurrectione, ed. Schoedel W. R. // Athenagoras. Legatio and De resurrectione. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 88–148.

Θεόφιλος: SC 20 (1948), ed. Bardy G.; Ad Autolyicum, ed. Grant R. M. // Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum. Oxford: Clarendon Press, 1970. P. 2–146.

Ἀποσπάσματα Ἱερωνύμου ἀπό ὑπόμνημα τοῦ Θεοφίλου στό Εὐαγγέλια // CSEL 56 (1918), 25 и след.; также: RB (1938), 392, ed. Richard M.

Πρός Διόγνητον: SC 33 (1951), ed. Marrou H. I.

Исследования: *Barnard L. W.* Athenagoras and the Biblical Tradition // StEv VI; TU 112 (1973), 1–7; *Idem.* The Philosophical and Biblical Background of Athenagoras. Epektasis 14 etc.; *Flessemann.* Tradition. 1954. P. 68–99; *Frend W. H. C.* The Old Testament in the Age of the Greek Apologists // Scot. Journ. of Theol. 26 (1973), 129–150; *Grant R. M.* The Bible of Theophilus of Antioch // JBL 66 (1947), 173–196; *Idem.* Tatian

and the Bible // StPatr. I, TU (1957), 297–306; *Simonetti M.* La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochio. Epektasis 197–207.

Писания апологетов являют собой новый этап в развитии христианского богословия по следующим двум основным причинам. Во-первых, здесь происходит первая и неизбежная встреча греческой философской традиции (платонизм т.н. Средней академии) с христианским мировоззрением. Эта встреча окажется весьма плодотворной для богословской мысли. Прежде всего, философия поделится с богословием своей терминологией, с помощью которой уяснится содержание христианской веры. Далее, самое важное, эта встреча предохранит христианство от увлечения в водоворот религиозного синкретизма той эпохи и от превращения в одну из частных религий. Напротив, христианство будет представлено как единственная монотеистическая религия, истинность которой превосходит все географические и хронологические рамки. Во-вторых, поставленной цели христианские апологеты могли достичь только в том случае, если бы смогли убедить своих оппонентов, что вера Христова является религией откровения. А эта задача могла быть исполнена только путем доказательства божественного происхождения и богодухновенности книг Священного Писания. В отношении иудеев, естественно, будет использована иная тактика. Ветхий Завет, остававшийся до тех пор центром и оплотом аргументации апологетов, при помощи типологического толкования будет преобразен в исключительно христианскую книгу.

За исключением святого Иустина Мученика и, отчасти, епископа Феофила Антиохийского, прочие апологеты используют Ветхий Завет не как книгу пророческую, задолго до того возвестившую тайну служения Христова, но скорее как Божественное Откровение об истинной философии и высшей нравственности. Писание содержит в себе «θεϊότατες ἐρμηνείες» (в смысле божественных откровений)²³⁰. Поэтому естественно, что в трудах апологетов читатель не найдет сколько-нибудь развитой теории герменевтики, за исключением понятия о богодухновенности библейского слова, и не встретит также толкований отдельных мест Библии.

При всем том весьма важны свидетельства первых апологетов о начале формирования новозаветного канона и его значения. В основном апологеты пользуются, конечно, книгами Ветхого Завета – факт, который доказывает, что в их времена уже не было

²³⁰ *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 12, 3:7.

сомнений относительно границ ветхозаветного канона. Этому содействовал, очевидно, и собор раввинов в Иамнии (90–100 г. по Р.Х.), на котором был утвержден окончательный перечень книг Ветхого Завета. Святитель Мелитон Сардийский был знаком с иудейским каноном «общепризнанных» (ὁμολογουμένων) книг Ветхого Завета, дает их точный перечень, и он первым использует выражение «ветхий завет» в приложении к собранию канонических ветхозаветных книг²³¹. Божественное происхождение и авторитет ветхозаветных книг были для апологетов само собой разумеющимися. Но наряду с этим апологеты используют и некоторые книги Нового Завета, придавая им равную значимость с ветхозаветными. Аристид, например, говорит о «евангельском священном писании»²³², не уточняя, впрочем, его границ. Возможно, он подразумевал здесь только Евангелия. Феофил, как правило, пользуется Ветхим Заветом, но и ему были известны «Евангелия» или «евангельский глас»²³³, а также некоторые послания апостола Павла²³⁴. В любом случае остается фактом, что апологеты не столько занимались изложением догматического учения Церкви Христовой²³⁵, сколько стремились подчеркнуть нравственное значение проповеди христианства.

Все апологеты обращаются к ветхозаветным книгам, главным образом, для того, чтобы доказать божественное происхождение и высочайший авторитет веры Христовой. Но при этом они не слишком много говорят о Христе и о Церкви, выдвигая на первый план учение о едином Боге, о правильном восприятии сущего, тварного мира, человека и т.д.²³⁶ В этом смысле христианство представляется как «истинная философия», которая упраздняет неведение и заблуждение, вызванные эллинскими мифами²³⁷. «Философия <...> есть знание о сущем и ведение истины, а счастье есть награда

²³¹ «...τά τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία» (*Melito Apol. Fragmenta* 3, 1:16. См.: *Eusebius. Hist. eccl.* 4, 26, 14:3).

²³² «...τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς» (*Aristides Apol. Fragmenta* 15, 2:4).

²³³ «...ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἀγγελίας λέγουσα...» (*Theophilus Apol. Ad Autolykum* 3, 12:2; 13:6–7).

²³⁴ *Ibid.* 3, 14:10–13.

²³⁵ Ср., напр.: *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 21, 1.

²³⁶ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 9, 10.

²³⁷ *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 21, 1.

этого знания и мудрости»²³⁸. Причем эта истинная мудрость не была выдумана или изобретена христианами, но открыта им через ветхозаветных пророков. «...А мы тому, что было нам неизвестно, научились через пророков»²³⁹. С целью подтвердить превосходство христианской истины над греческой философией апологеты развили специальную теорию о богодухновенности пророков, которая, впрочем, уходит своими корнями в греческую же традицию. Так, источником вдохновения ветхозаветных писателей, и в особенности Моисея, Давида и пророков, называется Дух Святой²⁴⁰. Именно Он возвел людей Божиих на степень духоносцев и пророков, вдохновлял их и умудрял в премудрости Божией. Впрочем, эта богоданная мудрость пророков относится преимущественно к учению «о сотворении мира и о всем прочем»²⁴¹. Конечно, речь не идет здесь о мирской философии, которой обучаются при помощи внешних органов чувств («*χοσμικῆς καταλήψεως*»). Слово пророков – это учение Самого Духа Святого, которое они приняли как дар непосредственно от Самого Бога.

Эллинистическое представление о богодухновенности в чистом виде встречается, прежде всего, у Афинагора. Согласно его учению пророки, бывшие свидетелями того, «что мы теперь постигаем и во что уверовали»²⁴², в момент божественного вдохновения находились в состоянии восхищения ума, были движимы Духом Святым и «изрекли то, что Он им подавал, став орудием Духа, как флейта, в которую дует флейтист»²⁴³. Таким представлением несколько не

²³⁸ «Φιλοσοφία μὲν <...> ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις, εὐδαιμονία δὲ ταύτης τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς σοφίας γέρας» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 3, 4:6–8).

²³⁹ «...ἡμεῖς δὲ τὰ ὑφ' ἡμῶν ἀγνοούμενα διὰ τῶν προφητῶν μεμαθήκαμεν» (*Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 20, 2:11–12). Ср.: *Athenagoras Apol. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 7, 2; 9, 1; *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 7, 1; 9, 1 etc.; *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 9.

²⁴⁰ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 30:25–26.

²⁴¹ «...τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου, καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων» (*Ibid.* 2, 9:6).

²⁴² *Athenagoras Apol. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 7, 3:2.

²⁴³ «...οἱ κατ' ἔχστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοῦς τοῦ θεοῦ πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχορησάμενου τοῦ πνεύματος, ὡς εἰ καὶ αὐλητῆς αὐλὸν ἐμπνεύσαι» (*Athenagoras Apol. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 9, 1:7–8; ср.: 7, 3:6–7: Божественный Дух «словно орудиями двигал устами пророков»).

уменьшается достоинство пророков до уровня слепых и механических орудий Духа, но лишь подчеркивается божественность и абсолютная истина пророческого откровения, в отличие от греческих философов, которых вдохновляли демоны²⁴⁴. Отсюда следует, что только христиане сподобились принять Божественное Откровение и истину, тогда как «все остальные впали в заблуждение»²⁴⁵. Те догматы, которые исповедуют христиане, по природе своей не человеческие, но «богоявленные и богонаученные»²⁴⁶, это учение «божественнейшего происхождения»²⁴⁷. А значит христиане «не человеческим учат словам, но словам Самого Бога»²⁴⁸.

Христианство, как истинное любомудрие, есть произведение Божественного Логоса. И если греческая философия – это скорее ремесло, предлагающее лишь мнения («δόγματα» здесь в значении δόξα) и мифы, то христианская истина – это, напротив, подлинное учение (λόγος), причем святое (ἅγιος)²⁴⁹. В результате христианская истина возводится на степень «логоса», или единственно достоверного учения, и, таким образом, в сочетании с учением апологетов о богодухновенности, доказывается ее исключительность и правота. Данное воззрение детально было разработано святым Иустином Мучеником, а после него Феофилом Антиохийским. Логос, который вначале был внутренним, врожденным (ἐνδιάθετος), а затем и творческим (δημιουργικός), «снизошел на пророков и говорил через них»²⁵⁰. Поэтому учение пророков обязано своим происхождением не человеческим измышлениям, но личному откровению и воздействию Божественного Логоса. Он был тем вдохновителем, Который использовал пророков в качестве Своих орудий или инструментов²⁵¹. Но помимо пророков тот же Логос действовал

²⁴⁴ *Theophilus Apol.* Ad Autolykum 2, 8:51–58.

²⁴⁵ *Ibid.* 2, 33:12–15: «Διὸ δείκνυται πάντας τοὺς λοιποὺς πεπλανῆσθαι, μόνους δὲ Χριστιανοὺς τὴν ἀλήθειαν κερωρημέναι, οἵτινες ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις καὶ τὰ πάντα προκαταγγέλλοντος».

²⁴⁶ «Θεόματα καὶ θεοδίδαχτα» (*Athenagoras Apol.* Legatio sive Supplicatio pro Christianis 11, 1:3–5).

²⁴⁷ *Tatianus Apol.* Oratio ad Graecos 12, 5:4.

²⁴⁸ *Aristides Apol.* Fragmenta 17, 1:9.

²⁴⁹ *Theophilus Apol.* Ad Autolykum 3, 13:1 etc.

²⁵⁰ *Theophilus Apol.* Ad Autolykum 2, 10:7–14.

²⁵¹ *Justinus Apol.* Apologia 33, 9; 36, 1; Apologia secunda 10, 8:3–5.

и среди язычников и варварских пророков²⁵², а также в Сивилле²⁵³. Признаётся, таким образом, наличие непосредственного откровения божественной истины и помимо Ветхого Завета: «Ибо думается, что семена истины есть во всех людях»²⁵⁴. Бог всеял семена Слова в роде человеческого, так что каждый писатель, право излагающий нравственное учение, почерпает его «из той же сокровищницы семенного Божественного Слова»²⁵⁵. Такое откровение Логоса простирается как на истинное знание вещей, так и на нравственное любомудрие²⁵⁶. Впрочем, достоинство этого откровения весьма относительно и оно даже близко не может сравниться с истиной Христовой, не выходя за рамки простого «подражания и семени». Оно дано было философам по мере их силы (*κατά δύναμιν*), насколько они могли вместить, а не по благодати (*κατά χάριν*)²⁵⁷.

Более того, по словам святителя Мелитона, «любомудрие изначально от нас распространилось (досл.: расцвело — *примеч. пер.*) среди варваров»²⁵⁸. Христианская истина превосходит язычество не только своей божественностью, но она по всему и древнее его²⁵⁹. Великие греческие поэты и философы (Гомер, а также те, кто жили до и после него) были знакомы с откровением ветхозаветных пророков и прямо заимствовали из него: «...жившие уже после пророков поэты и философы украли из священных писаний [пророчества], чтобы мнениям своим придать достоверность»²⁶⁰. За исключением этого упрека апологеты в целом не отвергают эллинскую мудрость. Истинное ведение они отождествляют с нравственной жизнью

²⁵² *Justinus Apol. Apologia* 5, 4:1–3.

²⁵³ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 9:9.

²⁵⁴ «Παρά πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοξεῖ εἶναι» (*Justinus Apol. Apologia* 44, 10:1–2).

²⁵⁵ «...ἀπό μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου» (*Justinus Apol. Apologia secunda* 13, 3:1–2).

²⁵⁶ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 38:7–11.

²⁵⁷ *Justinus Apol. Apologia secunda* 13, 6:1–3.

²⁵⁸ «Ἡ γάρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν» (*Melito Apol. Fragmenta* 1, 3:2–3).

²⁵⁹ *Justinus Apol. Apologia* 23, 1:1–6; *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 29, 1:9–12; 31, 1; 40, 1.

²⁶⁰ «...τῶν προφητῶν μεταγενέστεροι γενόμενοι οἱ ποιηταὶ καὶ φιλόσοφοι ἔκλεψαν ἐκ τῶν ἀγίων γραφῶν εἰς τὰ δόγματα αὐτῶν ἀξίοπιστα γενηθῆναι» (*Theophilus Apol. Ad Autolykum* 1, 14:10–13). Ср. также: *Justinus Apol. Apologia* 44, 8–10; 60, 5; *Marcus Minucius Felix. Octavius* 34, 5.

и поэтому без всяких колебаний обращаются, когда это нужно, к истинам, высказанным греческими поэтами, философами и трагиками относительно промысла, добродетели, праведности, наказания нечестивых и т.д.²⁶¹ При этом высказывания греческих мудрецов они ставят на один уровень с цитатами из Сивиллы, цитированием ветхозаветных пророков, Самого Спасителя и апостола Павла²⁶². Феофил Антиохийский высказывает даже такую мысль, что произведения великих эллинских поэтов были вдохновлены Божественным Промыслом²⁶³. Таким образом, христианские апологеты избегают односторонней оценки греческой философии.

Истины Священного Писания, безусловно, превосходят «догмы» (здесь – мнения) философов. Помимо древности Писания (которую Феофил доказывает при помощи длинных хронологических таблиц²⁶⁴) апологет Татиан, например, восхваляет содержание и литературные достоинства пророческих книг «за простоту их речи, безыскусственность писателей, удобопонятность объяснения всего творения, предвидение будущего, превосходство правил и за учение о едином Властителе над всем»²⁶⁵. Изучение «варварских писаний»²⁶⁶ приводит искателя истины к убеждению, что одни лишь эти книги разрушают тираническое подчинение в миру и приносят нам то, чего мы прежде не сохранили по заблуждению, то есть истинное богопознание. Душа человека, внимающего Писанию, становится богопросвещенной (θεοδιδαχτη)²⁶⁷ и еще больше уверяется в его божественности и превосходстве над эллинскими учениями²⁶⁸. Как Татиан, так и Феофил Антиохийский склоняются к тому, что и одного изучения Ветхого Завета достаточно человеку

²⁶¹ См.: *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 8:13–51; 2, 37.

²⁶² *Ibid.* 1, 14.

²⁶³ *Ibid.* 3, 17:1–5.

²⁶⁴ *Ibid.* 3, 20–29.

²⁶⁵ «...τῶν λέξεων τὸ ἄτυπον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντός ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικόν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν» (*Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 29, 1:12–2:5).

²⁶⁶ В данном месте под «варварскими писаниями» Татиан подразумевает книги Ветхого Завета, противопоставляя их, таким образом, «учениям эллинов». См.: *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 29, 1:9–12. – *Примеч. перев.*

²⁶⁷ *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 29, 2:5.

²⁶⁸ *Ibid.* 29, 1:11–12.

для того, чтобы прийти к вере во Христа. И, в любом случае, вера, проистекающая из знания Священного Писания, для апологетов тождественна «правому учению» (ὀρθός λόγος) и намного превосходит греческую философию²⁶⁹.

При толковании Ветхого Завета и немногочисленных цитат из Нового апологеты, как правило, придерживаются буквального и исторического смысла. Это совершенно естественно, поскольку для них ветхозаветное Откровение ограничивается нравственным учением, а пророческие писания служат лишь несомненным историческим подтверждением истины христианского учения. Апологеты Аристид²⁷⁰, Афинагор²⁷¹ и Татиан²⁷² даже прямо критикуют аллегорические методы толкования у стоиков, сообщая весьма ценные подробности относительно понимания термина «аллегория» своими современниками. Этим термином, по словам апологетов, обозначается толкование мифических богов²⁷³ и с помощью аллегорической интерпретации доказывается их небытие. «Аллегория», согласно правилам этимологии, изъясняет имена богов как «части природы и сочетания стихий ее»²⁷⁴, и в этом смысле она уподобляется науке о природе — физике. Несмотря на это епископ Феофил Антиохийский довольно часто прибегает к этимологическим разъяснениям. С их помощью он в одном месте доказывает историчность Божественной творческой деятельности²⁷⁵, а в другом прибегает к символическим толкованиям по примеру стоиков²⁷⁶. Кроме того, взаимные сочетания и действия различных стихий и явлений природы могут рассматриваться апологетами как образ (τύπος) явлений духовных, как, например, солнце есть образ Бога, луна — человека и т.д.²⁷⁷

²⁶⁹ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 1, 14.

²⁷⁰ *Aristides Apol. Fragmenta* 12, 9–13, 5:9–11.

²⁷¹ *Athenagoras Apol. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 22, 2.

²⁷² *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* 21, 2:7–3:7.

²⁷³ Так, например, Зевс символизировал огонь, Гера — землю, Адонис — воздух, а Нестида — воду (см.: *Athenagoras Apol. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 22, 2:1–2). — *Примеч. непер.*

²⁷⁴ *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos*. 21, 3:6–7. Об этом же говорит и Афинагор.

²⁷⁵ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 1, 4.

²⁷⁶ В зверях и четвероногих еп. Феофил видит «образ людей, которые не знают Бога, живут нечестиво» (*Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 17:4–5). Примеры этимологических экскурсов см. также: *Ibid.* 2, 24:14 и 2, 28:27–31.

²⁷⁷ *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 2, 15:7–8.

Здесь необходимо отметить еще одно новое слово в истории библейской герменевтики, сказанное тем же епископом Феофилом Антиохийским. Он первым составил христианский комментарий на шестоднев книги Бытия и на библейскую историю вплоть до всемирного потопа и Ноя²⁷⁸. Признав вначале, что «шестидневного творения никто из людей не может надлежащим образом объяснить, ни изобразить всего домостроительства его»²⁷⁹, он далее переходит к тщательному буквальному разбору деталей бытийного повествования. При этом он часто обращается к этимологическому объяснению еврейских имен (напр.: суббота, Эдем, Ной), следуя в этом Филону, а также к этимологии имен греческих (Бог — Θεός, Ева, звери, дракон, Орфей, Девкалион) по примеру платоников и стоиков. В некоторых случаях Феофил с помощью этимологии старается разглядеть за буквой повествования нравственный смысл, а в других — намеки на таинство Крещения²⁸⁰, на Воскресение²⁸¹ или же на Святую Троицу (Θεός, Λόγος, Σοφία)²⁸². За введение этой методики толкования епископа Феофила можно было бы назвать одним из первопроходцев антиохийской экзегетической традиции²⁸³.

Следует подчеркнуть, что описанная выше методика этимологического истолкования призвана была доказать, что христианское учение не ново и не баснословно, «но древнее и достовернее всех поэтов и писателей»²⁸⁴. Примечателен также тот факт, что ради указанной цели автор вводит свои «аллегорические» толкования фразой «по образу» (εἰς τύπον) или «во образ» (ἐν τύπῳ). Возможно, что уже этим епископ Феофил хотел дистанцироваться от узкого стоического значения «аллегии», неприемлемого для христиан,

²⁷⁸ Ibid. 2, 11–30.

²⁷⁹ Ibid. 2, 12:1–2.

²⁸⁰ Ibid. 2, 15:6–7.

²⁸¹ Ibid. 2, 14:2–3; 26:7–9.

²⁸² «Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγонуῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεῖς τοῦ φωτός, ἵνα ἢ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. διὰ τοῦτο καὶ τετάρτη ἡμέρα ἐγενήθησαν φωστήρες» (Ibid. 2, 15:16–20).

²⁸³ См.: *Simonetti M.* La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochio. Epektasis 197–207.

²⁸⁴ «...οὐ πρόσφατος οὐδὲ μυθώδης ἐστὶν ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος, ἀλλ' ἀρχαιότερος καὶ ἀληθέστερος ἀλάντων ποιητῶν καὶ συγγραφέων» (*Theophilus Apol. Ad Autolykum* 3, 16:2–4).

и потому свои толкования назвал «типологией». Благодаря этому аллегорическое толкование органично соединяется с толкованием типологическим и таким образом занимает свое законное место в христианском экзегетическом предании. Несомненно, что в случае с Феофилом Антиохийским синтез иудейской и эллинистической герменевтики был предпринят именно для того, чтобы отделить христианское учение от языческого (и иудейского), и что результат синтеза обнаруживает в себе полное согласие с проповедью ветхозаветных пророков и Евангелия. Тема взаимоотношений иудаизма и христианства, Закона и Евангелия, дотоле не была известна апологетам, за исключением, конечно, святого Иустина и святителя Мелитона. Единственным апологетом, который мимоходом коснулся этой темы, стал епископ Феофил, и естественно, что его апологетические интересы не позволили ему провести четкую грань между противоположными сторонами. Закон, пророки и Евангелие²⁸⁵, синагога и Церковь²⁸⁶ без рассуждений ставятся в один ряд, и создается впечатление, что для автора христианство является всего лишь историческим продолжением иудаизма.

4. Святой Иустин Мученик и типологическое толкование Ветхого Завета

Святой Иустин Философ и Мученик († 165), наиболее значительный из ранних апологетов, оставил после себя важные сведения исторического и богословского характера относительно места и роли Ветхого Завета в жизни Церкви II века. Одновременно им были заложены основы для дальнейшего развития библейского богословия. В своем апологетическом (адресованном язычникам и иудеям) и полемическом (против гностиков) труде, носящем форму диалога, он опирается исключительно на свидетельство и авторитет пророческой проповеди («προφητικῆς λόγου»), и он пер-

²⁸⁵ «И о праведности, которую заповедует Закон, согласны между собою слова и пророков и евангелистов, потому что все они говорили вдохновенные одним Духом Божиим» (см.: *Theophilus Apol. Ad Autolykum* 3, 12:1–3).

²⁸⁶ «Ἐδῶθεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ κηραιομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἀμαρτημάτων τὰς συναγωγὰς, λεγόμενας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας...» (Ibid. 2. 14:17–19).

вым в истории библейской герменевтики излагает систематическое учение о Священном Писании²⁸⁷. Отношение святого Иустина как апологета к ветхозаветному Писанию определяется двумя историческими факторами. С одной стороны, необходимо было оградить Писание от иудейских перетолкований и неприязни гностиков, а с другой – поднять авторитет слова Божия перед лицом язычников, показав богодухновенность и возвышенность Божественного Откровения. С первыми двумя оппонентами он полемизирует, опираясь на раввинистическую экзегетическую традицию, а последним предлагает христианское учение об ипостасном Слове Божиим.

Тексты: *Die ältesten Apologeten*, ed. Goodspeed E. J. Göttingen, 1984 (=1914); *S. Justin Apologies*, ed. Wartelle A. / *Etudes Augustiniennes*. Paris, 1987; ВЕП 3, 162–338.

Исследования: *Campenhausen*. *Das Alte Testament als Bibel der Kirche*. 1963. S. 105–122; *Danielou J.* *Message*. 1961. P. 185–202; *Flessemann*. *Tradition*. 1954. 71–87; *Margerie B.* *Introduction*. I. 1980. P. 37–63; *Prigent P.* *Justin et l’Ancien Testament*. Paris, 1964; *Shotwell W. A.* *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*. London, 1965; *Simon M.* *La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens // Monde grec*. P. 107 etc.; *Skarsaune O.* *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition*. Leiden, 1987; *Stylianopoulos Th.* *Justin Martyr’s Contribution to the Exegetical Tradition of the Church*. Εισηγήσεις. 175–192; *Idem.* *Justin Martyr and the Mosaic Law*. Missoula, Montana, 1975; *Τρακατέλλη Δ.* *Ἡ χριστολογικὴ ἐρμηνεία τῶν θεοφανεϊῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης παρὰ τῷ Μάρτυρι Ἰουστίνῳ*. Εισηγήσεις. 139–150; *Idem.* *The Pre-Existence of Christ in Justin Martyr. An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology*. Missoula, Montana, 1976; *Torrance Th.* *Early Patristic Interpretation of the Holy Scriptures // Ἐκκλ. καὶ Θεολ.* 9 (1988), 137–170.

1. Свои взгляды относительно толкования Ветхого Завета святой мученик Иустин излагает в главном своем произведении *Диалог с Трифоном иудеем*. В беседе с этим раввином святой Иустин полемизирует с иудейскими представлениями, будто Ветхий Завет ничего общего не имеет с христианскими ценностями и что христиане совершенно произвольно присвоили себе чужую книгу. Сам

²⁸⁷ *Campenhausen H. von.* *Das Alte Testament als Bibel der Kirche*. Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963. S. 106.

Иустин будет утверждать прямо противоположное. Чему бы ни учила и что бы ни делала Церковь, все это уже «есть в ваших писаниях, скорее же не ваших, а наших»²⁸⁸. Христианские истины не людьми придуманы и не человеческим искусством приукрашены, «но их Давид воспел, Исаия благовестил, Захария проповедал, Моисей записал»²⁸⁹. Следовательно, все ветхозаветное Писание (Закон, Пророки и Псалмы) по существу дела говорит о Церкви. Но убедиться в этом можно только при помощи правильного толкования. Христиане верят свидетельству Писания и принимают его именно так, как того хочет Бог, тогда как иудеи и их учителя «читая, не понимают его смысла»²⁹⁰. Последние слова вовсе не подразумевают, будто в Писании скрывается двойной смысл, буквально-исторический и тайный. Смысл Писания один и единственный. Вопрос только в том, как достичь этого правого и единственного смысла библейского слова.

Святой Иустин обвиняет иудейских учителей в том, что они «не разумеют писаний»²⁹¹. Причина же тому — что они все понимают и истолковывают «в плотском смысле»²⁹², «унизительным образом» (ταπεινῶς) и «просто» (ψιλῶς), а потому не постигают «силы сказанного»²⁹³. Мученику Иустину хорошо были известны герменевтические методы Филона Александрийского и раввинов, а также, безусловно, эллинистическая герменевтика. Сам он чаще использует следующие приемы: толкование из контекста²⁹⁴, толкование со ссылкой на определенные свидетельства Писания²⁹⁵, герменевтическое правило «от меньшего к большему»²⁹⁶, аналогия²⁹⁷

²⁸⁸ «...ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 29, 2:6–7).

²⁸⁹ «...τούτους Δαυεὶδ μὲν ἔψαλλεν, Ἰσαίας δὲ εὐηγγελίζετο, Ζαχαρίας δὲ ἐκήρυξε, Μωυσῆς δὲ ἀνέγραψεν» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 29, 2:3–5).

²⁹⁰ *Ibid.* 29, 2:7–8.

²⁹¹ *Ibid.* 9, 1:2–3.

²⁹² «...ὕμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νενοήκατε» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 14, 2:5).

²⁹³ *Ibid.* 112, 1:1–3.

²⁹⁴ Напр.: *Ibid.* 20, 2; 65, 1.

²⁹⁵ См., напр., толкование Христа как Камня, источающего живую воду (*Ibid.* 114, 4).

²⁹⁶ Напр.: *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 141, 3; *Apologia* 39.

²⁹⁷ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 33, 2; 55, 12 и др.

и, наконец, аллегорическое толкование в разных его вариациях (этимологический разбор слов, анализ символических образов, нумерология и др.). Раввинов экзегетов он упрекает за то, что они «о предметах важных и достойных исследования никогда не осмеливаются ни говорить, ни толковать»²⁹⁸. Вместо этого они «низко и мелочно» «богословствуют и бахвалятся» вещами незначительными и второстепенными, как например, «почему в приношениях употребляется столько-то муки пшеничной и столько-то масла»²⁹⁹ или «почему прибавлена одна альфа к прежнему имени Авраама, и <...> почему одно *ро* прибавлено к имени Сарры»³⁰⁰. Святой Иустин также хорошо осведомлен, что иудейская экзегетическая традиция в историческом смысле понимает мессианские пророчества и относит их иногда к Езекии³⁰¹, а иногда к Соломону³⁰². Кроме того, исходя из буквального толкования Псалма 8, 4 («Я увижу небеса, дела перст Твоих») раввины бывают вынуждены признать Бога существом сложным³⁰³. Этим они не только подтверждают свое неразумие³⁰⁴, но и полное неведение Писания, а отсюда и заблуждение³⁰⁵. Сама методика библейских толкований у раввинов, согласно Иустину, достойна порицания. Они часто обманывают сами себя предвзятыми толкованиями, стараясь затем оправдать их ссылкой на синонимы или омонимы³⁰⁶, согласно известному правилу Гиллеля. Таким образом, они вступают в открытое противоречие с прямым смыслом написанного и представляют дело так, будто Писание противоречит само себе³⁰⁷. Сам святой Иустин решительно отвергает такое предположение и кажущиеся противоречивыми места Писания предпочитает отнести скорее к неспособности читающего понять их подлинный смысл и «действие Слова Божия» (τού

²⁹⁸ «...τά μεγάλα καί ἄξια ζητήσεως μηδέποτε τολμῶσι λέγειν μηδέ ἐξηγεῖσθαι» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 112, 4:5–6).

²⁹⁹ *Ibid.* 112, 4:3–5.

³⁰⁰ *Ibid.* 113, 2:1–3.

³⁰¹ См., напр.: Пс. 109, 1–7 = *Dialogus* 33, 1 или Ис. 7, 14 = *Dialogus* 67, 1.

³⁰² См.: Пс. 23, 1–10 = *Dialogus* 36, 2.

³⁰³ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 114, 3:1–5.

³⁰⁴ *Ibid.* 36, 2:6.

³⁰⁵ *Ibid.* 9, 1:2–3; 33, 1:2–3.

³⁰⁶ «...ὅμοις δὲ ἀπὸ τῶν ὁμωνύμων λέξεων ἑαυτοὺς ἐξαπατᾶτε» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 34, 1:5–6).

³⁰⁷ *Ibid.* 65, 2:4–6.

λόγου αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν)³⁰⁸. В действительности «никакое место Писания не противоречит другому»³⁰⁹, но между ними наблюдается замечательное единство в отношении основополагающих вопросов. Во избежание упомянутого соблазна необходимо подлежащее толкованию место брать в органической связи со всем текстом, учитывать его узкий и широкий контекст³¹⁰. Но самое худшее то, что иудейские учителя, желая опровергнуть христоцентрическое понимание отдельных ветхозаветных пророчеств, часто опускают или переписывают несогласные с их мыслью слова или фразы священного текста и таким образом искажают его³¹¹. В качестве подобного примера святой Иустин приводит классическое место из пророка Исайи 7, 14 («се, Дева во чреве примет»). Иудеи отвергают слово «дева» (παρθένος) из Перевода семидесяти и заменяют его другим из переводов Акилы и Симмаха — «молодая женщина» (νεῆνις). Таким образом они отказываются признавать достоинства Перевода семидесяти, подготовленного их же учителями³¹². Подобное искажение текста было известно Иустину Мученику и относительно пророчества Иеремии 11, 19³¹³. Но в другом примере он упоминает отрывок из Псалма 95, 10 («Господь воцарился»), добавляя к этому чтению слова: «...от дерева» (ἄλλο τοῦ ξύλου)³¹⁴. По убеждению апологета, иудеи сознательно сократили это место, чтобы избежать упоминания в Псалме Креста Христова. Однако, чтения «ἄλλο τοῦ ξύλου» в настоящее время нет ни в масоретском тексте, ни в одном из греческих переводов Псалмов. Очевидно, святой Иустин взял это место из некоего сборника ветхозаветных мессианских свидетельств (testimonia — подборки цитат с христологическим смыслом), пользовавшегося авторитетом в Церкви. И сам он находит

³⁰⁸ Ibid. 114, 3:2–3. У св. Иустина здесь игра слов: небеса, как дело (ἔργον) рук Божиих, являются творением (ἐργασία) Слова Божия, а читающий должен правильно уразуметь значение (ἐργασία — произведение или функцию, значение) этого и других слов Писания. — *Примеч. перев.*

³⁰⁹ Ibid. 65, 2:8–9.

³¹⁰ Ibid. 65, 3:4–8.

³¹¹ Ibid. 84, 3.

³¹² Ibid. 84, 1–3.

³¹³ Ibid. 72, 2–3.

³¹⁴ Ibid. 73, 1:3. Согласно св. Иустину это место из Псалма 95 должно читаться так: «Говорите между народами: Господь воцарился с дерева. Ибо Он исправил вселенную так, что она не подвигнется...» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 73, 4:3–5). — *Примеч. перев.*

в Ветхом Завете немало новых мест, свидетельствующих о Христе. Во всяком случае, искажение священного текста Иустин Мученик считает делом худшим, чем слитие тельца (идолопоклонство), детоубийство и убийство пророков³¹⁵.

2. Обвинением в непонимании и искажении текста Иустин Мученик все же не решает еще основной задачи, касающейся отношения между христианством и иудаизмом, т.е. вопроса о подлинном смысле и значении Закона. Это наиболее острый вопрос, который надлежало прояснить Церкви во II веке. Святой Иустин видел его разрешение в Послании Евреям, где все богослужебные предписания и национальные традиции иудаизма почитаются несовершенными и немощными теньями. А современник святого Иустина Птолемей, автор Послания к Флорину³¹⁶, предлагает различать в Законе заповеди вечные и заповеди временные, из коих последние упраздняются с пришествием Христовым. Позиция самого Иустина по данному вопросу столь же бескомпромиссна и лишь несколько разнится в деталях, что наводит на мысль о существовании определенной связи между этими текстами. Подобно апостолу Павлу, он считает Закон Моисеев «святым заветом»³¹⁷, который иудеи обесчестили и исказили, поскольку изначально уши их были закрыты, очи смежены и сердце черство³¹⁸. Преступление завета и плотское восприятие Божественного закона имело для иудеев трагические последствия. Практика ветхозаветных законнических и богослужебных предписаний была попущена Богом не потому, будто Он Сам имел в них нужду, но по причине греховности народа и его склонности к идолослужению, как крайняя мера и воспитательное средство³¹⁹. Так, обрезание по плоти было дано Аврааму «как знак, которым вы были бы отделены от других народов и от нас, и чтобы вы одни терпели те бедствия, которые ныне постигли вас по справедливости»³²⁰. Обрезание само по себе не имеет смысла,

³¹⁵ Ibid. 73, 6:1–4.

³¹⁶ *Prolemaeus Gnost. Epistula ad Floram.*

³¹⁷ Ibid. 12, 2:2.

³¹⁸ Ibid. 12, 2:4–5.

³¹⁹ Ibid. 22, 1; 18, 2:4–8; 46, 5:1–3; 67, 4:3–4.

³²⁰ «Ἡ γάρ ἀπό Ἀβραάμ κατὰ σάρκα περιτομή εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα ἦτε ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἡμῶν ἀφωρισμένοι, καὶ ἵνα μόνοι πάθητε ἃ νῦν ἐν δίκῃ πάσχετε» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 16, 2:1–4). — Здесь св. Иустин подразумевает историю бедствий иудеев, начиная с падения Иерусалима и после.

поскольку, во-первых, Авраам вначале не был обрезан и, во-вторых, оно дано было не для стяжания праведности, но «в знамение»³²¹. Если бы обрезание необходимо было для достижения праведности, то Бог не сотворил бы Адама необрезанным и не принимал бы дары от необрезанных Авеля, Еноха, Лота, Ноя и Мелхиседека³²². Каждый соблюдающий вечные заповеди Божии «обрезан прекрасным и полезным обрезанием»³²³. Это и есть то духовное обрезание сердца, которое решительно упраздняет обрезание плотское³²⁴. В этом обрезании нуждаются иудеи и оно введено было новой праведностью во Христе. А христиане, напротив, «имея это обрезание, не нуждаются в том»³²⁵. По той же причине даны были и заповеди о посте, как знамение воздержания от сердца лукавого³²⁶, о субботе, «чтобы вы помнили Бога»³²⁷; дан был и храм, «чтобы, по крайней мере, там почитая Его, не идолопоклонствовали»³²⁸.

Приведенная выше аргументация является общим достоянием христианской антииудейской полемики той эпохи. Достижением самого Иустина Мученика была использованная им градация Закона, напоминающая подход упомянутого уже Птолемея. Согласно святому Иустину Закон Моисеев содержит в себе три вида заповедей: 1) нравственные заповеди «для благочестия и правой жизни» (εἰς θεοσεβειαν καὶ δικαιοπραξίαν)³²⁹, не теряющие своей значимости и в Церкви Христовой, 2) заповеди и обряды «относящиеся к таинству Христа» (εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ)³³⁰, в качестве прообразов и теней указующие на Христа и 3) заповеди и обряды, данные «по жестокосердию народа» (διὰ τὸ σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ)³³¹, которые, несомненно, полностью отвергаются после воплощения

³²¹ «...τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 23, 4:1–4).

³²² *Ibid.* 19, 3–4.

³²³ *Ibid.* 28, 4:6.

³²⁴ *Ibid.* 15, 7.

³²⁵ «Καὶ ὑμεῖς μὲν, οἱ τὴν σάρκα περιτετημένοι, χρῆζετε τῆς ἡμετέρας περιτομῆς, ἡμεῖς δὲ, ταύτην ἔχοντες, οὐδὲν ἐκεῖνης δεόμεθα» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 19, 3:1–3).

³²⁶ *Ibid.* 15, 1.

³²⁷ *Ibid.* 19, 6:5.

³²⁸ *Ibid.* 22, 11:5–6.

³²⁹ *Ibid.* 44, 2:4.

³³⁰ *Ibid.* 44, 2:5–6.

³³¹ *Ibid.* 44, 2:6.

Христова, поскольку «мы знаем, что установления, данные вам по жестокосердию народа вашего, нисколько не способствуют праведности и святости»³³². Своей градацией Закона святой Иустин выделяет те заповеди, которые были установлены «для благочестия и правой жизни», относя их к вечным установлениям Божиим, тогда как прочие заповеди на деле оказываются излишними после пришествия Христова. При этом Мученик Иустин избегает гностической крайности, приписывающей изобретение ветхозаветных заповедей и обрядов некоему богу-демиургу, чем в корне подрывалась бы их значимость. Хотя те заповеди и даны были по причине отступления и жестокосердия народа, что подтверждается всей историей ветхого Израиля, но и в этих законнических предписаниях и установлениях можно обнаружить более глубокую пророческую перспективу.

3. Польза ветхозаветного Писания в его совокупности, как свидетельства о Новом Завете, либо как священной истории, по мысли святого Иустина зависит от правильных методов его толкования. Иустин Философ первым из христианских авторов сознательно занялся вопросами толкования Ветхого Завета и развил первую христианскую теорию герменевтики. Он исходит из того положения, что святые Писания «не имеют нужды в объяснении, а нужно только их выслушать»³³³. Другими словами, Писание скрывает в себе некую энергию, силу, «делание» (ἐργασίαν), которое само оказывает влияние на читающего и открывает ему смысл своих слов. Святой Иустин говорит здесь не о внутренней якобы самодостаточности Писания (по примеру протестантского принципа герменевтики: *Scriptura sui ipsius interpres*), но подразумевает, что библейское слово тогда открывает свой подлинный смысл, когда воспринимается как исторический факт: «Если я не увижу здесь действия Слова Его, то буду понимать это место неразумно»³³⁴. Следовательно, верующий должен сам стать причастным описываемому библейскому факту, ибо «самые события, которые уже совершились и которые теперь

³³² «...οὐδέν συμβάλλεσθαι πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ εὐσέβειαν τὰ διὰ τὴν σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ ὑμῶν διαταχθέντα γινώσκομεν» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 46, 7:5–7).

³³³ «Προσέχετε τοιγαροῦν οἷσπερ μέλλω ἀναμνησκειν ἀπὸ τῶν ἁγίων γραφῶν, οὐδέ ἐξηγηθῆναι δεομένων ἀλλὰ μόνον ἀκουσθῆναι» (*Ibid.* 55, 3:11–13).

³³⁴ «Ἐὰν μὴ ἀκούω τοῦ λόγου αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν, οὐ συνετῶς ἀκούσομαι» (*Ibid.* 114, 3:2–3).

еще совершаются, вынуждают принимать их свидетельство»³³⁵. Библейское слово действует и действует как истинное пророчество, которое исторически исполняется в лице Господа Иисуса Христа. Причем пророческим достоинством обладает как текст Писания, так и описываемые в нем исторические события. Все три части Ветхого Завета (Пятикнижие, Пророки и Псалмы) на самом деле воспевают и благовествуют тот новый порядок, в котором ныне живут христиане³³⁶. А значит, все авторы «общепризнанных» (ὀμολογουμένων³³⁷) книг Ветхого Завета являются пророками, которые передали учение, «исполненное Святого Духа и изобилующее силою и благодатью»³³⁸.

Святой Иустин повторяет в общих чертах известное представление о богодухновенности пророков, дополняя его некоторыми весьма существенными элементами. Ветхозаветные пророки, безусловно, вещали «Божественным Духом» (θεῖω πνεύματι), «были исполнены Святого Духа» (ἀγίω πληρωθέντες πνεύματι)³³⁹ и учение их своим происхождением обязано исключительно пророческому Духу³⁴⁰. Вдохновение это простирается и на самые слова, из коих составлено Писание³⁴¹. В Первой апологии 33, 9 Иустин Мученик заменяет в формулировке Дух на Божественный Логос: «Не чем иным вдохновляются пророчествующие, как Божественным Логосом...»³⁴². И тут же присовокупляет весьма важное объяснение. Слова пророков в Писании, хотя все и относятся к Божественному Логосу, тем не менее изрекаются «как бы от чьего лица», так что говорящим представляется то Бог, то Христос, а подчас и разные люди, как бы беседующие с Богом³⁴³. Естественно, что и Дух Святой

³³⁵ «Τὰ ἀποβάντα καὶ ἀποβαίνοντα ἐξαναγκάζει συντίθεσθαι τοῖς λελαλημένοις» (Ibid. 7, 2:6–7).

³³⁶ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 29, 2.

³³⁷ Ibid. 120, 5:7. — Здесь св. Иустин подразумевает, конечно, иудейский канон ветхозаветных книг, который был на то время известен и церковным писателям.

³³⁸ «...μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρούουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι» (Ibid. 9, 1:8–9).

³³⁹ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 7, 1:5, 9–10.

³⁴⁰ Ibid. 32, 3:3–4.

³⁴¹ Ibid. 74, 2:1–2.

³⁴² «Ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλω θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θεῖω, καὶ ὑμεῖς, ὡς ὑπολαμβάνω, φήσετε» (*Justinus Apol. Apologia* 33, 9:1–2).

³⁴³ Ibid. 36, 1.

может говорить «от лица Христова»³⁴⁴. Такое отождествление Логоса и Духа полностью исключает возможность механической богодухновенности в смысле Филона Александрийского. Для святого Иустина богодухновенность — это личное явление Логоса (или Духа), Который «исполняет» пророков или самые исторические события силою Своего самосвидетельства.

Впрочем, обычно святой Иустин соотносит богодухновенность именно с Божественным Духом, причем действие Его ограничивает почти исключительно предвозвещением грядущих событий. Дух Святой действует преимущественно как Дух пророческий³⁴⁵. В связи с учением о Духе Иустин Философ дает и более точное определение природы пророческого служения. Прежде всего, когда пророки вещали Духом Святым, они на самом деле видели и слышали будущие события³⁴⁶. Поэтому пророческое слово абсолютно истинно³⁴⁷ и является «величайшим и истиннейшим доказательством»³⁴⁸ того, что произойдет в будущем. При этом пророческое слово не только во времени предваряет будущие события, но и само по себе представляет историческое доказательство, учитывая, что возвещаемые им события начинают совершаться одновременно с его произнесением: «Но когда пророчесственный Дух о будущем говорит, как о бывшем уже, <...> так как будущее вполне известно Ему, то Он наперед говорит, как о уже бывшем»³⁴⁹. Таким образом, пророческое учение не только открывает будущее, но одновременно и творит это будущее, поскольку возвещаемое им является уже совершившимся в воле Божией, «говорит так, будто [грядущее] <...> уже совершилось»³⁵⁰. Слова пророков превосходят логические категории достоверности и доказательности. Это слова, исполненные Духа, силы и благодати, и они сами по себе достойны веры, ибо они выше всякого доказательства, будучи достоверными свидетелями

³⁴⁴ Ibid. 38, 1:1–2.

³⁴⁵ Ср.: *Justinus Apol.* Apologia 31, 1:2; 32, 2:5; 39, 1:2; 40, 1; 42, 1; *Dialogus cum Tryphone* 32, 3; 77, 3 и др.

³⁴⁶ *Justinus Apol.* *Dialogus cum Tryphone* 7, 1; Apologia 30, 1.

³⁴⁷ *Justinus Apol.* Apologia 31, 1.

³⁴⁸ Ibid. 30, 1:7–8.

³⁴⁹ «Ὅταν δὲ τὸ προφητικὸν πνεῦμα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι ὡς ἤδη γενόμενα λέγῃ... τὰ πάντως ἐγνωσμένα γενησόμενα προλέγει ὡς ἤδη γενόμενα» (Ibid. 42, 1–2; ср.: 52, 1–2).

³⁵⁰ *Justinus Apol.* *Dialogus cum Tryphone* 114, 2:3.

истины³⁵¹. Данное убеждение послужило основой для так называемого «богословия истории», являющегося существенным элементом теории герменевтики святого Иустина и корнями своими уходящего непосредственно в библейское учение о пророческом служении. Более полное развитие эта теория получит у святителя Иринейя Лионского.

4. Учение о пророческом слове, дополненное опытом нового благодатного ведения во Христе, стало наиболее существенным вкладом святого Иустина в историю библейской герменевтики. Важной особенностью этого учения является то, что Иустин Мученик сводит в единое целое основные принципы типологического и аллегорического толкования и тем самым дает неопровержимое доказательство, что оба этих герменевтических «метода» уже в самом раннем христианском предании составляют две неотъемлемые стороны одной медали. Наиболее полно такой герменевтический подход («τέχνη») святого Иустина излагается в Диалоге с Трифоном 114, 1: «Ибо иногда Дух Святой самым делом явно совершал что-либо, служившее образом будущего; а иногда словами прорекал о будущих событиях так, как будто говорил о настоящих или даже прошедших. Если читатели не знают этой особенности (τέχνη), то не в состоянии будут правильно понимать пророческих слов»³⁵². Иначе говоря, святой Иустин признаёт два способа действия Духа. Иногда Он вызывает некоторые исторические события, которые заключают в себе прообраз (τύπος) будущего, а иногда говорит словами через пророков, причем слова эти по видимости относятся к прошедшим или настоящим событиям, а на самом деле открывают будущее. Речь идет о необходимости уразуметь то, что «говорили или делали» пророки, и более того, о долге толкователя «дать всему этому самое обстоятельное объяснение»³⁵³. Такой способ тол-

³⁵¹ «Οὐ γάρ μετὰ ἀποδείξεως πεποιήνται τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας» (Ibid. 7, 2:4–6). См. рус. пер.: *Иустин Муч.* Творения. 1995. С. 145.

³⁵² «Ἐσθ' ὅτε γάρ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐναργῶς πράττεσθαι τι, ὃ τύπος τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι ἦν, ἐποίει, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ λόγους ἐφθέγγαστο περὶ τῶν ἀποβαίνειν μελλόντων, φθεγγόμενον αὐτοὺς ὡς τότε γινομένων ἢ καὶ γεγενημένων. ἦν τέχνην ἔαν μὴ εἰδῶσιν οἱ ἐντυγχάνοντες, οὐδέ παρακολουθῆσαι τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις, ὡς δεῖ, δυνήσονται» (Ibid. 114, 1:1–6). Ср. рус. пер.: *Иустин Муч.* Творения. 1995. С. 315.

³⁵³ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 92, 1:2–4.

кования может быть охарактеризован как реалистическая или практическая пророческая аллегория³⁵⁴, которая, несомненно, предполагает единый герменевтический принцип.

4.1. В первом случае можно говорить о «типологии» в чистом виде, как ее понимали Господь Иисус Христос и апостол Павел. Речь идет о так называемых «символических действиях» (σύμβολα ἔργων), по объяснению самого святого Иустина³⁵⁵, т.е. о пророческом «предуказании» на будущие исторические события, которые при этом начинают исполняться в тот самый момент, когда является их прообраз. Следовательно, «типология» относится исключительно к сфере исторических событий и деяний, в которых Иустин Мученик усматривает наличие некоей тайны, некоей силы, некоей «мысли» (νοῦς), начинающей действовать уже в настоящем. В этом смысле прообраз является как бы словом, которое вещает посредством «символических действий». Святой Иустин Философ не случайно подчеркивает данную идею, поскольку признание в исторических событиях типологического смысла может иметь место не только после свершения прообразуемого таинства. Он всячески обличает ожесточение и слепоту иудеев, никак не хотевших разобраться в таинственном смысле событий своей собственной истории. Например, они никогда не задавались вопросом, по какой причине Моисей назвал Авсия, сына Навина, Иисусом (Числ. 13, 17); почему именно ему, а не Моисею, дано было войти в землю обетованную и почему именно Иисус разделил в наследие святую землю³⁵⁶. Перечисленные события, как и большинство моментов истории Израиля, вовсе не были «напрасными» или «случайными»³⁵⁷. Все это были прообразы (τύποι), символы (σύμβολα), проповедания (καταγγέλεις), предвозвещения (προφητεύματα), промыслительные действия (οἰκονομίαι) и предупреждение (προδῆλωσις). Другими словами, ветхозаветные прообразы не были лишь символическим или аллегорическим кодом, как у Филона, но и сами были реальными событиями, с внутренней необходимостью возводящими к будущим реальным же обстоятельствам. То есть, прообразы были

³⁵⁴ См.: *Shotwell W. A. The Biblical Exegesis of Justin Martyr.* London, 1965. P. 41 etc.

³⁵⁵ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 68, 6:9.

³⁵⁶ *Ibid.* 113, 1–4.

³⁵⁷ *Ibid.* 113, 1:7.

«символом, указывающим на события, которые имели случиться с Христом, и на дела, которые должны были совершиться Им»³⁵⁸. Смысл этих прообразов постигали, в отличие от иудеев, избранные мужи Ветхого Завета, большей частью пророки, имевшие от Духа Святого «ведение» (γνώσιν) современных им событий и истолковавшие их как пророческие обетования³⁵⁹.

4.2. Во втором случае, когда Дух Божий прямо говорит через пророков, откровение облачается в «изречения, сказанные прикровенно, в притчах, или таинствах...»³⁶⁰. К этим формам святой Иустин присовокупляет еще и «уподобления» (ὁμοιώσει)³⁶¹. Следовательно, пророческое слово, вдохновленное Духом Святым, предлагается, как правило, «прикровенно» (παρὰ κρυπτῶν)³⁶², т.е. скрывает в себе некий «таинственный» смысл, который не тотчас может быть разгадан. Таким образом, термины «притча» (παραβολή), «уподобление» (ὁμοίωσις), «тайна» (μυστήριον), «прикровенно» (ἐπι-, παρὰ-κρυπτῶν) — являются синонимами, характеризующими (автор позволит себе здесь условную формулировку) «духовное» толкование. Термин «аллегория» Иустин Философ не использует вовсе, кроме одного отрывка, сохранившегося у святителя Ириней³⁶³. При этом способ толкования пророческих изречений у святого Иустина по сути является «анагогическим», т.е. возводящим от внешней формы к сокровенному смыслу, что соответствует прямому назначению «типологии». Доступ к сокровенному смыслу пророчеств открывается здесь иногда посредством буквального толкования³⁶⁴, а иногда на основе позднейших пророчеств³⁶⁵. Но, главным образом, откровение сообщает Сам Бог Своей благодатью³⁶⁶. В любом случае, следует подчеркнуть, что различие, какое

³⁵⁸ «...σύμβολον δηλωτικόν ἦν τῶν γενησομένων τῷ Χριστῷ καὶ τῶν ἐπ' αὐτοῦ πραχθησομένων» (*Justinus Apol. Apologia* 32, 5:3–4).

³⁵⁹ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 29, 2; 68, 6.

³⁶⁰ «λόγους <...> ἐπικαλυμένους καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις <...> λελεγμένους» (*Ibid.* 68, 6:8–9).

³⁶¹ *Ibid.* 77, 4:6.

³⁶² *Ibid.* 52, 1:6.

³⁶³ *Irenaeus. Adversus haereses* (liber 5, 18:4).

³⁶⁴ Напр., в Пс. 23 нельзя видеть указания на Соломона, ибо он не был «Господом сил» (*Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 36, 5:1–2).

³⁶⁵ *Ibid.* 68, 6:10–11.

³⁶⁶ *Ibid.* 58, 1:3–4.

святой Иустин вводит между типологией исторических событий и пророческим словом³⁶⁷, является скорее условным или искусственным. В обоих случаях он часто использует одну и ту же терминологию, как в классическом месте из Диалога с Трифоном 68, 6³⁶⁸. Безразличное чередование терминов показывает, что в обоих случаях мы имеем дело с «духовным» или, по выражению самого Иустина Мученика, «пророческим» толкованием, которое иногда принимает форму «типологии» (для исторических событий), а иногда облекается в «символ» (для письменного пророческого слова)³⁶⁹. Кроме того, святой Иустин различает внутри символического толкования, как частные его случаи, «образный» (τροπολογία) и «приточный» (παράβολή) смыслы. «Тропология» понимается здесь как сравнение двух лиц, основанное на их духовном, душевном или нравственном подобии³⁷⁰, которое помогает понять духовное значение того или иного исторического свидетельства³⁷¹. С другой стороны, «притча» подразумевает художественное, метафорическое сопоставление какого-либо неодушевленного предмета с неким лицом, причем последнему прилагаются свойства неодушевленного³⁷². В этом смысле «притча» оказывается тождественной с «символом»³⁷³.

5. Представление о том, что «пророческое слово» — будь то в виде исторических событий, будь то в форме устной проповеди — скрывает в себе некую «тайну» или некое «домостроительство», находит себе основание в учении святого Иустина о явлениях Христа в Ветхом Завете. Во всех заметных лицах и событиях ветхозаветной истории, при явлениях ангелов или Самого Бога, апо-

³⁶⁷ Напр., *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 90, 2:1–2: «...пророки свои слова и действия <...> открывали в притчах и прообразах»; ср. также: *Ibid.* 115, 1.

³⁶⁸ «Разве вы не знаете, друзья, — говорил я, — что многие изречения, сказанные прикровенно, в притчах, или таинствах, или в символических действиях, были изъяснены пророками, жившими после тех, которые говорили что-либо или делали?» (*Dialogus cum Tryphone* 68, 6:7–11). Ср. также: 75, 1:3: «...ἐν μυστηρίῳ ἐξηγγέλη» и 76, 1:5–6: «...ἐν μυστηρίῳ γέγονε»; или: 68, 6:9: «...ἐν συμβόλοις ἔργων» и 86, 3:2: «...συμβολικῶς ἐκηρύσσεται».

³⁶⁹ Замечание против *Danielou J. Message*. 1961. P. 186 etc.

³⁷⁰ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 114, 2.

³⁷¹ *Ibid.* 129, 2:4.

³⁷² Напр.: «...камень и скала в притчах — это Христос» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 113, 6:8). Ср. также 114, 2:7–9.

³⁷³ *Ibid.* 86, 3:1–2.

логет видит присутствие и действие Логоса. «Иисус Христос, <...> который прежде был Слово и являлся иногда в виде огня, иногда в образе бесплотных, ныне же по воле Божией, сделался для рода человеческого человеком»³⁷⁴. Эта своеобразная христология Иустина Мученика может быть правильно интерпретирована только в свете его теории «типологического» толкования, поскольку является проекцией чисто герменевтического принципа в область богословия. Согласно святому Иустину, (пророческое) Слово является руководящим началом одновременно и в деле толкования, и в деле творения мира, но прежде всего это Слово есть Личность, Ипостась. Ипостасное бытие Слова-Логоса Иустин Мученик дерзновенно защищает перед лицом иудеев, которые образно истолковывают (τροπολογοῦν) те места Писания, где Логос ясно отличается от Отца, например, Бытие 3, 22: «Адам стал как один из Нас»³⁷⁵ или Бытие 1, 26: «...сотворим человека по образу Нашему по подобию»³⁷⁶. Ипостасное бытие Логоса доказывается также всеми теми пророческими свидетельствами, которые произносятся «от лица Христова»³⁷⁷. Учение святого Иустина о предсуществовании ипостасного Слова, возможно, испытало на себе некоторое влияние Филона Александрийского. Но в это свое учение он включает и подлинное пророческое предание Ветхого Завета, изображающее Слово, в Его откровении и творческой деятельности, как факт личного явления Самого Бога. Именно в этом смысле святой Иустин усматривает присутствие Логоса во всей истории Ветхого Завета. Как следствие, акцент на ипостасном бытии Логоса сообщает и герменевтике святого Иустина особое, свойственное только ей измерение. Другими словами, в отношении Иустина Мученика сохраняет свою силу общее герменевтическое правило Ветхого Завета, согласно которому дело библейского толкования напрямую связано

³⁷⁴ «Ἰησοῦς ὁ Χριστός <...> πρότερον λόγος ὢν, καὶ ἐν ἰδέᾳ πυρός ποτέ φανεῖς, ποτέ δὲ καὶ ἐν εἰκόνι ἀσωμάτων· νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρώπειου γένους ἀνθρώπος γενόμενος» (*Justinus Apol. Apologia* 63, 10:2–5). Ср.: *Apologia* 63, 10:14; *Dialogus cum Tryphone* 61, 1–3; 75, 4; 113, 4:5–8: «...Иисус являлся Моисею, Аврааму и всем вообще патриархам и беседовал с ними, исполняя волю Отца»; 1, 127–5; 128, 1–4; *Apologia secunda* 10, 8 и др.

³⁷⁵ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 129, 2; 62, 3.

³⁷⁶ *Ibid.* 62, 1–2.

³⁷⁷ *Justinus Apol. Apologia* 36, 2:3–4.

с учением о Христе, на это учение ориентируется и им руководствуется при экзегезе каждого конкретного места.

б. Органическая связь учения о Логосе с богословием пророческого слова составляет основу библейской герменевтики святого Иустина. Здесь кроется то «искусство» (τέχνη), которое по Иустину Философу является необходимой предпосылкой правильного понимания Ветхого Завета³⁷⁸. Вся ветхозаветная история по ее внутреннему содержанию и направленности имеет строго пророческий характер. Поэтому в ней можно усматривать «величайшее и истиннейшее доказательство» всему, что происходило тогда, совершается ныне и непременно произойдет в будущем³⁷⁹. Следовательно, христианин черпает свои аргументы не только из Писания, но и из самих исторических фактов, подтверждающих его истинность: «...я предлагаю свои доказательства и увещания из Писания и из самих дел»³⁸⁰; и в другом месте: «Посему и мы тверды в вере и учении Его, ибо нас убеждают в том и пророки, и те, которые, как мы видим, сделали по всей вселенной читателями Бога во имя этого Распятого»³⁸¹. Важнейшим из всех доказательств является, конечно, историческое свершение пророчеств во Христе. Таким образом, присутствие Логоса в Ветхом Завете можно разделить на прямое и опосредованное. Прямо является Христос различными образами в обстоятельствах жизни патриархов, избранных Божиих и ветхозаветных пророков, а также в Своих беседах с ними. Опосредованно же возвещает о Нем пророческое слово и предизображают различные события истории ветхого Израиля. Не без некоторых преувеличений Иустин Философ обнаруживает в Ветхом Завете всякого рода «прообразы», предвозвещающие различные события из жизни Спасителя и Церкви. Наиболее известные примеры ветхозаветной типологии следующие: пасхальный агнец является прообразом Жертвы Христовой, а способ приготовления агнца – образом

³⁷⁸ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 114, 1:4–6.

³⁷⁹ *Justinus Apol. Apologia* 30, 1:6–8.

³⁸⁰ «...ἀπό τε τῶν γραφῶν καί τῶν πραγμάτων τάς τε ἀποδείξεις καί τάς δμιλίαις ποιοῦμαι» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 28, 2:1–2).

³⁸¹ «...καί ἀπό τῶν προφητῶν καί ἀπό τῶν κατά τήν οἰκουμένην εἰς ὄνομα τοῦ ἑσταυρωμένου ἐκείνου ὄρωνόντων καί γενομένων θεοσεβῶν τήν πειθῶ ἔχομεν» (*Ibid.* 53, 6:2–4; ср. также 7, 2).

Креста³⁸², приношение муки есть образ хлеба Евхаристии³⁸³, плотское обрезание прообразует истинное духовное обрезание (в таинстве Крещения)³⁸⁴, а двенадцать колокольчиков на ризе первосвященника – двенадцать апостолов. Если где-либо в Ветхом Завете встречается упоминание о древе, Иустин Мученик ищет здесь прообраз Креста³⁸⁵. Единорог³⁸⁶ и крестообразно поднятые вверх руки Моисея во время сражения³⁸⁷ являют собою Крест Христов, как и медный змий³⁸⁸. Червленая «вервь», как знак между соглядатаями и блудницей Раав, является символом Крови Христовой³⁸⁹, благословения Иакова относятся к Церкви³⁹⁰, суббота символизирует прекращение греха³⁹¹, опресноки – жизнь после воскресения, эпоху восьмого дня творения³⁹², древо познания в раю являет собою Христа³⁹³, искушение Адама соответствует искушениям Христа³⁹⁴, и в целом, «все прочие постановления Моисеевы <...> были прообразами, символами и возвещениями того, что имело случиться со Христом, тех людей, чья вера в Него была предузнана, равно как и того, что надлежало совершить Самому Христу»³⁹⁵. Все эти и многие другие примеры типологии часто встречаются в эпоху апологетов и, по-видимому, становятся уже частью общего христианского Предания. Святой Иустин Философ при этом значительно расширяет число ветхозаветных прообразов, которые также войдут в золотую сокровищницу экзегетического Предания Церкви, подхваченные следующими поколениями христианских писателей.

³⁸² *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 40, 1–3.

³⁸³ *Ibid.* 41, 1:1–6.

³⁸⁴ *Ibid.* 41, 4; 43, 2.

³⁸⁵ *Ibid.* 86, 1–2.

³⁸⁶ *Ibid.* 91, 2.

³⁸⁷ *Ibid.* 90, 4–5.

³⁸⁸ *Ibid.* 94, 2; 112, 3.

³⁸⁹ *Ibid.* 111, 4.

³⁹⁰ *Ibid.* 120, 1.

³⁹¹ *Ibid.* 12, 3.

³⁹² *Ibid.* 14, 2.

³⁹³ *Ibid.* 84, 1.

³⁹⁴ *Ibid.* 103, 6.

³⁹⁵ «Καί τά ἄλλα δέ πάντα ἀπλῶς, ὡς ἄνδρες, ἔφην, τά ὑπό Μωυσεῶς διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καί σύμβολα καί καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καί τῶν εἰς αὐτόν πιστεύειν προεγνωσμένων καί τῶν ὑπ' αὐτοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων» (*Ibid.* 42, 4:1–6).

Помимо перечисленных выше прообразов у святого Иустина впервые упоминаются еще два типологических гнезда, занявших достойное место в последующем экзегетическом христианском Предании. Первое — сопоставление (как противоположных образов) праматери Евы и Девы Марии³⁹⁶, получившее затем центральное место в писаниях святителя Иринея Лионского. И второе — разностороннее типологическое толкование всемирного потопа и Ноева ковчега³⁹⁷. Восемь человек, спасшихся в ковчеге, символизируют восьмой день, в который воскрес Господь, а также день второго пришествия. Дерево, из коего сделан был ковчег, означает таинство спасения посредством Креста, тогда как воды потопа символизируют возрождение в воде Крещения. В истории с ковчегом Иустин Мученик усматривает, таким образом, три разных вида прообразов: исторический (Крест Христов), литургический (вода) и эсхатологический (восьмой день). Все эти три вида типологии неразрывно связаны между собою, поскольку исторический опыт спасения (посредством Креста Христова) осуществляется в литургической жизни Церкви (в таинстве Крещения) и одновременно предызображает эсхатологическое свершение. Здесь представлен наглядный пример «смешанной» христианской типологии.

7. Таинственный смысл, присутствующий во всех пророческих речах и делах Ветхого Завета, сам по себе не может быть очевидным и удобопонятным для всех. Он так и оставался бы тем, чем был, т.е. «тайной» (μυστήριον), если бы не открыл его Сам Христос, причина и цель пророческих слов и деяний. Он Сам является «нашим учителем и не узанных пророчеств истолкователем»³⁹⁸. Но после того как пророчества были «истолкованы» (=исполнены) Господом Иисусом, феномен пророческого служения отъемляется от ветхого Израила³⁹⁹. Это доказывается и самой историей, поскольку в недрах

³⁹⁶ «Ибо Ева, когда была девою и невинною, зачав от слова змия, породила неповиновение и смерть; а Мария Дева, принимая веру и радость, <...> отвечала: «Да будет мне по слову твоему»... И от Нее родился Тот, <...> чрез Которого Бог поражает змия и <...> освобождает от смерти» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 100, 5–6). Ср. рус. пер.: Иустин Муч. Творения. 1995. С. 295–296.

³⁹⁷ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 138, 1–2.

³⁹⁸ «...τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου καὶ τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ» (*Justinus Apol. Apologia* 32, 2:3–4; *Apologia secunda* 8, 5).

³⁹⁹ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 87, 3:5–8; ср.: 88, 1.

иудаизма после Христова пришествия уже не являлось более про-роков⁴⁰⁰. Во Христе Иисусе соединились и «почили»⁴⁰¹ все духовные дарования, чего в совокупности не имел ни один из ветхозаветных избранников⁴⁰². В результате дары Духа окончательно были отняты у иудеев и перешли к христианам. Это и есть те «дары», которые согласно пророчеству, приведенному апостолом Павлом (Еф. 4, 8 = Пс. 67, 19), Дух Святой сообщает верующим. С этим основополагающим утверждением святой Иустин связывает два следующих вывода.

7.1. Домостроительство вочеловечения Логоса окончательно упраздняет все, что свойственно было ветхозаветной эпохе. Моисеев Закон, Синайский завет, повеления и заповеди Пятикнижия теряют свою значимость, поскольку «новый закон, поставленный над законом, отменяет предшествующий ему, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний»⁴⁰³. Все культовые установления ветхого народа (посты, обрезание, суббота, храм, омовения) становятся уже бесполезными с пришествием благодати⁴⁰⁴: «Итак, какая нужда мне в обрезании, когда я имею в свою пользу свидетельство от Бога? Какая польза в таком крещении мне, крещенному Духом Святым?»⁴⁰⁵ И еще: «Если бы закон имел силу просвещать язычников и имеющих его, что за нужда была бы в Новом Завете?»⁴⁰⁶ Такая ригористичная позиция, известная и по Посланию Евреям, кажется, заставляет Иустина Мученика принижать историческую значимость прообразов и незаметно сводить типологию к одной лишь аллегории. Впечатление, впрочем, обманчивое, хотя некоторая противоречивость в суждениях апологета и имеет место. Святой Иустин абсолютно ясен в том, что касается историчности

⁴⁰⁰ Ibid. 52, 4.

⁴⁰¹ Αναπαύθησαν – успокоились, почили, но также и завершились. –

Примеч. перев.

⁴⁰² *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 87, 4.

⁴⁰³ «...νόμος δέ κατά νόμου τεθείς τόν πρό αὐτοῦ ἔλαυσε, καί διαθήκη μετέπειτα γενομένη τήν προτέραν ὁμοίως ἔσθησεν» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 11, 2:5–7).

⁴⁰⁴ Ibid. 15, 1, 7; 19, 2–3 и др.

⁴⁰⁵ «Τίς οὖν ἔτι μοι περιτομῆς λόγος ὑπό τοῦ θεοῦ μαρτυρηθέντι; τίς ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος χρεία ἀγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ;» (Ibid. 29, 1:5–7).

⁴⁰⁶ «Ἐλεῖ εἰ νόμος εἶχε τό φωτίζειν τά ἔθνη καί τοὺς ἔχοντας αὐτόν, τίς χρεία καινῆς διαθήκης;» (Ibid. 122, 5:1–3).

ветхозаветных прообразов: «Каким бы образом поверили мы человеку Распятому, <...> если бы не находили свидетельств, предсказанных о Нем прежде, нежели Он пришел и сделался человеком, и если бы не видели, что точно так и сбылось...»⁴⁰⁷ Достоинство прообразов нельзя считать относительным и неполным, ибо без них мы не смогли бы принять и поверить предвозвещенным ими событиям. Именно поэтому и Сам Спаситель научил «читать пророчества, в которых все это предсказано»⁴⁰⁸, и апостолы впоследствии с проповідью о Христе «передали и пророчества»⁴⁰⁹. В этом смысле ветхозаветное Писание принадлежит уже не иудеям, которые отвергают Христа, но христианам⁴¹⁰. Причем в христианскую эпоху не все предписания Ветхого Завета сохраняют одинаковую силу, о чем упоминалось уже в Диалоге с Трифоном 44, 2. В Церкви сохраняют свою значимость лишь те заповеди, которые руководствуют к благочестию и добродетели, и упраздняются данные по жестокосердию ветхозаветного народа. Те же повествования и заповеди Ветхого Завета, что послужили прообразом для будущих событий, не должны истолковываться телесно и приземленно, как то делают иудеи, но духовно, «согласно таинству Христову» (εἰς μυστήριον Χριστοῦ). Только при христологическом толковании ветхозаветные пророчества обретают в Церкви свое подлинное значение.

7.2. Несмотря на то, что с пришествием Христовым пророчества прекратились, пророческое дарование, как и другие дары Духа, напротив, еще более умножились в Церкви, оживляя ее своим дыханием. «У нас и доселе есть пророческие дарования, из чего вы должны понять, что к нам перешло то, что прежде существовало в вашем народе»⁴¹¹. Одним из важнейших даров Духа является благодать разума и толкования пророческих речей Священного Писания. Во многих случаях святой Иустин прямо относит пони-

⁴⁰⁷ «Τίτι γάρ ἄν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα <...> εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτόν ἀνθρώπον γενόμενον κερηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὔρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἑωρῶμεν...» (*Justinus Apol. Apologia* 53, 2).

⁴⁰⁸ «...ταῖς προφηταῖς ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προεῖρητο γενησόμενα, διδάξαντος» (*Ibid.* 50, 12:4–5).

⁴⁰⁹ *Ibid.* 49, 5:6–7.

⁴¹⁰ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 29, 2:6–7.

⁴¹¹ «Παρά γάρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικά χαρίσματα ἐστίν, ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνίνασι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλα ἐν τῷ γενεῖ ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη» (*Ibid.* 82, 1:1–3).

мание смысла Писаний к действию божественной благодати⁴¹². Этой благодати сподобился прежде и сам апологет и желает, чтобы ее изобильно приняли его собеседники⁴¹³. Впрочем, благодать разума Писания является исключительной принадлежностью христиан, поскольку преподается им вместе с Крещением: «А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это»⁴¹⁴. Харизматическое толкование предполагает, вместе с тем, усердную молитву о просвещении к Богу и Христу: «Но ты молись, прежде всего, чтобы открылись тебе двери света, ибо это не каждому дано видеть или понять, если не даст разума Бог и Христос Его»⁴¹⁵. И предполагает, естественно, живую веру во Христа⁴¹⁶ и Его учение⁴¹⁷. Тогда Сам Христос умудряет верующих⁴¹⁸ и дает им силу «разуметь премудрость, заключающуюся в словах Его»⁴¹⁹. Тогда и Писание становится ясным само по себе и уже не требуется абсолютно никакого толкования, ибо обнаруживается «действие» (ἐργασία) и сила (ἐνέργεια) его слов. В действительности не сам по себе верующий толкует Писание, а толкует его Христос: «Он возвещает все, что должно знать, и посылается для открытия того, что проповедуется»⁴²⁰. Тот Логос, Который являлся древле в различных образах, не только избранникам Ветхого Завета, но и великим греческим философам, поэтам и трагикам, Он Самый является и действует при изъяснении библейского слова, глаголющего о Нем. Как следствие, библейское толкование, относящееся исключительно к ведению Господа Иисуса Христа, оказывается делом харизматическим и сугубо церковным, которое соверша-

⁴¹² Ibid. 32, 5:7–9; 92, 1; 119, 1 и др.

⁴¹³ Ibid. 58, 1:3–6.

⁴¹⁴ «Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων» (*Justinus Apol. Apologia* 61, 12; ср.: *Dialogus cum Tryphone* 75, 1; 122, 1).

⁴¹⁵ «Εὐχου δὲ σοι πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας· οὐ γάρ συνοπτά οὐδέ συνοπτά πᾶσιν ἐστιν, εἰ μὴ τῷ θεῷ δῶ συνοίειν καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ» (*Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 7, 3:8–10).

⁴¹⁶ Ibid. 136, 3.

⁴¹⁷ Ibid. 29, 2.

⁴¹⁸ Ibid. 32, 5.

⁴¹⁹ «... τὸ δύνασθαι νοεῖν τὴν σοφίαν τὴν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ» (Ibid. 55, 3:7–8).

⁴²⁰ «Αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι, καὶ ἀποστέλλεται, μηνύων ὅσα ἀγγέλλεται...» (*Justinus Apol. Apologia* 63, 5:1–3).

ется согласно правилам Его личного откровения косвенно в Ветхом Завете и непосредственно в жизни Церкви. Другими словами, *подлинное библейское толкование по сути есть новое личное богоявление Господа Иисуса Христа.*

Такое харизматическое постижение двойственного⁴²¹ пророческого учения Ветхого Завета, по мысли святого Иустина, стоит в непосредственной связи со служением апостолов и Преданием Церкви. Апостолы Самим Богом уполномочены быть проповедниками и посредниками как (христологического) толкования ветхозаветных пророчеств, так и Господня Евангелия: «Пришедшие из Иерусалима апостолы [Христовы] <...> возвестили о Нем и передали пророчества»⁴²². Упомянутое «Предание» восходит, таким образом, непосредственно ко Господу Иисусу Христу⁴²³, было сохранено апостолами и их преемниками до дней Иустина Мученика, а от них уже перешло к последующим поколениям. Следовательно, апостольское Предание является определяющим герменевтическим началом при толковании Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета: «...этому мы научены и учим»⁴²⁴. На тот момент Предание еще не успело, конечно, окончательно сформироваться, но уже имело в себе все основные элементы новозаветного упования (например, веру во Христа, как истинного Сына Божия и предвечное Слово, исполнение Ветхого Завета, в Суд Божий для всех людей, воскресение мертвых, вечное Царство Христово). Несмотря на то, что мы не находим в писаниях Мученика Иустина развернутой экклезиологии, само бытие Церкви живой и действующей безусловно подразумевается в них, когда речь идет о богослужебных собраниях и о библейской истории, преемственно продолжающейся в жизни Церкви.

8. В заключение данной главы следует обратить внимание на некоторые весьма важные исторические подробности, которые сообщает святой Иустин относительно современных ему форм и содержания библейской герменевтики. В Первой апологии 67,

⁴²¹ Двойственного, т.е., с одной стороны, устного пророческого слова и, с другой, учения посредством исторических событий. — *Примеч. перев.*

⁴²² *Justinus Apol. Apologia* 49, 5.

⁴²³ *Justinus Apol. Dialogus cum Tryphone* 69, 7.

⁴²⁴ «Ταῦτα δεδιδάχμεθα καὶ διδάσκομεν» (*Justinus Apol. Apologia* 14, 4:5 и др.).

3–5, описывая богослужбное собрание в воскресный день, он сообщает, что тогда «читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам»⁴²⁵. Это драгоценное свидетельство показывает, что библейские толкования развивались в тесной связи с богослужением воскресного дня. Толкование, таким образом, вырастает из недр литургической жизни Церкви и ставит своей целью «подражание» (μίμησις) библейским событиям и деяниям. В этом смысле Священное Писание, толкования, богослужение и жизнь верующих сходятся в одно органическое единство. В приведенной цитате Иустин Мученик сообщает также, что помимо пророческих чтений из Ветхого Завета на христианских богослужбных собраниях читаются и «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων», как он называет канонические Евангелия⁴²⁶. Факт замечательный тем, что уже с середины II века, а, может, и ранее, наряду с посланиями апостола Павла (ср. 2 Петр. 3, 16) в Церкви имели хождение и сборники канонических Евангелий, ставшие с этого времени объектом христианской герменевтики. Действительно, святой Иустин гораздо чаще предшествовавших ему христианских авторов делает ссылки на места из Нового Завета и считает само собой разумеющейся их авторитетность⁴²⁷. Так уже в раннюю эпоху бытия Церкви ее богослужбная жизнь становится местом для развития библейских толкований, распространяющихся не только на ветхозаветные (преимущественно пророческие) книги, но и на «канонические» книги Нового Завета.

⁴²⁵ «...τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστώς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται» (Ibid. 67, 3:3–4:3).

⁴²⁶ См. также: Ibid. 33, 5; 66, 3; Dialogus cum Tryphone 100, 4; 102, 5; 103, 6, 8; 104, 1; 105, 5; 106, 1, 3, 4; 107, 1.

⁴²⁷ См., напр.: Dialogus cum Tryphone 101, 3 и прежде приведенные ссылки.

5. Святитель Мелитон Сардийский и начатки литургического толкования

Процесс включения Ветхого Завета не только в основы христологии, но и в литургическую жизнь Церкви начался весьма рано, с самых первых лет новозаветной эпохи. Молитвами первых христиан были, главным образом, ветхозаветные Псалмы (ср. Деян. 4, 24–26 и др.). Во втором веке повсеместно распространилась практика чтения за богослужением и толкования некоторых ветхозаветных книг (в основном пророческих), о чем свидетельствуют Дидахе и святой Иустин. Но наиболее благоприятным моментом для толкования за богослужением ветхозаветных пророчеств была пасхальная литургия. Первое соборное послание Петра несет в себе все отличительные признаки пасхальной беседы для тех, кто принимал на этот праздник святое Крещение⁴²⁸. Подобное предположение было сделано и относительно Послания Варнавы⁴²⁹. В шестидесятые или семидесятые годы второго столетия святой Мелитон, епископ Сардийский и пророк⁴³⁰, произнес первую праздничную гомилию на Пасху. Этой гомилией было положено начало новому виду святоотеческой письменности – праздничным экзегетическим беседам, которые в скором времени займут прочное место в жизни Церкви и откроют новые горизонты развития для библейской герменевтики. Гомилия святителя Мелитона была произнесена на Пасху, отмечающуюся по обычаю т.н. «квартодециманов» 14 нисана, одновременно с иудейской Пасхой, и делала акцент на крестной Жертве Спасителя. В целом эта гомилия представляет собой типологическое толкование различных эпизодов истории Израиля, изложенных в 12 главе книги Исход, которая читалась на утрени, предворяющей пасхальную литургию. Святитель Мелитон в данном случае является первым церковным учителем, не только использовавшим типологическое толкование, но и объяснившим с предельной ясностью его природу и принципы.

⁴²⁸ См.: *Cross F. L.* 1 Petr.: A Paschal Homily. Oxford, London, 1954.

⁴²⁹ См.: *Barnard L. W.* Is the Epistle of Barnabas a Paschal Homily? // *Studies in the Apostolic Fathers and their Background.* Oxford, 1966. P. 73–85.

⁴³⁰ *Eusebius.* Hist. eccl. V, 24, 5.

Тексты: *Perler O. Méliton de Sardes Sur la Pâque et fragments // SC 123 (1966); Δρατσέλα Κ. Μελίτωνος, Ὁμιλία εἰς τὸ Πάθος ἢ περί Πάσχα. Ἀθήναι, 1971; Hall S. G. Melito of Sardis, On Pascha and Fragments // OEST, 1979.*

Исследования: *Drobner H. 15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965–1980) // VigChr. 6 (1982), 313–333; Daniélou J. Figure et evenement chez Méliton des Sardes / Neotestamentica et Patristica // NT Suppl. 6 (1962), 282–292; Idem. Message. 213–216; Manis A. M. Melito of Sardis: Hermeneutic and Context // GOTHr 32 (1987), 387–401; Tsakonas D. The Usage of the Scripture in the Homily of Melito of Sardis on the Passion // Θεολ. 38 (1967), 609–620; Ψευτογκᾶ Β. Μελίτωνος Σάρδεων «Τά περί τοῦ Πάσχα δύο». Θεσσαλονίκη, 1971.*

События, изложенные в перикопе 12-й главы книги Исход (заклание агнца, спасение народа и наказание фараона), содержат в себе, согласно святому Мелитону, «тайнство Пасхи» (τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον)⁴³¹. Эту тайну святитель изъясняет через сопоставление исторических обстоятельств, имевших место непосредственно перед исходом из Египта и тех, что были вызваны крестной Жертвой Спасителя. Между упомянутыми событиями двух эпох имеется существенное созвучие. Ибо тайнство Пасхи включает в себе одновременно «новое и ветхое, вечное и временное, глениое и нетленное»⁴³². Оно ветхое, если совершается по Закону, в прообразе, через овцу, и вместе новое благодаря Слову, благодати и жизни Господа⁴³³. Основу для типологического понимания Ветхого Завета составляет известная в среде апологетов идея о том, что «Господь наперед устроил Свои страдания в патриархах, пророках и во всем народе, будучи запечатлен в Законе и Пророках»⁴³⁴. Исключительным содержанием Закона и Пророков, а также, естественно, и Евангелий, является Господь Иисус⁴³⁵, Который действовал «как бы втайне» (ὡς ἐν μυστηρίῳ) под покровом образов, притч и теней. Следовательно, Христос Иисус, воплотившийся через Деву,

⁴³¹ *Melito Apol. De pascha 12.*

⁴³² *Ibid. 8–10.*

⁴³³ *Ibid. 13–18.*

⁴³⁴ «Πρότερον δὲ ὁ κύριος προφρονόμησεν τὰ ἑαυτοῦ πάθη ἐν πατριάρχαις καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν παντί τῷ λαῷ, διὰ τε νόμου καὶ προφητῶν ἐπισφραγισάμενος» (*Ibid. 413–415*).

⁴³⁵ *Melito Apol. Fragmenta 15.*

погребенный, воскресший и вознесшийся есть тот же, Кто «подобным образом был убиваем в Авеле, связываем в Исааке, отчуждаем в Иакове⁴³⁶, продаваем в Иосифе, оставляем в Моисее, закалаем в агнце, изгоняем в Давиде и в пророках обещен»⁴³⁷. Вместе с тем, Господь Иисус есть тот, Кто различными способами подавал спасение ветхому народу в разных перипетиях его истории⁴³⁸. «Домостроительства» всех этих событий Израиль никогда не мог понять по причине ослепления и жестокосердия своего⁴³⁹.

Сходство и различие между истиной и ее прообразом является центральной темой гомилии о Пасхе, и к ней святой Мелитон постоянно возвращается посредством чередующихся риторических ударений. Эту тему святитель раскрывает при помощи следующего своеобразного примера. Прообраз он сравнивает с моделью, образцом (τυλιχῆν εἰκόνα) и эскизом (προχέντημα) некоего будущего произведения, которое предстоит создать мастеру. Любая тленная вещь создается на основе определенного плана, выполненного из глины, воска или дерева, предызображающего и предвосхищающего будущее произведение. То же самое происходит с предметами нетленными и небесными: «Нет ничего, <...> что произносилось бы или совершалось без образца и эскиза, <...> чтобы как совершаемое показывалось через прообраз, так и произносимое становилось ясным через притчу»⁴⁴⁰. Подобное четкое разделение между произносимым и совершаемым, которое встречалось и у святого Иустина Философа, имеет решающее значение для правильного понимания герменевтического принципа отцов Церкви. Согласно данному принципу «прообраз» (τύπος) относится к происходящему, к историческим событиям, тогда как «притча» (παραβολή) — к произносимому. Речь идет, таким образом, о различии в терминологии, которое при этом подразумевает в обоих случаях один и тот же

⁴³⁶ Пример патриарха Иакова отсутствует в изданиях гомилии О. Перле и Дж. Холла. У Панагопулоса вся эта цитата дана в переложении на кафаревусу, хотя остальные все строго в древнегреческом оригинале. — *Примеч. перев.*

⁴³⁷ *Melito Apol. De pascha* 430–438 и *Fragmenta* 9, 11, 15.

⁴³⁸ *Melito Apol. De pascha* 603–650.

⁴³⁹ *Ibid.* 603–606.

⁴⁴⁰ «Ὅυδέν ἐστιν, ἀγαπητοί, τό λεγόμενον καί γινόμενον δίχα παραβολῆς καί προχεντήματος <...> ἵνα ὡς ἂν τό γινόμενον διά τῆς προτυπώσεως δείκνυται, οὕτως καί τό λεγόμενον διά τῆς παραβολῆς φωτισθῆ» (*Ibid.* 236–243).

герменевтический процесс. Весь в совокупности Ветхий Завет как в исторической, так и в учительной своей части, является таинством, скрывающим в себе некую силу (*δύναμις*), предызображающую и предвозвещающую будущие события, так что без нее мы и не смогли бы уразуметь исполнение этих самых событий. Следовательно, по учению святителя Мелитона, весь вопрос заключается в том, чтобы постичь силу означенного таинства, которая обитает в событиях в виде прообраза, а в речах как притча. В итоге не остается существенного различия между «типологическим» и «приточным» (аллегорическим) толкованием. Если мы хотим уразуметь личность и дело Христовы, необходимо найти в исторических событиях Ветхого Завета «прообразы», а в пророческих речах «притчи». С историческим же свершением во Христе прообраз становится истиной, а притча «толкованием»⁴⁴¹.

Исходя из той же идеи модели и притчи святитель Мелитон, в частности, определяет, в чем именно состоит различие между прообразами Ветхого Завета и делом Христовым. Любое произведение задумывается и творится из приготовленных материалов согласно предначертанному образцу. Но при этом конечный продукт всегда оказывается «выше по росту и крепче по силе, красивее по форме и богаче по исполнению»⁴⁴². Как только закончена работа над эскизом, желание тотчас устремляется к его осуществлению и уже видит в проекте изображение будущего⁴⁴³. То, что случается с тленными и земными примерами, происходит так же и с небесными. «Ибо и Господне спасение и истина были предызображены в народе (израильском), и евангельские догматы прежде проповеданы Законом»⁴⁴⁴. Народ Ветхого Завета был моделью, писанный Закон — притчей, тогда как Евангелие стало изложением и исполнением Закона, а Церковь — «вместилищем» (*ἀποδοχείον*) истины⁴⁴⁵. Прежде нежели прийти исполнению, как Закон, так и народ Израиля были достойны чести и удивления, «но когда была воздвигнута

⁴⁴¹ Ibid. 281–282.

⁴⁴² «...ὑψηλότερον ἐν μεγέθει καὶ ἰσχυρότερον ἐν δυνάμει καὶ καλόν ἐν σχήματι καὶ πλούσιον ἐν τῇ κατασκευῇ» (Ibid. 248–251).

⁴⁴³ *Melito Apol. De pascha* 261–268.

⁴⁴⁴ «Καὶ γάρ ἡ τοῦ κυρίου σωτηρία καὶ ἀλήθεια ἐν τῷ λαῷ προετυπώθη, καὶ τὰ τοῦ εὐαγγελίου δόγματα ὑπὸ τοῦ νόμου προεκηρύχθη» (Ibid. 273–276).

⁴⁴⁵ *Melito Apol. De pascha* 277–280.

Церковь и провозглашено Евангелие, образ истощился, передав силу истине, и Закон исполнился, передав силу Евангелию»⁴⁴⁶. Образ и притча имеют силу лишь на определенное время, когда же приходит исполнение, они теряют ценность и становятся бесполезны⁴⁴⁷. Образ истощается, будучи лишь моделью, и передает свою силу истине, Закон восполняется и уступает свою силу Евангелию, притча исполняется, «будучи просвещена толкованием», ветхий народ теряет свое значение и уступает место Церкви⁴⁴⁸. Другими словами, образ становится истиной, заповедь — благодатью, Закон — Словом, притча — истолкованием (=делом), агнец — Сыном, овча — Человеком и человек — Богом⁴⁴⁹.

Своеобразный и передовой для той эпохи «типологический» метод толкования святителя Мелитона, несомненно, предполагает в своей основе известное учение о богодухновенности священных писателей⁴⁵⁰. Но еще прежде этого он свидетельствует о существовании весьма пространных сборников мессианских мест из Ветхого Завета, или, как их называет святой Мелитон, «эклог из Закона и Пророков относительно Спасителя и всей нашей веры»⁴⁵¹. Кроме того, святитель Мелитон предоставляет чрезвычайно ценные сведения относительно состава ветхозаветного канона, которого придерживалась в то время Восточная Церковь. Он прямо упоминает 37 книг из еврейского канона (кроме книги Есфирь), ставшего известным, вероятно, после иудейского Собора в Иамнии (90–100 г. по Р.Х.). И, более того, он стал первым, кто выражение «Ветхий Завет» стал относить к каноническим книгам ветхозаветной Библии. На основании гл. 39 гомилии о Пасхе можно предположить, что святитель Мелитон был знаком со сборником канонических Евангелий (τά τοῦ εὐαγγελίου δόγματα).

Не случаен также тот факт, что в детально разработанном типологическом толковании святителя Мелитона уже содержится зача-

⁴⁴⁶ «Ὁλότε δέ ἡ ἐκκλησία ἀνέστη καί τό εὐαγγέλιον προέστη, ὁ τύπος ἐμενώθη παραδοῦς τῇ ἀληθείᾳ τήν δύναμιν, καί ὁ νόμος ἐπληρώθη παραδοῦς τῷ εὐαγγελίῳ τήν δύναμιν» (Ibid. 287–292).

⁴⁴⁷ *Melito Apol. De pascha* 258–260, 293–323.

⁴⁴⁸ Ibid. 293–300.

⁴⁴⁹ Ibid. 45–52.

⁴⁵⁰ См. напр., *Melito Apol. Fragmentum* 2, 20.

⁴⁵¹ «...ἐκλογάς ἔκ τε τοῦ νόμου καί τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καί πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν» (*Melito Apol. Fragmenta* 3, 1:7–8).

ток «новой» христологии, где наряду с учением о предсуществовании подчеркивается двуединый догмат о божестве и человечестве Иисуса Христа. «Ибо Он, будучи вместе и Богом, и совершенным Человеком, <...> явил нам две Своих природы»⁴⁵². Правда, в настоящем своем виде данный отрывок восходит к преподобному Анастасию Синаиту (VII в.), и потому сама возможность столь зрелой христологической терминологии у святителя Мелитона подвергается сомнению. Впрочем, указанная христологическая идея просвечивает во многих отрывках и местах гомилии о Пасхе⁴⁵³. Как будет показано далее, вера в (неслиянное) единение двух совершенных природ в лице Господа Иисуса Христа является основой святоотеческой герменевтики. И впервые эта вера находит свое выражение именно у святителя Мелитона Сардийского в его типологических толкованиях Ветхого Завета. Таким образом, святой Мелитон неуклонно следует священному принципу библейской герменевтики, согласно которому христологические догматы неразрывно переплетены с библейскими толкованиями.

Гомолия святителя Мелитона о Пасхе, несмотря на ее очевидный риторический оттенок, имеет форму литургического, гимнографического текста с ярко выраженным доксологическим характером. Давно уже было высказано предположение, что эта гомолия, возможно, читалась в Церкви нараспев во время пасхальной литургии⁴⁵⁴. И уж верно такая практика распространилась позднее, когда целые отрывки богословских гомилий великих отцов Церкви перекочевали на страницы Триодей и заняли свое место в богослужебных песнопениях. Несомненно, что определенные части гомилии святого Мелитона послужили первыми образцами при составлении богослужебных гимнов Великого Четвертка и Великой Пятницы (напр., гл. 72 и след.), а типологические сопоставления, свойственные гомилии, нашли свое отражение в гимнографии Страстной Седмицы и Пасхи⁴⁵⁵. В целом, следует заметить, что именно литургическому толкованию, как правило, свойственна типологическая трактовка библейских событий.

⁴⁵² «Θεός γάρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός <...> τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστάσατο ἡμῖν» (*Melito Apol.* Fragmenta 6, 1:9–10).

⁴⁵³ См.: *Hall S.G.* *Melito of Sardis.* 1979. S. XXXI.

⁴⁵⁴ *Wellesz E. J.* *Melito's Homily.* 1943. P. 41–52; *Idem.* *A History of Byzantine Music.* 1971. P. 185.

⁴⁵⁵ См.: *Χρήστου Π.* *Τό ἔργο τοῦ Μελίτωνος Περί Πάσχα.* 1969. Σ. 65–78.

И наконец, на тематику гомилии существенное влияние оказала практика Крещения в пасхальную ночь, имевшая, по всей видимости, широкое распространение во II веке⁴⁵⁶. Этот факт имеет большое значение для литургического направления библейской герменевтики, поскольку обогащает ее новыми идеями, расширяет область применения типологического толкования и, кроме того, приводит к органическому единству библейскую историю и жизнь Церкви.

6. Толкование Священного Писания у еретиков

Второй век стал тем переломным моментом, когда Церковь начала осмыслять свое богословское наследие и выработать четкие принципы библейской герменевтики. Необходимость в этом в значительной степени была вызвана распространением разнообразных гностических ересей, почти уже закончивших к этому времени формирование своих синкретических «богословских» систем. Естественно, что законность своего учения христианствующий гносис мог доказать только на основании общих у него с Церковью источников Откровения. Неустойчивость новозаветного канона и отсутствие общепризнанных и для всех обязательных герменевтических принципов и критериев облегчали в данном плане гностическое толкование (и перетолкование) библейских текстов. Несомненно, что формированием собственных принципов герменевтики Церковь во II веке была обязана именно еретическому вызову.

6.1. Некоторую роль в истории библейской герменевтики сыграло «новое пророчество» (*νέα προφητεία*) монтанизма.

Aland K. Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie. Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh, 1960. S. 105–148; *Blanchetière J.* Le montanisme originel // RSR 52 (1978), 118–134; 53 (1979), 11–22; *Campanhausen H. von.* Bibel. 1968. S. 257–273; *Kraft H.* Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus // ThZ 11 (1955), 149–271; *Labriolle P. de.* La crise montaniste. Paris, 1913; *Paulsen H.* Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des

⁴⁵⁶ Этому есть свидетельства как в самой гомилии (гл. 14–16), так и у св. Иустина (*Dialogus cum Tryphone* 40, 1; 111, 3).

Kanons // VigChr. 32 (1978), 19–52; Παναγιωπούλου Ί. Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Ἀθήναι, 1979. Σ. 336–353 (каталог монтанистских пророчеств: Σ. 339–340).

Это «харизматическое» движение, возникшее во Фригии и вскоре достигшее Рима, преследовало целью возгревание дарований Духа и обновление Церкви на основании собственного духовного опыта. Основатель секты Монтан и его последовательницы, называемые пророчицами, считали друг друга достойными прямых откровений Духа и выдавали себя за истинных пророков, преемников чина ветхозаветных пророков, ставя себя выше апостолов Христовых. Монтан утверждал даже, что является воплощением Утешителя или же Святой Троицы⁴⁵⁷. Не ставя перед собой изначально цели подрвать авторитет церковного учения, монтанисты хотели лишь привнести в жизнь Церкви новые источники откровения. Они, несомненно, признавали важность Писания, как Ветхого, так и Нового Заветов⁴⁵⁸, и прежде всего Четвероевангелия и Апокалипсиса, на которых вначале и основывали свои суждения. Римский пресвитер Гай жалуется на то, что монтанисты дерзают «составлять новые писания»⁴⁵⁹. Хотя примеры библейских толкований монтанистов не сохранились, но сам способ, каким они относились к себе свидетельства Евангелия от Иоанна о Духе Утешителе, делает вероятным, что предпочтение отдавалось буквальному толкованию, оправдывавшему их харизматические и эсхатологические притязания. Святитель Епифаний характеризует библейские толкования монтанистов как «во всем несогласные с божественными писаниями»⁴⁶⁰. Впрочем, склонность монтанизма к поиску непосредственного откровения не позволила ему вплотную заняться изучением Священного Писания. Когда впоследствии энтузиастическое вдохновение оскудело, последователи монтанизма принялись составлять сборники «пророческих» изречений Монтана и его пророчиц, придавая этим сборникам тот же канонический авторитет, что и книгам Писания. Евсевию был известен некий монтанистский «мученик» Фемисон⁴⁶¹, который по примеру апос-

⁴⁵⁷ *Epiphanius*. *Adversus haereses* 2, 233:18–19 и λόγιо I, 1.

⁴⁵⁸ *Ibid.* 2, 219:13–14.

⁴⁵⁹ *Eusebius*. *Hist. eccl.* VI, 20, 3.

⁴⁶⁰ *Epiphanius*. *Adversus haereses* 2, 234:5–6.

⁴⁶¹ *Eusebius*. *Hist. eccl.* V, 18, 5.

толов составил собственное «соборное послание», очевидно считая его богодухновенным. Также и святитель Ипполит Римский говорит о «бесчисленных книгах» монтанистов⁴⁶². Впрочем, эти книги не были разновидностью Евангелия или Писания, поскольку сами монтанисты большую важность придавали Духу и непосредственности откровений. Историческое значение монтанизма, таким образом, заключается не столько в формировании собственной экзегетической традиции, сколько в том, что им был ускорен процесс определения Церковью границ новозаветного канона.

б.2. Первыми еретическими обществами, в которых герменевтика Писания получила вид развитой системы, были разноименные группы «христианских» гностиков.

Aland B. (ed.) *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums // Gnosis. Festschrift für H. Jonas.* Göttingen, 1978. S. 158–215; *Betz O.* *Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi // Verkündigung und Forschung* 12 (1976), 2. 46–80; *Brox N.* *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.* Salzburg, München, 1966; *Boulluc A. le.* *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II – III siècles. T. I: De Justin à Irénéé.* Paris, 1985; *Idem.* *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie // Monde grec.* P. 153–170; *Foerster W.* *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis.* Giessen, 1928; *Grant R. M.* *Gnosticism and Early Christianity.* New York, 1959; *Idem.* *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period.* New York, 1978; *Heinrici G.* *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift.* Berlin, 1871; *Jonas H.* *Gnosis und Spätantiker Geist* 1/2. 2, 1. Tübingen, 1954; *Koschorne K.* *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum // Nag Hammadi Studies* 12. Leiden, 1978; *Pagels E. H.* *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John.* Nashville, New York, 1973; *Pearson B. A.* *Biblical Exegesis in Gnostic Literature // Stone M. E.* (ed.). *Armenian and Biblical Studies.* Jerusalem, 1976. P. 70–80; *Rudolph K.* *Gnosis und Gnostizismus.* Darmstadt, 1975 (обзор важнейших исследований и библиография); *Tröger K.-W.* (ed.) *Gnosis und Neues Testament // Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.* Berlin, 1973; *Turner H. E. W.* *Pattern.* 1954. P. 232–238; *Wilson R.* *Gnosis and*

⁴⁶² *Hippolyt. Rom. Refutatio omnium haeresium* 8, 19, 1:5.

the New Testament. Oxford, 1968; *Völker W.* Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

К сожалению, отрывки «экзегетических» трудов и связанные с ними сведения дошли до нас лишь от некоторых гностических кругов, прежде всего от валентиниан и последователей Маркиона. И те сохранились лишь в полемических сочинениях церковных писателей, главным образом у святителя Иринея Лионского, Тертуллиана, святителя Ипполита Римского и частично у Климента Александрийского. Из этих полемических источников мы узнаём, что «христианские» гностики считали первым и высочайшим критерием истины таинственное ведение (γνώσις), которого сподоблялся непосредственно глава каждой гностической секты. Это-то ведение и почиталось священным и подлинным откровением. Сам гносис становился для них, таким образом, истиной в последней инстанции, и именно он был запечатлен в гностических священных текстах. Естественно, что свое учение они возводили непосредственно к Господу и Его апостолам, и особенно к тем таинственным явлениям и заповедям воскресшего Спасителя, которые якобы сохранились лишь в среде гностиков. Впрочем, глава каждой гностической секты считал себя обладателем откровения высшего, чем даже у апостолов Христовых⁴⁶³. Что касается текстов Священного Писания, то еретики не считали их вполне богодухновенными. Ветхозаветные книги они использовали выборочно и через призму определенных герменевтических правил, главным образом, аллегорического толкования, чтобы согласовать их с гностической мифологией. Такая методика позволяла и Ветхий Завет воспринимать как не ветхий, так что он уже мало, чем отличался от Нового Завета. Хотя обычно гностики принижали ветхозаветное Откровение, считая его произведением некоего злого и подобострастного человеку бога, Демиурга. При помощи безудержного аллегорического толкования приточных, образных и символических речений Ветхого Завета они извращали его подлинный смысл и приходили к сомнительным и неприемлемым выводам. Также широко гностики использовали Новый Завет, особенно слова Господа и апостолов, прежде всего апостола Павла. Но и их еретики не считали в полном смысле Божественным Откровением. Они содержат,

⁴⁶³ *Irenaeus.* Adversus haereses 4, 6, 1.

конечно, ведение, но лишь в прикровенном виде, расшифровать который могут только гностики и не иначе как при помощи аллегорического толкования. Также известно, что гностики составили множество собственных писаний, выдав их за произведения известных лиц первенствующей Церкви. Кроме того, они полагали, что источником гносиса могут быть и языческие писатели, такие, как Гомер, великие греческие философы, эллинская мифология и т.п.

Для истории библейской герменевтики огромное значение имеет тот факт, что первые специальные «комментарии» на отдельные книги Нового Завета появляются именно в среде гностиков. О Василиде говорят, что он составил комментарий на свое собственное евангелие, озаглавив его «Ἐξηγητικόν»⁴⁶⁴, а также написал толкования на Матфея и Луку. Птолемей толковал, по всей видимости, аллегорически, разделы из Евангелия от Иоанна⁴⁶⁵, а Гераклеон составил пространный комментарий на это же Евангелие, отрывки из которого в немалом количестве сохранились у Оригена в его комментарии на Иоанна⁴⁶⁶.

Более других обличал гностическую герменевтику святитель Ириней Лионский⁴⁶⁷, обвиняя еретиков в том, что они: 1. Превратно истолковывают разночтения и кажущиеся противоречия в Евангелиях и на этом основании принижают достоинство новозаветных книг, считая их текст фальсифицированным. 2. Преувеличивают значимость своих устных (тайных) преданий, используя их в качестве критерия при толковании Священного Писания. По их убеждению, истина передается не через записанные тексты, но только «из уст в уста» («Ибо она предана не через писания, но живым голосом»⁴⁶⁸), восходя, таким образом, через апостолов к Самому Господу. Только посвященные в апостольское (подразумевается «гностическое») предание могут правильно толковать Писание: «Из него (Писания) истина не может быть открыта теми, кто не

⁴⁶⁴ *Clemens Alex. Stromata* IV, 12; *Eusebius. Hist. eccl.* IV, 7, 7.

⁴⁶⁵ См. цитаты на этот комментарий у свт. Ириней: *Irenaeus. Adversus haereses* I, 8, 5.

⁴⁶⁶ Такой вывод делает W. Völker.

⁴⁶⁷ *Irenaeus. Adversus haereses* 3, 2, 1–2. См. также: *Tertullianus. De praescriptione haereticorum* 17; 39 и др.

⁴⁶⁸ «Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem» (*Irenaeus. Adversus haereses* 3, 2:2). Ср. также: *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 85, 5.

знает предания»⁴⁶⁹. Себя же они считают «совершенными», которые обладают не мудростью века сего, но века грядущего, мудростью «в тайне сокровенной» (1 Кор. 2, 6–7). 3. Что касается содержания канонических Евангелий, гностики утверждают, что апостолы смешали в них заповеди Закона Моисеева с наставлениями Спасителя и что, кроме того, сами поучения Господа восходят одни к «Демургу», другие к «Посреднику», а третьи – к «Высшей Силе»⁴⁷⁰. По этой причине они, естественно, стремятся «очистить» Евангелие, подстроив его под собственные «апостольские» предания. «В соответствии с переданным им правилом они покушаются исправлять несогласное в Писании»⁴⁷¹. Основной герменевтический принцип Валентина, который подходит и иным кругам «христианских» гностиков, сформулировал Тертуллиан: «Хотя Валентин, по видимости, и пользуется неповрежденным текстом <...> он пошел далее [Маркиона], потому что не Писание приспособил под свое учение, а свое учение под Писание»⁴⁷². Как правило, гностики избегают буквальной экзегезы Священного Писания, но путем перетолкования приспособливают его к нуждам своей доктрины. Вдобавок к этому они произвольно переставляют, добавляют и отнимают слова в тексте Писания⁴⁷³ и, следовательно, искажают его смысл, «насилуя Писания и покушаясь ими подтвердить свой вымысел»⁴⁷⁴.

Учение гностиков о дуалистическом устройстве мира и пренебрежение историческими реалиями с неизбежностью вели к аллегорическому толкованию Священного Писания⁴⁷⁵. В результате, гностическая мифология становилась единственным и безусловным герменевтическим критерием, определяющим изначальный смысл

⁴⁶⁹ «Non possit ex his (Scripturis) inveniri veritas ab his qui nesciat traditionem» (*Irenaeus. Adversus haereses* 3, 2:1).

⁴⁷⁰ См.: *Irenaeus. Adversus haereses* 1, 7, 3; 4, 35, 1.

⁴⁷¹ «Κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταρρυθμίζειν» (*Clementina. Epistula Petri ad Jacobum* 1, 4:1–3; ср.: *Tertullianus. De corona* 3).

⁴⁷² «Valentinus integro instrumento uti videtur <...> autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas sed materiam ad scripturas excogitavit» (*Tertullianus. De praescriptione haereticorum* 38).

⁴⁷³ *Ibid.* 17 и 38.

⁴⁷⁴ «...ἐπιράζοντες τὰς γραφάς, τὸ πλάσμα αὐτῶν ἐξ αὐτῶν συνιστάνειν πειρώμενοι» (*Irenaeus. Adversus haereses* 1. 9, 1).

⁴⁷⁵ *Ibid.* III, 12, 11; V, 35, 1–2.

библейских свидетельств. Аллегорический смысл оказался основным и единственным, а вовсе не прикровенным и таинственным. Естественно, что при аллегорическом толковании историческая последовательность и реальность библейских событий не имеют уже существенного значения, но возвышаются до уровня таинственных знаков. Отдельные эпизоды библейской истории уподобляются, подобно платоновским идеям, неким теням или образам небесной плеромы. За словами и делами Господа Иисуса Христа гностики пытались угадать таинственные, духовные истины, отображающие систему мистического «ведения». Наиболее ярким примером этого является комментарий Гераклеона на Евангелие от Иоанна. Ориген следующим образом формулирует его герменевтический метод: «...[Гераклеон] считал себя самого достойным доверия наравне с пророками или апостолами, которые с полной властью и не нуждаясь в чьем-либо контроле оставили написанные ими и через них переданные нам спасительные Писания»⁴⁷⁶. Духовное ведение, рождающееся в процессе аллегорического толкования, возводится напрямую к апостолам и пророкам и обладает, следовательно, авторитетом апостольского предания. Речь идет, конечно, об учении «для внутреннего пользования», которое предназначено для «совершенных» и может быть воспринято только ими⁴⁷⁷. Ибо, как известно, гностики делят людей на три категории, на телесных, душевных и духовных — в зависимости от их способности воспринимать абсолютную истину. Стараясь приспособить свидетельства Нового Завета к основополагающим принципам своей доктрины, гностики, очевидно, хотели отнять новозаветное Писание у Церкви и присвоить его себе. Вызов гностической экспансии касался не того или иного метода толкования, но самих критериев авторитетности и богодухновенности Священного Писания. Именно этот вызов определил значение гностицизма для окончательного формирования канона Нового Завета и выработки церковных принципов герменевтики в трудах писателей апологетов II и III веков.

6.3. Наши представления об использовании гностиками Священного Писания не слишком обогатились с открытием в 1945/46 гг.

⁴⁷⁶ «Πιστεύεσθαι ἀξιοῦντα ὁμοίως προφήταις ἢ ἀποστόλοις τοῖς μετ' ἐξουσίας καὶ ἀνυπευθύνως καταλείπουσι τοῖς καθ' αὐτοὺς καὶ μεθ' αὐτοὺς σωτήρια γράμματα» (*Origenes*. 2, 14, 101:9–12).

⁴⁷⁷ *Hippolyt. Rom. Refutatio omnium haeresium* 5, 8, 29.

коптской библиотеки Наг-Хаммади в окрестностях древнего Ксенобоскиона, в Верхнем Египте.

Основные известные на настоящее время тексты: *The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codices I – XIII*. Leiden, 1977–1990 (с английским переводом). Греческий перевод: Χριστιανικός Γνωστικισμός. Τά κοπτικά κείμενα τοῦ Nag Hammadi στήν Αἴγυπτο / 'Ελ. Σ. Ἀγουρίδη. Ἀθήνα, 1989.

Итоги первых исследований кодексов: *Puech H. Ch., Doresse. J. Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte // Academie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1948*. Paris, 1948. P. 87–95; см. также обзорные исследования: Ἀγουρίδου Σ. Τά γνωστικά χειρόγραφα τοῦ Nag Hammadi. Ὁ κώδιξ Jung. Ἀθήνα, 1959; Γαλίτη Γ. Οἱ κοπτικοί πάλυροι τοῦ Nag Hammadi. Ἀθήνα, 1960.

Издание текстов библиотеки Наг-Хаммади еще не завершено, и поэтому рано пока делать окончательные выводы.

Библиотека Наг-Хаммади состоит, как известно, из множества гностических апокрифов (на коптском языке), таких как Евангелия (Филиппа, Фомы, евангелие истины, египтян, апокрифические евангелия Иоанна и Иакова), псевдоэпиграфические Деяния (Петра, Павла, Иакова, Адама) и «апостольские» Послания (Иакова и Петра). Перечисленные тексты являются сборниками апокрифических поучений, которые приписываются Господу Иисусу и апостолам и ставят своей целью обосновать гностическую доктрину. Тайнственное и спасительное ведение, заключенное в этих памятниках, имеет форму «евангелия» и возводится непосредственно к воскресшему Господу, Который наедине открыл Своим ученикам таинства гносиса. Это же «ведение» (γνώσις) открывается, несомненно, и посредством духовного понимания Писаний. Действительно, гностические авторы коптских апокрифов весьма часто используют книги обоих Заветов, истолковывая их, как правило, в аллегорическом смысле, о чем упоминает святитель Ириней⁴⁷⁸. Особое внимание гностические круги уделяли Евангелию от Иоанна. И здесь они подчеркивали прежнее неведение учеников Христовых и обетование о Духе Утешителе, Который наставит их на всякую истину. Обетование это, несомненно, исполнилось после Воскресения. Полученные таким образом тайные наставления они

⁴⁷⁸ «...ea, quae ab apostolis de Deo dicta sunt, allegorizanda» (*Irenaeus. Adversus haereses III, 12, 1*).

зафиксировали в своих священных книгах. С примерами аллегорического толкования коптских гностиков можно познакомиться, например, в евангелии Фомы⁴⁷⁹. Не отвергается ими, конечно, и возможность буквального толкования, когда оно сообщает библейское обоснование гностическому учению⁴⁸⁰. Впрочем, библейская герменевтика имеет весьма ограниченное значение для гностиков из Наг-Хаммади, поскольку (апокрифические) евангелия и «апостольские» послания, имеющиеся в их распоряжении, с их точки зрения, возводят к совершенству учение новозаветных книг, и тем, естественно, упраздняют их.

6.4. Среди прочих гностиков II века выделяется корабельщик Маркион, родом из Понта Асийского (Синоп), своими оригинальными взглядами относительно Бога Ветхого Завета и ветхозаветного Откровения.

Всеми цитируемый труд *Harnack A. von. Marcion – das Evangelium vom fremden Gott // TU 45 (1924²), Darmstadt 1960³*, – до сих пор остается незаменимым. Кроме этого см.: *Blackmann E. C. Marcion and his Influence. London, 1948; Campenhausen, H. von. Bibel. P. 173–193; Knox J. Marcion and the New Testament. Chicago, 1942; Kümmel W. G. Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons // ZThK 47 (1950), 277–313.*

Маркион несколько смягчил категорическое неприятие гностиками ветхозаветного Бога Демииурга, поскольку считал Его справедливым (δίκαιος), хотя и страстным, ревнивым и мстительным. Тот, о ком проповедовал Иисус Христос, согласно Маркиону, – это прежде неизвестный Бог, Бог любви и милости к тем, кто верит в Него и знает Его. Он спасает верующих явлением Иисуса Христа, Который, впрочем, есть лишь Его подобие и фантом. Отрицательное отношение Маркиона к Ветхому Завету, вероятно, было вызвано его враждой с иудействующими лжеапостолами и оппонентами апостола Павла (2 Кор. 11, 13). Несмотря на свои богословские принципы он не отвергал окончательно Ветхого Завета, просто считал его произведением иудаизма, повествующим лишь о сотво-

⁴⁷⁹ Греческий перевод И. Каравидопулоса: *Τό γνωστικόν Κατά Θωμᾶν εὐαγγέλιον // Θεολογικόν Συμπόσιον εἰς Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1967. Σ. 23–66.*

⁴⁸⁰ См.: *Betz O. Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi // Verkündigung und Forschung 12 (1976), 2, 64 etc.*

рении мира, о его эмпирических и вещественных законах, лишенным какой бы то ни было мессианской или пророческой глубины. Такое различие двух Богов и фанатическая неприязнь к иудаизму привели Маркиона к отвержению всех иудейских мотивов в книгах Нового Завета. Элементы иудаизма по убеждению Маркиона были привнесены самими апостолами, так что он вполне последовательно отвергал и апостольский авторитет. Следующим шагом было создание собственного канона Нового Завета. Этот канон включал в себя «Евангелие», а именно от Луки, и «Апостол», т.е. десять посланий апостола Павла (исключая Пастырские)⁴⁸¹. Из этих книг он, впрочем, выбросил все намеки и ссылки на Ветхий Завет или иудейские предания, как влияние чуждое и нарушающее чистоту веры⁴⁸².

Некоторое представление о гностической системе и о герменевтических принципах Маркиона можно составить по отрывкам его утерянного сочинения «Антитезы» (*Ἀντιθέσεις*), сохранившимся у Тертуллиана⁴⁸³. Маркионовские Антитезы были своего рода Введением и буквальным толкованием на «Евангелие» и «Апостол», причем в толкованиях руководствовались известной гностической доктриной. Эти же герменевтические принципы заложены и в Маркионитских прологах к Павловым посланиям⁴⁸⁴. Поскольку в глазах Маркиона мир Ветхого Завета был злым, растленным и негодным, то он отвергал саму возможность аллегорического толкования ветхозаветных книг, благодаря которому эти несовершенства могли бы найти себе некоторое оправдание: «Действительно, вполне последовательно поступил Маркион, говоря, что не следует аллегорически толковать Писание»⁴⁸⁵. Основной целью Маркиона было очистить христианское благовестие от каких бы то ни было иудейских элементов и доказать абсолютную новизну первого. «Разделение Закона и Евангелия — это излюбленное и основное занятие

⁴⁸¹ См.: *Irenaeus. Adversus haereses* I, 27, 2; *Tertullianus. Adversus Marcionem* IV, 5.

⁴⁸² Свод цитат см.: *Harnack A. Marcion. 1924. S. 183–240.*

⁴⁸³ *Tertullianus. Adversus Marcionem* IV, 5.

⁴⁸⁴ См.: *Harnack A. Marcion. 1924. S. 127–129.*

⁴⁸⁵ «...εἴτερ τι ἀκόλουθον ἑαυτῷ ὁ Μαρκίων πεποίηκε φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφὴν» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 15, 3:91–94).

Маркиона»⁴⁸⁶. На деле Маркион вовсе упраздняет Евангелие Христово и вместо него изобретает свое собственное «евангелие», в чем его вполне справедливо обличает святитель Ириней⁴⁸⁷. Впрочем, сам Маркион приписывал ему божественное происхождение⁴⁸⁸.

Более подробные сведения о библейской герменевтике у гностиков маркионитов сообщает Климент Александрийский. Ему было известно, в частности, что они любят останавливаться на библейских речениях с двойным смыслом, выдергивают из контекста отдельные цитаты, и прежде всего те, что согласуются с их собственными мнениями, поверхностно («ἐξ ἐπιτολῆς») изучают Священное Писание, вносят в его текст собственные исправления⁴⁸⁹ и, в конечном счете, изъясняют его, «противопоставляя человеческие учения божественному преданию, чтобы обосновать ересь»⁴⁹⁰. Кроме того, они прилепляются к голым словам и простому грамматическому смыслу имен, избегают смотреть вглубь вещей и по собственному произволу изменяют смысл сказанного⁴⁹¹. Также последователи Маркиона игнорируют истину пророчеств, апостольское учение и церковный гносис, т.е. «сказанное Господом через пророков и в Евангелии, а также засвидетельствованное и утвержденное апостолами»⁴⁹².

Роль Маркиона в истории библейской герменевтики обычно связывали с образованием новозаветного канона и утверждением апостольского Предания в качестве критерия для толкования Священного Писания. Но в настоящее время маркионовский канон уже не считают тем основным историческим фактором, который подвиг Церковь к составлению своего канона Нового Завета. Сборники апостольских текстов (Евангелий и Посланий) существовали и до Маркиона, о чем свидетельствуют Второе послание Климента,

⁴⁸⁶ «Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis» (*Tertullianus. Adversus Marcionem* I, 19; *De praescriptione haereticorum* XXX, 9).

⁴⁸⁷ *Irenaeus. Adversus haereses* III, 11, 9.

⁴⁸⁸ *Tertullianus. Adversus Marcionem* IV, 2.

⁴⁸⁹ *Clemens Alex. Stromata* 3, 39:2.

⁴⁹⁰ «...ἀνθρωπεύεις διδασκαλίαις ἐνιστάμενοι θεία παραδόσει ὑπὲρ τοῦ τῆν αἴρεσιν συστήσασθαι» (*Ibid.* 7, 103, 5:4).

⁴⁹¹ *Clemens Alex. Stromata* 7, 96, 2–3; 97, 2, 4.

⁴⁹² «...τό πρός τοῦ κυρίου διά τῶν προφητῶν εἰρημένον καί ὑπό τοῦ εὐαγγελίου, προσέτι δέ καί τῶν ἀποστόλων, συμμαρτυρούμενόν τε καί βεβαιούμενον» (*Ibid.* VII, 97 (2:4–5); *ср.* 103, 5).

творения Иустина Мученика и Послание Варнавы, да и апостольские мужи процитировали большинство новозаветных книг, ссылаясь на них именно как на «Писание». Вероятнее всего, канон Маркиона лишь ускорил процесс окончательного определения церковного канона Нового Завета. Также и принятие апостольского Предания в качестве неложного исторического и герменевтического критерия Божественного Откровения, содержащегося в Ветхом и Новом Завете, было общим убеждением Церкви в эпоху апостольских мужей. Святитель Ириней Лионский и Тертуллиан исследовали этот вопрос и засвидетельствовали, что вполне независимо от вызова гностицизма апостольское Предание имело несравненно более широкое влияние на формирование исторического и богословского сознания Церкви.

6.5. Были и такие гностические круги, которые в целом принимали ветхозаветное Писание и разработали даже новые принципы герменевтики, чтобы интегрировать его в систему своего учения. К ним относится Птолемей, автор *Послания к Флоре* (ок. 140–160), сохранившегося благодаря святителю Епифанию Кипрскому (Πανάριον 33, 3–7)⁴⁹³. Будучи представителем гностической системы Валентина, Птолемей предпринял попытку внести в нее элементы здравого церковного учения относительно достоинства и понимания Ветхого Завета. Прежде всего, Птолемей считал себя преемником апостолов, а свое учение апостольским, полученным им по преемству от самих апостолов⁴⁹⁴. Он признавал ветхозаветный Закон Божественным Откровением, но истолковывал его поновому, в свете учения Христова: «...представляя в доказательство сказанного слова Спасителя нашего»⁴⁹⁵, «с поверкою всякого слова учением Спасителя нашего»⁴⁹⁶. Писание Ветхого Завета он считал произведением некоего праведного Бога (δικαίος Θεός), занимающего среднее положение между Богом совершенным (τέλειος) и злым (πονηρός). Со ссылкой на учение Господа Иисуса (Мф. 5, 17

⁴⁹³ *Epiphanius*. Panarion 1, 450:16–457:21. Критическое издание: *Harnack A. Kleine Texte* 9. Bonn, 1912; более полное издание: SC 24b (1966²), Quispel G.

⁴⁹⁴ *Ptolemaeus Gnost.* Epistula ad Floram VII, 9 (1, 457:14–15).

⁴⁹⁵ «...<τῶν> ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες» (Ibid. III, 8 (1, 452:7–8)).

⁴⁹⁶ «...μετά καί τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ» (Ibid. VII, 9 (1, 457:15–16)).

и 19, 6 и след.) Птолемей выделял в ветхозаветном Законе три разных уровня. Часть его восходит к Богу Творцу, другая часть принадлежит Моисею, который внес ее из-за жестокосердия иудеев, и третью часть добавили позже старцы⁴⁹⁷. И в первой части Закона, относящейся к Богу Творцу, Птолемей также различал три слоя. На первом месте здесь стоит «чистое законодательство» (ἡ καθάρᾳ νομοθεσία), Декалог, непреложный и совершенный закон, исполнить который пришел Христос. Другая часть имела целью предохранить иудеев от идолослужения, и она теряет свое значение с пришествием Христовым. И третья содержит «образные» (τυπολογικῆς) предписания и символические истины, которые находят свое исполнение во Христе на более высоком духовном уровне, как, например, богослужбные и обрядовые предания Пятикнижия. Эта «прообразовательная» часть включает в себя те изображения и символы духовной реальности, которые «уже перестали быть совершаемы в плане земном и телесном, но в плане духовном восприняты»⁴⁹⁸ во Христе. Ибо, несмотря на то, что названия остались прежними, суть вещей изменилась. На основании аллегорического толкования автор послания утверждает, что с наступлением новой христианской эпохи происходит духовное преобразование всех преданий ветхозаветного Закона: «...ибо образы и символы, будучи лишь представителями иной реальности, уместны были до тех пор, пока не пришла истина, когда же пришла истина, не следует уже соблюдать относящееся к образу»⁴⁹⁹. Несмотря на то, что Птолемей своим «христоцентрическим» толкованием сохраняет некоторую связь с историей и откровением Ветхого Завета, на деле он остается верен гностическому учению. Ветхий Завет приписывается им некоему другому Богу Демиургу, не тождественному с Богом Иисуса Христа, и потому не может быть принят в его совокупности как Божественное Откровение. Новизна Евангелия полностью упраздняет все ветхое.

⁴⁹⁷ *Ptolemaeus Gnost. Epistula ad Floram* IV, 11–14 (1, 453:16–27).

⁴⁹⁸ «Κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνηρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη» (Ibid. V, 9 (1, 455:5–6)).

⁴⁹⁹ «...αἱ γὰρ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικά ὄντα ἐτέρων πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια· παρούσης δὲ τῆς ἀλλ' θείας δεῖ ποιεῖν οὐ τὰ τῆς εἰκόνοσ» (Ibid. VI, 5 (1, 456:3–6)).

7. Святитель Ириней Лионский и домостроительство библейского Откровения

Основной целью гностиков в их безудержной аллегоризации или же полном отвержении Ветхого Завета было доказательство абсолютной новизны Евангелия Христова в сравнении с ветхозаветным Откровением, несовершенным и недостойным Бога, проповеданного Иисусом Христом. Отвечая на этот вызов Церковь обязана была со всей ясностью подтвердить органическую связь обоих Заветов и взять Ветхий Завет под свое покровительство как собственный священный текст. Выяснение органического единства и родства между Ветхим и Новым Заветом стало отправной точкой и руководящим началом для церковных писателей II века. Но какого-либо общепринятого герменевтического метода для раскрытия данной темы еще не существовало. Так, например, автор Послания Варнавы имеет тенденцию посредством аллегории одухотворять историю и богослужебные установления Ветхого Завета, а святой Иустин Мученик, с другой стороны, своим учением о явлениях Христа в Ветхом Завете несколько принижает его историческую самостоятельность. Союз между двумя Заветами обосновывается, как правило, при помощи типологического толкования, для которого совершенно естественно делать акцент на превосходстве Евангелия перед минувшими порядками Ветхого Завета. Наиболее часто повторяемые классические примеры типологии берутся из жизни ветхозаветных патриархов (Авраам, Исаак, Иаков), Ноя, Моисея, блудницы Раав, Ионы и др. При использовании типологии не всегда, конечно, удастся избежать известных преувеличений (как в случае с Иустином Философом). Но при всем том метод типологии остается во II веке основным и общеупотребительным герменевтическим приемом. Одновременно с ним можно встретить и аллегорическое толкование, и особенно в тех случаях, когда буквальный смысл оказывается соблазнительным или же когда сами подлежащие толкованию события не допускают типологического понимания. В любом случае весьма примечателен тот факт, что Церковь во II веке не интересовалась специально вопросами методологии толкования. Как уже было показано, не проводилось четкой грани между аллегорией и типологией и оба этих метода прекрасно

уживались в рамках одной терминологии как один и тот же герменевтический процесс. Вместо терминологических тонкостей Церковь, для определения своего отношения к Ветхому Завету, всякий раз обращалась к учению о Христе, содержащемуся и непрестанно обогащаемому в ее Предании. Сама вера Церкви в Господа Иисуса Христа и Его спасительное домостроительство являлась мерилем и руководящим началом библейского толкования.

Во второй половине II века дело библейского толкования весьма существенно продвинули знаменитые апологеты и полемисты святитель Ириней Лионский и Тертуллиан. В напряженной борьбе с разнообразными гностическими теориями они сделали первые шаги по систематизации церковного вероучения. Центром полемики, вполне естественно, стали критерии и методы библейского толкования, поскольку, как было показано прежде, гностики не только развили свои принципы герменевтики, но дерзнули даже на создание собственного канона новозаветных книг. К этому времени рано еще говорить о появлении специальных экзегетических трудов, ибо библейские толкования выполняли лишь вспомогательную роль при защите и утверждении церковного вероучения. Тем не менее, обращает на себя внимание тот факт, что высокообразованные церковные писатели в своей заботе об укреплении канонических основ христианской веры, выработали также и основополагающие принципы библейской герменевтики. Характерной особенностью библейских толкований писателей-апологетов является, прежде всего, опора на авторитет церковного Предания в соединении с епископским преемством.

Первым представителем и, в некоторой степени, создателем этой «церковной» библейской герменевтики стал грек малоазийского происхождения епископ Лионский (Лугдунский) Ириней (140–202).

Критические издания: "Ελεγχος καί ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (Κατά Αἰρέσεων): SC I: 263, 264 (1979); II: 293, 294 (1982); III: 210, 211 (1974) / Rousseau A., Doutreleau L.; IV: 100, 102 (1965) / Rousseau A.; V: 152, 153 (1969) / Rousseau A., Doutreleau L., Mercier Ch.; ВЕП 5, 93–190 (греческие фрагменты).

Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος: SC 62 (1959) / Froideveaux L.; Καραβιδόπουλος Ἰ. Θεσσαλονίκη, 1965.

Исследования: *Bacq Ph.* De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Paris-Namur, 1978; *Benoit A.* Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie. Paris, 1960; *Idem.* Ecriture et Tradition chez Saint Irénée // RHPH 40 (1960), 32–43; *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Salzburg-München, 1966; *Daniélou J.* Message. P. 221–234; *Faskasfalvy D.* Theology of Scripture in St. Irenaeus // Rev. Bénéd. 78 (1968), 319–332; *Ferlay Ph.* Irénée de Lyon exégète du quatrième évangile // NRT 106 (1984), 222–234; *Flessemann.* Tradition. 1954. P. 45–61; *Hefner Ph.* Theological Methodology and St. Irenaeus // The Journal of Religion 44 (1964), 294–309; *Herrera S.* Saint Irénée de Lyon, exégète. Paris, 1920; *Hoh J.* Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament. Münster, 1919; *Jourjon M.* Saint Irénée lit la Bible // Monde grec. P. 145–151; *Καραθανάση Π.* Ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος Λουγδούνου ὡς ἐρμηνευτής τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Θεσσαλονίκη, 1969; *Lawson J.* The Biblical Theology of Irenaeus. London, 1948; *Margerie B.* Introduction. I. 1980. P. 64–94; *McRay J.* Scripture and Tradition in Irenaeus // Restoration Quart. 10 (1967), 1–11; *Sesboüé B.* La preuve par les Ecritures chez saint Irénée // NRT 103 (1981), 872–887; *Torrance Th.* Early Patristic Interpretation of the Holy Scriptures // Ἐκκλ καὶ Θεολ. 9 (1988), 137–170; *Wingren G.* Man and the Incarnation // A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. Philadelphia, 1959.

7.1. Святитель Ириней Лионский считается первым христианским библеистом, которому удалось дать твердое обоснование единству библейского Откровения и органично связать его с исторической жизнью Церкви. В этом вопросе он последовательно продолжает линию святого Иустина Мученика, оказавшего на него очевидное влияние. Как известно, в своем основном труде «Против ересей» (Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания) этот великий греческий отец Церкви концентрирует свое внимание прежде всего на полемике с гностическими ересями (особенно Валентина и его учеников) и гностическими перетолкованиями Священного Писания. С этой целью он обращается к авторитету «Правил веры» (*κανόνας τῆς πίστεως*), которое Церковь приняла от Самого Господа через апостолов, речательством чего является апостольское преемство. Богословие святителя Ириней служит, таким образом, прямым ответом на гностическое различие Бога Демиурга от Бога, проповеданного Иисусом Христом, что вело к отрицанию исторической неразрывности Божественного

домостроительства. Само собой разумеется, что для успешного противостояния гностической ереси святителю Иринею потребовалось развить такую теорию библейского Откровения, которая подтверждала бы единство Троичного Бога и историческую непрерывность Его промыслительного водительства в Ветхом и Новом Завете. Именно эта теория библейского Откровения лежит в основании всех толкований святителя Иринея и определяет их главные темы.

Указанная теория библейского Откровения исходит из того центрального положения, что христианская вера имеет своим объектом события реальные и истинные. А значит ее учение и терминология, т.е. идеологическая составляющая веры, должны соответствовать тому, что имело место в прошлом, происходит в настоящем и произойдет в будущем. Дело толкователя должно заключаться, таким образом, в том, чтобы удержать естественный порядок вещей (τά κατά φύσιν) и не уклониться в противоестественный (τά παρά φύσιν), другими словами, выявить подлинный смысл сказанного и согласовать его с телом истины: «...возвратив каждое изречение в свою связь и приложив к телу истины»⁵⁰⁰. Такой подход подразумевает за собой учение платоников и стоиков о реальности соотношения между именами и обозначаемыми ими вещами. Впоследствии этот принцип будет развит александрийскими экзегетами и отцами каппадокийцами и положен ими в основание библейской герменевтики. Наличие «симфонии» между именами и сущностью вещей обнаруживается в Писании благодаря четкому порядку (τάξις) и связи (εἰρμός)⁵⁰¹ повествований, его очевидной последовательности (ἀκολουθία) и определенному своеобразию (ἰδίωμα). Учение Священного Писания вполне соответствует, таким образом, порядку, сочетанию (ρυθμός) и руководству (ἀγωγή) тех исторических событий, о которых оно свидетельствует⁵⁰². И содержанием Писания является не что иное, как «то, что подлежит нашему зрению и о чем ясно и недвусмысленно в точных словах сказано в Божест-

⁵⁰⁰ «...Ἐν ἑκάστῳ δὲ τῶν εἰρημένων ἀποδοῦς τῇ ἰδίᾳ τάξει καὶ προσαρμοσᾶς τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ» (*Irenaeus. Adversus haereses* I, 9, 4 (1, 20:58–59)). — Святитель Ириней сравнивает здесь подлинный смысл Писания с мозаичным изображением царя, которое еретики разобрали на части и сложили из него образ лисицы. — *Примеч. перев.*

⁵⁰¹ *Irenaeus. Adversus haereses* I, 8, 1 (1, 15:9).

⁵⁰² *Ibid.* IV, 38, 3 (25:1–2).

венном Писании»⁵⁰³. Разнообразие литературных жанров и риторических схем в Писании, то строго исторических, то приточных или символических, служит лучшим доказательством единства и согласия их свидетельства: «Через полифонию слов станет слышна единая согласная мелодия»⁵⁰⁴. Именно эта «симфония» является непреложным герменевтическим принципом Священного Писания: «...и притчи будут согласны с тем, что сказано прямо, а сказанное ясно послужит к объяснению притч»⁵⁰⁵.

7.2. Каковы же, согласно святителю Иринею, природа и характерные особенности Библии? Прежде всего, он в целом принимает иудейское учение о богодухновенности Священного Писания со следующим существенным уточнением. Священные книги «всецело духовны»⁵⁰⁶, т.е. обязаны своим происхождением вдохновению или наитию Духа Святого, или же Самого Божественного Логоса. Богодухновенность Писаний делает их свидетельство исчерпывающим и совершенным: «Писания совершенны, поскольку изречены Словом Божиим и Духом Его»⁵⁰⁷. Вследствие этого в священных книгах нет лжи или заблуждения, но одна только божественная непоколебимая и совершенная истина. Сказанное означает, что Писания вполне самодостаточны и ясны, являют собою неложное Правило истины, а смысл и содержание их «явны и очевидны»⁵⁰⁸. И поэтому, если кто прибавит или отнимет что в священных книгах, будет повинен весьма суровому наказанию: «...немалое наказание будет тем, кто прибавляет или убавляет что-либо от Писания»⁵⁰⁹. Этими словами святитель Ириней показывает, что в Писаниях нет ничего пустого или праздного, в чем не было бы глубочайшего смысла: «От Бога не

⁵⁰³ «...τά τε ὑπ' ὄψιν πίπτοντα τὴν ἡμετέραν, καὶ ὅσα φανερώς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεῖ ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς λέλεκται» (*Irenaeus. Adversus haereses* II, 27, 1 (40, 1:6–8)).

⁵⁰⁴ «...διὰ τῆς τῶν λέξεων πολυφωνίας ἔν σύμφωνον μέλος ἐν ἡμῖν αἰσθήσεται» (*Irenaeus. Adversus haereses* II, 28, 3 (41, 4:6–7)).

⁵⁰⁵ «...καὶ αἱ παραβολαὶ τοῖς διαρρήδην εἰρημένους συμφωνήσουσι, καὶ τὰ φανερώς εἰρημένα ἐπιλύσει τὰς παραβολὰς» (*Ibid.* (41, 4:4–6)).

⁵⁰⁶ *Irenaeus. Adversus haereses* II, 28, 3 (41, 3:3–4).

⁵⁰⁷ «Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae» (*Ibid.* II, 41, 1; ср. также: IV, 2, 3; V, 24, 1).

⁵⁰⁸ *Irenaeus. Adversus haereses* V, 13, 2; ср. IV, 31, 1.

⁵⁰⁹ «Τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἔχοντος» (*Ibid.* V, 30, 1 (24:48–50)).

бывает ничего пустого или лишённого значения»⁵¹⁰. Сформулированное святителем Иринеем правило не подразумевает здесь, как впоследствии у Оригена⁵¹¹, такой богодухновенности, которая простирается на каждую букву или черту Писания. Богодухновенность проявляется, прежде всего, в историческом характере Божественного человеколюбия, дающем о себе знать во всех без исключения исторических событиях Ветхого Завета. В ходе истории не бывает ничего случайного, в чем не открывалась бы Божественная воля.

Но, с другой стороны, Священное Писание во многих случаях говорит прикровенно и намеками и содержит в себе немало «обоюдного» (ἀμφιβολόν)⁵¹². А происходит это потому, что Сам Бог, о Коем более всего говорится в Писании, неопишум и непознаваем до конца, так что «иное мы, по благодати Божией, уясняем себе, а иное предоставлено Богу, и это не только в нынешнем веке, но и в будущем»⁵¹³. Кроме того, многие догматические истины, такие как рождение Сына от Отца, суд и воскресение мертвых, способ создания материи и др. превышают человеческое понимание⁵¹⁴. К тому же многие ветхозаветные пророчества о Христе были заключены в приточных и прикровенных речениях⁵¹⁵. Согласно данному диалектическому подходу святителя Иринея, Бог открыл людям столько, сколько они могли вместить при своих ограниченных способностях⁵¹⁶. Природа Священного Писания приспособлена, таким образом, к тому, чтобы выражать таинство единого в Троице Бога. И библейское толкование должно соотносываться с богословскими законами богопознания. Толкователь не вправе переступать те границы, какие Сам Бог положил для познания Его таинств. Наоборот, он должен искать в Писании только то, что необходимо ему для спасения, и не увлекаться пустым любопытством.

Традиционное воззрение на богодухновенность Священного Писания получает у святителя Иринея новое звучание благодаря тому, что увязывается с его учением относительно историчности

⁵¹⁰ «Nihil enim vacuum, neque sine signo apud Deum» (Ibid. IV, 35, 3).

⁵¹¹ *Origenes. Philocalia* 1, 28:20–27; 10, 1:7–20.

⁵¹² *Irenaeus. Adversus haereses* 1, 3, 6 (1, 6:30).

⁵¹³ «...ἔνια μὲν ἐπιλόομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακρίσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον αἰῶνι τῷ νυνί, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι» (Ibid. II, 28, 3 (41, 3:4–6)).

⁵¹⁴ Ibid. II, 28, 6.

⁵¹⁵ [Ibid. II, 12, 1].

⁵¹⁶ Ibid. IV, 38, 1.

Откровения и единства обоих Заветов. Прежде всего, святитель настаивает, что богодухновенность заключается не в букве Ветхого Завета, но в самой его истории. «Писания были признаны поистине божественными, поскольку у всех [семидесяти переводчиков] одни и те же события были изложены в тех же словах и одинаковыми терминами от начала до конца, так что и присутствующие язычники поняли, что Писания были переведены (ἡρμηνευμένοι) по вдохновению Божию»⁵¹⁷. Отсюда следует, что богодухновенность проявляется главным образом в согласии (симфонии) изложенных в Священном Писании истинных фактов с языковой формой написанного. Такое верное и согласное изложение в Писании событий Божественного домостроительства является одновременно и их «толкованием» (ἐρμηνεία) со стороны священных писателей. Эта-то симфония и составляет «божественность» Писания. Ветхозаветное Писание свидетельствует об откровении Бога в истории и в этом смысле оно неразрывно связано с Божественным домостроительством. Следовательно, история Ветхого Завета представляет собою те рамки, внутри которых присутствует и открывает Себя Троиединый Бог. Кроме того, ветхозаветное Писание обладает одинаковым достоинством и авторитетом с Писанием Нового Завета, ибо происходит от того же Бога Отца⁵¹⁸. Последнюю истину необходимо было особо подчеркнуть ввиду мнения гностиков, считавших Ветхий Завет лживым и не подлинным, и лишенным поэтому авторитета. Для самих гностиков первостепенным значением обладало живое устное предание (преимущественно тайное – апокрифическое), к которому они и прибегали как к высшей инстанции в своих библейских толкованиях⁵¹⁹. Здесь следует заметить, что святитель Ириней, при том что часто говорит о богодухновенности книг Ветхого Завета (и даже Перевода семидесяти⁵²⁰), не предоставляет ясных свидетельств относительно богодухновенности новозаветных книг. Наиболее вероятным объяснением этому служит то, что богодухновенность Ветхого Завета необходимо было защищать перед лицом отвергавших ее гностиков,

⁵¹⁷ «Αἱ δὲ γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν, τῶν πάντων τὰ αὐτὰ ταῖς αὐταῖς λέξεσιν καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀναγορευσάντων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους, ὥστε καὶ τὰ παρόντα ἔθνη γινῶναι ὅτι κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ Θεοῦ εἰσιν ἡρμηνευμένοι αἱ γραφαί» (*Irenaeus. Adversus haereses* III, 21, 2 (31:19–23)).

⁵¹⁸ *Ibid.* IV, 20, 1; 21, 1.

⁵¹⁹ *Ibid.* III, 2, 1.

⁵²⁰ *Ibid.* III, 21, 2–4.

тогда как в отношении Нового Завета такой необходимости тогда не было. Известно, правда, что касательно новозаветного канона и его места в Церкви святитель Ириней занимал несколько неопределенную позицию. Впрочем, он признавал «четырёхчастное» Евангелие, образующее собою четыре столпа Церкви и источающее нетление и жизнь⁵²¹, а также послания апостола Павла, вещавшего со властью Духа Святого⁵²². Понятие о каноне Нового Завета и его богодухновенности святой Ириней принимал как несомненную данность, идущую от Предания.

В отношении Ветхого Завета святитель Ириней, напротив, доказывает его истину и авторитетность на основании истории домостроительства Троичного Бога. Своим происхождением Писание обязано единому в Троице Богу, Отцу⁵²³, единому воплощенному Логосу и единому Духу⁵²⁴. Следовательно, Божественное Откровение имеет троичный характер⁵²⁵. Бог Отец является источником Откровения, Он посылает пророков, Самого Господа Иисуса Христа и апостолов. Божественный Логос являл Себя избранникам в Ветхом Завете, Он же беседовал со священными авторами его книг. Ветхозаветные богоявления, как для Иустина Мученика, так и для святителя Ириней — это явления Самого Христа. Текст Ветхого Завета настолько тесно связан со Христом, что святитель Ириней придает ему равный авторитет с изречениями Спасителя⁵²⁶. В этом смысле Писания все Христовы⁵²⁷, Ему обязаны своим происхождением и свидетельствуют о Его делах. Также и Дух Святой на всех этапах истории свидетельствует и открывает знание истины и домостроительство (τάς οἰκονομίας) Отца и Сына⁵²⁸ посредством пророков, апостолов и Церкви. Выделение троичного характера Откровения выливается у святителя Ириней в троичное исповедание веры⁵²⁹. Данное обстоятельство имеет огромную важность для дальнейшего развития церковной герменевтики, поскольку тро-

⁵²¹ Ibid. III, 11, 8.

⁵²² Ibid. III, 7, 2.

⁵²³ Ibid. IV, 20, 1.

⁵²⁴ Ibid. III, 25, 1.

⁵²⁵ Ibid. IV, 6, 3 etc., 7 — со ссылкой на Мф. 11, 27.

⁵²⁶ Ibid. IV, 3, 1.

⁵²⁷ Ibid. II, 54, 2; V, 20, 2 и др.

⁵²⁸ Ibid. IV, 53, 1; ср. III, 25, 1.

⁵²⁹ См.: *Hahn A. Bibliothek*. 1962. S. 5.

ичное исповедание веры оказывается не только сжатым изложением церковных догматов, но и «целью», «предпосылкой» и итогом библейского толкования. И в этом вопросе святитель Ириней предвосхитил развитие экзегетического предания Церкви.

7.3. Относительно сущности и пользы Ветхого Завета святитель Ириней убежден, что при правильном его понимании он весь наполнен пророчествами о Христе. «Если кто станет внимательно читать Писания, то найдет в них речь о Христе и предызображение нового призвания»⁵³⁰. Подобно первым апологетам святой Ириней утверждает, что Христос как семя присутствует (*inseminatus*) всюду в библейской истории, что Он и есть то «скрытое сокровище» (*κρυπτόνθησαυρός*), о Нем говорит весь Ветхий Завет, «изображая Его посредством образов и притч»⁵³¹. В качестве Логоса Христос разными способами являлся избранным представителям Ветхого Завета и открывал им домостроительство Своего воплощения: «Ими Христос был предызображен, ими Он был познан и от них родился»⁵³². Впрочем, ветхозаветные образы, тени и пророчества о Христе невозможно было понять прежде свершения (*ἔκβασις*) самого дела, т.е. прежде пришествия Господня (Его вочеловечения) и возглавления всяческих во Христе. Согласно данному правилу все ветхозаветные пророчества до своего исполнения были исполнены загадок и двусмысленности, и только в свете пришествия Господня они получают «точное и определенное истолкование»⁵³³. Другими словами, подлинного и окончательного понимания Ветхого Завета до пришествия Христова вовсе не существовало. Поэтому и для иудеев, которые до сих пор при чтении Закона не обращают внимания на его исполнение, Писание оказывается подобным мифу, «ибо у них нет объяснения всему, что относится к пришествию Сына Божия как человека»⁵³⁴. Отсюда становится очевидным, что святитель Ириней, как прежде святой Иустин Мученик и святитель Мелитон Сардийский, под «истолкованием» (*ἐξηγήσις*) подразуме-

⁵³⁰ «Si quis igitur intentus legat Scripturas, inveniet in iisdem de Christo sermonem et novae vocationis praefigurationem» (*Irenaeus. Adversus haereses IV, 26, 1*).

⁵³¹ *Ibid.* IV, 26, 1 (Fragment 12:1–4).

⁵³² «Ἐξ ὧν ὁ Χριστός προετυλώθη, καὶ ἐλεγνώσθη, καὶ ἐγεννήθη» (*Irenaeus. Fragmenta deperditorum operum 17:1–2*. – Отрывки из катенарных толкований на Второзаконие).

⁵³³ *Irenaeus. Adversus haereses IV, 26, 1 (12:7–10)*.

⁵³⁴ *Ibid.* 12:10–13.

вает свершение, осуществление того, что было открыто прежде. Но выделение в Ветхом Завете типологических и приточных образов пришествия Христова не может совершаться произвольно, если нет налицо действительного соответствия и «домостроительной» связи между делом Христовым и конкретными событиями или лицами ветхозаветной истории. Так, пророки (и, в широком смысле, вся пророческая составляющая Ветхого Завета) созерцали очами, проповедовали словом и назнаменовали в символических действиях⁵³⁵ имеющее быть пришествие и дело Христово. «Авраам и другие пророки пророчески созерцали Его и чрез видение предрекали то, что произойдет»⁵³⁶. В последующие века апостолы также продолжили проповедь о пришествии Христовом. Следовательно, вера пророков и избранных мужей Ветхого Завета та же, что у апостолов и их учеников⁵³⁷. Христос одновременно является целью пророческих обетований и содержанием апостольского благовестия, которое проповедует и распространяет Церковь. В Божественном домостроительстве намечается, таким образом, определенная последовательность: пророки, Христос (как центр) и апостолы. Такой порядок домостроительства предполагает неразрывное историческое единство и преемственность между Ветхим Заветом, Новым Заветом и Церковью. Течение всемирной истории характеризуется стремлением к полноте, т.е к открытию пророческой глубины. В этом смысле и эпоха Церкви может быть названа пророческой, поскольку она предызображает Царство Небесное и руководит к нему⁵³⁸.

Отношение между двумя Заветами святитель Ириней выражает, как правило, при помощи термина *συμφωνία* (*consonantia*), подразумевая под симфонией внутреннюю перспективу Божественного домостроительства. Все Писания находятся между собою в совершенной гармонии и по этой причине толковать их следует одно на основании другого: «...[тогда] всякое данное нам Богом Писание окажется для нас согласным»⁵³⁹. При этом христоцентри-

⁵³⁵ Ibid. IV, 20, 8.

⁵³⁶ «Ἀβραάμ καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται προφητικῶς αὐτὸν ἐβλεπον, τὸ μέλλον ἔσεσθαι δι' ὄψεως προφητεύοντες» (*Irenaeus. Adversus haereses* V, 1, 2 (3:6–8)).

⁵³⁷ Ibid. IV, 36, 8; 58, 6.

⁵³⁸ Ibid. IV, 35, 1.

⁵³⁹ «Omnis scriptura a Deo nobis data consonans [σύμφωνος] invenietur» (*Irenaeus. Adversus haereses* II, 28, 3 (41, 4:3–4)).

ческое понимание Священного Писания всегда побуждает видеть за событиями, установлениями и повествованиями Ветхого Завета некий более глубокий смысл, относящийся к «содержанию веры» (ὀλόθεσιν τῆς πίστεως)⁵⁴⁰, ибо везде рассеяны предзнаменования Христа. Эти предзнаменования (praesignificatio) или предначертания (praefiguratio) встречаются на каждом шагу в виде прообразовательных слов или поступков священных лиц, пророков и самих авторов ветхозаветных книг, так что в совокупности своей они являют некое подобие введения или «прокатехизиса» к полному и совершенному Откровению Нового Завета⁵⁴¹. В полном согласии со святыми Иустином и Мелитоном святитель Ириней Лионский понимает ветхозаветные прообразы (τύποι) как предвозвещение и предуказание на события евангельской истории, усматриваемые в пророческих словах и поступках. Пророческое измерение является, таким образом, внутренней движущей силой истории, которая начинает действовать в Ветхом Завете, осуществляется и достигает своего апогея во Христе и теперь присутствует в жизни Церкви. Выявление и объяснение глубочайшего смысла этих прообразов совершается при содействии Духа Святого и является, поэтому, делом духовным, «по благодати» (κατὰ χάριν)⁵⁴². Для самого святителя Иринейя, согласно диалектическому ходу его рассуждений, вполне очевидно, что христоцентрическое толкование позволяет охарактеризовать все исторические события и лица, установления и заповеди Ветхого Завета как символические (τύπισα), преходящие (temporalia) и плотские (carnalia)⁵⁴³. Такие эпитеты не унижают достоинства Ветхого Завета. Напротив, они позволяют увидеть в ветхозаветном Откровении его пропедевтический характер, признать в нем начальную, педагогическую стадию развития Божественного домостроительства, достигающую своей полноты и «увенчания» во Христе. Святитель признаёт, таким образом, последовательное развитие и постепенное раскрытие Божественного домостроительства, в рамках которого Ветхий Завет сохраняет свою действительную значимость.

Такое христоцентрическое и одновременно историческое понимание Ветхого Завета позволяет святителю Иринейю сохранить сво-

⁵⁴⁰ Ibid. I, 10, 3 (4, 1:6–7).

⁵⁴¹ Ibid. IV, 37, 2.

⁵⁴² Ibid. II, 28, 3 (2, 41, 3:4).

⁵⁴³ Ср. *Irenaeus. Adversus haereses* IV, 25, 2.

боду в выборе методов толкования⁵⁴⁴. Как правило, он предпочитает историческое, буквальное понимание, и особенно в тех случаях, когда речь идет о «богословских» местах, касающихся тождества Бога обоих Заветов, учения о Господе Иисусе Христе, историчности Воскресения, будущего воскресения мертвых и др. Также он обычно обличает аллегорическое толкование гностиков, ведущее к фантазиям, заблуждениям и высокомерию, а в результате и к отвержению историчности Божественного домостроительства. В данном случае речь идет о том понимании «аллегории», какое сложилось в рамках стоической философии и подразумевало отрицание истории. Хотя и у самого святителя Иринея нередко встречаются различные виды аллегорического толкования (такие как этимология, буквальная аллегория, символика чисел и др.), но, в отличие от гностиков, он избегает злоупотребления аллегорией. Последняя у него обычно имеет типологическое и историческое обоснование. В качестве примера можно привести следующее место: «Через брак Моисея означался духовный брак Христа, а через жену эфиоплянку – Церковь из язычников»⁵⁴⁵. Впрочем, и святителю Иринею не всегда удается сохранить чувство меры. Так, например, благодаря произвольному изменению цитаты Нав. 2, 1 он утверждает, что три (а не два) юноши соглядатая посетили Раав блудницу в Иерихоне, став через это прообразом Святой Троицы⁵⁴⁶. Во всяком случае, любое аллегорическое или приточное толкование, согласно святителю Иринею, должно совершаться на основании «Правил веры» (κανόνες τῆς πίστεως), согласовываться и сообразовываться с «содержанием веры» (υπόθεσιν τῆς πίστεως) и способствовать уяснению «хода дел и домостроительства Божия, совершившегося в роде человеческом»⁵⁴⁷. Первенство всегда остается за историческим толкованием, поскольку свидетельство Священного Писания – это «ясное и недвусмысленное»⁵⁴⁸ подтверждение исторических событий, того, что происходило на самом деле.

⁵⁴⁴ См.: *Farkasfalvy D. Theology of Scripture in St. Irenaeus.* 1968. P. 327.

⁵⁴⁵ «Διὰ τοῦ γάμου Μωϋσέως ὁ τοῦ Χριστοῦ νοητός γάμος ἐδείκνυτο καί διὰ τῆς αἰθιοπικῆς νύμφης ἡ ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησία ἐδηλοῦτο» (*Irenaeus. Adversus haereses* IV, 20, 12 (Fragment 11:1–3)).

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ Ibid. I, 10, 3 (4, 1:7–8).

⁵⁴⁸ Ibid. II, 27, 1 (40, 1:7).

7.4. Наиболее значительным вкладом святителя Ириния в формирование церковной герменевтики стало выдвижение самой Церкви, ее богословского и исторического самосознания, в качестве основного и единственного условия для верного истолкования Священного Писания. Писание по определению истинно и совершенно и не требует никаких дополнений или исправлений⁵⁴⁹, и именно по этой причине возникает нужда в некоторых ограничительных принципах, которые могли бы ручаться за его авторитет и предохранить от ложных толкований. В качестве такого всеобъемлющего герменевтического принципа и ключа к библейским толкованиям святитель Ириней дерзновенно предлагает «Правило веры» (κανὼν τῆς πίστεως) или «Правило истины» (κανὼν τῆς ἀληθείας)⁵⁵⁰. Но «Правило» святого Ириния вовсе не ограничивается (как утверждали прежние историки) общим изложением христианского вероучения в виде коротких прямолинейных фраз, которыми отличается Церковь II века от будто бы исключительно харизматической апостольской Церкви, вводя тем самым эпоху т.н. «раннего католицизма». Такое одностороннее протестантское воззрение на Правило веры уже привело однажды к ложным выводам, когда развитие богословия и церковной жизни во втором веке стало восприниматься как оскудение и искажение изначально харизматического христианства. В настоящее время этот штамп, почерпнутый из старых учебников по истории догматов, уже полностью себя изжил. На самом деле Правило веры имеет собирательное значение и подразумевает одновременно и Священное Писание (Ветхого и Нового Завета), и живое Предание Церкви, и неразрывность апостольского преемства. Речь идет о всеобъемлющем характере церковной веры, явлении Божественного Откровения во всей его полноте, другими словами, о самой сущности христианства, созерцаемой в Церкви и особенно в ее литургической жизни⁵⁵¹. В органической «симфонии» перечисленных факторов кроется своеобразие богословской мысли святителя Ириния. Само собой разумеется, что Правило истины, в этом его значении, оказывает самое широкое влияние на формирование принципов и правил библейского толкования.

⁵⁴⁹ Ср.: *Irenaeus. Adversus haereses* III, 1, 1 etc.

⁵⁵⁰ Ср.: *Irenaeus. Adversus haereses* I, 8, 1 (1, 15:10); 9, 4 (1, 20:53); 22, 1; III, 4, 2 и др.

⁵⁵¹ Последние исследования и полемику по данной теме см.: *Beyschlag K. Grundriss*. 1982. S. 149 etc.

Возвышенное богословское понимание Правила истины и его ближайшее отношение к библейским толкованиям святитель Ириней следующим образом формулирует в начале III книги трактата Против ересей. «О домостроительстве нашего спасения мы узнали не от другого кого, но от тех, через которых и дошло к нам Евангелие. Это Евангелие они тогда проповедовали устно, а после, по воле Божией, передали нам в Писаниях, так что оно стало основанием и столпом нашей веры»⁵⁵². Апостольская проповедь, из уст в уста передаваемая от одного поколения к другому и хранимая непрерывностью епископского преемства, является той средой библейского откровения, средоточием которой служит явление Самого Христа. Откровение это заключается главным образом в событиях, которые Церковь ежедневно проживает, говоря о них в Символе веры и своем крещальном исповедании. Эта «проповедь истины» (τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας) есть путь жизни, о ней возвещали пророки и вселенская Церковь передает ее своим чадам⁵⁵³. Еще яснее о данном вопросе святитель Ириней говорит в Прологе к V книге Против ересей: «...когда представлена была истина и явлена проповедь Истины, которую пророки предвозвестили, <...> Христос же довершил, а апостолы передали, от которых и Церковь приняла и одна во всем мире хорошо сохранив, передает ее чадам своим»⁵⁵⁴.

Правило истины в качестве руководящего начала при толковании Священного Писания вовсе не похоже, в результате, на однообразные мелочные предписания раввинов. Оно являет собою полноту христианской веры, в соответствии с тем, как о ней возвещали пророки, совершил Христос, передали апостолы, Церковь приняла (через епископское преемство), и содержит теперь в своей богослужбной жизни, и неповрежденным передает своим чадам. Конечно,

⁵⁵² «Ὁὐ γάρ δι' ἄλλων τὴν οἰκονομίαν τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐγνώμεν, ἀλλ' ἢ δι' ἐκείνων δι' ὧν τὸ εὐαγγέλιον κατήνησεν εἰς ἡμᾶς· ὃ δὴ τότε μὲν ἐκήρυξαν, ὕστερον δὲ κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν γραφαῖς παρέδωκαν ἡμῖν, θεμέλιον καὶ στῦλον τῆς πίστεως ἡμῶν γενησόμενον» (*Irenaeus. Adversus haereses III, 1, 1*). Ср. рус. пер.: *Ириней. Против ересей. С. 220*.

⁵⁵³ Ср.: *Irenaeus. Adversus haereses III, prologium*.

⁵⁵⁴ «...τῆς ἀληθείας δειχθείσης καὶ φανερωθέντος τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας, ὃ οἱ μὲν προφήται ἐκήρυξαν, <...> ἐτελείωσε δὲ ὁ Χριστός, οἱ δὲ ἀπόστολοι παρέδωκαν, παρ' ὧν ἡ Ἐκκλησία παραλαβοῦσα κατὰ παντός τοῦ κόσμου μόνη καλῶς φυλάσσουσα παραδίδωσι τοῖς τέκνοις αὐτῆς» (*Irenaeus. Adversus haereses V, prologium*). Ср. рус. пер.: *Ириней. Против ересей. С. 445*.

святитель Ириней в первую очередь имеет здесь в виду Символ веры, где в сжатом виде изложено живое и подлинное Предание Церкви. Основным герменевтическим фоном и средой для библейских толкований служит для него историческая жизнь Церкви, с ее пророческой и апостольской верой, апостольским преемством, с канонам Священного Писания. Особенное значение для святителя Ириней имеет литургическая жизнь Церкви, и прежде всего таинства Крещения и божественной Евхаристии. Крещение является тем литургическим действием, благодаря которому в каждом верующем оживает Правило истины, а потому во время Крещения и возвещается Символ веры⁵⁵⁵. С другой стороны, таинство Евхаристии объединяет в себе и утверждает церковную жизнь и веру: «Наше же понимание согласно с Евхаристией, как и Евхаристия подтверждает такое понимание»⁵⁵⁶. Литургическая жизнь и вера Церкви являются, таким образом, для святителя Ириней той благодатной средой, в которой совершаются библейские толкования и оживают библейские события. Правило истины оказывается неразрывно связанным со служением Церкви и является поэтому ее неотъемлемой частью.

7.5. Как точнее определить значение Церкви для библейского толкования? Церковь, которая является целью Божественного домостроительства, соединяющего все под главою Христом, исторически неразрывно связана с Ветхим Заветом и с Господом Иисусом Христом. Ее проповедь всегда пребывает неизменной и имеет свидетельство от пророков, апостолов и всех верующих⁵⁵⁷. Благодаря непрерывности апостольского преемства Церковь содержит ту изначальную проповедь истины, которая постоянно освежается Духом Божиим, через что, конечно, обновляется и сама Церковь. Харизматическое явление и действие Духа Святого делают Церковь вместилищем благодати и истины: «Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»⁵⁵⁸. Только там, где присутствуют и действуют божественные дарования, там сохраняется истинная и спаситель-

⁵⁵⁵ Ср.: *Irenaeus*. Ἐπίδειξις 6 etc.; *Adversus haereses* I, 9, 4.

⁵⁵⁶ «Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοὶ τῇ γνώμῃ» (*Irenaeus*. *Adversus haereses* IV, 18, 5 (Fragment 7:5–6)).

⁵⁵⁷ *Irenaeus*. *Adversus haereses* III, 24, 1.

⁵⁵⁸ «Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas» (*Ibid.*).

ная вера и безопасно истолковывается Священное Писание. «Итак, где находятся дарования Господни, там надлежит учиться истине. <...> Ибо они сохраняют нашу веру <...> и безопасно излагают нам Писания»⁵⁵⁹. Так что и делом истолкования призваны заниматься те же харизматики Церкви. Действие Духа Святого проявляется как в непрерывности проповеди апостольской веры, так и в разнообразии Его даров, в том числе и дара истолкования. Будучи вместилищем божественных дарований, Церковь преподает истину, «здоровое и неукоризненное поведение и неискаженное и неповрежденное учение»⁵⁶⁰, ибо Дух есть истина. Таким образом, Церковь сохраняет веру, умножает любовь к Сыну Божию и правильно изъясняет Писания. Благодаря этим внутренним преимуществам Церковь обладает «несомненным дарованием истины»⁵⁶¹. В этом смысле она сама и является тем самым Правилom истины (κανών τῆς ἀληθείας): «Итак, прибегай к Церкви и воспитывайся в ее недрах и питайся Господними Писаниями»⁵⁶². Следовательно, толкование Библии всегда совершается согласно с духом апостольского Предания и согласно с Церковью. Именно Церковь хранит неповрежденным Предание благодаря непрерывности апостольского преемства, и она же истолковывает это Предание, делая участниками его каждого верующего посредством таинств. Традиция, которую представляет святитель Ириней, за доказательством (ἐπιδείξις) апостольской веры обращается к Священному Писанию⁵⁶³, идущему от апостолов через их преемников епископов. Апостольское преемство понимается здесь не просто как внешнее, охранительное и административное установление, но как благодатный дар укоренения в апостольской истине, который передается лично от одного харизматика к другому⁵⁶⁴. Это означает, что как само Предание, так и епископское

⁵⁵⁹ «Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem... Hi enim fidem nostram cunstandiunt <...> et scripturas sine periculo nobis exponunt» (Ibid. IV, 26, 5).

⁵⁶⁰ «...τό ὑγιές καί ἀκατάγνωστον τῆς ἀναστροφῆς καί τό ἀκαπήλευτον καί ἄφθαρτον τοῦ λόγου» (Irenaeus. Adversus haereses IV, 26, 5).

⁵⁶¹ «...charisma veritatis certum» (Ibid. IV, 26, 2).

⁵⁶² «Confugere autem ad ecclesiam et in eius sinu educari et dominicis scripturis enutriri» (Ibid. V, 20, 2).

⁵⁶³ См.: Benoit A. Ecriture et Tradition chez Saint Irénée. 1960. P. 35.

⁵⁶⁴ Так, сам святитель Ириней был учеником Поликарпа, который, в свою очередь, слушал проповедь апостола Иоанна (Eusebius. Hist. eccl. V, 20, 4; Irenaeus. Adversus haereses III, 3, 4; IV, 27, 1 etc.).

преемство имеют по существу харизматический характер, восходят, другими словами, к живому голосу и вере отцов, всегда присутствующей в Церкви⁵⁶⁵. Живое Предание, являющее собою историю понимания Библии, служит основополагающим принципом и для библейской герменевтики.

Толкование Священного Писания возможно, таким образом, лишь там, где есть харизма Духа Святого, Который, по сошествии Своем на Церковь в день Пятидесятницы, даровал ей посредством апостолов неопровержимое ведение и учение⁵⁶⁶. И заниматься толкованиями может только тот, кто через таинство Крещения получил тот же Дух, что прежде обитал в пророках и апостолах⁵⁶⁷. Следовательно, от толкователя требуется быть богодухновенным в том же самом смысле, в каком богодухновенны и библейские тексты. А эта «богодухновенность» толкователя неразрывно связана с тем «неуклонным правилом истины, <...> которое он принял через Крещение...»⁵⁶⁸. На деле речь идет о двух синонимичных понятиях. Пришествие Духа Святого удостоверяется тем, что толкователь принимает и в личной своей жизни следует Правилу истины. В духовном свете этого Правила истины он «различает имена, слова и притчи, взятые из Писания»⁵⁶⁹. Правило истины является для него наставником в толкованиях, основополагающим принципом (ὄρθοθεσις) Писания, с помощью которого толкователь «возвращает каждое изречение в свою связь и прилагает к телу истины»⁵⁷⁰. Святитель Ириней согласует здесь цель библейского толкования с общим духом Правила истины, указывая обратную сторону рассмотренного принципа: Правило веры является не только началом и предпосылкой библейского толкования, но и его целью, к которой оно должно стремиться. Яснее эту важную мысль святитель выражает в четвертой книге Против ересей, говоря, что истинно духовный толкователь Библии «объяснит, к какому именно моменту Божественного домостроительства относится каждое из изречений, и покажет весь

⁵⁶⁵ Ср.: *Георгий Флоровский, прот.* Ἡ λειτουργία τῆς παραδόσεως εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἐκκλησίαν // Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 105 ἐξ.

⁵⁶⁶ *Irenaeus. Adversus haereses* III, 25, 1.

⁵⁶⁷ Напр., *Irenaeus. Adversus haereses* IV, 42, 1; 50, 1; 55, 6 и др.

⁵⁶⁸ «... τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ <...>, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἵληφε» (*Ibid.* I, 9, 4 (1, 20:52–54)).

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Irenaeus. Adversus haereses* I, 9, 4 (1, 20:58–59).

состав учения Сына Божия»⁵⁷¹. Все разнообразие терминологии: состав учения (σῶμα τῆς πραγµατείας), тело истины (σώµατιον τῆς ἀληθείας), домостроительство Господа (οἰκονοµία τοῦ Κυρίου) — выражает все то же «содержание веры» (ὕψοθεισιν τῆς πίστεως)⁵⁷², дело Божественного Промысла, которое возвещает, передает и которым живет Церковь. Такой подход к делу толкования Священного Писания оставляет святителю Иринею полную свободу в выборе и использовании того или иного экзегетического метода, о чем уже было сказано прежде.

7.6. Учение о Правиле истины, под которым святитель Иринея подразумевал Правило веры, обогатило Церковь Христову новыми принципами библейского толкования и более глубоким взглядом на него. Богословское содержание этого учения, изложенное выше, сводится к следующим четырем пунктам.

1. Вера в Бога единого в Троице как основа, цель и конец библейского толкования.

2. Историчность воплощения (парусия или домостроительство) Слова Божия, являющееся «точнейшим изъяснением» (ἀκριβεστάτην ἐξήγησιν) всех вкупе Писаний.

3. Церковь, которая при помощи даров Духа Святого и апостольского преемства сохраняет неповрежденной апостольскую проповедь и передает ее последующим поколениям в целостности. В этом смысле Церковь является и местом, где может совершаться библейское толкование, и законом, по которому оно совершается.

4. Особая роль таинств Крещения и Евхаристии, благодаря которым истинность «Правил» подтверждается на личном уровне в жизни каждого верующего. Такое литургическое подтверждение связывается с исповеданием Символа веры.

Приведенные здесь герменевтические принципы святителя Иринея Лионского будут господствовать, с преобладанием того или иного из них, в экзегетической традиции Церкви последующих веков, особенно у Тертуллиана, святителей Ипполита Римского, Василия Великого, Епифания Кипрского, Феодорита Кирского, преподобного Ефрема Сирина и др.⁵⁷³ Святой Иринея, безусловно, является предтечей и основателем церковной библейской герменевтики.

⁵⁷¹ «...Ἐν ἑκαστῶν τῶν εἰρηµένων εἰς τίνα εἶρηνται χαρακτήρα τῆς οἰκονοµίας τοῦ Κυρίου καί τό δλόκληρον σῶμα τῆς πραγµατείας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ δεικνύς» (Ibid. IV, 33, 15). Ср. рус. пер.: *Иринея*. Против ересей. С. 413.

⁵⁷² Ibid. I, 10, 3 (4, 1:6–7).

⁵⁷³ См.: *Jaschke H.-J.* // TRE XVI, 256.

8. Тертуллиан и предначертания церковной библейской герменевтики

Основные принципы библейской герменевтики святителя Иринея Лионского перенял у него и модифицировал приверженец латинской юриспруденции, ритор и церковный писатель Тертуллиан (150–223). Хотя им и не было написано специальных экзегетических трудов, его значимость для истории западной библейской герменевтики весьма велика. Он первым из западных писателей, со свойственной ему юридической точностью и практическим уклоном (присущими в целом западному менталитету), сформулировал те основные богословские принципы церковной герменевтики, которых с давних пор придерживалось западное богословие.

Два наиболее важных для раскрытия данной темы труда Тертуллиана: *De praescriptione haereticorum* // CCSL 1 (1954), 187–224 / Refoulé R. F.; SC 46 (1957) / Refoule R. F.; *Adversus Marcionem* // CCSL 1, 437–726 / Kroymann A.; OECT, 1972 / Evans F. Остальные его труды: CCSL 1, 2 (1954); CPL 1–31.

Исследования: *Campehausen H. von. Bibel. 1968. S. 318–337; Flessemann. Tradition. 1954. P. 145–185; Geest J. E. L. van der. Le Christ et l'ancien Testament chez Tertullian. Nijmegen, 1972; Hanson R. P. C. Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture // JThS 62 (1961), 273–279; Karpp H. Schrift und Geist bei Tertullian. Gütersloh, 1955; Kuss O. Zur Hermeneutik Tertullians // Ernst J. (ed.). Schriftauslegung. 55–87; Margerie B. Introduction. II. 1983. P. 22–64; Michaelides D. Foi, Ecritures et Tradition, les «praescriptiones» chez Tertullien. Paris, 1969; O'Malley J. P. Tertullian and the Bible. Nijmegen, 1967; Waszink J. Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. 1979. P. 17–31; Zimmermann G. Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians. Leipzig, 1937.*

Свои взгляды относительно предпосылок и принципов библейской герменевтики Тертуллиан имел случай высказать в рамках полемики с гностиками (прежде всего с Маркионом). Теоретическим доводам гностиков и их апокрифическим преданиям он противопоставил полученное Церковью Правило веры (*καὶὼν τῆς πίστεως*) и церковное Предание, которое в конечном счете посредством апостолов восходит ко Господу Иисусу Христу и к Самому Богу⁵⁷⁴. Это

⁵⁷⁴ *Tertullianus. De praescriptione haereticorum 21.*

Правило веры сохраняется благодаря непрерывности епископского преемства, оно есть живой глас (*viva vox*) и свидетельство истины (*testimonium veritatis*), и является основным критерием при изучении Божественного Откровения. Данный принцип вносит ясность и в вопрос о предпосылках библейского толкования. Подлинное библейское толкование должно основываться на исповедуемом Церковью и в ней живущем Правиле веры.

Из догматического учения Тертуллиана следует, что Правило (исповедание) веры и Священное Писание – это, в противность убеждению святителя Иринейя, две разные величины не одинаковые по своему достоинству⁵⁷⁵. Абсолютное первенство принадлежит Правилу или «учению истины» (*disciplina veritatis*), которое существенно дополняет Писание и, в конечном счете, является определяющим критерием при его толковании. Без Правила веры одного Писания недостаточно. Тертуллиан придерживается того (юридического) взгляда, что, с одной стороны, вера одна, неизменяема, и именно та, что запечатлена в (римском) Символе веры. С другой стороны, толкования Священного Писания по причине их множественности и вариативности подвергают опасности единство веры, и поэтому изначально должны строго согласовываться с Правилем. В связи с этим он утверждает даже, что толкование Писания по самой природе своей не может быть относимо к числу общепринятых истин, ибо допускает разнообразные, в том числе и еретические толкования⁵⁷⁶, и потому благоприятствует разделению⁵⁷⁷. В полемике с еретиками христиане не должны обращаться к текстам Писания, потому что результат будет нулевой, либо нетверд или же малооснователен. «Стало быть, не следует взывать к Писанию; не следует состязаться там, где победы нет, либо она сомнительна или же и то и другое неясно»⁵⁷⁸. В результате Тертуллиан вовсе отсоветует заниматься систематическими толкованиями самими по себе, считая это уделом немногих тщеславных и любоз-

⁵⁷⁵ *Kuss O.* 150.

⁵⁷⁶ *Tertullianus.* De praescriptione haereticorum 39.

⁵⁷⁷ *Ibid.* 17–18.

⁵⁷⁸ «Ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa» (*Ibid.* 19, 1). См. рус. пер.: Тертуллиан. Сочинения: Против еретиков 19. 1994. С. 114.

нательных ученых⁵⁷⁹. Толкователь ни в коем случае не должен быть любознательным «после Иисуса Христа, ни искателем истины – после Евангелия»⁵⁸⁰. И, в любом случае, библейские толкования нуждаются в постоянной внешней цензуре. Такую цензуру должна осуществлять Церковь на основании Правила веры.

Строгое следование каноническому Преданию Церкви представлялось Тертуллиану единственной возможностью противостоять еретическим выпадам. Здесь он дошел до того, что стал отказывать еретикам в самом праве использовать Священное Писание, именно потому, что они находятся вне Церкви и Правила веры⁵⁸¹ и, следовательно, не являются христианами⁵⁸². Писание в прямом смысле этого слова принадлежит Церкви и только ей, т.е. тем, кто содержат правое учение и соблюдают неразрывным преемство апостольского авторитета. «Еретиков не должно допускать к приемам о Писании, ибо мы и без Писания доказываем, что они не имеют отношения к Писанию»⁵⁸³. Истинные Писания, верные толкования и подлинные христианские предания следует искать только там, где сохраняются христианское ведение и вера, т.е. в Церкви. «Ибо там, где обнаружится истина учения и веры христианской, там и будет истина Писания, истина толкования и всего христианского Предания»⁵⁸⁴. Исключительное право Церкви авторитетно толковать Писание зиждется на исторической истине и выливается у Тертуллиана в следующие возражения (*praescriptia*): 1) христианская истина одна, единственная и не имеет других вариантов, она хранится апостольской Церковью в полном согласии с верой апостолов; 2) истина несомненно предшествует ее многочисленным толкованиям⁵⁸⁵; и 3) Писания были собственностью Церкви еще до

⁵⁷⁹ Ibid. 14.

⁵⁸⁰ Ibid. 7, 12.

⁵⁸¹ Ibid. 15, 4.

⁵⁸² Ibid. 16, 2; 37, 2.

⁵⁸³ «Non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere» (Ibid. 37, 1; cp. 15, 3; 44, 13).

⁵⁸⁴ «Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum» (Ibid. 19, 3).

⁵⁸⁵ *Tertullianus*. De praescriptione haereticorum 29, 30.

того, как к ним приложили руку еретики⁵⁸⁶. Церковь существовала прежде еретиков, а вовсе не наоборот. В рамках такой аргументации Тертуллиан приходит к юридической теории, касающейся тройного «права» Церкви на Священное Писание: обладание полнотой истины (*praescriptio veritatis*), превосходства древности (*praescriptio principalitatis*) и право собственности (*praescriptio proprietatis*). Естественно, что когда позднее Тертуллиан станет монтанистом, он изменит это воззрение в пользу личного, субъективного и пророческого наития Духа Святого, на котором зиждется авторитет и Писания, и самой Церкви.

У Тертуллиана читатель не найдет той зрелости и точности формулировок святителя Иринея, которые позволили последнему раскрыть целый ряд связанных с библеистикой внутренних богословских вопросов, таких, как вопрос о богодухновенности, соотношение Ветхого и Нового Заветов и, в целом, теорию библейского слова. Это объясняется, вероятно, тем, что проблематика библейских толкований Тертуллиана ограничивалась полемикой с гностиками. В любом случае, Тертуллиан высказывается по данным вопросам лишь мимоходом и не обнаруживает какой-либо новизны. В своем сочинении Против иудеев (*Adversus Judaeos*) он уделяет особое внимание подбору мессианских мест из Ветхого Завета (*testimonia* – свидетельства), чтобы доказать их исполнение в Господе Иисусе Христе, но и здесь его толкования следуют известным уже образцам. В этом трактате Тертуллиан собирает и истолковывает известные типологические образы Ветхого Завета по примеру Послания Варнавы, святого Иустина Мученика, святителей Мелитона и Иринея. Оригинальностью отличаются взгляды Тертуллиана относительно широко обсуждавшейся темы Священного Предания. Он считает, что Предание абсолютно равнозначно самой истине⁵⁸⁷, и поэтому наделяет равным авторитетом апостольские и Божественные заповеди. Кроме того, он, по-видимому, смешивает между собой Предание истины и церковные обычаи (*consuetudines*), и то и другое возводя к одному семенному логосу. Этот логос (логика) в конечном счете оказывается совершенно согласным с Божественной волей, открытой в Писании. Такая аргументация приводит Тер-

⁵⁸⁶ Ibid. 38, 5.

⁵⁸⁷ *Tertullianus. De praescriptione haereticorum* 31, 1.

туллиана к утверждению одинаковой важности как (литургических или практических) обычаев Церкви, так и заповедей Евангелия.

По всей вероятности, Тертуллиан был далек от проблематики библейских толкований, теоретические основы и практические принципы которых были заложены его греческими современниками. В перечне мессианских мест и прообразов Ветхого Завета, относящихся ко Христу, Церкви и таинству Крещения он, безусловно, следует в русле толкований греческих церковных писателей. Собственным достижением Тертуллиана стало типологическое объяснение таинства Крещения, и считается, что он первым собрал вместе соответствующие новозаветные цитаты⁵⁸⁸. Нет у Тертуллиана также всеобъемлющей и единой богословской системы. Он часто прибегает к ссылкам на Священное Писание как *testimonium sacrae scripturae*, но скорее с полемическими и апологетическими целями и для большей возвышенности слога⁵⁸⁹. Изучение Священного Писания и использование многочисленных методов толкования он принимает лишь в том случае, если они не противоречат Правилу веры. Именно Правило веры, в конечном счете, определяет и правила толкования. Сила этого Правила как критерия библейских толкований распространяется собственно на истины письменного Божественного Откровения, но не на исторические или другие второстепенные данные священных книг. Для истолкования этих данных необходимы методы иного рода. Но при всем том Правило веры остается гарантом внутреннего единства и согласия библейской истины, которых никакое толкование не может поколебать.

Исходя из того принципа, что Писание следует понимать при помощи «руководящего начала толкования»⁵⁹⁰, Тертуллиан считает необходимым обращаться не только к буквальному, историческому смыслу, но и к типологическому и аллегорическому. Аллегория он использует весьма широко, предпочитая ее другим методам толкования, для определения многообразных связей между двумя Заветами и, нередко в крайней форме, для сокрушения оппонентов. При этом, когда верующий с помощью православного толкования

⁵⁸⁸ *Daniélou J.* Les origines. 1978. P. 253 etc.

⁵⁸⁹ *Karpp H.* Schrift und Geist. 1955. S. 22.

⁵⁹⁰ «Cum interpretationis gubernaculo» (*Tertullianus*. De praescriptione haereticorum 9, 1).

найдет в Писании истинное Правило веры, любое дальнейшее библейское толкование становится излишним. Ему следует безусловно верить найденной истине, ибо только вера спасает человека, а не упражнение (*exercitatio*) в Писаниях. Следовательно, «не следует искать ничего сверх того, во что они уверовали»⁵⁹¹. Эта вера, как Правило истины, не допускает излишних изысканий и толкований: «Не знать ничего против Правила веры — это знать все»⁵⁹². В итоге Тертуллиана нельзя считать представителем какого-либо определенного направления герменевтики, и сам он не отдает явного предпочтения одному методу толкования⁵⁹³.

Очевидно, что абсолютное превосходство Правила веры как критерия, *tertium comparationis* библейской герменевтики ставит под сомнение самостоятельность Писания и превращает его в простой инструмент⁵⁹⁴ для подтверждения категоричного и жестко определенного Предания и для уничтожения противников. В результате Священное Писание перестает быть живым словом Божиим и непосредственным откровением Его воли здесь и сейчас, все более подчиняясь освященному апостольскому Преданию, учению веры (*disciplina fidei*), которое занимает место высшего в юридическом и внешнем смысле авторитета по отношению к библейской герменевтике. «А Божественные сочинения, конечно, более изобильны самым разнообразным материалом для такого дела»⁵⁹⁵. Этой разновидности «канонической» герменевтики (которая в конце концов оказалась ловушкой для самого ее изобретателя, когда тот стал монтанистом) предстояло так или иначе предопределить общее направление и проблематику экзегетического предания латинской Церкви.

⁵⁹¹ «Nihil esse quaerendum ultra quod crediderunt» (Ibid. 9, 6).

⁵⁹² «Adversus regulam nihil scire omnia scire est» (Ibid. 14).

⁵⁹³ Waszink J. *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis*. 1979. P. 17.

⁵⁹⁴ *Tertullianus*. De praescriptione haereticorum 38, 2; *Adversus Marcionem* 4, 2.

⁵⁹⁵ «Et utique fecundior divina litteratura ad facultatem cuiusque materiae» (*Tertullianus*. De praescriptione haereticorum 39, 6). См. рус. пер.: *Тертуллиан*. Сочинения: Против еретиков 39. 1994. С. 126.

Вывод. Церковные правила библейского толкования:

«Правило истины»

В работах святителя Ириния Лионского и Тертуллиана можно видеть значительный прогресс в области богословия, определивший дальнейшие горизонты развития богословия и библейской герменевтики в Церкви. Оба церковных писателя жили в наиболее критическую для Церкви эпоху, когда опасность со стороны гностицизма и монтанизма угрожала смешать все устои, источники и принципы христианского богословия и внести раскол между христианскими общинами. Большая часть гностических сект успели к этому времени сформировать свои догматические системы и для обоснования их обращались как к авторитету священных текстов, так и к тайным преданиям, идущим, как утверждали они, через каноническое преемство от Самого Господа. Вызов гностицизма поставил Церковь перед необходимостью определения критериев и законных методов толкования Священного Писания. Святитель Ириней первым осознал значение этих «начал», которые издавна незаметно прорастали в лоне Церкви, и приступил к их систематизации и описанию. Указанные критерии нашли свое отражение в Правиле веры или Правиле истины. Причем это Правило не зафиксировано во всей своей полноте и вовсе не исчерпывается крещальными Символами или краткими изложениями христианской веры. Напротив, оно подразумевает, во-первых, известный и общеупотребительный на то время канон книг Нового Завета; во-вторых, устное и живое Предание Церкви и наконец, в-третьих, епископские полномочия и непрерывность епископского преемства, восходящую непосредственно к апостолам Христовым.

Bakhuizen van den Brink J. N. Tradition and Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts // Catholicisme 9 (1953), 105–114; Idem. Tradition and Authority in the Early Church // Studia Patristica 7, TU 92 (1966), 3–22; Blum G. G. Tradition und Sukzession // Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus. Berlin–Hamburg, 1963; Eynde D. Les normes. 1933; Flessemann. Tradition. 1954; Флоровский Г. The Function of Tradition in the Ancient Church // Greek Orth. Theol. Rev. 9 (1964), 181–200 (греческий перевод: Ἡ λειτουργία τῆς παραδόσεως εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἐκκλησίαν // Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία,

Παράδοσις. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 100–127); *Hanson R. P. C.* Tradition in the Early Church. London, 1962; *Lane A. N. S.* Scripture, Tradition and Church. An Historical Survey // *VoxEv* 9 (1975), 37–55; *Lods M.* Tradition et canon des Ecritures // *EThR* 36 (1961), 47–59; *Reynders B.* Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée // *Rev. de Théol. ancienne et médiév.* 5 (1953), 155–191; *Rordorf W., Schneider A.* L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne (Traditio christiana V). Berne et Francfort s. M. 1982 (тексты – библиография); *Turner H. E. W.* Pattern. 1954. P. 167–231.

Последние научные изыскания в области истории и богословия позволили по-новому взглянуть на три перечисленных выше важнейших для жизни древней Церкви вопроса. Новозаветный канон, устное Предание и преемство хиротоний нельзя воспринимать как формальные «юридические» признаки истинности веры, уподобляющие ее некоему своду законов (на чем настаивал прежний историко-догматический метод). В неизреченном единстве этих трех факторов ведущая роль принадлежит «харизматическому началу». Именно благодаря своей харизматичности «Правило веры» может авторитетно и безошибочно свидетельствовать об исконной «вере святых», непосредственно выражающейся в живом исповедании конкретных людей, «поставленных» на это таинственным действием апостольской хиротонии. В частности следует заметить, что:

1. Правило истины (κανὼν τῆς ἀληθείας) являет собою универсалию христианской веры, которую Церковь приняла от Самого Господа через апостолов и их преемников и которая «с самого начала живет в Церкви»⁵⁹⁶ как полнота Божественного Откровения в истории. Это живое Предание, содержащее в себе всю совокупность истин, заключенных в Священном Писании⁵⁹⁷.

2. Канон Нового Завета, как перечень священных книг, не может быть мерилom Откровения в юридическом смысле. Он лишь указывает на чистый источник христианской веры в богодухновенных текстах, имеющих свидетельство о своем апостольском происхождении. И поводом к составлению новозаветного канона послужил не столько канон Маркиона, сколько необходимость перекинуть мостик между Церковью второго века и древней апостольской,

⁵⁹⁶ *Campenhausen H., von.* Bibel. 1968. S. 214.

⁵⁹⁷ *Andresen C.* Handbuch. 1982. S. 83.

с которой она сознавала себя вполне тождественной⁵⁹⁸. Как уже было показано, первенствующая Церковь очень рано стала придавать каноническое значение наставлениям Спасителя и апостольским посланиям. Причем главным критерием для включения книги в канон Нового Завета было не только общепризнанное (или предполагаемое) апостольское ее происхождение. Руководящим началом в Церкви II века была вера слову Господню и Его апостолов, т.е. вера в подлинность Господних наставлений, которые в неповрежденном виде были проповеданы и сообщены Церкви через апостолов. Апостолы и их учение ни в коем смысле не отделимы от истины Господних наставлений. Канон Нового Завета во времена святителя Иринея совершенно идентичен устному апостольскому Преданию, так что последнее вполне могло бы его заменить, если бы апостолы не оставили после себя письменных памятников⁵⁹⁹.

3. Епископское преемство на деле теснейшим образом связано с правой верой (Эгезипп)⁶⁰⁰, поскольку именно оно является гарантом ее цельности и неповрежденной передачи из рода в род. С епископским преемством соотносится каждая эпоха бытия Церкви, включая времена Господа Иисуса Христа и апостолов. Отсюда следует, что с преемством хиротоний наследуется не просто совокупность неких поучений, но сама аутентичная церковная истина и факт стояния в ней. Епископы с возложением на них рук принимают благодать несомненной истины (*charisma veritatis certum*), тождественную Преданию Церкви и Евангелию истины⁶⁰¹.

При таком харизматическом понимании рассмотренные три «начала» церковной жизни действительно отображают истину бытия Церкви и ее уникальность. Церковь — это не только вместилище и орудие истины, Священного Предания и даров Духа Святого, но главным образом и прежде всего — сама истина, само Предание и сами дары духовные. Вне церковного единения три указанных начала превращаются во внешние, формальные критерии, которые душат истину и подменяют подлинную церковную жизнь «инструкцией».

⁵⁹⁸ *Beyschlag K. Grundriss. 1982. S. 160 etc.*

⁵⁹⁹ *Irenaeus. Adversus haereses III, 4, 1.*

⁶⁰⁰ *Eusebius. Hist. eccl. IV, 22, 1 etc.*

⁶⁰¹ *Irenaeus. Adversus haereses III, 3, 3.*

Прежде уже говорилось о том, что причину возникновения и распространения Правила веры, в его многообразном значении, нельзя сводить к одним лишь историческим обстоятельствам (защита от гностиков и монтанистов или необходимость отмежевания от иудаизма). Эту причину следует усматривать главным образом во внутренних мотивах богословского характера, когда Церковь с течением времени – и, естественно, при содействии современных ей исторических факторов – стяжала более глубокое понимание того наследия, какое оставил ей Господь, Его апостолы, а позднее «пресвитеры» или епископы, и выкристаллизовалось общепринятое учение Церкви. Признание этой исторически несомненной истины избавляет от некоторых печальных предрассудков прежней науки, которая, как известно, дошла до разделения Церкви на древнюю харизматическую и сменившую ее первенствующую «законническую». На сегодняшний день все большее число исследователей соглашается с тем, что первенствующая Церковь свое Правило веры не рассматривала, прежде всего, как орудие полемики с прогрессирующим гностическим учением и гностическим каноном Нового Завета. В гораздо большей степени означенное Правило служило творческим началом для более полного выражения церковного самосознания, касающегося следующих двух важнейших моментов: а) существенное тождество и непосредственная хронологическая преемственность церковного Предания II века с тем учением веры, какое было преподано Господом и Его апостолами; б) исторический, реалистический характер церковной веры в противовес апокрифическому и мечтательному перетолкованию таинства спасения в среде гностиков.

На страницах настоящего исследования нет возможности подробно рассматривать всю историческую и богословскую проблематику, связанную с возникновением и распространением Правила веры и его отношением к канону Нового Завета, Священному Преданию и преемству епископата. Нельзя, впрочем, не сказать хотя бы кратко о его роли в литургической жизни Церкви.

Не входя в исторические подробности, следует заметить лишь, что во времена святителя Иринея Лионского Правило веры находит свое выражение в кратких и емких вероисповедных формулировках, запечатлевших ключевые догматы христианской веры⁶⁰². Посте-

⁶⁰² См., напр.: *Irenaeus. Adversus haereses* I, 15; III, 11, 7 и др.

пенное появление таких формул и первоначальное их назначение видны уже из самих новозаветных книг. Древнейшие конспекты Павловых исповеданий веры (напр., 1 Кор. 15, 3 и след.; ср. Рим. 1, 1–4) соединяют в себе следующие характерные черты: во-первых, ссылка на устное апостольское предание; во-вторых, подтверждение авторитетности ветхозаветного Писания; в-третьих, воспоминание исторических событий и, четвертое, спасительная для всего человечества роль личности и служения Господа Иисуса Христа («умер за грехи наши»). В таком своем виде исповедание апостола Павла вкратце излагает центральные события священной истории и благовестия Христова, известные также и по каноническим Евангелиям. Данная вероисповедная формула позволяет в сжатом виде изложить всю евангельскую истину, как она в неизменной форме передается от апостолов, принимается и сохраняется их учениками и преемниками и проповедуется наделенными соответствующими полномочиями учителями и глашатаями истины. Евангелие, как определенный «образ учения» (τόπος διδασχῆς: Рим. 6, 17), обретает отныне черты авторитетного, «канонического» выражения христианской истины – ему «предаются» и им спасаются верующие (Деян. 20, 32; 1 Кор. 15, 1–2). Понятно, что в таком высоком своем предназначении Евангелие понимается не просто как совокупность поучений, но как образ жизни и образ мыслей, посредством которого верующие принимают в себя Христа, укореняются, назидаются и утверждаются в Нем (Кол. 2, 6–7).

Согласно указанному предназначению (быть кратким толкованием Евангелия) исповедания веры в апостольскую эпоху исполняют роль своеобразного герменевтического свода и одновременно герменевтического принципа, описывающего христианскую веру и жизнь. В связи с этим достаточно рано исповедания веры принимают вид неизменных образцов, не терпящих каких-либо добавлений или умалений⁶⁰³. В частности, можно выделить три момента, касающихся их герменевтической роли. Первое, в основе исповеданий лежит принцип христоцентричности, поскольку они открывают человеку Христа и укореняют в Нем, т.е. насаждают, возвращают и утверждают жизнь человека во Христе. Второе, поскольку авторитет вероисповедного Правила зиждется на его апостольском

⁶⁰³ Ср.: Didache XII Apostolorum 4, 13.

происхождении, то и любое библейское толкование должно быть апостольским, т.е. являть совершенное согласие с духом апостольской истины. Третье, вероисповедные символы неразрывно связаны с богослужебной жизнью Церкви⁶⁰⁴. Следовательно, герменевтическая роль исповеданий веры христоцентрична по своей цели, имеет апостольское происхождение и достигает полноты в литургической жизни Церкви. Отсюда явствует, что Правило веры изначально имеет строго церковную ориентацию и не может быть правильно понято вне тех принципов, которыми определяется церковная действительность.

Герменевтический характер и ориентация Правила веры постепенно развивается и расширяется во II и III веках. Эгезипп свидетельствует, что правое учение (*ὁρθὸς λόγος*), которое повсюду проповедует современная ему Церковь, имеет своим содержанием Закон, Пророков и Господа⁶⁰⁵. Здесь можно видеть косвенное указание на объединенный канон Ветхого и Нового Завета, учением которого определяется вера Церкви. Согласно святителю Иринею евангельская проповедь и вера Церкви содержат в себе, как было показано, учение пророков, Господа и апостолов⁶⁰⁶, что и выражается в троичном исповедании⁶⁰⁷. В этом же важном месте святитель Ириней систематически излагает библейские данные о домостроительстве Отца, Сына и Святого Духа («οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρώποτῆτι γενομένην»⁶⁰⁸), поучая как епископ и преемник апостолов, со властью самой истины. Эта проповедь истины, отождествляемая по значимости со Священным Преданием, которое тщательно хранит Церковь, «светит повсюду и просвещает всех людей, желающих в разумение истины прийти»⁶⁰⁹. Правило Священного Предания является, таким образом, неизменным герменевтическим условием христианской истины и являет свое действие только в недрах церковной жизни. «Итак, должно прибегать к Церкви и вос-

⁶⁰⁴ Эта истина в настоящее время признается большинством исследователей. Ср.: *Kelly J. Early Christian Creeds*. 1967. P. 14.

⁶⁰⁵ *Eusebius*. *Hist. eccl.* IV, 22, 2–3.

⁶⁰⁶ *Irenaeus*. *Adversus haereses* I, 8, 1 (1, 15:1–3).

⁶⁰⁷ *Ibid.* I, 10, 1–3 (2, 1:1–4, 1:39).

⁶⁰⁸ «Домостроительство Божие относительно рода человеческого» (*Ibid.* I, 10, 3 (4, 1:7–8)).

⁶⁰⁹ *Ibid.*

питываться в ее недрах и Божественными Писаниями питаться»⁶¹⁰. Поэтому, «тот, кто соблюдает в себе невредимым правило истины, полученное в Крещении, узнает имена, слова и притчи, взятые из Писания»⁶¹¹.

Ясный харизматический смысл Правила истины святителя Ириней Лионского будет несколько видоизменен в изложении его ученика Тертуллиана. Для последнего Писание всецело совпадает с Преданием⁶¹² и значение его, следовательно, зависит от авторитета Церкви. Писание приобретает свой вес, только когда находится внутри церковной ограды, где обитает истина догматов и христианской веры, и, таким образом, Церковь определяет его границы. В конечном счете, Писание оказывается в подчиненном положении относительно Правила истины и церковного строя. «Ибо там, где обнаружится истина учения и веры христианской, там и будет истина Писания, истина толкования и всего христианского предания»⁶¹³. Данный принцип (*regula*) включает толкование Священного Писания в весьма жесткие рамки. Очевидно, что приверженец латинской юриспруденции признавал легитимными лишь те библейские толкования, которые согласовались с Правилom истины⁶¹⁴. Впрочем, как было показано, Тертуллиан не проводит четкой границы между Писанием и Правилom. Под влиянием святителя Ириней он признает Писание авторитетным выражением Правила веры, при условии, конечно, его согласия с авторитетом апостолов и Церкви. И для самого Тертуллиана Правило истины вовсе не исчерпывается набором известных теоретических положений, но является выражением глубинной веры и истины Церкви, о которой свидетельствуют Писания и которую подтверждает апостольское Предание. И все-таки на первом месте для Тертуллиана стоят формальные крите-

⁶¹⁰ «Confugere autem ad Ecclesiam, et in eius sinu educari, et dominicis scripturis enutriti» (*Irenaeus*. *Adversus haereses* V, 20, 2; ср.: III, 4, 1).

⁶¹¹ «Ὁ τόν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τά μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα, καί τās λέξεις καί τās παραβολάς ἐπιγνώσεται» (*Ibid.* I, 9, 4 (1, 20: 52–55)). Ср. рус. пер.: *Ириней*. Против ересей. I, 9, 4. С. 49.

⁶¹² *Tertullianus*. *De praescriptione haereticorum* 36.

⁶¹³ «Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum» (*Tertullianus*. *De praescriptione haereticorum* 19, 3).

⁶¹⁴ *Flessemann*. *Tradition*. 1954. P. 178 etc.

рии Правила истины, существенно ограничивающие возможности библейского толкования церковными «предписаниями».

Если оставить в стороне несколько крайние взгляды Тертуллиана, можно утверждать, что согласно учению церковных писателей II века, Правило истины в его тесном взаимодействии со Священным Писанием, апостольским Преданием и епископским преемством является мощным харизматическим началом, а вовсе не формальным обзором или кратким изложением стандартных положений катехизиса или пунктов вероучения. И несмотря на то, что не существовало еще общепринятых исповеданий веры, подобных Символу веры, Церковь того времени уже ощущала необходимость строго придерживаться определенного Предания, содержащегося как в ветхозаветных книгах, так и в учении Господа и апостолов, неразрывно связанного с преемством епископата и непосредственно выражающегося в ее литургической жизни. В Церкви II века преобладает харизматическое благодатное извещение относительно содержания и критериев христианской веры, а, следовательно, и библейского толкования.

Часть II

ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ В III ВЕКЕ

Обзор

Развитие библейской герменевтики в III веке всецело определяется деятельностью знаменитой александрийской катехизической школы (училища) и в особенности Оригена. С возникновением этой школы наступает совершенно новая эпоха в развитии экзегетической письменности, не имевшая аналогов в прошлом и ставшая образцом и руководством для всех последующих церковных учителей и экзегетов на Востоке и Западе. Такой скачок в развитии церковной экзегезы имел, конечно, свои причины – те многочисленные, внутренние и внешние факторы, которые с наибольшей силой проявили себя именно в Александрии. С одной стороны, в Александрии возникли мощные «гностицистские» системы, представлявшие серьезнейшую опасность для развивающегося богословия Церкви, с другой – расцвет эллинистической иудейской литературы, предпринявшей попытку «сочетать» между собою греческое философское предание с библейским Откровением. Кроме того, в Александрии на протяжении III и II века до Рождества Христова получили развитие филологические и лингвистические науки, обеспечившие высочайший уровень будущей церковной библейской герменевтики. Но основным моментом, определившим само направление развития библейской герменевтики, был вопрос о соотношении греческой философии и христианского Откровения, еще ожидавший до тех пор своего решения. Данный вопрос, как уже говорилось, обсуждался в свое время ранними апологетами, и их отзывы о греческой культуре были далеко не лестными. Первые полемические авторы (святитель Ириней и Тертуллиан) решительно отвергли «гносис» как систематическое изложение учения о спасении и упорно сопротивлялись логическим манипуляциям над верой и ее спиритуализации в среде туманных философских абстракций. Климент Александрийский первым высказал новую точку зрения, согласно которой между греческой философией

(общеобразовательными науками — ἡ ἐγκύκλιος παιδεία) и христианской истиной нет коренного противоречия. Христианство исполняет собою извечные чаяния греческой культуры и, в свою очередь, уважает и принимает ее положительные достижения. Греческая философия и образование становятся введением к христианской истине и ее составными элементами. Встреча греческой философии и христианской веры произошла, конечно, в области библейской герменевтики (где же еще?). И для того, чтобы этот диалог был плодотворным, христианским экзегетам необходимо было выработать филологически обоснованную и убедительную технику толкования, которая могла быть либо «диалектической» (Климент), либо «логической» (Ориген).

1. Экзегетическая традиция Александрии

1. Пантен

В качестве основателя Александрийской катехизической школы упоминается обычно Пантен, уроженец Сицилии, в прошлом стоический философ. Достоверных сведений о его преподавательской деятельности в Александрии не сохранилось, равно как ничего неизвестно о его литературных трудах и о том, занимался ли он специально библейскими толкованиями. Ученик Пантена Климент Александрийский называет его «сицилийской пчелой, собирающей цветы с пророческой и апостольской пажити»¹, а Евсевий сообщает, что Климент подвизался вместе с Пантенем в изучении Божественных Писаний² и что учитель признавал Послание Евреям за подлинное произведение апостола Павла³. Согласно этим известиям Пантен должен был быть глубоким знатоком Священного Писания. Этот факт подтверждается и Климентом, который передает следующее (известное уже святому Иустину⁴) экзегетическое правило своего учителя: «Пророчества по большей части употреб-

¹ *Clemens Alex. Stromata* I, 11, 2.

² *Eusebius. Hist. eccl.* V, 11, 1.

³ *Ibid.* IV, 14, 4.

⁴ *Justinus Apol. Apologia* 42, 1–2.

ляют слова неопределенно, так что используют настоящее время вместо будущего, и, опять же, настоящее вместо прошедшего»⁵. Таким «пророческим» временем нередко пользуется и сам Климент в своих аллегорических толкованиях⁶, возможно, следуя здесь примеру Пантена. С этим соглашается и (Псевдо-) Анастасий Синаит (VII век), который сообщает, что Пантен, наряду с другими церковными писателями, истолковывал рай в духовном смысле и соотносил его с Церковью⁷. Ничего более о библейских толкованиях Пантена неизвестно.

2. Климент Александрийский:

греческая ученость и библейский «гносис»

В лице Климента Александрийского библейская герменевтика получает новое направление своего развития. Апологеты II века, как правило, прибегали к типологическому методу толкования ветхозаветных книг, продолжая тем самым иудеохристианскую традицию. Климент, несомненно, был знаком с этой традицией от самого Иустина Мученика (возможно, и от святителя Ириней Лионского) и неуклонно следовал ей. Но Климент существенно расширил кругозор библейской герменевтики, активно используя приемы греческой и особенно александрийской филологии. Основной его заботой было утвердить и научно обосновать положительную роль и универсальное значение христианства в его связи (а не противопоставлении) с греческим философским и культурным преданием. Эта цель могла быть достигнута только при помощи положительного усвоения христианством греческой философии (как «божественного дара, данного эллинам»⁸) и возвышения последней до уровня преддверия к Божественному Откровению, каким был и Ветхий Завет. Объединяющим центром двух миров, христианства

⁵ «Ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ παρωχρότου» (*Clemens Alex. Eclogae propheticae* 56, 2:3–6).

⁶ Ср.: *ibid.* 56, 3–7.

⁷ *Anastasius Sin. In hexaemeron. VII // PG* 89, 962, 966.

⁸ *Clemens Alex. Stromata* I, 20, 1.

и эллинизма, является, безусловно, Сам Господь Иисус Христос – Божественный Логос, являющийся, по мысли Климента, не только единственным Устроителем космоса, но и великим «Педагогом» человечества. Для осуществления данного плана, имевшего определяющее значение для дальнейшего развития и процветания церковной жизни и богословия, необходимо было обеспечить возможность творческого диалога указанных двух миров. А это предприятие нуждалось, в свою очередь, в помощи разработанной методологии герменевтики. Такая «диалектическая» методология перекидывает мостик от христианской типологии к началам греческого «символического» искусства толкования. В результате Климент хотел придать библейской герменевтике, ориентированной доселе лишь на внутренние, главным образом апологетические, полемические и катехизические цели, научно обоснованный вид, который позволил бы позиционировать христианство как «истинную философию» или «гносис» со всей убедительностью научной аргументации.

2.1. Экзегетические фрагменты и прочие труды

Климент Александрийский не оставил специальных экзегетических трудов. Отчасти апологетический характер имеет гомилия «Какой богач спасется?»⁹, в которой аллегорически истолковывается известное повествование Евангелия от Марка (10, 17–31 парал.) об отношении к богатству. Причем опасность, происходящую от богатства, автор объясняет страстным состоянием души. Также известно, что утерянное сочинение Климента «Очерки» (Ἰστορικὰ) в семи книгах было разновидностью аллегорического комментария на избранные места Ветхого и Нового Заветов, а также на некоторые неканонические тексты (Послание Варнавы, Апокалипсис Петра). Здесь, по отзыву Евсевия, он «дает сжатый пересказ всего Нового Завета, используя и книги оспариваемые»¹⁰. Фрагменты этого труда сохранились у Евсевия, Икумения, препо-

⁹ Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; // GCS 17, 157–191, ed. *Stählin O.*; ВЕП 8, 351–374.

¹⁰ «Πάσης τῆς ἐνδιαθέτου γραφῆς ἐπιτετημέναις πελοίηται διηγήσεις, μηδέ τοῖς ἀντιλεγόμενοις παρελθών» (*Eusebius. Hist. eccl. VI, 14, 1*; ср. *ibid. 13, 2* и *Photius Lexicogr. Bibliotheca 109*).

добных Максима Исповедника и Иоанна Мосха, а в толковании Кассиодора на Соборные послания (*Adumbrationes in Epistolas Canonicas*, VI век) содержится латинский перевод комментария на Первое Петра, Иуды, 1–3 Иоанна, входивших, вероятно, в седьмую книгу Очерков¹¹. Патриарх Фотий подвергает сомнению подлинность Ипотипоз, поскольку они, как он утверждает, содержат в себе нечестивые и мифические учения. Он обвиняет Климента в том, что тот учит о тварности Сына Божия, о перевоплощении душ, о смешении ангелов с женщинами и др. Возможно, что святой Фотий имел в виду аллегорические толкования на Шестоднев, приписываемые Клименту. Кроме того, Палладию было известно толкование Климента на пророка Амоса¹², а Евсевий приписывает ему экзегетическую гомилию «О Пасхе»¹³. Сам Климент сообщает, что имел намерение написать работу «О пророчестве»¹⁴, где речь пойдет о Духе Святом, о [людях] душевных (*ψυχιχοῦς*), об авторитете Писаний и о пророческом даровании Моисея.

Основные взгляды Климента Александрийского в отношении библейской герменевтики нашли свое отражение в его знаменитой трилогии «Увещание к эллинам»¹⁵, «Педагог»¹⁶ и «Строматы»¹⁷, а также в отрывках его трудов «Извлечения из Феодота»¹⁸ и «Выдержки из пророков»¹⁹.

¹¹ См.: GCS 17, 195–202, ed. Stählin O.

¹² *Palladius*. *Historia Lausiaca* 139.

¹³ *Περὶ Πάσχα* (*Eusebius*. *Hist. eccl.* VI, 13, 9). Фрагменты этой беседы см.: GCS 17, 216–218, Stählin O.; ВЕП 8, 380–382.

¹⁴ См.: *Stromata* I, 158, 1; IV, 2, 2; 93, 1; V, 88, 4.

¹⁵ *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* // GCS 12, ed. Otto Stählin, reed. Ursula Treu, 1972; SC 2, Cl. Mondésert; ВЕП 7, 17–79.

¹⁶ *Παιδαγωγός* // GCS 12, ed. Stählin O., reed. Treu U., 1972; SC 70 (1960), Marrou H.-J., Harl M.; SC 108 (1965), Mondésert Cl., Marrou H.-J.; SC 158 (1970), Mondésert Cl., Matray Ch., Marrou H.-J.; ВЕП 7, 80–233.

¹⁷ *Στρωματεῖς* // GCS 15; 17, ed. Stählin, reed. 1960, 1970, Früchtel L.; SC *Stromata* I, 30 (1951), Mondésert Cl., Caster M.; *Stromata* II, 38 (1954), Mondésert Cl., Camelot Ch.; *Stromata* V, 278, 279 (1981), A. de Boullues, P. Voulet; ВЕП 234, 7 etc.; 8, 11–316.

¹⁸ *Ἐπιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου* // GCS 17, 105–133, ed. Stählin O.; SC 23 (1984), Sagnard F.; ВЕП 336–317, 8.

¹⁹ *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* // GCS 17, 137–155, ed. Stählin O.; ВЕП 8, 350–336.

Boer W. den. De Allegorese in het Werk van Clemens Alexandrinus. Leiden, 1940; *Camelot T.* Clément d'Alexandrie et l'Écriture // RB 53 (1946), 242–248; *Campenhausen H. von.* Bibel. 1968. S. 337–354; *Daniélou J.* Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie // TU 79 (1961), 50–57; *Idem.* Message. 1961. P. 217–233; *Dupuy B.-D.* Aux origines de la notion de théologie: Prophétie et théologie chez Clément d'Alexandrie // Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au P. Y. Congar. Paris, 1974. P. 151–161; *Φραγκούλη Γ. Δ.* Ἡ συμβολικὴ τῶν ἀριθμῶν παρὰ Κλήμεντι τῷ Ἀλεξανδρεῖ // Θεολ. 13 (1935), 5–21; *Hermaniuk P. M.* La parabole chez Clément d'Alexandria. Definition et Source // EphTL 21 (1945), 5–60; *Mees M.* Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien. Bari, 1970; *Mehat A.* Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture. I Stromate 176, 1 et 179, 3. Epektasis. P. 355–365; *Mondésert Cl.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944, особенно p. 63–183; *Mortley R.* La Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973; *Münch E.* Παράδοσις und Γραφή bei Clemens von Alexandrien. Diss. Bonn, 1968; *Osborn E.* La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie // Monde grec. P. 127–144; *Ruwet J.* Clément d'Alexandrie – Canon des Écritures et Apokryphes // Bibl. 29 (1948), 77–99, 240–268, 391–408; *Torrance Th.* The Hermeneutics of Clement of Alexandria // Text and Studies 7 (1988), 61–105 / Ed. Fouyas M., Athens; *Treu U.* Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien // TU 79 (1961), 191–211; *Zaphiris G.* Le texte de l'Évangile selon S. Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie. Paris, 1971.

Богословское наследие Климента Александрийского весьма многогранно и обращено к самым разным людям. Но за этой многогранностью не трудно разглядеть вполне четкие принципы его библейской герменевтики. Разнообразные прямые и косвенные сторонние влияния, которые он испытал в своем творчестве, не позволяют в каждом конкретном случае определить, является ли автор первопроходцем или же ретранслирует уже готовые идеи. В любом случае, Климент – это первый из церковных писателей, кто необычайно широко стал использовать большинство книг Ветхого и Нового Заветов. В его трудах насчитывают 3200 очевидных ссылок на Ветхий и еще 5000 на Новый Завет (согласно таблицам, приводимым О. Stählin в GCS 39 (1936)). Наряду с этим и во вполне сравнимых объемах Климент цитирует произведения древнегречес-

кой литературы, в меньшей степени Филона Александрийского, некоторые аграфы Спасителя, тексты мужей апостольских и в большом количестве сочинения еретические, подложные и апокрифические. Несомненна также его зависимость от святого Иустина Философа. Излишне говорить о его удивительной осведомленности в «варварской мудрости», т.е. в учении египтян, ассирийцев, вавилонян, финикийцев, брахманов и др., приобретенной во время многочисленных путешествий. И всю эту всестороннюю эрудицию Климент использует в качестве строительного материала и преддверия к христианской истине, ссылаясь на нее для обоснования законности «символического» толкования Священного Писания. Современная наука (в лице, прежде всего, J. Daniélou, Cl. Mondésert и R. Mortley) пришла к выводу, что библейская герменевтика Климента Александрийского в равной степени зависит как от иудео-христианской традиции, так и от философских принципов эллинской учености, которую он знал по первоисточникам. Влияние Филона сказалось, возможно, в аллегорическом толковании некоторых конкретных библейских мест, но отнюдь не в формировании самой методологии толкования. Явным преувеличением выглядит гипотеза о тесной связи Климента с гностическими преданиями, в том что касается субъективизации и индивидуализации «гносиса», напрямую связанного с глубинным и таинственным смыслом Писания. Таким образом, своеобразие Климента заключается не столько в отдельных примерах библейских толкований, сколько в переориентации библейской герменевтики от сугубо практических ее задач на область чистой гносеологии (в философском смысле). Герменевтическая теория Климента Александрийского получает свое развитие на фоне философской дилеммы взаимного отношения веры и знания.

2.2. Богодухновенность и приточный характер Священного Писания

Климент Александрийский разделяет общеизвестное воззрение относительно богодухновенности Священного Писания²⁰, не объясняя, впрочем, как именно он понимает богодухновенность. Гораздо более интересуют его следствия богодухновенности, отра-

²⁰ *Clemens Alex. Stromata VII, 101, 5; 103, 5 etc.*

звившиеся в природе Писания. Так, описывая связь Писания с Духом Святым, Климент прибегает к платоническому учению²¹, чтобы показать, что Дух «запечатлевает» (ἐκτυλώνει) «Свою мысль <...> в словах [Писания]»²². Инициатором и вдохновителем Писания он называет также Господа или Божественный Логос. Этот Логос действовал и говорил через пророков, и, некоторым образом, усвоил Себе («облекся в») их служение²³. Несомненно, это совершилось «промыслительно», ибо «подобное подобному должно было послужить в достижении того же спасения»²⁴. Следовательно, Писание (в том числе и ветхозаветное) заключает в себе глас Господа Иисуса Христа²⁵, или лучше – оно и есть Его глас и должно, поэтому, почитаться как «Господне Писание» (κυριακή γραφή)²⁶. Этот тезис прямо ведет к убеждению, что слово и буква Писания не похожи на обычные человеческие произведения, но «являются священными и божественными»²⁷. Климент придает, таким образом, особое значение священному достоинству буквы и богодухновенности Писания, хотя и не может считаться явным сторонником буквального понимания богодухновенности, наподобие Оригена²⁸.

Несомненная богодухновенность Писания не только обеспечивает ему абсолютную истинность, авторитетность и самодостаточность, но и сообщает Священному Писанию некоторые особые свойства. Для Климента все Писание в его совокупности носит приточный характер²⁹. Как он объясняет в другом месте: «...смысл многих пророческих и поучительных мест Дух выразил прикровенно»³⁰. Термин «притча» (παραβολή) в учении Климента занимает центральное место и используется им в явной зависи-

²¹ *Plato*. Theaetetus 206.

²² *Clemens Alex*. Eclogae propheticae 32, 2.

²³ *Clemens Alex*. Eclogae propheticae 23, 1–3; ср.: *Protrepticus* I, 8, 3; *Stromata* II, 73, 1.

²⁴ «...τό γάρ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ ἐξυπηρετεῖν κατάλληλον πρός τήν ὁμοίαν σωτηρίαν» (*Clemens Alex*. Eclogae propheticae 23, 3).

²⁵ *Clemens Alex*. *Stromata* VII, 95, 8.

²⁶ *Ibid.* VII, 95, 4.

²⁷ «...ἱεροποιοῦντα καί θεοποιοῦντα» (*Clemens Alex*. *Protrepticus* 87, 1).

²⁸ *Philocalia* 2, 4.

²⁹ «Παραβολικός γάρ ὁ χαρακτήρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν» (*Clemens Alex*. *Stromata* VI, 126, 3).

³⁰ «...ὁ νοῦς γε τοῦ προφητικοῦ καί τοῦ διδασκαλικοῦ πνεύματος ἐπιεκρυμμένως λαλούμενος» (*Ibid.* I, 45, 1).

мости от эллинской филологической традиции, особенно от александрийца Трифона³¹. «Ибо притча — это высказывание, которое через некий второстепенный предмет, основываясь на его сходстве с основным, ведет к правильному пониманию основного предмета или, как говорят некоторые, это такое выражение, которое с особой силой проявляет главное через второстепенное»³². Сам Климент наряду с термином «притча» охотно использует другие синонимичные понятия, такие как: метафора, символ, тайна, знак (ὕλνοια), загадка (αἴνιγμα), покров (παράκαλυμμα), аллегория и пророчество³³. Он предлагает также следующие, более частные определения притчи: слово скрытное (ἐπι-, ἐγ-χεκρυμμένος), при-, со-кровенное (ἐπι-, παρα-κεκαλυμμένος) — и использует также для описания притчи начальные слова из Послания Евреям 1, 1: «Многократно и многообразно». Согласно этой изобильной на синонимы терминологии Климент Александрийский предлагает понимать Писание как слово метафорическое, возводящее того, кто правильно понимает его, от подобий и условностей к предметам изначальным и истинным или же являющее основной смысл посредством иных, более выразительных, лексических средств. Согласно своей глубинной природе Священное Писание не может, таким образом, быть понято сразу и до конца, но содержит в себе лишь знак (ὕλνοια)³⁴, некий сокровенный смысл, дивную и небесную глубину или «тайное знание» (τὸ τῆς γνώμης ἀπόρητον)³⁵. Но этот сокровенный и приточный смысл библейского слова был ведом, безусловно, «пророкам и ученикам Духа»³⁶, т.е. самим священным писателям.

³¹ Речь идет о трактате Трифона Грамматика «О тропах», где, согласно одному из вариантов рукописи, дается описание 14 основных и 27 вспомогательных видов фигур речи (*Tryphon. De tropis*, ed. *Spengel L.* // *Rhetores Graeci*, vol. 3. Leipzig, Teubner, 1856 (repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1966). S. 191–206). — *Примеч. перев.*

³² «Τοιοῦτον γάρ ἡ παραβολή, λόγος ἀπό τινος οὐ κυρίου μὲν, ἐμφεροῦς δὲ τῷ κυρίῳ ἐπὶ τάληθές καὶ κύριον ἄγων τὸν συνίεντα, ἧ, ὡς τινες φασί, λέξις δι' ἑτέρων τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας παριστάνουσα» (*Clemens Alex. Stromata VI*, 126, 4; ср. также: VI, 127, 3: «Пророчества <...> были облечены в форму, которая за значением одних слов скрывала возможность иного их понимания»). См.: Климент Алекс. Строматы. Т. III. Кн. 6–7. С. 69, 70.

³³ Напр.: *Stromata V*, 21, 4.

³⁴ *Clemens Alex. Stromata V*, 24, 1.

³⁵ *Clemens Alex. Quis dives salvetur V*, 2, 4.

³⁶ *Clemens Alex. Stromata I*, 45, 2.

Такой приточный характер Священного Писания не является чем-то новым, но напротив, это наиболее древний способ выражения и передачи духовного ведения в истории человечества³⁷. Все греческие философы, поэты и трагики, а кроме того, и варвары для передачи высших религиозных истин используют притчу, символ или загадочный способ выражения, чтобы прикрыть первоначальный смысл своего учения. «Иными словами, все варварские и греческие богословы скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий или другими подобными способами. Так поступают, например, эллинские предсказатели или Аполлон Пифийский, именуемый Уклончивым»³⁸. Подобный способ сокрытия божественного учения Климент усматривает в богослужебных обрядах, посвящениях в таинства, египетском святилище, в Иерусалимском святой святых³⁹. Сокрытие истины это даже прямая и необходимая заповедь, поскольку постижение божественного учения предполагает личный подвиг очищения и духовное делание и доступно весьма немногим.

2.3. Значение и польза «диалектики»

Какой цели служит приточный и загадочный характер Священного Писания? Климент Александрийский упоминает два основных момента. Во-первых, «чтобы мы были старательны и всегда бодрствовали в изучении спасительных слов»⁴⁰. Это воззрение станет общим местом последующих церковных толкователей, которые будут утверждать наличие в Писании сокровенного смысла. Как будет показано в дальнейшем, согласно Клименту смысл Писания неясен и не все обладают способностями для его понимания⁴¹.

³⁷ Ibid. VI, 127, 3.

³⁸ «Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὐτὰ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιοῦτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασι, ὅποια καὶ παρ' Ἑλλήσι τὰ μαντεῖα, καὶ ὃ γε Ἀπόλλων ὁ Πύθιος Λοξίας λέγεται» (Ibid. V, 21, 4; ср.: V, 24, 1–2; 50, 1–3).

³⁹ Ibid. V, 19, 3–20, 1.

⁴⁰ «...ἵνα ζητητικοὶ ὑπάρχωμεν καὶ προσαγρυπῶμεν αἰεὶ τῇ τῶν σωτηρίων λόγων εὐρέσει» (Clemens Alex. Stromata VI, 126, 1).

⁴¹ Ibid. I, 45, 1.

Поэтому необходим специальный наставник-педагог и особое, «диалектическое» искусство толкования. Кроме того, «поскольку не всякому дано их понять, чтобы не навредили себе те, кто превратно применяет то, что открыто для спасения Святым Духом»⁴². Любое перетолкование Священного Писания представляет серьезную опасность для спасения, и поэтому были установлены определенные нормы его толкования, чтобы понимание всегда отвечало содержащемуся в нем правому смыслу.

Действительно, Климент Александрийский и в библейских толкованиях использует тот классический гносеологический метод, который со времен Платона известен как «диалектика». Определение данного метода заимствуется у самого философа: «Она же именуется у Платона диалектикой, например в диалоге Политик, где он определяет ее как науку, занятую рассуждением и объяснением сущностей»⁴³. Сам Климент объясняет это философское определение в том смысле, что истинная диалектика наблюдает за вещами, испытывает силы и способности сущностей и, наконец, возводит к державной Сущности, которая есть Бог, превышающей все существующее и пребывающей выше всякого человеческого опыта. Диалектика это единственная наука, которая руководствует к истинной мудрости, к постижению «вещей так, как они есть» (*τῶν ὄντων ὡς ὄντων*), она свободна от страстей и как таковая ведет человека к «созерцанию»⁴⁴. Диалектика может найти себе применение не только при исследовании обычных понятий (*κοινῶν ἐννοιῶν*), но и Божественных Писаний⁴⁵, и «Писание даже убеждает нас стать такого рода диалектиками»⁴⁶. По этому поводу Климент цитирует некую аграфу: «Будьте опытными менялами»⁴⁷, и со ссылкой на увещания апостола Павла истолковывает библейскую диалектику как «гностическое

⁴² «...μηδέ τοῖς ἄλλοις προσῆκον ἦν νοεῖν, ὡς μή βλαβεῖεν ἑτέρως ἐκδεξάμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος σωτηρίως εἰρημένα» (Ibid. VI, 126, 1).

⁴³ «Καί ἡ γε κατὰ Πλάτωνα διαλεκτική, ὡς φησιν ἐν τῷ Πολιτικῷ, τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὐρετική τις ἐστὶν ἐπιστήμη» (*Clemens Alex. Stromata I, 176, 3; Plato. Politicus 287a*).

⁴⁴ *Clemens Alex. Stromata I, 178, 1.*

⁴⁵ Ibid. V, 179, 4; VIII, 2, 4.

⁴⁶ «Ἡ γραφή τοιοῦτους τινας ἡμᾶς διαλεκτικούς οὕτως ἐθέλουσα γίνεσθαι παραινεῖ» (Ibid. I, 177, 2:1–2).

⁴⁷ «Γίνεσθαι δὲ δόκιμοι τραπεζίται» (Ibid. I, 177, 2:2).

раскрытие [смысла] Писания» (γνωστικὴ διάλυξις τῶν γραφῶν)⁴⁸. Благодаря таким своим свойствам диалектика показывает вещи в их чистом виде, насколько только это возможно: «...показывает нам каждую вещь в ее чистоте»⁴⁹. При помощи философской диалектики Климент возвышает библейскую герменевтику на уровень научного знания. Но использование этой диалектики в области библейских толкований возможно только в сочетании с эллинской методикой толкования, известной как «аллегорическое», или, согласно Клименту, «символическое» или «мистическое» толкование⁵⁰. Термин «аллегория» в творениях Климента Александрийского встречается довольно редко и может обозначать как толкование эллинских мифов⁵¹, изъяснение чисел⁵², так и этимологический разбор имен⁵³ и духовное понимание библейских событий (ἡ κατὰ τὴν γραφὴν ἀλληγορία)⁵⁴. Обычно Климент рекомендует аллегорическое понимание только в тех случаях, когда в тексте очевидно присутствует некий скрытый смысл (διάνοια)⁵⁵. Аллегория, таким образом, оказывается частным случаем «символического» толкования и используется в отношении тех имен, слов и чисел, которые удобно могут быть связаны с другими, сверхъестественными смыслами.

Символическое или мистическое толкование, понимаемое как общий герменевтический метод, зиждется на следующем основополагающем принципе, отражающем природу «диалектики», а именно на строгом «различении имен и вещей»⁵⁶. Эта идея, начиная с Оригена, станет важнейшей предпосылкой библейской герменевтики для великих церковных экзегетов. Сам Климент в данном случае имеет в виду одну из аксиом стоического учения, согласно которой необходимо проводить грань между словом, его звучанием, или именами, и его значением, или самими вещами. «Сле-

⁴⁸ Ibid. VI, 131, 3.

⁴⁹ «...παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων καθαρὸν οἶον ἔστι φαίνεσθαι» (Ibid. I, 177, 3:5).

⁵⁰ Ibid. V, 37, 1; 46, 1.

⁵¹ Ibid. V, 58, 6.

⁵² Ibid. VI, 133, 139.

⁵³ Ibid. VII, 105, 4.

⁵⁴ Ibid. VI, 32, 4.

⁵⁵ Ibid. V, 58, 6.

⁵⁶ «...τὴν διαστολήν τῶν τε ὀνομάτων τῶν τε πραγμάτων» (Clemens Alex. Stromata VI, 82, 3).

дует различать две идеи истины: правда самой вещи и истинное утверждение относительно нее»⁵⁷. Такое лингвистическое различение, очевидно, соответствует платоническому разделению мира на чувственный и умопостигаемый⁵⁸, причем буква представляет здесь вещественную и тленную сторону, а сама вещь — нетленную и вечную. Согласно данному правилу детальное и точное исследование имен и слов является необходимой предпосылкой символического толкования⁵⁹. Буквальное понимание, как и использование философии, является первой и немаловажной ступенью христианского совершенства. «Свести разнообразные знания к истинному учению может лишь человек основательно ученый, <...> используя для сего также знания, почерпнутые из грамматики и философии»⁶⁰.

Впрочем, и этот лингвистический принцип Климент Александрийский коренным образом перерабатывает на основании веры во Христа. Согласно ему, имя (τό ὄνομα) соотносится с телом Христовым. Как Сын Божий представляет Собой Лицо Отца, так же и имя представляет собою «лицо искомой истины»⁶¹. С другой стороны, вещь (τό πράγμα) соответствует «силе веры», которая «примиряет все противоречия и наполняет собою весь космос»⁶². Таким образом, буква помогает обнаружиться истине в ее событийном, историческом аспекте, и уже отсюда открывается невозбранный вход в область истинной веры. Этот момент в дальнейшем будет изложен более подробно.

В переработанном виде этот философский принцип толкования оказал решающее влияние на всю христианскую герменевтику. Толкователь должен исследовать не букву или имя само по себе, но стремиться постичь саму суть, соответствующую истине и спасению. Это означает, что «нам следует обращаться не к словам,

⁵⁷ «Δύο εἰσὶν ἰδέαι τῆς ἀληθείας, τὰ τε ὀνόματα καί τὰ πράγματα» (*Clemens Alex. Stromata VI, 151, 2*; ср.: VIII, 23, 1. См. рус. пер.: Климент Алекс. Строматы. Т. III. Кн. 6–7. С. 82).

⁵⁸ Ср.: *ibid.* VI, 126, 3.

⁵⁹ Ср.: *Clemens Alex. Eclogae propheticae 32, 2* etc.

⁶⁰ «Χρηστομαθῆ φημί τόν πάντα ἐπί τήν ἀλήθειαν ἀναφέροντα, ὥστε <...> καί ἀπό γραμματικῆς καί φιλοσοφίας αὐτῆς δρεπόμενον τό χρῆσιμον» (*Clemens Alex. Stromata VI, 43, 4*).

⁶¹ «...πρόσωπον τῆς δεικνυμένης ἀληθείας» (*Ibid.* VI, 122, 2).

⁶² «...τό πρᾶγμα δέ ἡ δύναμις τῆς πίστεως ἡ καί παντός οὐτινοσοῦν ἐναντιουμένου καί αὐτοῦ ἄλου ἐνισταμένου τοῦ κόσμου πλεονάζουσα» (*Ibid.*).

но к смыслу, скрытому в произносимом»⁶³. Буква выступает в роли шифра, носителя и вестника того таинственного учения, которое единственно вожделенно и которое проявляется и возсияет между имен. Когда букве уделяется чрезмерное внимание, она замыкается на самой себе, устремляется к красоте и изяществу слога, которое лишь прельщает, но не приближает к сути вещей. Чтобы избежать этой опасности Климент предпочитает впасть в другую крайность: «Что же касается меня, то я преследую единственно верную цель: жить согласно со Словом и постигать суть Его учения, несколько не заботясь о красноречии и довольствуясь лишь тем, чтобы прояснить другим то, что сам уразумел. Не моя забота, как называются те методы, с помощью которых я раскрываю то, что намереваюсь раскрыть. Найти путь к спасению и способствовать спасению других, как я полагаю, есть самое главное, вне зависимости от того, выражено ли это в элегантных словах или нет»⁶⁴.

Сам Климент, следует заметить, не считал символическое толкование единственным и лучшим гносеологическим методом и при использовании его не ограничивал себя строгими рамками и правилами. Предпочтение данной методологии, скорее, теоретически приписывается ему, нежели наблюдается на деле⁶⁵. Оно является второй ступенью христианского совершенства, идущей после начального буквального толкования, и, в свою очередь, уступает место следующей стадии, когда верующий достигает непосредственного и опытного созерцания сущего. В итоге, «символический метод полезен во многих отношениях, и для построения правильного богословия и для умножения благочестия»⁶⁶.

⁶³ «Ὅυ τοίνυν περί τήν λέξιν, ἀλλά περί τά σημαίνόμενα ἀναστρεπτέον» (Ibid. VI, 151, 4; ср.: I, 48, 4–5).

⁶⁴ «Ἐμοί δέ εἰκότως, οἶμαι, πρόκειται βιοῦν μέν κατά τόν λόγον καί νοεῖν τά σημαίνόμενα, εὐγλωττίαν δέ μή ποτε ζηλοῦται ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ αἰνίξασθαι τό νοούμενον. ὁποῖω δέ ὀνόματι δηλοῦται τοῦτο ὅπερ παραστήσαι βούλομαι, οὐθέν μοι μέλει. σωθῆναι γάρ εὐ οἶδ' ὅτι καί συνάρασθαι τοῖς σώζεσθαι γλιχομένοις βέλτιστόν ἐστιν, οὐχί συνθεῖναι τά λεξιῶν καθάπερ τά κόσμια» (Ibid. VI, 48, 1).

⁶⁵ См.: *Mehar A.* // TRE 8 (1981), 106.

⁶⁶ «Χρησιμώτατον ἄρα τό τῆς συμβολικῆς ἐρμηνείας εἶδος εἰς πολλά καί πρός τήν ὀρθήν θεολογίαν συνεργοῦν καί πρός εὐσέβειαν» (*Clemens Alex. Stromata V*, 46, 1).

2.4. Герменевтическое значение догмата Боговоплощения

Из предшествующего обзора становится очевидным, что Климент Александрийский при изучении и толковании Священного Писания использует те же самые герменевтические и гносеологические приемы, которые были традиционны и для классической философии. С точки зрения филологии и герменевтики Писание, таким образом, ничем не отличается от других письменных памятников. Но сам Климент при этом сознает и их существенное видовое отличие, которое никоим образом не может быть упразднено. Выделяя моменты тождества между Писанием и прочими текстуальными памятниками прошлого, он исходит из того же самого Предания Церкви, в первую очередь, из христологического ее учения, и в результате создает вполне догматически оправданную теорию толкования, как было показано выше. Как правило, Климент старается, в отличие от апологетов, не возвышать христианскую истину до уровня философского ее осмысления, но напротив, находить общие их места и включать философское образование в общий план христианского Откровения, таким образом, делая явным «христианский» элемент внутри самой философии.

Необходимость использования научного диалектического метода при толковании Священного Писания обосновывается догматом воплощения и двусоставностью природы Спасителя. Приточный характер Писания отображает ту истину, что Господь стал причастным этому миру, облекся в человеческую природу и все свойственные ей добродетели, чтобы посредством ведения (гносиса) привести человека к умопостигаемым и подлинным благам⁶⁷. Внешний вид тела, воспринятого Господом, был смиренным и не производил впечатления, чтобы прикрыть таким образом Его божество. А значит и сама человеческая природа Спасителя, будучи вполне историчной и реальной, носит «приточный» характер, ибо одновременно скрывает и благодаря этому с особой силой являет скрытое, т.е. Его божество. Это становится возможным, поскольку «подобное может служить подобному в достижении общего

⁶⁷ *Clemens Alex. Stromata VI, 126, 4.*

спасения»⁶⁸. Данную идею Климент прилагает ко всей истории, как Ветхого, так и Нового Завета. Самое тело, которое принял Господь в воплощении, убеждает нас в том, что подобным же «приточным» и вместе действительным образом Он беседовал прежде с пророками, а после с апостолами и с Церковью. «Как посредством тела Спаситель беседовал с людьми и исцелял, так же в прежние времена Он действовал через пророков, а ныне через апостолов и учителей...»⁶⁹. Это и есть тот способ, которым достигается спасение: «И всегда человеколюбивый Бог облекается в человеческое ради спасения людей, используя прежде пророков, а ныне — Церковь»⁷⁰. Как человеческое, вещественное тело Господа, так и Священное Писание имеет приточный, метафорический характер и слово его «с особой силой проявляет главное через второстепенное»⁷¹. По всей видимости, Климент склоняется к той мысли, что *воплощение Господа сделало возможным и выдвинуло на первый план символическое толкование Священного Писания*. Впрочем, он нигде прямо не высказывает эту идею, в отличие от позднейших александрийских экзегетов. Таким образом, у Климента Александрийского можно видеть тот же неизменный принцип первенствующей Церкви, согласно которому личность и служение Господа Иисуса Христа является источником, сердцевинной и итогом любого библейского толкования. «В нем (в райском саду) и Логос расцвел и произвел плод, сделавшись плотью <...>, ибо посредством древа [крестного] Он был познан нами»⁷².

⁶⁸ «...τό γάρ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ ἐξυπηρετεῖν κατάλληλον πρός τήν ὁμοίαν σωτηρίαν» (*Clemens Alex. Eclogae propheticae* 23, 3:3–4).

⁶⁹ «Ὡσπερ διά τοῦ σώματος ὁ σωτήρ ἐλάλει καί ἴατο, οὕτως καί πρότερον μὲν διά τῶν προφητῶν, νῦν δέ διά τῶν ἀποστόλων καί τῶν διδασκάλων» (*Ibid.* 23, 1:1–23, 2:1).

⁷⁰ «Καί πάντοτε ἀνθρωπον ὁ φιλόανθρωπος ἐνδύεται θεός εἰς τήν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφήτας νῦν δέ τήν ἐκκλησίαν» (*Ibid.* 23, 3:1–4).

⁷¹ «...λέξις δι' ἐτέρων τά κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας παριστάνουσα» (*Clemens Alex. Stromata* VI, 126, 4).

⁷² «Ἐν τούτῳ καί ὁ λόγος ἦνθησέν τε καί ἐκαρποφόρησεν σὰρξ γενόμενος <...> ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφίχεται» (*Ibid.* V, 72, 3:1–4:1).

2.5. Аллегория и пророческая типология

Следует еще раз повторить: воплощение Сына Божия придает пророческое, приточное звучание не только Писанию, но и всей истории, предшествующей и последующей этому величайшему событию. В свете этой истины Климент Александрийский будет изъяснять природу и назначение Ветхого Завета. Подобно всем предшествующим церковным писателям, Климент принимает Закон (Пятикнижие) в его совокупности, наряду со всеми пророческими книгами, в качестве оракулов (*χρησμούς*) и загадочных речений (*ἀνίγματα*): «Ибо практически все Писание пророчествует»⁷³. При этом Климент не низводит Ветхий Завет до уровня простой книги предсказаний. Приточный характер Ветхого Завета относится не столько к его форме, сколько, главным образом, к природе его свидетельства. Здесь присутствует и со властью (*μετ' ἐνεργείας*) вещает Сам Бог: «...посему и пророчество и Закон произошли через Него же и были выражены в притчах»⁷⁴. Именно в этом смысле Ветхий Завет является прообразом (*τύπος*). Впрочем, Климент Александрийский использует термин «прообраз» в ином смысле, нежели предшествующие ему апологеты. А именно, согласно Клименту, связь прообраза и образуемого (*ἀντίτυπος*) является существенной и пребывает неизменной, а не относительной и ограниченной во времени, как у апологетов. Яснее он формулирует данный принцип в своей беседе О законной Пасхе: «Как некое изображение, когда рядом с ним нет первообраза, пользуется равной с ним славой, когда же первообразная истина явится, то изображение продолжает сиять вместе с ним, чем доказывается непреложность их сходства, поскольку и образ знаменует ту же истину»⁷⁵. Следовательно, типологическое толкование ставит своей целью не подчеркнуть различие двух Заветов, но, напротив, утвердить их абсолютное

⁷³ «Σχεδόν γάρ ἡ πᾶσα ὡδε πως θεσπίζεται γραφή» (Ibid. V, 32, 1:2–3).

⁷⁴ «...καί ἡ προφητεία ἄρα καὶ ὁ νόμος δι' αὐτοῦ τε ἐγένετο καὶ ἐν παραβολαῖς ἐλαλήθησαν δι' αὐτοῦ» (Clemens Alex. Stromata VI, 125, 2:2–3; ср.: II, 73, 1; Протретикὸς πρὸς Ἑλληνας I, 8, 3).

⁷⁵ «Ὡς εἰ τινος εἰκῶν, μὴ παρόντος μὲν τοῦ ἀρχετύπου, τὴν ἴσην ἐκείνῳ δόξαν ἀποφέρειται, καὶ παρούσης τῆς ἀληθείας, καταλάμπεται ἡ εἰκῶν πρὸς αὐτῆς, τῆς ὁμοιώσεως ἐκείνης ἀποδεκτῆς μενούσης διὰ τό σημαίνειν τὴν ἀλήθειαν» (Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς. Περὶ τοῦ νομικοῦ Πάσχα [См.: *Nicophori patriarchae. Antirrheticus III*, 26]; PG 100, 416B).

единство. В этом смысле истолковывает Климент Александрийский ставшие классическими примеры ветхозаветной истории, издавна служившие предметом типологического толкования, как например: жертвоприношение Исаака⁷⁶, горящая и несгорающая купина⁷⁷, Мелхиседек⁷⁸, Ноев ковчег⁷⁹ и др. Конечно, не избегает Климент и крайностей аллегорического метода. Он, например, придает особое значение устройству и размерам ветхозаветного Храма, а также одеянию и служению первосвященника, во всем усматривая духовные истины. Впрочем, и здесь Климент находит типологические изображения служения Спасителя и бытия Церкви. В трактовке данных моментов он всецело зависит от Филона Александрийского, но при этом умудряется сочетать типологическое толкование с аллегорическим и нигде не упускает из виду историческую перспективу.

Таким типологическим толкованием Климент более подчеркивает сходство прообразовательных событий древности, нежели превосходство их исполнения во Христе. Он особенно настаивает на наличии в прообразе сокровенного, иносказательного смысла, истолковывая его как пророческую весть. В качестве примера можно привести типологически-аллегорическое объяснение жертвоприношения Исаака: «Он [Исаак] таинственным образом смеялся, предрекая что Господь радостью исполнит нас, спасенных от гибели Господней кровью»⁸⁰.

Характерной чертой Климентовской типологии является ее органическая связь с пророчеством. И действительно, Климент не только соотносит пророчество с притчей, о чем уже говорилось, но и считает пророчество наиболее соответствующей своей цели формой Божественного Откровения, причем не только в Ветхом Завете, но и в эпоху Евангелия. «Ибо пророчество исполнено гносиса, как данное Самим Господом и, опять же, через Господа разъясненное апостолам»⁸¹. В одном месте Климент дает определение пророчест-

⁷⁶ *Clemens Alex. Paedagogus* I, 23, 1–3.

⁷⁷ *Ibid.* II, 75, 1–2.

⁷⁸ *Clemens Alex. Stromata* IV, 161, 3.

⁷⁹ *Ibid.* VI, 86, 1.

⁸⁰ «Ἐγέλα δέ μουσικῶς ἐμπλήσαι ἡμᾶς προφητεύων χαρᾶς τόν κύριον τοῦς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους» (*Clemens Alex. Paedagogus* I, 23, 2).

⁸¹ «Γνώσεως γάρ πλήρους ἡ προφητεία, ὡς ἂν παρά κυρίου δοθεῖσα καί διά κυρίου πάλιν τοῖς ἀποστόλοις σαφηνισθεῖσα» (*Clemens Alex. Stromata* VI, 68, 2).

ва, ставшее классическим⁸², утверждая, что пророчество по своей природе едино (возможно, против гностиков) и как таковое обнимает собою всю мировую историю. Его исполнение в настоящем с пришествием Христовым несет с собою убежденность в том, что и свидетельства о прошедшем были истинны, и что будущие эсхатологические события непременно исполнятся. «Поскольку пророчество едино, то если одна его часть исполняется, а другая уже исполнилась, значит можно быть уверенным, что и ожидаемое и прошедшее равно истинны»⁸³. Отсюда следует, что всемирная история по природе своей профетична, ибо каждое событие в рамках этой истории является исполнением определенного пророческого обетования и одновременно предвозвещением некоего будущего события. Явление Христа – это по преимуществу «пророческое» событие, обнаруживающее и актуализирующее непрерывность и единство истории. Пришествие Христово является тем центром, где исторические события прошлого и будущего встречаются между собою и обретают свой высший смысл. Таким образом типология у Климента Александрийского исполняет роль пророчества. В итоге и само библейское толкование приобретает пророческий характер. Толкование всегда исходит из заключенной в пророчествах «энергии» и на ее основе понимает и разъясняет как прошедшее, так и будущее. Такое историческое и эсхатологическое основание библейской герменевтики коренным образом отличает ее от греческих символических толкований и освобождает Климента от подозрений в неумеренном и безрассудном подчинении христианской герменевтики требованиям платоновской диалектики.

Профетическое понимание всемирной истории, характерное для богословия Климента Александрийского, позволяет сделать некоторые общие выводы о связи Ветхого и Нового Заветов, а также об особой роли ветхозаветного Закона. Единство Ветхого и Нового Заветов абсолютно: «Так Закон заодно с Пророками и вместе с Евангелием во имя Христово сходятся к единому гносису»⁸⁴.

⁸² Ibid. II, 54, 2–5.

⁸³ «Εἰ γὰρ μᾶς οὐσης τῆς προφητείας τό μὲν ἤδη τελεῖται, τό δέ πεπλήρωται, πιστόν ἐντεῦθεν καί τό ἐπιζόμενον καί τό παρρηγῆκος ἀληθές» (Ibid. II, 54, 5).

⁸⁴ «Νόμος τε ὁμοῦ καί προφηταί σύν καί τῷ εὐαγγελίῳ ἐν ὀνόματι Χριστοῦ εἰς μίαν συνάγονται γῶσιν» (Ibid. III, 70, 3). – Со ссылкой на Мф. 18, 20: «...ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

Речь идет, конечно, о двух Заветах, данных Богом промыслительно, различающихся между собою по имени и по времени, «по возрасту и преуспеянию». Но по силе своей (*κατά δύναμιν*) они являются одним и тем же Заветом, поскольку оба установлены через Сына единым Богом Отцом и заключают в себе одну и ту же Божественную волю⁸⁵. Различие их произошло «по домостроительству» и касается особой роли каждого из них в историческом плане Божиим. Ветхий Завет действовал как прообраз, заключенный в Законе и пророках⁸⁶, а именно как «некий педагогический метод, который при помощи страха и подготовительных мер (пропедевтики) вел к высшему Христову законодательству и благодати»⁸⁷. При этом, один и тот же Господь возводит пророчество Ветхого Завета к совершенству Евангелия⁸⁸. Существует лишь одна воля Божия, которая предвозвещается и благовестуется тысячами вестников, посланников, предшественников «от создания мира, словами и делами», пророчествующими относительно того, «когда и как Он придет и каковы будут знамения, указывающие на это»⁸⁹. Место пророков, которое те занимали до пришествия Христова, занимают впоследствии Его апостолы и Церковь⁹⁰. Также на примере апостола Павла можно видеть, как его послания «имеют тесную связь с Ветхим Заветом, в нем черпают вдохновение и на него ссылаются»⁹¹. Климент говорит здесь о пророческом характере Ветхого Завета, находящем свое восполнение в Новом: «Ибо вера во Христа и знание Евангелия есть истолкование Закона и его восполнение»⁹².

Типологическая связь между Ветхим и Новым Заветом, в свою очередь, определяет и особую роль ветхозаветного Закона. Закон и Пророки сохраняют значение прообраза вплоть до времен Иоанна

⁸⁵ Ibid. II, 29, 2; VI, 107, 5.

⁸⁶ Ibid. V, 55, 1.

⁸⁷ «...ἄχρι παιδαγωγίας τινός μετὰ φόβου καὶ προπαιδείας ἐπὶ τὴν τοῦ Ἰησοῦ νομοθεσίαν τὴν ἄκραν καὶ χάριν προχωροῦντα» (*Clemens Alex. Quis dives salvetur* 9, 2: 2–3).

⁸⁸ *Clemens Alex. Stromata* II, 29, 3.

⁸⁹ Ibid. VI, 166, 5.

⁹⁰ Ibid. VI, 167, 1.

⁹¹ «...ἐκ τῆς παλαιᾶς ἤρτηται διαθήκης, ἐκεῖθεν ἀναπνεύουσα καὶ λαλοῦσα» (*Ibid.* IV, 134, 2).

⁹² «Ἡ γὰρ εἰς Χριστὸν πίστις καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνῶσις ἐξηγήσις ἐστὶ τοῦ νόμου καὶ πλήρωσις» (*Ibid.* IV, 134, 3).

Предтечи⁹³ и обретают свое завершение в Евангелии⁹⁴. Евангелие заключает в себе «высшее законодательство и благодать»⁹⁵ и, следовательно, «данное посредством верного слуги [Моисея] не сравнится с тем, что даровано истинным Сыном»⁹⁶. Итак, совершенно естественно, что Закон не может быть источником вечной жизни, ибо в противном случае «напрасно Сам Спаситель приходит и страдает ради нас»⁹⁷. Впрочем, Климента не занимает сама по себе тема соотношения Закона и Евангелия. Их сходство и различие исследуются им в связи с вопросом гносеологического характера, описывающим различные стадии движения «гносиса» к своему совершенству.

При всем органическом единстве между Ветхим и Новым Заветом Климент, тем не менее, усматривает определенную градацию в Пятикнижии, этой «Моисеевой философии»⁹⁸, выделяя в ней четыре составляющие. Историческая и законодательная части вместе имеют отношение к этике, затем богослужebная (ἱερουργικόν) часть, соответствующая созерцанию видимой природы (φυσικῆ θεωρία), и наконец богословская часть, собственно «созерцание» (ἐποπτεία), которая соответствует «богословию» Платона и «метафизике» Аристотеля⁹⁹. Данная градация, с некоторыми вариациями встречающаяся также у Филона¹⁰⁰, в свое время была сочтена первым отеческим свидетельством о четырехчастном смысле Писания, каковое деление получило широкое распространение в позднейшей западной экзегетической традиции¹⁰¹. Впрочем, деление это, скорее, трех- а не четырехчастное, поскольку сам Климент объединяет историческую и законодательную составляющую Пятикнижия.

⁹³ Ibid. V, 55, 1.

⁹⁴ Ibid. II, 29, 3.

⁹⁵ *Clemens Alex.* Quis dives salvetur 9, 2:3.

⁹⁶ «...οὐκ ἴσα τὰ διὰ δούλου πιστοῦ διδόμενα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ γνησίου δωρουμένοις» (Ibid. I, 8–2).

⁹⁷ «...μάτην μὲν ὁ σωτὴρ αὐτὸς παραγίνεται καὶ πάσχει δι' ἡμᾶς» (Ibid. 8, 2:2).

⁹⁸ *Clemens Alex.* Stromata I, 176, 1:1.

⁹⁹ Ibid. I, 176, 1–2.

¹⁰⁰ *Philo Jud.* De vita Mosis 2, 2:4–6 etc.

¹⁰¹ См. об этом полемику *Lubac H. de.* Exégèse. I. 1959. P. 171–177 и *Mehat A.* Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture. P. 356 etc. Некоторые предпочитают говорить даже о пятичастном смысле Писания (*Mondésert Cl.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1944. P. 155–161).

Поэтому в другом месте он предлагает тройственное понимание Закона, который открывается нам «...либо как знамение, либо как заповедь, ведущая к праведной жизни, либо же как пророчество»¹⁰². Такое тройственное понимание Закона соответствует трем этапам совершенствования гностика, которые Климент заимствует из платонической гносеологии: естественное ведение, нравственное деяние и совершенное ведение или созерцание (А. Mehat). Это деление отражает также цель Климентовской трилогии. «Увещание к эллинам» показывает, как христианину надлежит пользоваться греческим образованием, «Педагог» при помощи типологического толкования Ветхого Завета руководствует к нравственному совершенству и, наконец, «Строматы», где излагается христианское ведение, ведет к совершенному созерцанию таинств. Три эти книги – в сочетании с тремя способами понимания Пятикнижия – являются своего рода катехизисом и символизируют собою этапы продвижения человечества (язычники, иудеи, христиане) к спасению во Христе. Это означает, что сам Климент Александрийский, по всей видимости, не принимал трех- или четырехчастного смысла библейского слова, но, скорее, предпочитал говорить о трех последовательных этапах, посредством которых человек приходит к познанию истины.

2.6. Частные правила библейского толкования

Верующим совершенно необходимо уметь «точно истолковывать Писания»¹⁰³. Какими же правилами, согласно Клименту Александрийскому, следует им руководствоваться при толковании Библии?

1. На первом месте у Климента стоит принцип единства Божественной воли, единодушно возвещаемой во всем Священном Писании. Эта воля проповедуется прежде явления Христова в свидетельствах ветхозаветных пророков, запечатлевается в современном Христу служении апостолов и в полной мере обнаруживается по Воз-

¹⁰² «...ἢ ὡς σημεῖον ἐμφαίνουσαν ἢ ὡς ἐντολὴν κυροῦσαν εἰς πολιτείαν ὀρθῆν ἢ θεολογούσαν ὡς προφητείαν» (*Clemens Alex. Stromata I*, 179, 3–4).

¹⁰³ «...δεῖ τοῖνυν τὰς γραφὰς ἀκριβῶς διερευνημένους» (*Clemens Alex. Eclogae propheticae* 32, 2:1–2).

несении в тех чудесах, которые совершаются во имя Его¹⁰⁴. Содержимое Священного Писания нельзя расчлнить и истолковать по отдельности, вне того органического единства, какое наблюдается между Ветхим и Новым Заветом, а также верой Церкви и ее жизнью во Христе. Достоверность и очевидность учения Священного Писания зиждется на том, что здесь «Сам Спаситель говорит устами пророков и в Евангелии, а кроме того, и на свидетельстве апостолов, подтверждающих это учение»¹⁰⁵. Всякий раз, когда возникает недоумение относительно смысла какого-либо места в Священном Писании, необходимо прояснять его на основании «последовательного рассмотрения обоих Заветов»¹⁰⁶. В итоге Климент противопоставит еретикам следующее, предельно ясно сформулированное правило толкования: «Истина Писания не постигается через произвольное изменение смысла слов <...>, но лишь усердным размышлением о том, действительно ли то или иное понимание прилично и достойно Господа и Бога Вседержителя и подтверждается ли оно и другими местами из того же самого Писания»¹⁰⁷. Следовательно, само Писание является для себя критерием и принципом толкования, ибо «постижение и объятие истины совершается через саму же Истину»¹⁰⁸. Темные места Писания необходимо прояснять «доказательным путем на основании самого же Писания»¹⁰⁹ или «будучи уверены в истинности Писания на основании его самого, и мы должны уметь наглядно убеждать в этом остальных»¹¹⁰.

Впрочем, значение единства двух Заветов не ограничивается лишь областью герменевтики. Свое законное основание это единство

¹⁰⁴ *Clemens Alex. Stromata VI, 122, 1.*

¹⁰⁵ «...τό πρός τοῦ κυρίου διά τῶν προφητῶν εἰρημένον καί ὑπό τοῦ εὐαγγελίου, προσέτι δέ καί τῶν ἀποστόλων συμμαρτυρούμενόν τε καί βεβαιούμενον» (Ibid. VII, 97, 2:4–6).

¹⁰⁶ «...τήν ἀλήθειαν διά τῆς ἀκολουθίας τῶν διαθηκῶν σαφηνίζοντες» (Ibid. VII, 100, 5–6).

¹⁰⁷ «[Γραφῶν] ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐν τῷ μετατιθέναι τά σημαινόμενα εὐρίσκειται <...> ἀλλ' ἐν τῷ διασκέψασθαι τί τῷ κυρίῳ καί τῷ παντοκράτορι θεῷ τελείως οἰκείον τε καί πρέπον, κἀν τῷ βεβαιοῦν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τάς γραφάς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν» (Ibid. VII, 96, 4).

¹⁰⁸ «...ἐπιβολή καί διάληψις ἐστίν ἀληθείας διά τῆς ἀληθείας» (Ibid. V, 1, 4).

¹⁰⁹ «...δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν ἀποδεικτικῶς» (Ibid. VII, 92, 3:2–3).

¹¹⁰ «Οὕτως οὖν καί ἡμεῖς, ἀπ' αὐτῶν περί αὐτῶν τῶν γραφῶν τελείως ἀποδεικνύντες, ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς» (Ibid. VII, 96, 1).

получает с воплощением и явлением Господа Иисуса Христа. Потому-то Христос и является неизменным началом, содержанием, подлежащим и искомым библейского толкования. «Исходным пунктом нашего учения является Сам Господь, “многообразно и многократно” через пророков, Евангелие и через блаженных апостолов от начала и до конца руководящий процессом познания. <...> Итак, кто со своей стороны доверяет Божественному Писанию и гласу, тот, естественно, уверен и в том, что дано оно Господом во благодеяние роду человеческому. А кто пренебрегает данным принципом, тот уклоняется от истинного понимания вещей»¹¹¹.

2. Верное толкование Священного Писания всегда ориентируется, как уже говорилось, на глубинный смысл библейского свидетельства и дистанцируется от буквального его понимания. Подлинный смысл, как правило, оказывается глубоко скрытым и выражает намерение и дух Спасителя¹¹². Явление Духа в слове Писания упраздняет все человеческое, потому что Спаситель «божественной и таинственной мудростью наставляет Своих учеников не воспринимать сказанное плотски, но подобающим исследованием и размышлением находить скрытый смысл и в нем поучаться»¹¹³. Если бы Священное Писание могло быть понятым само по себе в буквальном своем смысле, то и божественные тайны оказались бы тогда общедоступными (εὐάλωτα)¹¹⁴. Именно в этом обвиняет Климент гностиков (маркионитов), что «обращая внимание лишь на отдельные фразы, <...> они зачастую искажают их значение» и, следовательно, «толкуют их на свой лад, выдергивая из контекста отдельные слова и не учитывая их подлинного значения»¹¹⁵. Домо-

¹¹¹ «Ἐχομεν γάρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διὰ τε τῶν προφητῶν διὰ τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων “πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς” ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως <...> ὁ μὲν οὖν ἐξ ἑαυτοῦ πιστός τῇ κυριακῇ γραφῇ τε καὶ φωνῇ ἀξιόπιστος εἰκότως <ὡς> ἂν διὰ τοῦ κυρίου πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν ἐνεργουμένη ἄμελει πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων εὐρεσιν αὐτῆι χρώμεθα κριτηρίῳ» (*Clemens Alex. Stromata* 7, 16, 95, 3–4).

¹¹² *Clemens Alex. Quis dives salvetur* 5, 4:8–9.

¹¹³ «Δεῖ δὲ σαφῶς εἰδότας ὡς οὐδὲν ἀνθρωπίνως ὁ σωτήρ, ἀλλὰ πάντα θεία σοφία καὶ μυστικῇ διδάσκει τοὺς ἑαυτοῦ, μὴ σαρκίνως ἀκοῦσθαι τῶν λεγομένων, ἀλλὰ τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν μετὰ τῆς ἀξίας ζητήσεως καὶ συνέσεως ἐρευνᾶν καὶ καταμανθάνειν» (*Ibid.* 5, 2:2–4). — Со ссылкой на Мк. 10, 17–31.

¹¹⁴ *Clemens Alex. Stromata* VI, 124, 6:3.

¹¹⁵ *Ibid.* VII, 96, 2–3; ср. также: VII, 97, 4 и III, 39, 2.

строительство божественных таин устроило так, чтобы Священное Писание говорило языком приточным и оставалось, таким образом, вне досягаемости для недостойных¹¹⁶. Это правило распространяется не только на Ветхий Завет, о чем уже было сказано выше, но и на Евангелие Христово. «Спасительнаставлял учеников, во-первых, используя образы и загадочные речения, затем в притчах и намеках, и, в-третьих, прямо и открыто, но наедине»¹¹⁷. Дух Святой, пребывающий в библейском учении и запечатлевающий в нем свой «разум», делает относительным значение слов, наименований или красноречия. В этом отношении Климент обвиняет эллинских философов, которые «все свое время проводят в занятиях красноречием»¹¹⁸, а в результате не достигают искомой цели, теряют самую суть (πράγμα) учения. Спасение человека, ради коего все и делается, не связано напрямую со словарным смыслом составляющих Писание слов¹¹⁹. Данное утверждение Климент Александрийский поясняет на примере одежды и тела, восходящем к поучению Спасителя (Мф. 6, 25 и парал.). Слово — это одежда, облегающая тело, а смысл или суть учения — это плоть и нервы тела. А согласно устойчивому толкованию этого евангельского отрывка «не подобает заботиться об одежде более, нежели о спасении тела»¹²⁰. Итак, вполне очевидно, что такое «мистическое» толкование Священного Писания целиком и полностью ориентировано на спасение человека, а не ограничивается простым филолого-историческим анализом. Спасение — вот основная цель библейского слова, и ради ее достижения Божественным Промыслом устроено так, что слово Откровения облекается и передается в виде притчи. Более того, приточный характер Писания подтверждает ту истину, что смысл его никогда не может быть исчерпан и возможности для нового толкования никогда не прекратятся. В этом смысле Климент уподобляет Священное Писа-

¹¹⁶ Ibid. VI, 126, 2.

¹¹⁷ «Ὁ Σωτὴρ τοὺς Ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὑστερα παραβολικῶς καὶ ἡνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας» (*Clemens Alex. Excerpta ex Theodoto* 4, 66, 1:1–4).

¹¹⁸ *Clemens Alex. Stromata* VI, 151, 2.

¹¹⁹ Ibid. I, 48, 1.

¹²⁰ «Ἡ μὲν γὰρ λέξις οἷον ἐσθῆς ἐπὶ σώματος, τὰ δὲ πράγματα σάρκεσ εἰσὶ καὶ νεῦρα. οὐ χρὴ τοίνυν τῆς ἐσθῆτος πρό τῆς τοῦ σώματος σωτηρίας κήδεσθαι» (*Clemens Alex. Stromata* I, 48, 4:3–4).

ние приснодевству Богородицы. Как Мария осталась Девой и после рождения Спасителя, так и Писание, когда рождает истину, пребывает вечно девственным, поскольку продолжает скрывать в себе таинства истины и, как беременная, носить в себе обновленное ведение¹²¹.

3. Еще одним основополагающим правилом библейской герменевтики, согласно Клименту, является свободное использование достижений греческой философии и общеобразовательных дисциплин (ἐγκυκλίου παιδείας). Философия дана была человеку Божественным Провидением в дар в качестве пропедевтического средства, чтобы с ее помощью человечество приготавливалось к будущему совершенству во Христе¹²². Как элемент пропедевтики греческая философия приоткрывает лишь часть истины¹²³, является «частичным ведением» и потому используется «не в качестве первоочередного учения, но лишь по необходимости, как вторичное и случайное дополнение»¹²⁴. Являясь составным элементом в общей системе христианского ведения философия ограничивается знанием «вещей самих по себе» (τῶν ὄντων ὡς ὄντων), предметов чувственных и видимых. Христианское же ведение, хотя и пользуется данными греческой философии, коренным образом отличается от нее, ибо является в полном смысле слова «наукой» (ἐπιστήμη), изучающей предметы умопостигаемые и духовные¹²⁵. Климент Александрийский будет первым, кто даст определение взаимному соотношению богословия и философии, ставшее впоследствии классическим: «Мирское образование приветствую я за его свежесть и как твою служанку; твою же совершенную ученость почитаю и уважаю, как истинную госпожу»¹²⁶. Такое соотношение науки и образования сам Климент часто применяет на практике, когда наряду с каким-либо библейским догматом приводит для наглядности и убедительности

¹²¹ Ibid. VII, 93, 7–94, 1.

¹²² Ibid. VI, 153, 1.

¹²³ Ibid. VI, 83, 2.

¹²⁴ «...οὐ κατὰ τὸν προηγουμένον λόγον, τὸν δὲ ἀναγκαῖον καὶ δεύτερον καὶ περιστατικόν» (Ibid. VI, 83, 1:3–4).

¹²⁵ Ibid. VI, 68, 1.

¹²⁶ «Ἀσπάξομαι μὲν τὴν κοσμικὴν παιδείαν καὶ ὡς νεωτέρα καὶ ὡς σὴν θεραπαινίδα, τὴν δὲ ἐπιστήμην τὴν σὴν ὡς τελείαν δέσποιναν τιμῶ καὶ σέβῳ» (*Clement Alex. Stromata* I, 32, 1).

один или несколько примеров из сокровищницы греческой литературы. Наибольшую пользу библейской герменевтике может принести и приносит, по мысли Климента, диалектика, т.е. искусство филологического, грамматического и объективного прочтения, разбора и анализа того или иного библейского места. Впрочем, и диалектика у Климента оказывается лишь инструментом, исследовательским методом, при помощи которого толкователь приходит, в конце концов, к мистическому и символическому ведению¹²⁷.

4. Центральное место в учении Климента Александрийского занимает «церковное правило» (ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανὼν), являющееся непреложным принципом библейской герменевтики. Это правило отождествляется Климентом с церковным Преданием (ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις)¹²⁸, с «Правилom истины» (κανὼν τῆς ἀληθείας)¹²⁹, с «точнейшим знанием» (ἀκριβεστάτη γνῶσις)¹³⁰, а также с «церковным ведением» (ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις)¹³¹. В отличие от святителя Иринейя Лионского и Тертуллиана Климент Александрийский не предоставляет ясных свидетельств относительно содержания церковного Правила и не передает каких-либо общепотребительных текстов исповедания веры, будь то крещальный Символ или какой другой. Лишь в одном месте он уточняет общий смысл Правила веры: «А правилом веры называется согласие и симфония Закона и Пророков с тем Заветом, который передан нам после пришествия Спасителя»¹³². Другими словами, речь идет о взаимосвязи, «последовательности» (ἀκολουθία) и симфонии двух Заветов, открывшейся и принятой верою с пришествием Господа, согласно с Божественным обетованием. Очевидна антигностическая направленность данного определения¹³³, полемизирующего со склонностью гностиков к неписаным и апокрифическим преданиям¹³⁴.

¹²⁷ Ibid. I, 176, 3–177, 1.

¹²⁸ *Clemens Alex. Stromata* VII, 95, 1.

¹²⁹ Ibid. VII, 94, 5.

¹³⁰ Ibid. VII, 92, 3.

¹³¹ Ibid. VII, 97, 4.

¹³² «Κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνφωδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένη διαθήκη» (*Clemens Alex. Stromata* VI, 125, 3).

¹³³ Ср.: Ibid. VII, 94, 5.

¹³⁴ Ср.: Ibid. VII, 95, 1.

Согласно с основной идеей Климента, что устное учение Спасителя передается по преемству через апостолов¹³⁵, можно предположить, что под «Правилom» или «Канонoм» здесь подразумевается христологическое учение Церкви, базирующееся на свидетельствах Ветхого Завета и Евангелия и подтверждаемое апостольской проповедью. Это предположение подтверждается и тем особым вниманием, какое уделяет Климент древности и единству Церкви. С одной стороны, он отождествляет истинное учение с древней Церковью¹³⁶, с другой же, признает за Церковью, по причине ее древности, исключительное право на толкование обоих Заветов. «Мы утверждаем, что по сущности своей, по замыслу, по происхождению и по превосходству есть лишь одна древняя и кафолическая Церковь, “в единство веры” одной, утвержденной на дружественных Заветах, а еще лучше на одном Завете, данном на все времена»¹³⁷. Естественно, что Церковь не может восприниматься в качестве лишь формального и внешнего критерия библейской герменевтики. Она сама является вместилищем «точнейшего ведения» (ἀκριβεστάτης γνώσεως), той областью, где совершается таинство присутствия Христа и достигается спасение. В одном месте Климент даже проводит аналогию между толкованием Писания и евхаристическим Хлебом, который Спаситель разделил и подал Своим ученикам. Как этот Хлеб делает причащающихся ему «словесными», так и «ведение» Священного Писания руководит человека к доброму жительству «согласно слову»¹³⁸. Подобным образом и просвещение в таинстве Крещения Климент сопоставляет с откровением таинств, которое верующий получает от Учителя¹³⁹.

¹³⁵ Ср.: Ibid. VI, 61, 3.

¹³⁶ Ibid. VII, 92, 3.

¹³⁷ «Κατά τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπίνοιαν κατὰ τε ἀρχὴν κατὰ τε ἔξοχὴν μόνην εἶναι φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, “εἰς ἐνότητα πίστεως” μιᾶς τῆς κατὰ τὰς οἰκειᾶς διαθήκας μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις» (Ibid. VII, 107, 5:1–5).

¹³⁸ Ibid. I, 46, 1.

¹³⁹ Ibid. V, 64, 4.

2.7. «Гностическое» толкование Священного Писания

Как стало ясно из предшествующего изложения, библейские толкования у Климента Александрийского не предназначаются для всех без разбора. Приточный характер Писания сам по себе является непреодолимой преградой, защищающей его от кошунов профанов и еретиков. Божественное Откровение, которому научил Спаситель, преподается всегда в тайне, и по этой причине не может быть достоянием толпы¹⁴⁰. «Ведение не для всех, поскольку одни глазают только на тело Писания, т.е. на слова и имена, словно на тело Моисея, а другие вглядываются в смысл Писания и в то, что открывается за этими именами»¹⁴¹. Конечно, буквальное понимание Писания вполне доступно для всех. Но оно занимает место лишь начального образования и не может проникать в сокровенный смысл Писания. Верное и «символическое» его толкование служит уделом немногих избранных, которых Климент называет «гностиками». Термин «гносис» (ведение) является ключевым в богословии Климента Александрийского и в полном согласии с греческой философской традицией обозначает верное и точное знание и постижение «настоящего и будущего и прошедшего»¹⁴². Этот гносис включает в себя, с одной стороны, пророческий глас (духовное учение Ветхого Завета), разъясненное самими пророками¹⁴³, и, с другой – мудрость и учение, преподанные Спасителем в качестве высшего и заключительного Откровения и составившие собою церковное Предание. В отношении своего предмета этот двоякий христианский гносис практически ничем не отличается от гносиса философского: «Эти слова пророчествуют нам о настоящем, как оно есть, о будущем, как оно будет, и о прошедшем, как оно было»¹⁴⁴. Но гносис христианский является истинной философией, это «сила Божия, <...> совершенная в своем ведении вещей»,

¹⁴⁰ *Clemens Alex. Stromata* I, 55, 1.

¹⁴¹ «Μή πάντων εἶναι τήν γνῶσιν, ἐπεὶ οἱ μὲν τό σῶμα τῶν γραφῶν, τὰς λέξεις καί τὰ ὀνόματα, καθάπερ τό σῶμα τό Μωυσεῶς προσβλέπουσιν, οἱ δέ τὰς διανοίας καί τὰ ὑπό τῶν ὀνομάτων δηλούμενα διορῶσι» (*Ibid.* VI, 132, 3:6–9).

¹⁴² «...ἡ γνῶσις ἐπιστήμη οὖσα καί κατάληψις τῶν ὄντων τε καί ἐσομένων καί παρωχηκότων βεβαία καί ἀσθαλῆς» (*Ibid.* VI, 61, 1).

¹⁴³ *Ibid.* VI, 61, 2; 131, 4–5.

¹⁴⁴ «Τά λόγια δέ τά παρ' ἡμῖν θεσπίζει περὶ τε τῶν ὄντων ὡς ἔστι, περὶ τε τῶν μελλόντων ὡς ἔσται, περὶ τε τῶν γεγονότων ὡς ἐγένετο» (*Ibid.* VI, 78, 6; 61, 2–3).

ибо дарована Самим Спасителем¹⁴⁵. Следовательно, христианский гносис существенно превосходит ведение философское и даже включает его в себя как составной элемент, поскольку направляет человека к аскезе, «согласной с Логосом», которая приводит уже к совершенной любви. «И здесь, я думаю, гностик достигает своей цели двояким путем: с одной стороны через научное созерцание, а с другой — через деятельность»¹⁴⁶. Итак, «по мысли апостола, эллинская наука является элементарным знанием, а Христово учение — совершенно»¹⁴⁷.

Подобное отношение к христианскому гносису встречалось и у первых апологетов. Но необходимость вести полемику с гностической ересью вынуждает Климента Александрийского существенно переработать этот основополагающий пункт их учения. Он отождествляет «гносис» с теми таинственными и скрытыми наставлениями, которые Спаситель сообщил Своим апостолам «с глазу на глаз» (κατά μόνας). Со ссылкой на известное место Евангелия от Матфея 13, 3, 10–11 и парал., где Христос изъясняет ученикам смысл притч, Климент заключает, что Господь «повелевает нам принимать те тайные предания, содержащие в себе истинное ведение, которые Им Самим превосходно и возвышенно были изъяснены. И как нам прошептали их на ухо, так и мы должны передавать их, кому следует, а не разглашать их открыто всем, кого Сам Он учил в притчах»¹⁴⁸. Этому тайному ведению Спаситель после Своего воскресения научил сперва трех учеников, Иакова, Иоанна и Петра, они же остальных апостолов, а те в свою очередь передали его семидесяти¹⁴⁹. Затем через апостолов это неписанное Предание достигает и христианских «гностиков» и записывается в сердцах

¹⁴⁵ Ibid. I, 178, 1.

¹⁴⁶ «τέλος γάρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τό γε ἐνταῦθα διττόν, ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπισημονική, ἐφ' ὧν δέ ἡ πράξις» (Ibid. VII, 102, 2).

¹⁴⁷ «Ἦδη δέ καί ὁ ἀπόστολος, λέγων “κατά τά στοιχεῖα τοῦ κόσμου καί οὐ κατά Χριστόν”, τήν μὲν διδασκαλίαν τήν Ἑλληνικήν στοιχειώδη παραδίδωσιν εἶναι, τελείαν δέ τήν κατά Χριστόν» (Ibid. VI, 117, 1).

¹⁴⁸ «Τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνῶσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καί ἐξόχως ἐρμηνευομένας ἐκδέχσθαι κελεύων καί καθάπερ ἠκούσαμεν εἰς τό οὗς, οὕτω καί παραδίδόναι οἷς δέον, οὐχί δέ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τά ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρός αὐτούς παραγγέλλων» (Ibid. I, 56, 2:2–5).

¹⁴⁹ *Clemens Alex. Fragment 13; Eusebius. Hist. eccl. II, 1, 4.*

их силою Духа Святого¹⁵⁰. «По предмству от апостолов это ведение изустно передается и сохраняется немногими»¹⁵¹.

В любом случае, такое «мистическое» ведение нельзя приравнивать к тому апокрифическому и внебиблейскому преданию, о котором говорили гностики-еретики. Христианский гносис устремляется к глубинному смыслу и духовному пониманию Писания, являющемуся частью живой традиции, передаваемой из поколения в поколение. Именно по этой причине Климент считает главным предназначением гностика толкование Священного Писания и даже приписывает гностиком исключительное право на толкование слова Божия: «Писания породили гностиков»¹⁵², — в отличие от еретиков, для коих Писания, конечно, остаются закрытыми. Само собой разумеется, что библейские толкования, которым посвящает себя гностик, принимают форму символических, таинственных объяснений или, по словам Климента, «гностического понимания Писаний»¹⁵³, поскольку взирают не столько на тело Писания, т.е. на слова и имена, сколько «на смысл Писания и то, что открывается за этими именами»¹⁵⁴. «Лишь гностик способен понимать и объяснять сокровенное, изреченное носителем Духа Святого»¹⁵⁵.

В связи со сказанным следует подчеркнуть, что библейские толкования, которыми занимается гностик, являются выражением его личного опыта, меры причастности к божественной истине и христианскому совершенству. Поэтому достичь верного толкования нельзя одними филологическими приемами и даже «мистическим» ведением, можно приобщиться к этому толкованию только через личную связь между учителем и учеником. Первым приносит нам толкование Священного Писания Сам Христос, как истолкователь Отца¹⁵⁶, затем святые апостолы, умудренные в божественных тайнах¹⁵⁷, и наконец толкователи и учителя из числа верующих¹⁵⁸.

¹⁵⁰ *Clemens Alex. Stromata VI, 131, 5.*

¹⁵¹ *Ibid. VI, 61, 3; cp. 68, 3; VII, 103, 5.*

¹⁵² «Τοῖς γνωστικοῖς κελυήχασιν αἱ γραφαί» (*Ibid. VII, 94, 3*).

¹⁵³ *Ibid. VI, 131, 3:5.*

¹⁵⁴ *Ibid. VI, 132, 3:9.*

¹⁵⁵ «Μόνον δύνασθαι τόν γνωστικόν τά ἐπιχεκρυμμένα πρός τοῦ πνεύματος εἰρημένα νοήσιν τε καί διασαφήσειν» (*Ibid. VI, 115, 5*).

¹⁵⁶ *Ibid. V, 1, 3–4; 64, 4.*

¹⁵⁷ *Ibid. VI, 61, 3.*

¹⁵⁸ *Ibid. V, 56, 4; cp. Paedagogus III, 97, 3.*

Последней целью такого, идущего от личного опыта, библейского толкования является совершенное уподобление учеников первому Учителю и их обожение. «Человек, послушный Господу и верующий данным от Него пророчествам, становится совершенным подобием Учителя и богом, облеченным в тело»¹⁵⁹.

Духовное ведение Священного Писания Климент Александрийский ставит в зависимость от духовного преуспевания каждого, так что ведение это нельзя считать делом одних лишь избранных лиц. «Ибо каждый в меру своего преуспевания приобщается к ведению о Боге»¹⁶⁰. Но с другой стороны, Климент проводит четкую грань между «гносисом» и «элементарной верой» (στοιχειώδης πίστις), которая одинакова у простых верующих и у тех, кто занимается буквальным толкованием Писания¹⁶¹. Гностическое понимание Писания начинается по мере возрастания веры, которая приводит с собой совершенное ведение. Таким образом, Климент разрешает философскую дилемму о взаимоотношении веры и знания: «Гносис есть совершенство веры»¹⁶². Предшествует вера, она является начальным этапом, причем сама вера вытекает из несомненного согласия с библейским учением. К такой перестановке знания и веры Климент приходит на основании данных библейского Откровения: «Итак, от веры к знанию, через Сына к Отцу. Знание Отца и Сына в соответствии с гностическим правилом, понятным только истинным гностикам, есть постижение и объятие истины через Истину»¹⁶³. Но в конце пути находится истинное и совершенное ведение, отождествляемое с мистическим созерцанием (θεωρία)¹⁶⁴. Здесь гностик сам уподобляется предмету знания, становится

¹⁵⁹ «Ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητεία τελῶς ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός» (Ibid. VII, 101, 4:6–7).

¹⁶⁰ «Ἐκαστος γάρ κατὰ τὴν ἰδίαν προκοπὴν οἰκείαν ἔχει τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν» (Clemens Alex. Eclogae propheticae 57, 2).

¹⁶¹ Clemens Alex. Stromata VI, 131, 3.

¹⁶² «...ἀλλὰ τὴν γνῶσιν διδάσκει, τελείωσιν οὖσαν τῆς πίστεως» (Ibid. VI, 165, 1:2–3).

¹⁶³ «Ἐκ πίστεως γάρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατῆρ' γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρός ἢ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικόν τὸν τῷ ὄντι γνωστικόν ἐπιβολή καὶ διάληψις ἐστὶν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας» (Ibid. V, 1, 4:4–6; ср. VII, 96, 1).

¹⁶⁴ Ibid. VI, 61, 2.

«наставником в ведении истины»¹⁶⁵. «Гностик, я думаю, достигает своей цели двояким путем: с одной стороны, через опытное созерцание, а с другой — через деятельность»¹⁶⁶. Когда гностик состарится над изучением Писания, тогда жизнь его становится живой иконой Евангелия. Кроме того, он хранит нерушимо чистоту апостольских и церковных догматов, и в результате сам становится столпом и критерием церковной жизни и учения¹⁶⁷. Климент доходит даже до утверждения, что гностики, «подвизавшиеся в исполнении Господних заповедей и проводившие совершенную и гностическую жизнь согласно Евангелию», могут быть сопричислены к апостолам, пресвитерам и диаконам Церкви, хотя и не были рукоположены¹⁶⁸.

2.8. Крайности Климентовской герменевтики

В своих воззрениях Климент Александрийский иногда вплотную подходит к границам гностического лжеучения, которое приписывало себе исключительное право на толкование Библии, отождествляло герменевтику с таинственным гносисом и считало ее уделом немногих избранных, возвышающихся даже над иерархическим строем Церкви. Но при этом Климента отличает тонкое чувство меры, которое он неизменно сохраняет. Единство Ветхого и Нового Завета, тождество Бога Демииурга и Бога Отца, пославшего Сына Своего Господа Иисуса Христа, остается для него незыблемой истиной. Библейские толкования Климента зиждутся всецело на авторитете апостольского Предания¹⁶⁹, церковного Правила истины¹⁷⁰ и христологической веры Церкви. Неизбежные преувеличения в его герменевтике объясняются тем, что это был первый опыт подобной гармонизации греческой философии и образования с христианским Откровением, а также применения к библейской герменевтике классического метода «символического толкования», в соединении с типологическим. В примере такого сочетания сим-

¹⁶⁵ «...ἀκριβεῖς γνώμονες τῆς ἀληθείας» (Ibid. VII, 95, 9:3).

¹⁶⁶ Ibid. VII, 102, 2.

¹⁶⁷ Ibid. и VI, 92, 3.

¹⁶⁸ Ibid. VI, 106, 1–2.

¹⁶⁹ *Clemens Alex. Stromata* VII, 97, 2.

¹⁷⁰ Ср.: Ibid. VI, 124, 5.

волического и типологического толкования, несомненно, можно видеть положительный вклад Климента в историю библейской герменевтики. Подчеркиванием приточного характера Священного Писания Климент хотел закрепить за библейской герменевтикой право использования этого известного в эллинизме экзегетического метода. Учением о «гностике» он стремился противопоставить мудрецу, взятому из стоической и кинической философии, соответствующий идеальный образ христианина, и, таким образом, возвысить христианство до уровня совершенной, истинной и спасительной философии. Сверх того, Климент Александрийский, как было показано, сообщил библейской герменевтике отличительные черты научной методологии, имеющей в своем распоряжении богатейший арсенал убедительных и неопровержимых доказательств. При всем том совершенный христианский гносис, черпающий для себя доказательства в учении Самого Господа, в конечном счете несравненно превосходит любую разновидность научной аргументации. «Глас Спасителя — это наиболее верное из всех доказательств. Более того, именно он и является единственно верным доказательством»¹⁷¹. Библейская герменевтика Климента Александрийского, если судить о ней исходя из исторических и духовных предпосылок современной ему эпохи, являет собой переходный период к более полному и ясному ее развитию, которое станет возможным благодаря глубокому и систематическому уму превосходнейшего Климентова ученика Оригена.

3. Ориген: духовное толкование Священного Писания

3.1. Ориген и его труды по истолкованию Священного Писания

Ориген (185–253/54) несомненно является одним из наиболее выдающихся толкователей Священного Писания в древней Церкви. Неоценимая заслуга Оригена заключается не только в том факте, что им первым были систематически и с разных сторон истолкованы почти все книги Священного Писания, но и в том,

¹⁷¹ «Τῆ τοῦ κυρίου φωνῆ πιστούμεθα τό ζητούμενον, ἢ πασῶν ἀποδείξεων ἐχεγγυωτέρα, μᾶλλον δέ ἢ μόνη ἀποδείξις οὔσα τυγχάνει» (Ibid. VII, 95, 8:3–5).

что именно он занялся детальной разработкой самой теории библейских толкований, так что ему мы обязаны появлением первой христианской библейской герменевтики. Благодаря Оригену впервые сложилась устойчивая экзегетическая традиция, ставшая заметной вехой в истории библейских толкований. Принципы, предпосылки и методы библейской экзегезы, впервые сформулированные и использованные Оригеном, оказали решающее влияние на дальнейшее формирование и развитие церковной герменевтики и нашли свой отголосок среди его многочисленных сторонников и противников на Востоке и Западе вплоть до наших дней.

В своих экзегетических трудах Ориген первым ввел в церковное употребление три известных литературных жанра.

а) *Схолии*. Речь идет о кратких пояснениях или примечаниях к некоторым сложным для понимания словам или фразам библейского текста. К сожалению, сохранилось совсем немного схолий на отдельные стихи, по большей части рассеянных в других комментариях Оригена. Схолии на Апокалипсис, которые издали Диовуниотис и Гарнак по рукописи X века, хранившейся в Метеорах, вызывают некоторые сомнения. Они, возможно, были частью какого-то катенарного сборника и содержат в себе элементы экзегетической традиции, действительно идущей от Оригена.

б) *Гомилии*, преимущественно керигматического и нравственного содержания, на богослужебные чтения из Библии. Согласно свидетельству Евсевия¹⁷², эти гомилии (беседы) Ориген произнес по большей части в Кесарии Палестинской после своей пресвитерской хиротонии и в последние годы своей жизни, так что они являются собой вершину его экзегетического мастерства. Следуя порядку литургических чтений, они обнимают собой все книги Священного Писания и образуют последовательный связный комментарий. Сохранению этих гомилий мы обязаны самому Оригену, который разрешил скорописцам их записать¹⁷³. Из 574 гомилий лишь 21 сохранилась в греческом оригинале, а большинство в латинском переводе.

в) *Томы* или *комментарии*. Пространные и систематические постишные толкования на отдельные книги Ветхого и Нового Завета, раскрывающие их духовный или мистический смысл. На

¹⁷² Eusebius. Hist. eccl. VI, 36, 1.

¹⁷³ Ibid.

греческом языке сохранилось лишь 7 книг из 25 комментариев на Матфея, 8 из 32 книг на Иоанна, фрагментарное толкование на Послание Римлянам, а также отрывки из Добротолюбия и катен. Следует заметить, что немалое число книг Священного Писания Ориген истолковал всеми тремя способами, хотя большинство все же в виде гомилий и томов. Свидетельство об этом сохранилось, в частности, у блаженного Иеронима в предисловии к латинскому переводу гомилий Оригена на пророка Иезекииля¹⁷⁴.

Экзегетические писания и отрывки:

Комментарии на Ветхий Завет:

Критические издания:

1. Ὅμιλος εἰς Γένεσιν // GCS 29 (1920), Baehrens W. A.; SC 7 bis (1976), Doutrelau L., Lubac H. de; ВЕП 15, 107–155.
2. Ὅμιλος εἰς Ἔξοδος // GCS 29 (1920), Baehrens W. A.; SC 16 (1947), Fortier P., Lubac H. de, 321 (1984) – латинские фрагменты, и 321 (1985), Borret M.; ВЕП 15, 156–174.
3. Ὅμιλος εἰς Λευϊτικόν // GCS 29 (1920), Baehrens W. A.; SC 286–287 (1981), Borret M.; ВЕП 15, 175–180.
4. Ὅμιλος εἰς Ἀριθμοί // GCS 30 (1921), Baehrens W. A.; SC 29 (1951), Mehat A.; ВЕП 15, 181–186.
5. Ὅμιλος εἰς Ἰησοῦ Ναυῆ // GCS 30 (1921), Baehrens W. A.; SC 71 (1960), Jaubert A.; ВЕП 15, 201–205.
6. Ὅμιλος εἰς 1 Βασιλειῶν // GCS 3 (1901), новое изд. 1983, Klostermann E., Nautin P.; 33 (1925), Baehrens W. A.; ВЕП 11, 227–242.
7. Ὅμιλος εἰς 2 Βασιλειῶν // SC 328 (1986), Nautin P., Nautin M. T.
8. Ὅμιλος εἰς Κριταί // GCS 30 (1921), Baehrens W. A.; ВЕП 15, 206–207.
9. Ὅμιλος εἰς Ἄσμα Ἀσμάτων // GCS 33 (1925), Baehrens W. A.; SC 37 (1954), Rousseau O.; ВЕП 16, 246–266.
10. Ὑπόμνημα εἰς Ψαλμοῦς / Cadiou R., Paris, 1936 и из Катен на Псалом 118 // SC 189–190 (1972), Harl M.
11. Ὅμιλος εἰς Ἠσαΐας // GCS 33, 242–289 (1925), Baehrens W. A. (латинские фрагменты).
12. Ὅμιλος εἰς Ἰερεμίας // GCS 6 (1901), новое изд. 1983, Klostermann E., Nautin P.; GCS 33, 290–317 (1925) – латинские фрагменты; SC 232, 238 (1976, 1978), Husson P., Nautin P.; ВЕП

¹⁷⁴ GCS 33, 318.

11, 11–184 (немецкий перевод с комментариями); Schadel E. // BGL 1980.

13. Ὁμιλίες εἰς Ἰεζεκιήλ // GCS 33, 319–454 (1925), Baehrens W. A. (латинские фрагменты).

В издании Migne (PG):

14. Ὁμιλίες εἰς 1 Βασιλειῶν 1–2 // PG 12, 995–1012 и гл. 28 // PG 12, 1011–1028.
15. Ὁμιλίες εἰς Ψαλμοῦς // PG 12, 1319–1410; ВЕП 15, 243–16, 181.
16. Ὁμιλίες εἰς Ἠσαΐας // PG 13, 219–254.
17. Ὁμιλίες εἰς Ἰεζεκιήλ // PG 13, 665–768; ВЕП 16, 267–303.
18. Ὁμιλίες εἰς Ἰώβ (фрагменты из катен) // PG 12, 1032–1049; 17, 57–105; ВЕП 15, 208–242.
19. Ὁμιλίες εἰς Παροιμίαι Σολομῶντος // ВЕП 16, 182–245; Richard M. Les fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15–31, Epektasis 385–394.

Комментарии на Новый Завет:

Критические издания:

1. Ὑπόμνημα εἰς Ματθ. // GCS 38, 40, 41 (1935–1945), Klostermann E., Benz E., Früchtel L., – восстановленные фрагменты и таблицы; GCS 12, 3, 2 (1962), Früchtel L., Treu U.; SC 162 (1970), Girod R., немецкий перевод; Vogt H. J. // BGL 18 (1983); ВЕП 13, 14.
2. Ὁμιλίες εἰς Λουκᾶ // GCS 49 (1959²), Rauer M.; SC 87 (1962), Crouzel H., Fournier F., Périchon P.; ВЕП 15, 11–104.
3. Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάν. // GCS 10 (1903), Preuschen E.; SC 120, 157, 222, 290 (1966–1982), Blanc C.; ВЕП 11, 247–12.
4. Ὑπόμνημα εἰς Ρωμ. // JThS 13 (1912); 14 (1913), Ramsbotham A.; фрагменты из Рим. 3, 5–5, 7 // Scherer J., Le Caire, 1957, находка Touga.
5. Ὑπόμνημα εἰς 1 Κορ. // JThS 6 (1905); 9 (1908); 19 (1909), Jenkins C.
6. Ὑπόμνημα εἰς Ἐφεσ. // JThS 3 (1902), Gregg J. A. F.
7. Σχόλια εἰς Ἀποκ. // TU 38, 3 (1911), Diobouniotis C., Harnack A. v.; JThS (1911, 1924), Turner C. H.; ВЕП 17, 134–160.
8. Фрагменты толкований на: Πράξεις τῶν Ἀποστόλων // ВЕП 15, 105; Πρός Ἑβραίους // ВЕП 15, 106.

Многочисленные сохранившиеся отрывки из соответствующих толковательных сочинений Оригена можно видеть в Каталоге его трудов и критических изданий (до 1980): Vogt H. J. Origenes. Der

Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. 1 Teil (BGL 18). Stuttgart, 1983, а также в СРГ I, 1410–1468.

Следует заметить, что издание ВЕПЕС не содержит в себе имеющихся латинских переводов, за исключением Комментария на Мф.

Как известно, в Добротолюбии, гл. 1–20, приведены собранные святителями Василием Великим и Григорием Богословом отрывки из всех сочинений Оригена, где прямо или косвенно говорится о его методах толкования. Критическое издание: *Robinson J. A. Texts and Studies*. Cambridge, 1893; и более полное издание: *Harl M. SC 302* (1983) – с пространным введением, примечаниями и библиографией.

Из прочих сочинений Оригена, имеющих прямое отношение к его теории герменевтики, следует назвать следующие: «О началах» // *GCS 22* (1913), *Koetschau P.*; *SC 252–253, 268–269, 312* (1978), (1980), (1985), *Crouzel H., Simonetti M.*; ВЕП 16, 304–348, немецкий перевод с комментариями *Goergemann H., Kappp H.* Darmstadt, 1976; «Против Цельса» // *GCS 1, 2* (1899), *Koetschau P.*; *SC 132, 136. 1, 47, 150, 227* (1967–1976), *Borret M.*; ВЕП 9–10; «Послание к Африкану» // *TU 34/3* (1909), *Reichardt W.*; *SC 302* (1983), *Lange N. de.*; ВЕП 16, 350–362; «Послание к Григорию» // *SC 148* (1969), *Crouzel H.*; ВЕП 16, 363–365. Также и другие сохранившиеся труды Оригена содержат немало материала, имеющего отношение к вопросам герменевтики.

Научные исследования и статьи:

Ἀνδριοπούλου Π. Ἡ θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τὴν ἑρμηνευτικὴν τοῦ Ὁριγένους. Εἰσηγήσεις. 193–217; *Balthasar H. Urs v.* Parole et Mystère chez Origène. Paris, 1957; *Bardy G.* Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène // *RB 34* (1925), 217–252; *Crouzel H.* Origène et la connaissance mystique. Bruges, Paris, 1961; *Idem.* Origène. Paris, Namur, 1984. P. 91–120; *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 135–198; *Idem.* Origène comme exégète de la Bible. 1957. S. 280–290; *Idem.* Origène // *DBS VI* (1960), 884–908. *Idem.* Message. 1961. P. 249–264: La méthode exégétique d'Origène; *Daly R. J.* The Hermeneutics of Origen: Existential Interpretation in the Third Century // *The Word in the World. Essays in Honor of F. L. Moriarty.* Cambridge, 1973. P. 135–143; *Gögler R.* Die christologische und heilstheologische Grundlage der Biblexegese des Origenes // *Theol. Quartalschr.* 136 (1956), 1–13; *Idem.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf,

1963; *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957; *Gruber W.* Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Beitrag zur Noematik der Heiligen Schrift. Graz, 1957; *Hanson R. P. C.* Origen's Interpretation of Scripture exemplified from his Philocalia // *Hermanthema* 63 (1944), 47–58; *Idem.* Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959; *Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Paris, 1958; *Она же.* Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains. *Epektasis*, 305–316; *Она же.* Qu' est-ce que la Bible pour l'Église ancienne? Le témoignage d'Origène // *Les quatre fleuves*. 7 (1977), 82–90; *Она же.* Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique // *Vig. Chr.* 36 (1982), 334–371; *Она же.* Philocalie 1–20 sur les Écritures // *SC* 302 (1983). Introduction: 19–159; *Harnack A. v.* Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I, II // *TU* 42, 3, 4. Leipzig, 1918, 1919; *Klostermann E.* Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes // *ThLZ* 72 (1947), 203–208; *Lubac H.* Histoire et Esprit. 1950; *Margerie B.* Introduction I. 1980. P. 113–136; *Mc Cartney D. G.* Literal and Allegorical Interpretation in Origen's *Contra Celsum* // *WThJ* 48 (1986), 281–301; *Macleod C. W.* Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa // *JThS* 22 (1971), 362–379; *Molland E.* The Conception of the Gospel in Alexandrian Theology. Oslo, 1938; *Oulton J. E., Chadwick H.* Alexandrian Christianity. London, 1954; *Papanikolaou A. D.* The Allegorical Exegetical Method of Origen // *Θεολ.* 45 (1974), 347–359; *Prat F.* Origène, le théologien et l'exégète. Paris, 1907; *Stuiber E.* Einiges zur Schriftauffassung des Origenes // *Rev. Intern. de Theol.* 13 (1923), 145–169; *Torjesen K. J.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin, N. York, 1986; *Она же.* Body and Spirit in Origen's Theory of Exegesis // *AThR* 67 (1985), 17–30; *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. Atlanta, 1986; *Wiles M. F.* Origen as biblical Scholar // *Cambridge Bible I.* 454–489; *Wolfgang U.* Hermeneutik und Semantik in der Bibeltheologie des Origenes dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentares // *Studia Patristica XVII/II.* 966–977; *Zoellig A.* Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg, 1902.

3.2. Критическое исследование текста Священного Писания

Теория и практика библейского толкования находятся в основании богословской системы Оригена и определяют собой своеобразие его учения. Все творчество Оригена рождается из сочетания герменевтических принципов, которые с удивительной последовательностью организуют его богословствующую мысль. Сам Ориген был и сознательно стремился быть исследователем и толкователем Священного Писания. Всю свою жизнь, дни и ночи, он неустанно проводил в изучении Писаний¹⁷⁵. Большую часть его письменного наследия составляют экзегетические труды, обнимающие собой почти все священные книги. К чему бы ни обращался Ориген: к апологетике христианства, либо к систематическим построениям, или же к духовным и мистическим рассуждениям — в одном Писании он видит неиссякаемый источник вдохновения и ему придает высочайший авторитет. Каждое слово Писания он старается исчерпать до дна, исследуя его со всех возможных сторон и при помощи всех известных на то время методов толкования. Ориген в полной мере использует богатейший опыт александрийских филологов и грамматиков, прибегает к иудейским и раввинистическим преданиям и сам, как очевидец, приводит неисчислимые исторические и географические сведения относительно святой земли, мест библейского откровения. Великолепный знаток греческой философии, Ориген перенимает и в христианском смысле истолковывает учение Платона о логосе, в том виде, какой оно получило у стоиков и средних платоников. Весьма часто он использует герменевтические методы и аллегорические толкования Филона Александрийского. Кроме того, Ориген многим обязан своему предшественнику Клименту Александрийскому и гностической традиции толкования. Но при всей общепризнанной зависимости Оригена от философских и филологических преданий своей эпохи, он творчески перерабатывает весь этот разрозненный и разноплановый материал и приводит его к гениальному синтезу.

До настоящего времени поражает и внушает невольное почтение та глубина научного подхода, с какой Ориген исследует текст Священного Писания. Он первым в истории библейской герменев-

¹⁷⁵ *Eusebius. Hist. eccl. VI, 3.*

тики осознал важность критики текста и необходимость выработки авторитетной и достоверной его формы, без которой невозможно было вести диалог с иудеями и гностиками¹⁷⁶. Эту задачу Ориген разрешил прежде всего составлением «гекзапл» — труд, которому не было равных в истории критического исследования ветхозаветного текста. Для подготовки к этому научному подвигу он ездил в Кесарию Палестинскую, где достаточно продолжительное время изучал еврейский язык. Как объясняет сам Ориген¹⁷⁷ и уточняет Евсевий¹⁷⁸, гекзаплы были составлены из шести параллельных колонок, представлявших различные формы текста Ветхого Завета. В первой колонке был оригинальный масоретский текст, во второй этот же текст, написанный греческими буквами; в следующих третьей, четвертой и шестой колонках помещались переводы соответственно Акилы, Симмаха и Феодотиона, и в пятой колонке Перевод семидесяти в отредактированной его форме. Для книги Псалмов Ориген нашел еще два варианта переводов (один в Никополе и другой в Иерихоне¹⁷⁹), которые также включил в свой сборник, добавив седьмую и восьмую колонку. В качестве авторитетной основы ветхозаветного текста Ориген использовал, конечно, Перевод семидесяти, который под влиянием Филона Александрийского он считал богодухновенным и даже более полным в сравнении с еврейским оригиналом. При этом Ориген признавал, что текст септуагинты при постоянном его переписывании подвергся значительным искажениям, которые он и старался при случае исправлять, сравнивая между собой известные ему рукописи, чтобы по возможности согласовать этот перевод с оригинальным текстом¹⁸⁰. Кроме того, при толковании каждой отдельной книги (главным образом Ветхого Завета), он сравнивал и тщательно исследовал различные ее рукописи¹⁸¹ и часто добавлял к комментариям обширные критические замечания относительно формы текста. Что касается текста Нового Завета, критическая работа Оригена ограничилась поиском и устранением разночтений у евангелистов, а в отдельных

¹⁷⁶ *Origenes*. Epistula ad Africanum // ВЕП 16, 353.

¹⁷⁷ *Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei 15, 14.

¹⁷⁸ *Eusebius*. Hist. eccl. VI, 16:1–2.

¹⁷⁹ *Ibid.* VI, 16:2–3.

¹⁸⁰ Ср.: *Origenes*. Epistula ad Africanum // ВЕП 16, 352; *Idem*. Commentarium in evangelium Matthaei 15, 14.

¹⁸¹ *Eusebius*. Hist. eccl. VI, 16:3.

случаях исправлением палестинских топонимов, которые ему были лучше известны по личному опыту¹⁸². Весьма ценны также сообщения Оригена относительно канона Ветхого (еврейский текст) и Нового Завета¹⁸³. Кроме всего прочего, можно привести не потерявшие своей актуальности и донныне критические замечания Оригена относительно автора Послания Евреям: «...мысли в этом Послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи — человеку, который вспоминает сказанное апостолом и пишет, как бы поясняя сказанное учителем»¹⁸⁴. Своими исследованиями Ориген положил начало филологической критике библейских текстов, являющейся основой для их серьезного научного толкования.

3.3. Богодухновенность как личное присутствие Божества

Свою теорию библейского толкования Ориген вкратце изложил в четвертой книге трактата «О началах» (между 220 и 230), выдержки из которой святители Василий Великий и Григорий Богослов включили в первые главы Добротолюбия. Согласно с позднейшим подзаголовком этой книги Ориген рассуждает в ней «О богодухновенности Священного Писания и о том, как должно читать и понимать его, какова причина неясности и при буквальном прочтении невероятного или бессмысленного в некоторых местах Писания»¹⁸⁵. Первые двадцать глав Добротолюбия составлены из текстов Оригена, выбранных из всех его трудов и имеющих отношение к библейской герменевтике. Здесь Ориген рассуждает, кроме всего прочего, о совершенном единодушии Священного Писания, о богодухновенном характере 24-х книг (еврейского) канона Ветхого Завета, об особенностях изображения лиц и использования имен в Писании, о варваризмах и грубых выражениях библейского слова (в защиту от подобных обвинений эллинских философов), о пользе занятия

¹⁸² Напр., Вифавара вместо Вифании, Гадала вместо Гераса (*Commentarium in evangelium Matthaei* VI, 41–42).

¹⁸³ *Eusebius. Hist. eccl.* VI, 25:1–10.

¹⁸⁴ *Ibid.* VI, 25:13.

¹⁸⁵ «Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας Γραφῆς, καὶ πῶς αὐτὴν ἀναγνώσκειν καὶ νοητέον· τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τό ρητόν ἐν πινι ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου» (*Philocalia*. 4–1:1, 1; см. также: *Photius. Bibliotheca* 8).

философией и особенно логикой для точности библейского толкования. Умение разбираться и отвечать на такие вопросы Ориген считает совершенно необходимым, поскольку «Божественное Писание закрыто и запечатано»¹⁸⁶ и «множество заблуждений произошло вследствие того, что многие не нашли пути, какого нужно держаться при чтении Священного Писания»¹⁸⁷.

Учение Оригена о толковании Библии предполагает, как в общих его принципах, так и в каждом конкретном случае, известное представление о богодухновенности Писания, согласно классическому месту из 2 Тим. 3, 16: «Все Писание богодухновенно и полезно». Но в отличие от предшествующих церковных писателей, Ориген первым стал изучать, развил и использовал на деле следствия этой богодухновенности в отношении природы Божественного Писания и подобающего метода его толкования. Уже в предисловии к своей книге «О началах» он как общее убеждение Церкви приводит следующий принцип: «Писания начертаны Духом Божиим, <...> и потому вся Церковь держится одного образа мыслей»¹⁸⁸. Как апологеты, так и Ориген порою называют вдохновителем Священного Писания не Духа Святого, но иногда Самого Христа¹⁸⁹, а иногда божественную премудрость¹⁹⁰. Новым моментом в учении Оригена является связь богодухновенности Писания с тремя Лицами Пресвятой Троицы¹⁹¹. Таким образом тайна богодухновенности, подразумевающая откровение божественного слова, оказывается напрямую связанной с полнотой троичной жизни. Более всего Ориген желает, — в чем мы еще множество раз убедимся, — быть в полном согласии с учением Церкви в своих толкованиях Библии. В частности, ссылаясь на ветхозаветных пророков, он называет источником их пророчеств осияние (или «ἀφῆ» — прикосновение) Божественного Духа, Который обитал в них в той мере, в какой это было необходимо,

¹⁸⁶ «Κέκλεισται καὶ ἐσφράγισται ἡ θεία γραφή» (*Origenes*. De principiis 2, 1:1–2).

¹⁸⁷ «...πλείστων ἀμαρτημάτων γεγενημένων παρά τὴν ὁδὸν τοῦ πῶς δεῖ ἐφοδεῦν τὰ ἅγια ἀναγνώσματα τοῖς πολλοῖς μὴ εὐρήσθαι» (*Ibid.* IV, 2, 1 (1, 8:33–5)).

¹⁸⁸ «Tum deinde quod per Spiritum Dei scripturae conscriptae sint... de quo totius ecclesia una sententia est» (*Ibid.* 8; ср.: *Origenes*. Homiliae in Lucam 1).

¹⁸⁹ *Origenes*. De principiis I, 1.

¹⁹⁰ *Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei XVI, 27.

¹⁹¹ *Origenes*. De principiis I, 3, 7; IV, 2, 7; 4, 5 и др.

делал их ум более пронизательным, а душу и тело более просветленными¹⁹². Это означает, что богодухновенность имеет отношение не только к умственной работе священного писателя, но и ко всему его существу. Богодухновенность есть не что иное, как личное явление и «обитание» Духа Святого, или «посещение Божие»¹⁹³, которое возводит естественные человеческие способности на более высокий уровень и освящает всю личность человека. В этом смысле богодухновенность принципиально отличается от состояния магической одержимости, в какое впадала, например, Пифия. Поэтому, согласно Оригену, богодухновенность нельзя понимать как некое временное состояние, но как постоянную живую связь с Богом, благодаря которой священные писатели «всегда созерцают Бога и невидимые [тайны] Божии, и не смотрят на чувственное, а потому и сами становятся вечными»¹⁹⁴. Такое непосредственное общение священных писателей с невидимым и вечным божественным космосом исключает всякую возможность понимания богодухновенности как некоего механического процесса. Священные писатели являются «соратниками» Духа Святого при написании божественного слова. Но этим сотрудничеством не подвергается опасности чистота божественной истины, поскольку Дух просвещает ум священников писателей¹⁹⁵ и предохраняет их от всякого рода ошибок¹⁹⁶. Поражает при этом тот факт, что Ориген не особенно настаивает на богодухновенности самих священных писателей. В первую очередь богодухновенность относится к библейским текстам. А значит, богодухновенность принадлежит Священному Писанию: «Исповедуем, что [библейские] книги написаны Духом Божиим»¹⁹⁷. Таким образом, основной акцент делается на Божественном Вдохнителе Писания, а не на людях, его записывавших: «Написано премудростью Божией...»¹⁹⁸.

¹⁹² *Origenes. Contra Celsum VII, 4.*

¹⁹³ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei XVII, 7.*

¹⁹⁴ «...ἀεί ἐνορῶντες τῷ Θεῷ καί τοις ἀοράτοις τοῦ Θεοῦ καί μή βλεπομένοις αἰσθητῶς καί διὰ τοῦτο οὖσιν αἰώνιοις» (*Origenes. Contra Celsum VII, 7*).

¹⁹⁵ *Philocalia I, 14.*

¹⁹⁶ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei XVI, 12.*

¹⁹⁷ «Τά μὲν βιβλία θεῖω γεγράφθαι πνεύματι ὁμολογοῦμεν» (*Origenes. Contra Celsum V, 60*).

¹⁹⁸ «Ἐγγράπται ἀλό σοφίας Θεοῦ...» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei XVI, 27*).

Как было показано прежде, Ориген связывает богодухновенность непосредственно с действием Троицеобразного Бога. И это происходит даже в тех случаях, когда традиционно подчеркивается роль Духа Святого, как вдохновителя Писания. Дух Святой говорит и действует от лица двух других Ипостасей Пресвятой Троицы. Так, например, когда речь идет от лица Бога или Христа, и даже от лица пророка или целого народа, то на деле говорящим и проявляющим инициативу является Сам Дух Святой¹⁹⁹. В Священном Писании, таким образом, присутствуют и действуют Отец, Сын и Святой Дух. Это обстоятельство Ориген подчеркивает, всецело следуя здесь святому Иустину²⁰⁰, в плане полемики с иудеями, которые отрицают присутствие Христа в Ветхом Завете. Следовательно, заключает Ориген, богодухновенность ветхозаветных книг не была до конца осознана в то время, поскольку основное содержание их – Господь Иисус Христос – не был еще открыт в Писании. И только с воплощением Сына Божия вполне обнаружил себя богодухновенный характер священных книг: «Богодухновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными только с пришествием Христа. До пришествия Христова не было полной возможности представить ясные доказательства богодухновенности ветхозаветных Писаний»²⁰¹. И поскольку именно с воплощением открылось Божественное достоинство Христа, то и богодухновенность Писания соотносится непосредственно с лицом Сына Божия²⁰². Так Ориген естественно приходит к выводу, что Христос является единственным «ключом» для толкования Священного Писания²⁰³. В каком именно значении – будет показано далее. Но в любом случае остается фактом, что после воплощения Божественного Логоса богодухновенность относится к мистическому пониманию Ветхого Завета и связана с его духовным смыслом.

¹⁹⁹ Philocalia 7, 2 = Fragmentum ex homiliis in Acta apostolorum IV.

²⁰⁰ *Justinus Martyr*. Apologia 36.

²⁰¹ «Τό τῶν προφητικῶν λόγων ἔνθεον, καί τό πνευματικόν τοῦ Μωϋσεως νόμου ἔλαμψεν ἐπιδημήσαντος Ἰησοῦ. Ἐναργῆ γάρ παραδείγματα περί τοῦ θεοπνεύστου εἶναι τάς παλαιάς γραφάς πρό τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστήναι οὐ πάνυ δυνατόν ἦν» (*Origenes*. De principiis IV, 1, 6 = Philocalia 1, 6; ср. также: *Fragmenta in evangelium Joannis* 12 // ВЕП 12, 344).

²⁰² *Origenes*. Contra Celsum VI, 10.

²⁰³ *Origenes*. De principiis IV, 2, 3 со ссылкой на Лк. 11, 52 = Philocalia 1, 10.

3.4. Богодухновенность и природа библейского слова

Богодухновенность для Оригена является фактором, всесторонне определяющим природу, действие, горизонты и процесс толкования библейского слова. В основе Оригеновской теории герменевтики лежит принцип, согласно которому *Писание богодухновенно даже в своей букве (κατά τό γράμμα)*. Премудрость Божия проникает собою все Писание «вплоть до малейшей черты» (μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος)²⁰⁴. Наитие Духа Святого запечатлело «в каждой букве, насколько то возможно, следы Премудрости»²⁰⁵, так что «не погрешили запомнившие и записавшие это»²⁰⁶. Поэтому в Писании нет ни одной пустой или праздной йоты или значка, которые не выражали бы некую таинственную духовную истину: «Следует верить, что в Священном Писании нет ни одной черточки, лишенной Премудрости Божией»²⁰⁷. Это означает, что буква Писания является отпечатком таинственных истин, символом и иконой вещей божественных. По этой причине Писания «имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства»²⁰⁸. Грубые и непритязательные слова Священного Писания являются внешним одеянием божественных истин, они подобны глиняному сосуду, вмещающему небесные сокровища. Следовательно, в Писании нет ничего случайного, исключается всякая возможность заблуждения или путаницы, ошибок по небрежности или недомолвок в священных текстах. Их авторитетность в той форме, в какой они дошли до нас, абсолютна.

Буквальная (κατά γράμμα) богодухновенность Писания приводит Оригена к довольно странному пониманию природы библейского слова. С одной стороны, Ориген настаивает на необходимости буквы Писания как материального кода некой духовной истины. Но с другой – он строго разделяет букву и заключающийся в ней таинственный смысл, отдавая предпочтение, конечно, последнему.

²⁰⁴ Philocalia 2, 4 со ссылкой на Мф. 5, 18.

²⁰⁵ Ibid. 2, 4:23–24.

²⁰⁶ «...μή ἐσφάλησαν ἐν τῷ ἀπομνημονεύειν οἱ γράψαντες αὐτά» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei XVI, 12*—речь идет о евангелистах).

²⁰⁷ «Πρέπει δέ τά ἅγια γράμματα πιστεύειν μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενῆς σοφίας θεοῦ» (*Philocalia I, 28*; ср.: 10, 1).

²⁰⁸ «...sensum habent non eum solum, qui in manifesto est, sed et allium quendam latentem quam plurimos» (*Origenes. De principiis 8*).

Такая парадоксальная диалектика положена в основу духовного или аллегорического толкования у Оригена. Невозможно дать сколько-нибудь правильную оценку герменевтической теории и практике великого александрийца, если не учесть со всей серьезностью эту Оригеновскую диалектику.

Различение буквы и ее таинственного смысла является логическим следствием онтологического «раздвоения» Оригена, его проекцией в область лингвистики. Платоническое отделение мира чувственного или материального от мира мысленного или духовного целиком и полностью было перенесено на принципы его герменевтики. Любая материальная или чувственная вещь по природе своей несовершенна, относительна, преходяща и, как следствие, служит лишь символом, отпечатком и изображением некоей идеальной, духовной реальности. Умопостигаемый мир, напротив, представляет собой подлинную реальность и истину, которая сама по себе неуловима и, следовательно, не может быть выражена обычными человеческими средствами²⁰⁹. Под влиянием этой Платоновской теории Ориген последовательно формулирует законы существования библейской письменности, особое предназначение Ветхого Завета и его связь с Новым, а также дает определение природе Церкви.

Для начала Ориген усваивает и в христианском смысле перерабатывает стоический и Филоновский лингвистический принцип, согласно которому в письменном слове присутствуют три измерения: звучание (лексическая форма или имя), обозначаемое или смысл (то, что воспринимает слушатель) и «сама по себе вещь» (ἐντυχάνων πράγμα), т.е. его конечная истина²¹⁰. Эта схема для Оригена на деле оказывается двойной, поскольку лексическая форма для него телесна, а обозначаемое и его идеальный прообраз в равной мере принадлежат миру умопостигаемому: «...вещи, к которым относятся имена»²¹¹. С этим делением Ориген усваивает и лингвистический философский принцип, согласно которому «вещи существуют прежде имен, а суждения следуют за именами»²¹². Другими

²⁰⁹ *Origenes. De principiis* IV, 3, 15.

²¹⁰ *Philocalia* 4, 1.

²¹¹ «...τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κείται» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* I, 9, 52:3; см. также II, 8, 63:4–5).

²¹² «Προῦφίστασθαι τὰ τυγχάνοντα τῶν προσηγορῶν, καί ἐπιγίνεσθαι κατηγορήματα παρὰ τὰς προσηγορίας» (*Philocalia* 14, 1 = *Commentarii in Genesim* 12, 88:25–27).

словами, вещь или ее сущность получает свое бытие раньше, а наименование этой вещи приходит позже и согласуется с ней. Причем имя настолько точно отражает сущность и согласуется с «изначальным предназначением» вещи, что малейшая небрежность в отношении к букве или ее произвольное изменение влечет за собой изменение и самой вещи. Данный лингвистический принцип Ориген принимает с полной серьезностью, поскольку уверен, что имена носят не условный характер («по обычаю», как у Аристотеля), но подражают самой природе вещей (согласно учению Платона и стоиков). Такая непосредственная связь слова со своим идеальным образом подразумевает, естественно, божественное происхождение человеческой речи: «Природа имен не сводится к человеческим установлениям, как думает Аристотель, и не от людей получили свое начало различные языки»²¹³. Учение об онтологической связи имен с именуемыми предметами и вытекающий отсюда принцип познания сущности через имена был положен в основу ереси Евномия, исчерпывающее опровержение которой дадут святители Василий Великий и Григорий Нисский.

Указанный принцип приводит Оригена к трем важным богословским выводам:

1. Поскольку имена онтологически, а не условно лишь, связаны с обозначаемыми ими предметами, то они ясно дают понять сущность вещей²¹⁴ и являются носителями их силы и энергии. Это доказывается тем фактом, что христиане призыванием имени истинного Бога изгоняют демонов, которые не послушались бы их, если бы имя Божие не заключало в себе силы Призываемого²¹⁵. Следовательно, христиане не имеют права изменять данные в Священном Писании наименования, описывающие собою все мыслимое творение Божие, ибо иначе они впали бы в идолопоклонство. К примеру, нельзя называть Бога Зевсом или же именовать Бога на одном из иностранных языков, потому что «имя Θεός у людей имеет известную силу»²¹⁶. Именно здесь кроется та причина, по которой христиане

²¹³ «Ἡ τῶν ὀνομάτων φύσις οὐ θεμένων εἰς νόμων, ὡς Ἀριστοτέλης οἶεται, οὐδέ γάρ ἀπό ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἔχουσι αἱ ἐν ἀνθρώποις διάλεκτοι» (Philocalia 17, 1; *Origenes. Contra Celsum* 5, 45:7–9).

²¹⁴ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* II, 33, 196:2.

²¹⁵ *Origenes. Exhortatio ad martyrium* 46.

²¹⁶ «...τὸ θεός ὄνομα δύναμιν τινα παρά ἀνθρώποις ἐπιτελεῖ» (Philocalia 17, 2 = *Origenes. Contra Celsum* 1, 25:42–43).

предпочитают мученичество, только бы не предать имя Бога, Которому они служат: «...неким непостижимым образом имена при произнесении их тотчас приближают к нам именуемых»²¹⁷. Кроме того, признающий отличие имен от вещей, коим они соответствуют, не должен соблазняться некоторыми грубыми выражениями в Священном Писании, поскольку для него важнее сущность предметов²¹⁸. Такой человек, соответственно, и не будет пытаться исправлять просторечные выражения или изменять их синтаксис, ибо таким образом он предал бы и изменил первоначальный смысл текстов²¹⁹.

2. Онтологическая связь лексической формы с обозначаемой ею реальностью подразумевает ту истину, что сила христианства заключается не в буквах или наречии, но в наполняющей их энергии, за которой стоит та самая обозначаемая реальность. Некоторая примитивность языка первых проповедников Евангелия, против которой так яростно ополчается Цельс, объясняется высотой возвешаемой ими божественной истины. Если бы христианское благовестие облеклось в роскошные одежды эллинского красноречия, тогда любой мог бы заподозрить, что «оно не истину открывает людям, но призрачные химеры, и выразительностью речи услаждает слушающих, привлекая их к себе обманом»²²⁰. Библейскому слову присуща Божественная сила и благодать, а не прикрасы эллинского витийства, — потому оно и несравненно выше последнего²²¹. Библейское слово является по преимуществу «Евангелием», т.е. «вестью, отражающей истинное положение дел, приносящей пользу и потому веселящей слышащего, лишь бы тот принял возвешаемое; или же это слово, показывающее наступление благ; или же говорящее

²¹⁷ «...ὄνομασαι ἀπαγγελλόμενοι ἄγουσι τάχα τινί φύσει ἀθεορήτῳ ἡμῖν τοὺς καλουμένους» (*Origenes*. Exhortatio ad martyrium 46:12–14).

²¹⁸ Philocalia 4, 1 = *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis IV, 1.

²¹⁹ Philocalia 8, 1.

²²⁰ «...οὐ τὴν ἀλήθειαν κεκρατηκέναι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκολουθεῖν καὶ τό τῆς φράσεως κάλλος ἐψυχαγωγικέναι τοὺς ἀκροωμένους, καὶ ἡπατηκός αὐτοὺς προσειληφέναι» (Philocalia 4, 2 = *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis 4, 2, 1:26–30; cp. Contra Celsum I, 62; 3, 39 = Philocalia 18, 8; 19, 2 и Contra Celsum VII, 59).

²²¹ *Origenes*. Contra Celsum VII, 59:12–15.

о том, что давно ожидаемое наконец совершилось»²²². Исходя из такого явного превосходства Евангелия, Ориген выражает сомнение в том, что изящный слог Платона мог принести пользу хотя бы немногим, в отличие от священных писателей, научивших и написавших все «точно и вполне достигших цели» (πραγματικῶς καὶ ἔστοχασημένως). Апостолы заботились только об истине, которая и освобождает людей от заблуждения, а не о том, чтобы усладить слух учеников²²³. Их проповедь заключалась «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы»²²⁴. Это и есть небесное сокровище, положенное в глиняные сосуды. Данную тему Ориген подробнее раскроет в своем трактате Против Цельса²²⁵.

3. Теория имен, являющаяся, согласно Оригену, «учением глубокомысленным и сокровенным»²²⁶, переносится им в область библейской герменевтики и при умелом использовании необыкновенно ее обогащает. Изначально «слово» существует в негласной или устной форме и потому оно невидимо. Но будучи записанным и воплощенным, слово становится зримым и осязаемым. Нечто подобное происходит и со словом Священного Писания. Божест-венный Логос, Господь Иисус Христос, как содержание Писания, бесплотен и бестелесен по Божественной Своей природе; Его нельзя ни увидеть, ни описать. Но в воплощении Он становится видимым и описуемым. «Ибо всегда в Писании *слово стало [плотью]*, чтобы *обитать среди нас*»²²⁷. Следовательно, в слове Писания осязаемо и видимо присутствует Само Божественное Слово²²⁸, причем так, что Божество Его соотносится с искомым таинственным

²²² «...λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον καὶ διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραίνων τὸν ἀκούοντα, ἐπὶ παραδέξῃ τὸ παραγγελλόμενον. ἢ λόγος περιέχων ἀγαθῶν παρουσίαν. ἢ λόγος ἀπαγγέλλων παρεῖναι τὸ προσδοκώμενον» (Origenes. Commentariorum series in evangelium Matthaei. Fragm. 1 // ВЕП 14, 233).

²²³ Origenes. Commentariorum series in evangelium Matthaei. Fragm. 301 // ВЕП 14, 321.

²²⁴ Philocalia 4, 1 = Commentarii in evangelium Joannis IV, 1, – со ссылкой на I Кор. 2, 4.

²²⁵ Origenes. Contra Celsum VI, 2 = Philocalia 15, 2.

²²⁶ Origenes. Contra Celsum I, 24 = Philocalia 17, 1.

²²⁷ «Ἀεὶ γάρ ἐν ταῖς γραφαῖς ὁ λόγος ἐγένετο, ἵνα κατασκηνώσει ἐν ἡμῖν» (Philocalia 15, 19 = Contra Celsum VI, 77).

²²⁸ Origenes. Commentariorum series in evangelium Matthaei. Fragm. 11 // ВЕП 14, 237.

смыслом, а человеческая природа – с видимой и телесной буквой. Этот важнейший вопрос подробнее будет рассмотрен в следующем параграфе. Пока же можно сделать вывод, что применение Оригеном лингвистического принципа стоической философии к области христологии избавляет его библейские комментарии от обвинений в безудержном произволе. Здесь налицо гениальное сочетание греческой философии и лингвистики с богословским преданием, что в уже более зрелой форме будут развивать последующие александрийские экзегеты.

«Естественная» (φυσική) связь между именем и обозначаемым предметом, несомненно, придает особое значение букве и языковой форме Писания в процессе его толкования. Исчерпывающее грамматическое и историческое и всеми доступными средствами исследование является одним из фундаментальных принципов герменевтики Оригена. Истинное сокровище, содержащееся в букве и за буквой, может быть обретено только посредством ее серьезного исследования. Толкователь должен исчерпать все возможности, предоставляемые филологическим и историческим анализом. Эти возможности в их совокупности составляют так называемые «приемы» (λογικά), являющиеся необходимой предпосылкой правильного толкования: «Желающим не погрешить против истины в понимании Божественных Писаний прежде всего надлежит знать подходящие к каждому случаю приемы толкования, без которых невозможно установить точный смысл сказанного»²²⁹. Для всех книг Священного Писания сохраняет свою значимость следующее непререкаемое правило: «Желающие заниматься чтением не должны оставлять неисследованной и неизученной букву»²³⁰. «Всякого наказания достойны также те, кто [слова Писания] считает легко доступными, не зная того, что как для непонятного, так и для простого слова существует правило: исследовать, прилично ли такое

²²⁹ «Ὅτι τοῖς θέλουσι μὴ σφάλῃσθαι περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τῷ νοεῖν τὰς θείας γραφάς ἀναγκαιότατα ἐστὶ τὰ ἀρμόζοντα εἰς τὴν χρῆσιν εἶδέναι λογικά, ὧν ἔνεχεν ἀκρίβεια σημενομένων οὐ δύναται ὄν τρόπον παρίστασθαι» (*Origenes. Commentarii in Genesis* 2 (12, 89:8–9) = *Philocalia* 14, 2).

²³⁰ «Οἱ θέλοντες προσέχειν τῇ ἀναγνώσει μηδὲν παραλέμπεσθαι ἀνεξέταστον καὶ ἀνεξερεῦνητον γράμμα» (*Origenes. Fragmenta in Jeremiam* 2, 2:23–24).

или иное понимание священных уст [Спасителя]»²³¹. Исследователя Священного Писания Ориген уподобляет ботанику или анатому, знающим в совершенстве природу и свойства каждого растения или каждого члена тела, так что ни одна деталь не ускользает от их внимания²³². К данному требованию Ориген возвращается постоянно и настойчиво. С одной стороны, он жалуется на бессовестность тех ленивых христиан, которые не изучают со всем вниманием Священное Писание, с другой же, защищается от Цельса, обвинявшего христиан в неразумном следовании принципу «не испытывай, но верь»²³³. «Путем сопоставления одного слова с другим и сведения параллельных мест некоторым образом приоткрывается смысл Писания»²³⁴. «И если нужно, то даже до почитаемого малейшим следует простирать исследование Писания»²³⁵. Подробные объяснения данной темы Ориген изложил в своем трактате «О началах»²³⁶.

Для более полного использования возможностей буквального толкования Ориген рекомендует комплексный подход с применением правил герменевтики, лингвистики, филологии, синтаксиса и т.д., которые сам он в совершенстве изучил у александрийских грамматиков и применял с замечательной последовательностью. Сам выучив еврейский язык перед составлением Гекзапл, он советует тщательно изучать языки Священного Писания, прибегать к анализу и объяснению омонимов, двусмысленных речений, буквального смысла и пунктуации священных текстов²³⁷. Также советует исследовать стилистику, цель, последовательность, термино-

²³¹ «Ἀλλά πᾶσαν βάσανον καὶ τοῖς νομιζομένοις εἶναι σαφέσιν προσαχτέον, οὐχ ἀπογινώσκοντα ὅτι καὶ περὶ τὸν ἀνυπνόητον καὶ ἀπλοῦν εἶναι νομισθέντα λόγον αὐτοῦ εὐρεθήσεται τοῖς ὀρθῶς ζητοῦσιν ἄξιόν τι τοῦ ἱεροῦ στόματος ἐκείνου» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 20, 36, 323:3–5).

²³² *Philocalia* 14, 2.

²³³ *Origenes. Contra Celsum* I, 9.

²³⁴ «Τῷ συνεξετάζειν τήνδε τὴν λέξιν τῆδε τῇ λέξει καὶ τὰ ὅμοια συνάγειν ἀποκαλύπτεται ὡσπερὶ ὁ νοῦς τῆς γραφῆς» (*Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios* 11:20–22 (1 Кор. 2, 13); cp. *Commentarii in evangelium Joannis* XVII, 7).

²³⁵ «Εἰ δέ ἤρῃ μέχρι τῶν ἐλαχίστων εἶναι νομιζομένων ἐρευνᾶν τὴν γραφήν» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XXXII, 6).

²³⁶ *Origenes. De principiis* IV, 3, 5; cp. *Commentarii in evangelium Joannis* XXXII, 22; in *Matthaei* XVII, 7 и др.

²³⁷ *Philocalia* 9, 3; 14, 2.

логию и обычаи Священного Писания, точный смысл некоторых евангельских речений²³⁸, узкий и широкий контекст исследуемого места²³⁹. Все эти правила были хорошо известны из александрийской филологической традиции и широко использовались всеми церковными толкователями, независимо от их направления. В свой арсенал Ориген принимает также классическое правило александрийских филологов (Гомера следует объяснять согласно Гомеру) и прилагает его к библейской герменевтике: «Так и темные места Писаний следует понимать не на основании каких-то других подспорий, ибо в самих Писаниях рассеяны элементы толкования»²⁴⁰. Кроме того, толкователь должен хорошо разбираться в персоналиях Священного Писания, знать, кто говорит и к кому обращена речь²⁴¹, исследовать построение фразы, мысль, намерение, сочетание и совместимость оборотов речи²⁴², времена глагольных форм и т.д. Обращает Ориген внимание и на следующую особенность Писания: в нем иногда одни и те же вещи называются разными именами (например, νόμος – закон)²⁴³. В таких случаях необходимо на основании контекста выяснить подлинное «намерение» священных писателей²⁴⁴. Особо выделяет Ориген блок проблем, связанных с различиями в повествованиях синоптиков. При толковании синоптических Евангелий он прибегает к разным спискам и учитывает различные чтения²⁴⁵, изучает, сравнивает и гармонизирует параллельные синоптические повествования²⁴⁶. В большинстве случаев Ориген усматривает внутреннее согласие у синоптиков, а если и встречает некое противоречие, устраняет его на том основании, что касается оно только буквы и формулировки, не затра-

²³⁸ *Origenes. Commentariorum in evangelium Matthaei XVII, 7.*

²³⁹ *Origenes. Contra Celsum VII, 11; Commentarii in evangelium Joannis I, 18; De principiis IV, 3, 5; in Matthaei XVI, 4 и др.*

²⁴⁰ «Νοεῖσθαι τοίνυν καί τας Γραφάς οὔσας ἀσαφεῖς, οὐκ ἄλλοθεν τας ἀφορμάς τοῦ νοεῖσθαι λαμβανούσας ἢ παρ' ἀλλήλων ἐχουσῶν ἐν αὐταῖς διεσπαρμένον τό ἐξηγητικόν» (*Origenes. Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis) 12, 1080:36–39.*)

²⁴¹ *Philocalia 7, 1.*

²⁴² *Origenes. Commentariorum in evangelium Matthaei XVII, 7; Fragmenta ex commentariis in Proverbia ВЕП 235, 16.*

²⁴³ *Philocalia 9, 3 = Commentarii in epistulam ad Romanos IX.*

²⁴⁴ *Origenes. Commentariorum in evangelium Matthaei XVI, 14.*

²⁴⁵ *Ibid. XII, 15.*

²⁴⁶ *Напр., Commentariorum in evangelium Matthaei XVII, 26; in evangelium Joannis VI, 24–28, 31–34, 35–39, 41–43 и др.*

живая самой сущности дела²⁴⁷. В конечном счете все противоречия евангелистов разрешаются при помощи «анагогического» толкования с выделением духовного смысла повествований²⁴⁸. Излишне напоминать, что Ориген в своих библейских толкованиях неустанно обращается к различным географическим справкам (которые сам же часто исправляет на основании собственного опыта), к экзегетическому преданию предшествовавших церковных писателей²⁴⁹, к историческим сведениям, к внешней философии и логике, а также к апокрифам²⁵⁰.

Как уже было сказано вначале, усиленное изучение буквы Писания у Оригена исходит из принципа: «Не допускаю мысли, чтобы хоть одна йота или черта в божественных наставлениях была тщетной»²⁵¹. Таким образом, исследование буквы приводит к разумению скрытого мистического значения и в этом смысле содействует достижению цели духовного толкования: «[Божественные чудеса] назидают даже при телесном их понимании»²⁵². Каждое слово скрывает в себе некую «силу» или энергию и, следовательно, «делает свое дело» (ἐργάζεται τὸ ἑαυτῆς ἔργον), для которого оно и может быть использовано²⁵³. С замечательной последовательностью Ориген будет утверждать, что буква Писания, как носитель божественной силы, не только неизменяема и непоколебима, не только изгоняет демонов посредством ее призывания, но сверх того действует и сама по себе, «неощутимо» (ἀνελπισθήτως), таинственным образом, в душе верующего и при поверхностном прочтении, даже если тот совершенно ничего не понимает в читаемом: «Твоя душа получает пользу, хотя бы ум и не имел плода от Писаний, от одного лишь голого чтения»²⁵⁴. При этом нет и речи о каком-то

²⁴⁷ *Origenes*. Commentariorum in evangelium Matthaei XVI, 12; ср. in evangelium Joannis VI, 34, 171 etc.

²⁴⁸ *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis X, 3, 6.

²⁴⁹ Напр., *Origenes*. In Jeremiam XI, 3 и др.

²⁵⁰ Напр., *Origenes*. Commentariorum in evangelium Matthaei X, 17, 18.

²⁵¹ «Ἐγὼ μὲν οὖν ἰῶτα ἐν ἧ μίαν κεραίαν οὐ πιστεύω κενὴν εἶναι θεῶν μαθημάτων» (*Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei 16, 12:138–140).

²⁵² «Οἰκοδομεῖ γάρ καὶ σωματικῶς νοοῦμενα» (*Origenes*. Fragmenta in Lucam 15 (125:3–4) // ВЕП 15, 67).

²⁵³ Philocalia 10, 1 = *Origenes*. In Jeremiam XXXIX.

²⁵⁴ «Ὁφελεῖται σου ἡ ψυχὴ, καὶν μὴ ὁ νοῦς τὸν καρπὸν λαμβάνη τῆς ὠφελείας τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων, ἐκ μόνης ψιλῆς τῆς ἀναγνώσεως» (Philocalia 12, 2 = *Origenes*. In Jesu filium Nave XX).

магическом воздействии буквы, хотя бы то было и священное слово. Действие Священного Писания обусловлено верой читающего в его богодухновенность. Без этой веры буква Писания остается мертвой, даже при исчерпывающем ее понимании. Поэтому верующий не должен унывать, когда не понимает грамматического или исторического смысла Писания, и не должен приписывать эту «неясность» несовершенству словесной формы. Напротив, следует укорять себя самого, поскольку буква Писания исполнена истины и премудрости, изливающимися от полноты Духа²⁵⁵. И если истина Писания остается недоступной читателю, то это объясняется отсутствием чистой веры. Такое убеждение Оригена напрямую вытекает из его представления о Священном Писании, как едином организме, подобном человеческому, где есть тело, душа и дух²⁵⁶. Как три эти части сосуществуют, не смешиваясь между собой, так же следует понимать и исторический и духовный смыслы Писания. Польза от простого чтения Писания соответствует первой и вводной ступени духовного ведения, связанной с буквальным или историческим смыслом и приличествующей плотским людям. Эта тема получит свое дальнейшее развитие в следующих параграфах.

3.5. Необходимость и законность духовного толкования

Традиционно Оригена считают основным распространителем, реформатором и приверженцем аллегорического толкования в области христианской библейской герменевтики. Этот взгляд нуждается в некотором уточнении и более полном уяснении, что и будет сделано в этом и последующих параграфах. Предварительно же здесь следует заметить, что аллегорическое или символическое «восприятие» (ἐξδοχή) Ориген, как правило, относит к естественному порядку вещей и считает обычной функциональной особенностью человеческого слова, известной и традиционной для всех без исключения памятников классических греческих авторов. Именно по этой причине он и считает использование аллегории делом само собой разумеющимся и совершенно необходимым для библейской герменевтики.

²⁵⁵ Philocalia 10, 2 = *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XX*, 3629.

²⁵⁶ Напр., *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis X*, 18.

Относительно необходимости и законности обращения к аллегорическому толкованию Ориген пространно рассуждает в своем сочинении Против Цельса²⁵⁷. Цельс обвинял христиан, во-первых, в том, что посредством аллегорического толкования Ветхий Завет низводится до уровня басни, и затем, что аллегорию христиане используют совершенно произвольно и там, где это недопустимо (например, в отношении ветхозаветных текстов). Ориген отвечает ему: во-первых, сами священные писатели (причем всех разделов, Закона, Пророков и Псалмов) подразумевают наличие в своих произведениях некоего таинственного смысла, постичь который можно только при помощи образного толкования (τρολολογία). Во-вторых, аллегорическое толкование употребляли как Сам Спаситель, так и апостол Павел²⁵⁸. Следовательно, само Священное Писание дает поводы к духовному его разумению. Третье: сами древние эллины, да еще такие как Платон и Нуминий, использовали метод аллегории, чтобы освободить богов от «нечестивых басен». Четвертое: метод аллегории весьма широко используется не только эллинами, но также иудейскими писателями (например, Аристовулом, Филоном). Но когда, продолжает Ориген, христиане аллегорически истолковывают библейскую историю, это не означает, что они искажают ее внутренний смысл, напротив, посредством аллегории они открывают ее изначальную цель, ибо именно «с тем все это было написано, чтобы быть истолкованным образно, согласно с первоначальным его смыслом»²⁵⁹. Ориген, впрочем, признаёт, что далеко не все библейские повествования могут быть подвергнуты аллегорическому толкованию, как, например, пророчества. Ибо священные писатели часто обращаются к людям, вера которых поверхностна, или к тем, кто не хочет или не может воспринимать вещи в надлежащем смысле. Кроме того, аллегория это единственный метод, с помощью которого христиане могут реабилитировать в глазах язычников содержание Ветхого Завета²⁶⁰. И Ориген заключает: противно здравому смыслу, когда греческий философ, который

²⁵⁷ *Origenes. Contra Celsum* IV, 49–51.

²⁵⁸ В доказательство Ориген указывает на следующие места: 1 Кор. 9, 9–10; 10, 1–2, 3–4; Еф. 5, 31–32.

²⁵⁹ «...οὕτως ἐγράφη, ὥστε τρολολογεῖσθαι αὐτὰ κατὰ τόν προηγούμενον νοῦν» (*Origenes. Contra Celsum* 4, 49:14–15).

²⁶⁰ *Origenes. Scholia in Apocalypsem* // ВЕП 17, 144.

облагораживает эллинскую теогонию и мифологию при помощи аллегорического толкования, на этом основании будет подозревать и библейскую историю в мифологичности и отказывать христианам в праве использования аллегории²⁶¹.

Необходимость аллегорического толкования или духовного восприятия и созерцания, как чаще называет его Ориген, доказывается им при помощи самого Священного Писания и почитается прямым следствием богодухновенности. Как уже было показано, Ориген усматривает в природе библейского слова два органически связанных между собою аспекта: исторический и духовный смысл. Поскольку буква и история являются символом и тенью духовной реальности, то и слово Писания характеризуется как вводное и «элементарное». Первенство принадлежит, несомненно, духовной реальности или таинственному смыслу, присутствующему даже в малейшей йоте священных текстов. Этой реальности Ориген придает главенствующее значение, так что может показаться, что букву Писания он несколько недооценивает. Действительно, буква для него есть лишь образ, символ или икона сокровенных духовных истин. Отсюда следует, что и все Писание отличается несколько парадоксальным характером: «Ибо все Писание уподобляется той книге, которая извне была написана для всеобщего восприятия, а изнутри для превознесенного и духовного»²⁶². Слово зачастую бывает грубым и незначительным, но, как глиняный сосуд, оно скрывает в себе сияние божественной истины: «...ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных знаний»²⁶³. Впрочем, именно благодаря грубости буквы Писания очевидным становится действие преизбыточествующей силы Божией²⁶⁴.

Данный вопрос Ориген разъясняет на примере притчи о скрытом сокровище (Мф. 13, 44), которую он аллегорически прилагает к природе Священного Писания. По его объяснению, поле – это

²⁶¹ См.: *ibid.* VI, 42.

²⁶² «Ἡ γάρ πᾶσα γραφή ἐστὶν ἡ δηλουμένη διὰ τῆς βίβλου, ὄπισθεν δὲ διὰ τῆν ἀναγεχωρηκυῖαν καὶ πνευματικὴν» (*Philocalia* 5, 5 = *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* V, – со ссылкой на Апок. 5, 1).

²⁶³ «Formae enim sunt haec quae descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines» (*Philocalia* 1, 7 = *Origenes. De principiis* IV, 1, 7).

²⁶⁴ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* VI, 2 – со ссылкой на 2 Кор. 4, 7.

Писание, засеянное событиями человеческой истории, «а сокровище, скрытое на поле, — это сокровенное и недоступное чувственному восприятию понимание премудрости»²⁶⁵. Сокровенная премудрость и является той главной целью (ὁ προηγουμένου σχολός), о которой сказано: «[Слово Писания] преследует главную цель, возвещать о духовной подоплеке (εἰρμός) происходящего»²⁶⁶. Присутствие в Писании этой «цели» доказывает его божественность, которой ни в коем случае не вредит внешняя грубость буквы²⁶⁷. Под «божественностью» Писания Ориген понимает в данном случае присутствие и явление Духа Святого в букве священных книг. Все, что относится к Божеству Господа Иисуса Христа, сохраняет свою силу и для божественности Священного Писания. Внутренний духовный смысл Писания неопишуем словами и, следовательно, всегда остается неприступным для выражения человеческим языком: «Подлинный смысл Писания вовсе не может быть изъяснен человеческим языком»²⁶⁸. Сущности, обнаруживаемые посредством букв, всегда больше своих наименований²⁶⁹. И такой взгляд на природу Священного Писания Ориген считает общепринятым в Церкви: «Вся Церковь одинаково учит об этом...»²⁷⁰. Следовательно, духовное толкование Священного Писания выдвигается на первый план как отдельными учителями Церкви, так и в целом церковным Преданием²⁷¹.

Превосходство таинственной и духовной «цели» Священного Писания над буквой, конечно, нельзя воспринимать лишь как одну из предпосылок герменевтической методологии Оригена. Напротив, эта тема затрагивает и раскрывает глубинную сущность библейской герменевтики, отражает саму природу библейского слова и настоятельно требует именно духовного подхода к толкованию Писания. Исходным пунктом является здесь следующий герменев-

²⁶⁵ «...ὁ δὲ ἐν τῷ ἀγρῷ κεκρυμμένος θησαυρός τὰ ἀποκεκρυμμένα καὶ ἀποκαίμενα τοῖς φανεροῖς νοήματα τῆς σοφίας» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 10, 5:9–11).

²⁶⁶ «Τοῦ προηγουμένου σχολοῦ τυγχάνοντος τόν ἐν πνευματικοῖς εἰρμόν ἀπαγγεῖλαι» (*Origenes. De principiis* 4, 2, 9:9–11).

²⁶⁷ *Philocalia* 1, 7 = *De principiis* IV, 1, 7.

²⁶⁸ «Quorum significatio proprie nullis omnino potest humanae linguae sermonibus explicari» (*Origenes. De principiis* IV, 3, 15).

²⁶⁹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XIV, 12.

²⁷⁰ «De quo totius Ecclesiae una sententia est» (*Origenes. De principiis* 8).

²⁷¹ Cp.: *Origenes. In Jeremiam* XI, 3.

тический принцип Оригена: «Не следует думать, что исторические [повествования] являются отражением исторических [реалий] и телесное отображает телесное, ибо телесное есть отпечаток духовного и историческое отображает умопостигаемое»²⁷². Любой исторический факт является для Оригена образом, тенью и знамением некоей духовной истины. Таким подходом он, как кажется, исключает возможность типологического толкования, предполагающего наличие некоего исторического соответствия или подобия между событиями прошлого, настоящего и будущего. На первый план выступает не телесное, но духовное. Причем за каждой буквой Писания обязательно присутствует духовное, тогда как телесное во многих случаях оказывается вовсе незначительным и даже бессмысленным или невозможным. «Ибо мы уже определили относительно всего Божественного Писания, что все в нем имеет духовный смысл, но не все телесный. А во многих случаях телесное понимание оказывается и вовсе невозможным»²⁷³. Данное правило выражает для Оригена особенность понимания (χαρακτήρα τῆς νοήσεως) Священного Писания²⁷⁴, или фундаментальный герменевтический принцип, который всегда должен учитываться толкователем.

Такую парадоксальность природы Священного Писания Ориген усматривает как в Ветхом, так и в Новом Завете. Ветхозаветный Закон содержит в себе соблазны, преткновения и вовсе невозможные вещи. Но мы не должны соблазняться словами и допускать мысли недостойные Бога²⁷⁵. Благодаря этому наиболее опытные и любознательные, «посвящающие себя тщательному исследованию написанного, самим опытом убеждаются в необходимости отыскивать в Писаниях смысл, подобающий Богу»²⁷⁶. То же самое происходило и с пророками, которые, когда речь шла об исправле-

²⁷² «Ὅτι γὰρ νομιστέον τὰ ἱστορικά ἱστορικῶν εἶναι τύπους καί τὰ σωματικά σωματικῶν, ἀλλὰ τὰ σωματικά πνευματικῶν καί τὰ ἱστορικά νοητῶν» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 10, 18, 110:4–6).

²⁷³ «Διακείμεθα γάρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν. πολλαχοῦ γὰρ ἐλέγχεται ἀδύνατον ὄν τὸ σωματικόν» (*Origenes. De principiis* 4, 3, 5:15–17).

²⁷⁴ *Ibid.* et IV 2, 6.

²⁷⁵ *Ibid.* IV, 2, 9 = *Philocalia* I, 16.

²⁷⁶ «...τῇ βασιάνῳ τῆς ἐξετάσεως τῶν γεγραμμένων ἐπιδιδόντες ἑαυτοῦς. πεῖσμα ἀξιόλογον λάβωσι περὶ τοῦ δεῖν τοῦ θεοῦ ἄξιον νοῦν εἰς τὰ τοιαῦτα ζητεῖν» (*Ibid.*).

нии нравов, говорили «без обиняков» (χωρίς ἐπιρῦφεις). Но когда необходимо было поведать о вещах более таинственных, прикровенных и созерцательных, превышающих восприятие обычных людей, тогда они «посредством загадок, аллегорий и так называемых темных речений, притч или паримий возвещали о них»²⁷⁷. Таким образом, Ветхий Завет оказывается «закрытым и запечатанным» в том, что относится к духовному его смыслу: «Закрыты и запечатаны божественные речения Священного Писания»²⁷⁸. Прикровенность божественных смыслов Священного Писания преследует и некоторую практическую цель. А именно, чтобы не обленились те, кто заботится о стяжании истины и добродетели, но были опытны и усердны и упорнялись в поиске истинных смыслов²⁷⁹.

То же самое происходит и с Новым Заветом. Поскольку Спаситель беседовал с народом, приводя загадки и притчи, то и евангелисты «скрыли объяснение притч»²⁸⁰. Кроме того, и многие другие повествования евангелистов Ориген истолковывает в аллегорическом смысле, как например: беседу с самарянкой²⁸¹, слова Иоанна Предтечи о сандалиях Мессии (Ин. 1, 27)²⁸², рассказ о Преображении²⁸³, о воскрешении Лазаря²⁸⁴, о Марфе и Марии²⁸⁵, об умножении пяти хлебов и двух рыб²⁸⁶, о торжественном входе Спасителя в Иерусалим²⁸⁷, о статире (Мф. 17, 24–27)²⁸⁸ и др. Впрочем, во многих евангельских повествованиях Ориген признает за истину и телесный и духовный смысл. А в тех случаях, когда телесный смысл

²⁷⁷ «...ταῦτα δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀλληγοριῶν καὶ τῶν καλουμένων σκοτεινῶν λόγων καὶ τῶν ὀνομαζομένων παραβολῶν ἢ παροιμιῶν ἀπεφάναντο» (*Origenes. Contra Celsum VII, 10*).

²⁷⁸ «Κεκλειῖσθαι καὶ ἐσθραγῖσθαι τὰς θείας γραφάς οἱ θεῖοι φασὶ λόγοι» (*Origenes. I ad Corinthios 2, 14; Cramer V, 47*).

²⁷⁹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei XIII, 18*.

²⁸⁰ «...ἀπέκρυψαν οἱ τὰ εὐαγγέλια γράφοντες τὴν σαφήνειαν τῶν παραβολῶν» (*Ibid. 14, 12:22–24*).

²⁸¹ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XIII, 9 et: Fragmenta in evangelium Joannis 57 // ВЕП 12, 37*.

²⁸² *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis VI, 35*.

²⁸³ *Ibid. XIII, 47; Fragmenta in evangelium Matthaei 365 // ВЕП 14, 337; Fragmenta in Lucam 24 // ВЕП 15, 70*.

²⁸⁴ *Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis 79 // ВЕП 12, 382*.

²⁸⁵ *Ibid. 80, ВЕП 12, 384; Fragmenta in Lucam 38 // ВЕП 15, 77*.

²⁸⁶ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XI, 2*.

²⁸⁷ *Ibid. XVI, 18*.

²⁸⁸ *Origenes. Fragmenta in evangelium Matthaei 475 // ВЕП 14, 367*.

не удовлетворяет истине, тогда, несомненно, должно отдавать предпочтение духовному перед историческим смыслом²⁸⁹. Приточный и загадочный характер Ориген усматривает также во многих местах апостольских посланий и, естественно, в Апокалипсисе²⁹⁰.

Некоторое принижение телесной и преувеличение духовной составляющей Священного Писания по необходимости вытекает, согласно Оригену, из (платонического) воззрения на духовность Божественной природы. Эта природа не может быть соотнесена с многочисленными грубыми антропоморфизмами. К примеру, сожительство Лота со своими дочерьями, две жены Авраама и две сестры – жёны Исаака, «говорят не об ином чем, как о таинствах, для нас непостижимых»²⁹¹. Именно по этой причине Бог «скрывает» в исторических событиях некий глубочайший смысл, соответствующий Его Божественной природе²⁹². Действительно, в Священном Писании встречается множество с исторической точки зрения неестественных и невозможных событий, недостойных Бога и Его величия, событий, совершенно невероятных: «И при том в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном смысле, в некоторых же местах – очень многие»²⁹³. В таких случаях толкователь должен внимательно различать случаи, когда события, о которых повествуется в Писании, совершились на самом деле, когда они вовсе не происходили на деле, и когда повествуемое вовсе бессмысленно и невероятно: «Одни места указывают на неразумное, другие же и на невозможное. <...> Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, – частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности»²⁹⁴.

В связи с этим Ориген задается вопросом, кто столь слабоумен, чтобы признать, согласно буквальному толкованию Писания, существование дня и ночи прежде сотворения солнца, луны и звезд, или что Бог, подобно некоему садовнику, насадил Эдемский сад, или что в действительности Ева была создана из ребра Адама. Нера-

²⁸⁹ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis X, 5.*

²⁹⁰ *Origenes. De principiis IV, 2, 3.*

²⁹¹ «...οὐδέν ἄλλο φήσουσιν ἢ μυστήρια ταῦτα τυγχάνειν ὑφ' ἡμῶν μή νοούμενα» (*Origenes. De principiis 4, 2, 2:15–16*).

²⁹² *Philocalia 1, 16 = Origenes. De principiis IV, 2, 9.*

²⁹³ *Philocalia 1, 16 = Origenes. De principiis 4, 2, 9:17–19.*

²⁹⁴ *Origenes. De principiis 4, 3, 2:3–4; 4, 2, 9:15–17. Ср.: Contra Celsum IV, 44; Philocalia 1, 1; Homiliae in Leviticum VII, 5.*

зумно также полагать, что существовало какое-то место, с которого Спаситель, как говорится в повествовании об искушениях, мог окинуть взором все царства земли²⁹⁵. Подобным образом Ориген отвергает как неразумное или невозможное понимание некоторых евангельских заповедей (например, Мф. 5, 29, 39; Лк. 10, 4; также 1 Кор. 7, 18). Также и многообразные антропоморфизмы Ветхого Завета должны быть понимаемы при помощи аллегории²⁹⁶, ибо совершенно несообразны с духовной природой Божества. Некоторые повествования Ветхого Завета, если их толковать только исторически, могут привести к неверию (например, Зах. 9, 10; Ис. 7, 15; 11, 6,7 и др.)²⁹⁷. В случае, если толкователь не прибегает к образному толкованию приточных или символических повествований Писания, то подвергает себя тройной опасности: он либо разуверится в том, что говорится у священных писателей, либо согласится с ложным их пониманием, либо же опустится до уровня апокрифов, нелепых басен и эти повествования станет воспринимать как некие мифы²⁹⁸. Ориген не отвергает окончательно библейскую историю и соглашается с тем, что многие исторические повествования, если они не ведут к соблазну, могут быть истолкованы так как есть²⁹⁹. Но обычно экзегет, следуя повелению Господа «исследуйте Писания», обязан «тщательно испытать, где истинно то, что говорит буква, и где невозможно, а также на основании сходных изречений по мере сил отыскивать разъясненный повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве»³⁰⁰. В особенности он должен знать, что хотя историческая сторона повествования может иногда быть невероятной, но «изначальная цель» его никогда не бывает таковой, но всегда истинна, и согласно с этим следует понимать невозможное по букве. Данное положение Ориген с замечательной последовательностью применяет на практике в своих библейских толкованиях. Впрочем, по примеру Филона Александрийского, он, как правило, вначале обращается к буквальному или историческому толкованию и пониманию и уже после дает место толкованию анагогическому или «духовному созерцанию».

²⁹⁵ *Origenes. Fragmenta in evangelium Matthaei* 66 // ВЕП 14, 253.

²⁹⁶ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XIII, 22.

²⁹⁷ *Origenes. De principiis* IV, 3, 1, 3.

²⁹⁸ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XVI, 35.

²⁹⁹ *Ibid.* IV, 3, 4.

³⁰⁰ *Origenes. De principiis* IV, 3, 5:6–9.

В связи с вышесказанным Ориген выдвигает и обосновывает необходимость использования особого экзегетического метода, с помощью которого читателю открывается духовный смысл Писания. Речь идет, конечно, об «аллегорическом» или «духовном восприятии» (ἡ πνευματικὴ ἐκδοχή)³⁰¹. Согласно своему определению и функциональным возможностям этот метод обладает для Оригена весьма многими измерениями. И здесь прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что Ориген использует для него множество различных терминов, как заимствованных из греческой культуры или у Филона, так и собственного изобретения, например: (духовная) аллегория, притча (παράβολή), символ, загадка (αἴνιγμα), образный смысл (τροπολόγια), образное толкование, анагогическое толкование (πρός, κατά, εἰς ἀναγωγήν), анагогическая аллегория, мистическая аллегория, созерцание (θεωρία), духовное восприятие, таинственный или глубочайший смысл (μυστικὸς καὶ βαθύς νοῦς) или просто (подлежащий) смысл ((ἐγκείμενος) νοῦς), божественный смысл (θεία ὑπόνοια), разум (διάνοια), учение (θεωρία), теория (θεώρημα), божественные знаки (θεία νοήματα), скрытая суть (τὰ ὑποκείμενα πράγματα), цель (σκοπός), возвышающее повествование (ἐπιαναβεβηκυῖα διήγησις), согласно духовному или глубочайшему учению (κατά τὸ πνευματικόν, κατά βαθύτερον λόγον), согласно тому, о чем было умолчано (κατά τὸ σιωπώμενον), правое и таинственное слово (ὀρθὸς καὶ μυστικὸς λόγος), согласно переносному (κατά μεταφοράν), согласно более созерцательному или высочайшему (κατά θεωρηχώτερον, ὑψηλότερον) смыслу, и т.д. Такое разнообразие синонимических определений открывает перед духовным толкованием Оригена самые широкие горизонты и не позволяет свести его к одной лишь формальной методологии. Действительно, в необъятном экзегетическом наследии Оригена аллегория является одним из аспектов духовного делания, направленного на «извлечение сокровенного в словах таинственного смысла»³⁰². Другими словами, аллегория – это такой способ понимания (χαρακτήρ τῆς νοήσεως) Божественных Писаний, который является наиболее естественным и по

³⁰¹ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis X, 6.*

³⁰² «...ἀνάπτειν τοῦ ἐν ταῖς λέξεσιν ἐναλωτεθησαυρισμένου μυστικοῦ νοῦ» (ibid. I, 15).

необходимости подразумевается уже самой их неоспоримой богодуховенностью. Как таковая «аллегория» является неотъемлемой частью того философского мирозерцания, принципы которого Ориген заимствовал из классической философской и филологической традиции Греции. Перечислим вкратце основные элементы этой внебогословской традиции, выдвигающие на первый план и делающие законным, согласно Оригену, именно «духовное восприятие» библейского слова.

1. Сотворение мира в общем его плане как вещественного, чувственного и, с другой стороны, духовного или умопостигаемого, а также превосходство последнего. Стремление телесного к умопостигаемому заложено в самой природе вещей³⁰³. 2. Трехчастная природа человека (тело, душа и дух) и особенность его конституции, согласно которой тело должно служить потребностям души, а вместе тело и душа – потребностям духа³⁰⁴. 3. Сама по себе природа письменного слова, призванного возводить от написанного к подлинным вещам, согласно известному лингвистическому принципу стоиков и александрийских грамматиков³⁰⁵. «Не следует пренебрегать словами, ибо ими обозначаются самые вещи»³⁰⁶. 4. Разделение учения на практическое, или нравственное, и теоретическое, или созерцательное, причем последнее, конечно, более совершенно³⁰⁷. Далее, пятое: природа и назначение слов и имен, посредством которых человек обозначает и показывает различные вещи («Ибо мы воспринимаем сами те вещи, к которым относятся имена»³⁰⁸). Шестое: общая этимология и точное объяснение имен («смысл именуемого следует выводить из самого его наименования и применять согласно свидетельству [этимологии]») ³⁰⁹, еврейское либо греческое написание которых открывает возможность духов-

³⁰³ *Origenes*. *Homiliae in Ezechielem*. XXVIII, 17.

³⁰⁴ *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* XXXII, 18.

³⁰⁵ *Origenes*. *Contra Celsum* II, 69.

³⁰⁶ «Ὅν καταφρονητέον τῶν ὀνομάτων, πραγμάτων σημενομένων» (*Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 41).

³⁰⁷ *Ibid.* VI, 19.

³⁰⁸ «Ἐκλαβόντες γάρ τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται» (*Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* I, 9, 52:3 et 4, 41).

³⁰⁹ «...ἀπό τῆς ὀνομασίας ἀναπτυκτέον τήν ἔννοιαν τοῦ ὀνομαζομένου καί ἐφαρμοστέον μετά ἀποδείξεως» (*Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* I, 24).

ного их истолкования. Например, название реки Иордан, означающее «течение, ниспадение», может указывать на таинство воплощения и вочеловечения Бога Слова³¹⁰; гора Сион символизирует Церковь³¹¹ и т.д. Ориген настойчиво советует: «Тому, кто хочет неопустительно доискиваться до смысла Священного Писания, не следует пренебрегать точным значением имен»³¹². Седьмое: таинственный символизм чисел («каждое число обозначает собой что-либо из существующего»³¹³), как например, четыре имеет материальное и дурное значение³¹⁴, шесть – число работы и утруждения (шесть дней творения)³¹⁵, семь – успокоение³¹⁶, восемь – «начало лучшего и высшего устроения»³¹⁷, десять – священное число³¹⁸, и т.д. Число 24 является введением к познанию тварных существ. Соответственно, двадцать четыре книги еврейского канона Ветхого Завета образуют собой «основу для [постижения] премудрости Божией»³¹⁹.

Все перечисленные выше элементы духовного толкования вполне традиционны для Платона, стоиков, пифагорейцев, александрийских грамматиков и Филона и последовательно вводятся Оригеном в рамки христианской культуры. Следует лишь напомнить еще раз, что Ориген вовсе не предлагает использовать аллегорию для толкования всего подряд Священного Писания и не применяет ее также ко всем историческим повествованиям. Как правило, он истолковывает аллегорически притчи, загадочные, символические и темные места, а также те исторические повествования, в которых, как было показано, встречаются вещи невозможные, бессмысленные, соблазнительные и недостойные Бога.

³¹⁰ Ibid. VI, 42.

³¹¹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XVI, 17.

³¹² «Ὁὐ καταφρονήτειον οὖν τῆς περὶ τὰ ὀνόματα ἀκριβείας τῷ ἀπαραιτίτως βουλομένῳ συνίεναι τὰ ἅγια γράμματα» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* VI, 40).

³¹³ «...ἐκάστου ἀριθμοῦ δυνάμιν τινα ἔχοντος ἐν τοῖς οὖσιν» (*Origenes. Philocalia* 3; In Psalmos I).

³¹⁴ *Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)* 79 // ВЕП 12, 383.

³¹⁵ *Origenes. Commentarii in evangelium Matthaei* XIV, 5.

³¹⁶ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XIII, 59.

³¹⁷ «...ἀρχὴ τῆς ἀϋλοτέρας καὶ μείζονος καταστάσεως» (*Origenes. In Psalmos* // ВЕП 15, 103).

³¹⁸ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* II, 36.

³¹⁹ «...στοιχειώσις ἐστὶν εἰς τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ» (*Philocalia* 3; о таинственном смысле чисел см. также *In evangelium Joannis* XXVII, 1).

При всем том Ориген избегает механического использования философских и филологических начал традиционного для греческой культуры символического толкования. Эти начала он старается согласовать с библейским преданием Церкви, двигаясь здесь, как первопроходец, большей частью наощупь по собственному усмотрению. В результате он приходит к совершенно новому взгляду на духовное толкование, особым образом соединяющему в себе греческую и христианскую традиции. Собственно богословским основанием, на которое опирался Ориген в деле «христианизации» греческой символической герменевтики, стала в первую и главную очередь именно христология Церкви.

В русле платонического учения Ориген воспринимает Господа Иисуса Христа как явление в истории «сущностной» и «подлинной» Самоистины, образы которой отображаются в тех, кто восприимчив к истине³²⁰. Но это платоническое воззрение он тут же видоизменяет на основании библейского предания – и особенно учения четвертого евангелиста – о воплощении Логоса. Воплощение как исторический факт заключает в себе для Оригена далеко идущие герменевтические выводы, которые он формулирует первым, хотя и достаточно бегло. Впоследствии эти выводы станут общим основанием всей церковной экзегезы. Для начала, само существование Священного Писания как текста является признаком и следствием Воплощения: «Поскольку Он воплотился, постольку [стал] созерцаем и описуем. Посему и «Книга бытия» Его как бы воплощается»³²¹. Именно по причине воплощения Господь Иисус Христос словно «воплощается» в Священном Писании³²². Далее, догмат Воплощения указывает, главным образом, на ту истину, что в лице Господа Иисуса Христа познаются Божество и человечество, «две природы» (δύο φύσεις)³²³. Первым важным «герменевтическим» следствием Воплощения является то, что «однажды восприняв чело-

³²⁰ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis VI, 6.*

³²¹ «...ἐπειδή ἔσαρκώθη, καὶ ὁρᾶται καὶ γράφεται. Διὰ τοῦτο, ὡς σαρκωθέντος, καὶ “βίβλος” ἐστὶ τῆς αὐτοῦ “γενέσεως”» (*Origenes. Scholia in Matthaem 17, 289:19–21 // ВЕП 14, 237*).

³²² *Ibid.*

³²³ *Origenes. Scholia in Matthaem 373 // ВЕП 14, 331.*

века [Христос] пользуется с тех пор и всем человеческим»³²⁴. Человеческое вследствие этого удостаивается «богомужного единения», «поскольку и таковое [библейское] слово сообщается людям не без посредства вещества и телесных примеров»³²⁵. Таким образом, все, что ни говорит или совершает Христос согласно с человеческими законами, имеет связь с Его Божеством, которое и является искомой целью. Все человеческие деяния Спасителя в итоге должны быть понимаемы в перспективе Его Божества, а потому отмечены некой «возвышенностью мысли» (μεγαλόνοια)³²⁶, скрывают в себе величие Его Божественной природы. Став человеком, Спаситель действовал всегда как Бог. Но если бы то, что Он совершал или делал, было только божественным, тогда люди остались бы в неведении Его человечества. И наоборот, если бы Его поступки и беседы были только человеческими, то люди остались бы в неведении Его Божества³²⁷. Эта гениальная идея впоследствии станет общим местом для всей святоотеческой библейской герменевтики. С другой стороны, «то, что относится к Божеству, следует воспринимать духовно, хотя бы то говорилось и по-человечески»³²⁸. Все, что относится к человечеству Спасителя, возводит безусловно к Его Божеству, как и то, что говорится о Нем по-человечески обыденно, должно толковаться «умозрительно», «духовно», т.е. соотноситься с Его Божественной природой. Существует, иначе говоря, двойственный образ исторической деятельности Господа Иисуса Христа – человеческий и божественный – и каждое из соответствующих деяний Спасителя следует понимать в связи с одним и единственным «богомужным» Его Лицом. Исходя из такого христологического понимания, человеческие атрибуты Спасителя являются – согласно, конечно, платоническому восприятию – не более, чем тенью и прикрытием, но совершаются «по домостроительству», и мы должны понимать их «в связи с Воплощением»³²⁹. Например: «Когда говорит Спаситель:

³²⁴ «...ἀλλ' ἀπαξ ἀναλαβὼν ἄνθρωπον χρῆται καὶ τοῖς αὐτοῦ πᾶσιν» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 10, 14:4–5).

³²⁵ «...ἐπεὶ ὁ τοιοῦτος λόγος οὐ γυμνὸς ὕλης καὶ σωματικῶν παραδειγμάτων εἰς ἀνθρώπους ἔρχεται» (*Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis* 63, 8–10).

³²⁶ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XVI, 4.

³²⁷ *Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis* 53 // ВЕП 12, 368.

³²⁸ «...τὰ περὶ τῆς θεότητος νοητῶς ἐκλαμβάνειν προσήκεν, κἂν ἀνθρωπίνως λέγηται» (*Ibid.* 20, 72–73 // ВЕП 12, 349).

³²⁹ *Origenes. Scholia in Matthaeum* 572 // ВЕП 14, 397.

“Все предано Мне от Отца”, – не следует представлять ничего человеческого, но понимать, что Он по домостроительству как человек говорит, что получает все как Бог, владычествуя над всем³³⁰; или же: «...сказано, что «предано все», поскольку Он стал человеком»³³¹. Другими словами, «...все это совершал Господь Иисус Христос для доказательства Своего человечества и для явления Божества Своего»³³². Божество Господа Иисуса Христа доказывается посредством Его человечества, и последнее столь же истинно, как и Его Божество. Все, даже чисто человеческие деяния Спасителя являют и удостоверяют «домостроительное» дело Божества. Данное воззрение Оригена стало исходной точкой для формирования так называемой «домостроительной (или богомужной)» герменевтики, которая будет использована в качестве догматического основания для дальнейшего развития библейской герменевтики последующими александрийскими дидасками, святителем Афанасием Великим, Дидимом и святителем Кириллом. Эти позднейшие экзегеты имели, конечно, возможность обращаться к помощи более обширного и оформленного христологического учения Церкви, которого не знал Ориген.

Вторым основополагающим «герменевтическим» следствием Воплощения является то, что все по-человечески сказанное или совершенное Господом Иисусом Христом не столько относится к Нему Самому, сколько непосредственно к человеку и его спасению. «Включается в человеческую генеалогию Господь наш Иисус Христос, будучи Сам выше всякой генеалогии по Божеству Своему, подвергает же Себя исчислению ради тебя»³³³. Подобное же сотериологическое значение имеют все наименования и определения, прилагаемые ко Господу Иисусу Христу. Все это не просто имена,

³³⁰ «Ὅταν δὲ λέγῃ τὸ παρεδόθη, οὐ δεῖ ἀνθρώπινόν τι νοεῖν ἀλλ' οἰκονομικῶς ὡς ἄνθρωπος λέγεται λαβεῖν πάντα, ὡς θεὸς δεσπόζων πάντων» (Ibid. 244 // ВЕП 12, 306).

³³¹ «...παρεδόθη δ' καθ' ὃ γέγονεν ἄνθρωπος» (Origenes. Fragmenta in Lucam 164, 9–10 // ВЕП 15, 76).

³³² «...εἰ γάρ ταῦτα τοῦ Ἰησοῦ ποιοῦντος πρὸς ἔνδειξιν τῆς ἀνθρωπότητος καὶ φανέρωσιν τῆς θεότητος» (Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis 53 // ВЕП 12, 368).

³³³ «Γενεαλογεῖται ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀγενεαλόγητος μὲν ὢν κατὰ τὴν θεότητα, εἰς γενεαλογίαν δὲ ἐμβαλὼν ἑαυτὸν διὰ σέ» (Origenes. Homiliae in Lucam XXVIII, 161:8–11 // ВЕП 15, 49).

но имена действующие и являющие «с убедительностью» (μετά ἀποδείξεως) те истины, которые за ними стоят³³⁴. Эту идею Ориген проводит в контексте своей теории духовного толкования. Деяния и слова Спасителя по существу своему являются таинствами и загадками³³⁵. Следовательно, все, что по-человечески совершалось в жизни Господа, не имеет самостоятельного значения как бы отдельных эпизодов Его биографии, но является «руководственными указаниями» (ἀναγωγές) к некоему возвышенному духовному состоянию. Это состояние таинственное и умозрительное, но имеет при этом непосредственное отношение к реальной жизни и спасению человека. В качестве примера можно привести гениальное объяснение Оригеном крестной Жертвы Христовой: «Ибо Его распятие скрывает в себе ту истину, что “я сораспялся Христу” (Гал. 2, 19) <...> смерть Его была необходима ради того, что “Он умер, то умер однажды для греха” (Рим. 6, 10) <...> погребение Его распространяется на тех, кто сообразуется смерти Его (ср. Флп. 3, 10) <...> как и у Павла сказано, что “мы погреблись с Ним крещением” (Рим. 6, 4) и совоскресли с Ним»³³⁶. Подобным образом и воскресение Лазаря, будучи исторически несомненно засвидетельствованным фактом, является сверх того доказательством Божества Иисуса Христа и Его божественного обитания между людьми³³⁷. Изгнания демонов Ориген «аллегорически» истолковывает в том смысле, что ими доказывается окончательное упразднение их власти с пришествием Господа³³⁸. Эта разновидность духовного толкования составляет ту наиболее здоровую и непреходящую часть наследия Оригена, которую он внес в сокровищницу церковной библейской герменевтики и которой предвосхитил направление современного так называемого библейского экзистенциализма.

Христологический аспект духовного толкования Ориген разъясняет при помощи еще одного величественного примера, который часто будет повторяться в позднейшей святоотеческой тради-

³³⁴ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis I, 25.*

³³⁵ *Ibid. X, 9.*

³³⁶ «Ὁσπερ οὖν τό σταυρωθῆναι αὐτόν ἔχει τήν δηλουμένην ἀλήθειαν ἐν τῷ “Χριστῷ συνεσταύρωμαι” <...> ὁ θάνατος αὐτοῦ ἀναγκαῖος διὰ τό “ὁ γάρ ἀπέθανε τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ” <...> ἡ ταφή αὐτοῦ φθάνει ἐπί τοῦς συμμόρφους τοῦ θανάτου αὐτοῦ <...> καθό καί τῷ Παύλῳ λέλεχται τό “συνετάφημεν γάρ αὐτῷ διά τοῦ βαπτίσματος” καί συνανέστημεν αὐτῷ» (*Origenes. Contra Celsum 2, 69:7–19*).

³³⁷ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XXVIII, 6.*

³³⁸ *Ibid. XX, 36.*

ции христологии и герменевтики, и особенно у тех отцов, которые обнаруживали склонность к мистическим созерцаниям. В главе 15, 19 Добротолубия сохранилось духовное толкование события Преображения Господня, близкое по содержанию такому же толкованию из Комментария на Евангелие от Матфея³³⁹, где Ориген ведет речь о различных «образах» (μορφές) Спасителя и соответствующих им способах понимания Священного Писания. Ориген начинает с того, что вследствие Воплощения Господь Иисус Христос возвещает божественные истины по-человечески. «Поскольку Слово Божие на земле стало человеком, мы видим Его по-человечески»³⁴⁰. То же происходит и с буквой Писания, в которой обитает Божественный Логос. Подобно Писанию, Христос не имеет «ни вида, ни доброты» (Ис. 53, 2). Но если кто последует за Господом на гору Преображения и вместе с тремя учениками взойдет на нее, тот и сам увидит сияние и свет Его одежд, увидит, иначе говоря, Его действительную славу. То же самое происходит и с пониманием Священного Писания. «Одежды Логоса – это слова Писания, они подобны одеянию божественных смыслов»³⁴¹. Пока человек находится внизу на равнине, он не видит исходящего от Писания света. Но когда взойдет на гору, следуя за Господом Иисусом, «тогда увидит Его Преображение в каждом тексте Писания. Когда Спаситель являлся многим, то и слово учения было обыкновенным, но когда взошел Он на высокую гору и преобразился, <...> слово оказалось исполненным высочайшего и возвышенного смысла в тайне сокровенной премудрости (1 Кор. 2, 7)»³⁴². Впрочем, дар этот является уделом немногих избранных, которые могут следовать за Спасителем на высоту или тех, кто припадает к груди Учителя и слышит стук Его сердца. Созерцание славы Господней, проникновение в сокровенную мудрость Писания являются частью сугубо личного харизматичес-

³³⁹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XII, 36; cp. *Contra Celsum* VI, 79.

³⁴⁰ «Διόπερ τόν τοῦ θεοῦ λόγον ἐπὶ γῆς ἐπεὶ ἄνθρωπος γέγονε, ἀνθρώπινον βλέπομεν» (*Origenes. Philocalia* 15, 19:29–31).

³⁴¹ «Τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς ἔνδυμα τῶν θεῶν νοημάτων τὰ ῥήματα ἐστί ταῦτα» (*Ibid.* 15, 19:3–5).

³⁴² «...διφονται αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν καθ' ἐκάστην γραφήν, οἶονεὶ τοῦ μὲν τοῖς πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχειροῦ λέξεως ὄντος, τοῦ δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου <...> τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας» (*Ibid.* 15, 19:44–49).

кого процесса, который не может быть выражен в слове и записан человеческими наречиями и звуками.

Сопоставление мистического толкования Священного Писания с созерцанием прославленного лика Спасителя не является одной только метафорой, но основополагающим герменевтическим следствием Воплощения. В первую очередь, следствия Воплощения отразились в практике библейских толкований. Неясность буквы Писания, невероятные, ошибочные и невразумительные места библейской истории не затрагивают ее духовного смысла, имея отношение лишь к телесной ее стороне. Господь Иисус Христос, соединивший в Себе две природы, тем самым обеспечил духовное единство обоих аспектов Священного Писания³⁴³. Следовательно, очевидные разночтения некоторых евангельских повествований могут быть разрешены только в том случае, если их соотнести с Ипостасью Господа Иисуса Христа. Эти разногласия сохраняют свою силу в отношении к человеческой природе Спасителя и вовсе разрешаются, если их соотнести с природой Божественной (как, например, Иисус Христос «произошел от Давида»?³⁴⁴). Такой способ толкования Ориген называет здесь «анагогическим» (διὰ τῆς ἀναγωγῆς), и этот способ вполне равнозначен с вышеупомянутым «духовным восприятием»³⁴⁵. То же самое можно сказать и в отношении наименований трех Лиц Пресвятой Троицы. Они называются так условно, «по снисхождению» (κατὰ συγκατάβασιν), применительно к немощи человеческого бытия и не имеют прямого отношения к Божественной природе или ипостасям. «Когда услышишь, что в Троице имеют место какие-либо степени, принимай это в смысле нашего восприятия»³⁴⁶. Следовательно, когда речь идет о предметах вечных, человеческие наименования и слова не могут их выразить, ибо поневоле сообщают вечному атрибуты временного и ограниченного³⁴⁷ (модификация аристотелевского принципа³⁴⁸). Подоб-

³⁴³ *Origenes*. *Fragmenta in evangelium Matthaei* 373 // ВЕП 14, 339 – со ссылкой на Мф. 17, 24 и след.

³⁴⁴ *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* X, 5.

³⁴⁵ *Ibid.* X, 3, 6.

³⁴⁶ «Ὅταν ἐν τῇ Τριάδι βαθμούς ἀκούης, τῆς καταστάσεως ἡμῶν λήψη τὸν νοῦν» (*Origenes*. *Fragmenta in evangelium Matthaei* 404 // ВЕП 14, 347).

³⁴⁷ *Origenes*. *Fragmenta in evangelium Joannis* 1 // ВЕП 12, 335; 110; ВЕП 12, 397.

³⁴⁸ *Aristoteles*. *De interpretatione* 3, 1.

ного рода герменевтика «по снисхождению» будет развиваться в особенности отцами каппадокийцами, а также святителем Иоанном Златоустом. Данный герменевтический принцип, сформулированный пусть даже в самых общих чертах, оказал решающее влияние на дальнейшее развитие библейской герменевтики и является завещанием Оригена последующим поколениям греческих отцов и церковных писателей.

Кроме того, Ориген безусловно верит в действительное воплощение и присутствие Христа в слове Писания и ставит познание богочеловеческого Лица Его в зависимость от правильного понимания этого слова. А значит духовное толкование Библии доступно лишь тому, кто находится в живой непосредственной связи с Господом Иисусом Христом. Толкователю следует припасть к груди Спасителя, как и возлюбленный ученик Его апостол Иоанн, чтобы слышать биение сердца Учителя, или вместе с Богословом принять к себе Пресвятую Деву и усыновиться Ей, или же взойти с Господом на гору и увидеть славу Его³⁴⁹. Насколько более истинна эта связь экзегета со Спасителем, настолько полнее становится и толкование Священного Писания в его наиболее сокровенной глубине. Именно в этом смысле Христос называется «ключом» к разумению Писаний, заключая в Себе все ступени богопознания³⁵⁰. Сам Христос являет Себя в Писании и беседует с нами, Сам Он указывает на Себя, как на последнюю и таинственную глубину смысла Писания. «Стоит только явиться Спасителю, как мы сможем постичь написанное и уразуметь таинственно изреченное»³⁵¹. Когда явится начальник жемчужин, тогда обнаружатся и все прочие жемчужины премудрости (ср. Мф. 13, 45 и след.), «и все остальное легко достигается»³⁵². Можно даже сказать, что история земной жизни Спасителя предызображает собой ход духовной жизни каждого христианина. Верующий должен идти к божественному ведению, используя в качестве отправной точки воплощение Сына Божия,

³⁴⁹ *Origenes*. Philocalia 15, 19; *Commentarii in evangelium Joannis* I, 4.

³⁵⁰ *Origenes*. De principiis IV, 2, 3.

³⁵¹ «Τοῦ Ἰησοῦ μόνου ἐστὶν ἀποκαλύψαι, ἵνα δυνηθῶμεν τὰ γεγραμμένα θεωρῆσαι καὶ τὰ κεκρυμμένως εἰρημένα κατανοῆσαι» (*Origenes*. *Dialogus cum Heraclide* 17:3–6 // ВЕП 16, 374; *Commentarii in evangelium Joannis* XX, 1).

³⁵² «...καὶ τὰλλα πάντα εὐμαρῶς παραλαμβάνονται» (*Origenes*. *Commentarium in evangelium Matthaei* X, 8).

переходя затем к Его Страстям и распятию, чтобы достичь созерцания Воскресения и Вознесения³⁵³.

Христологическому аспекту герменевтики Оригена принадлежит еще одна гениальная его идея, касающаяся практической стороны библейских толкований. На основании мысли, что Божественный Логос есть исключительное и единственное содержание Священного Писания, Ветхого и Нового Заветов, делается вывод, что и истинное учение, возвещающее и объясняющее все, что в Писании, по сути есть едино. Священные писатели «не многословят», но сообща исповедуют, исходя каждый из своего «созерцания», одно и то же ипостасное Слово. «А всеобъемлющее Слово Божие, изначала сущее с Богом (Ин. 1, 1), не есть многословие, как и учения [священных писателей не есть многословие]. Ибо единое учение составлено из многих созерцаний, каждое из которых является частью всецелого слова»³⁵⁴. Следовательно, всякое истинное, или духовное, слово верующего человека является частью и созерцанием единого Логоса. В этом человеческом слове присутствует и действует единое ипостасное Божественное Слово, и в нем Оно открывает Себя. Те слова и учения, которые произносятся вне единого Логоса, не являют Его окружающим и потому так и остаются обычными человеческими словами, т.е. многословием и «мнениями» («δόγματα» = δόξαι). Многоголосие всех слов Священного Писания имеет свое единство в едином Логосе и тем самым доказывается и подтверждается тождество и единство этого Логоса, ибо ими сообща составляется единое стройное Слово. И толкователь, в итоге, когда он тщательно изучает все заключенные в Священном Писании созерцания, тем самым являет единое ипостасное Слово.

Данная истина является непосредственным продолжением того фундаментального богословского принципа Оригена, согласно которому различные определения и имена Господа Иисуса Христа, такие как: Логос, Премудрость, Сила, Истина, Праведность и т.д. — это слова, исполненные Божественной энергии, которой приоб-

³⁵³ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* I, 9; XIX, 6.

³⁵⁴ «Ὁ πᾶς δὴ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, οὐ πολυλογία ἐστίν· οὐ γὰρ λόγοι· λόγος γάρ εἰς συνεστάς ἐκ πλείονων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* V, 5, 1:7–10 = *Philocalia* 5, 4).

шается верующий в Него. Следовательно, «каждый из мудрецов, насколько вместит в себя премудрости, настолько же приобщится Христу, обо Он есть Премудрость»³⁵⁵. В этом смысле говорится, что Христос «напечатлевается в тех, кто заботится об истине»³⁵⁶, и, кроме того, делается очевидной Его роль, как средоточия и единства рода человеческого³⁵⁷.

3.8. Антропологический аспект библейского толкования

Помимо философско-филологического и христоцентрического подхода, Ориген рассматривает проблематику библейских толкований и с точки зрения антропологии. Он берет за основу Платоновское представление о трехчастной природе человека (тело, душа и дух) и выводит отсюда три последовательных этапа библейского толкования. Этим трем этапам соответствуют и три категории верующих. Платоновскую трихотомию Ориген усматривает в том месте Притчей Соломоновых (22, 20–21: «Ты же напиши их себе трижды на совет и разум, на широте сердца твоего»), которое прилагает и к Священному Писанию: «Ибо как человек составлен из тела и души и духа, тем же образом и промыслительно данное Богом на спасение людей Писание»³⁵⁸. Такая общность между природой Священного Писания и человека требует подобного же трехчастного процесса толкования: «Итак, трижды подобает изображать на душе своей смыслы Священного Писания, дабы простейший мог получать назидание как бы от плоти Писания, так называемого у нас обычного понимания; а поднявшийся несколько выше – как бы от души Писания; совершенный же <...> – от закона духовного,

³⁵⁵ «Ἐκαστος δὲ τῶν σοφῶν καθ' ὅσον χωρεῖ σοφίας, τοσοῦτον μετέχει Χριστοῦ, καθ' ὃ σοφία ἐστίν» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 1, 34, 246:1–2).

³⁵⁶ «...ἐντετύλωται τοῖς φρονοῦσιν τὴν ἀλήθειαν» (*Ibid.* 6, 6, 38:4).

³⁵⁷ *Philocalia* 8, 3.

³⁵⁸ «Ὡσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή» (*Origenes. De principiis* IV, 4, 2; *Philocalia* 1, 30 = *Homiliae in Leviticum* V).

закрывающего в себе тень будущих благ»³⁵⁹. Согласно этому делению «телесное» понимание Писания не выходит за рамки буквального и исторического его смысла, которым удовлетворяются люди простые и привыкшие к чувственному, «дети по душе». Но такое понимание относится только к событиям прошлого. Душевное понимание стремится к более возвышенному смыслу, отвечающему душевным потребностям человека и направлено на образование его нравственности в настоящее время. В качестве примера Ориген приводит отрывок из Второзакония 25, 4: «Не заграждай рта волю, когда он молотит», которое апостол Павел истолковывает «душевно» следующим образом: «О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, [должен молотить] с надеждою получить ожидаемое» (1 Кор. 9, 9–10)³⁶⁰. Ориген считает даже, что такое душевное понимание является единственно возможным для человека в нынешней жизни³⁶¹, поскольку относится именно к настоящему времени. И наконец, духовный или таинственный смысл Писания открывается тому, кто может внимать возвышенному, «сокровенной в тайне премудрости», относящейся к предметам будущего века. Истинно духовный человек восходит от уровня телесного и чувственного на высоту величия божественных догматов, во святилище, пройдя прежде через тщательное исследование буквы. Такое восхождение есть духовное дарование, которого сподобляются совершенные, истинно верующие, те, кто может идти по стопам Спасителя. И если исследование буквы есть дело человеческого разума и науки, то таинственное постижение Писания, напротив, требует дарования божественной силы³⁶² и уподобления предметам духовным. «Не всем позволительно исследовать то, что превышает написанное, но только тем,

³⁵⁹ «Ὁὐκοῦν τριχῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἀπλούστερος οἰκοδομεῖται ἀπὸ τῆς οἰοει σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν, ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκῶς ἀπὸ τῆς ὡσπερὲ ψυχῆς αὐτῆς, ὁ δὲ τέλειος <...> ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου, σκιάν περιέχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν» (*Origenes. De principiis* 4, 2, 4:7–16; ср. *Homiliae in Leviticum* V, 1, 2; *Homiliae in Genesim* II, 6 и др.).

³⁶⁰ *Origenes. De principiis* IV, 2, 6.

³⁶¹ *Philocalia* I, 30 = *Homiliae in Leviticum* V.

³⁶² *Origenes. De principiis* IV, 3, 4.

кто сам прежде уподобится исследуемым предметам»³⁶³. В итоге только «мудрец во Христе» может постичь всю полноту «тройственного» смысла Священного Писания, поскольку ему ведомы события прошедшего, смысл настоящего и, сверх того, блага будущего века; только таковой есть совершенный гностик домостроительства Божия³⁶⁴. У истинного толкователя все способности восприятия настроены на сферу духовного, вдохновляются и живут в полноте той истины, которая открывается в Священном Писании³⁶⁵.

Приведенному здесь классическому воззрению Оригена не следует придавать слишком большого значения, поскольку существовало оно, скорее, лишь в теории и не получило широкого применения в практике библейского толкования. Исходит оно главным образом из Платоновского и Филоновского разделения людей на три класса, по трем способам понимания Священного Писания. Также соответствует оно и тройственному делению познаваемого по перечисленным уже выше сферам, исторического и естественного, нравственного, или душевного, и духовного, или богословского³⁶⁶. Подобное же тройное деление усматривает Ориген и в божественном учении, его практическом, философском и богословском аспектах, находящих свое отражение и во всем Священном Писании. «Ибо всякое повествование в Писании разделяется на три части, нравственную, естественную и богословскую» (соответственно характеру книг Премудрости, Экклезиаста и Песни Песней)³⁶⁷. В это традиционное тройственное разделение онтологии Ориген привносит христианское видение и подвергает его весьма существенной переработке. Так, он соединяет трехчастное деление Писания с тремя измерениями времени, где историческому пониманию соответствует прошедшее время, душевному — настоящее время и духовному — будущее: «...тело принадлежит тем, кто был прежде нас, душа — нам, а дух — тем, кто в будущем веке уна-

³⁶³ «Ὁὐ πᾶσιν δὲ ἔξεστιν ἐρευνᾶν τὰ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἐάν μὴ τις αὐτοῖς ἕξομοιωθῆι» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 13, 5, 32:1–2).

³⁶⁴ *Philocalia* 1, 30 = *Origenes. Homiliae in Leviticum* II.

³⁶⁵ *Ibid.* 1, 28.

³⁶⁶ *Philocalia* 14, 2 = *Origenes. Homiliae in Genesim* III.

³⁶⁷ «Πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ τὴν γραφὴν πραγματεία τέμνεται τριχῶς, εἰς ἠθικὴν καὶ φυσικὴν καὶ θεολογικὴν» (*Origenes. Fragmenta ex commentariis in Proverbia* XXII).

следует жизнь вечную»³⁶⁸. Согласно такому пониманию два первых способа толкования несовершенны и фрагментарны, тогда как толкование духовное раскрывает полноту Божественного Откровения. Другими словами, толкование начинается с буквы (от исторического прошлого), проходит через историческое настоящее, затрагивая в особенности нравственную жизнь верующих, и завершается таинственным созерцанием эсхатологической истины Божией. «И поскольку [само Писание] от полноты, то оно и вдохновляет этой полнотой тех, кто имеет очи и видит относящееся к полноте, и уши, слышашие то, что от полноты, и обоняние, различающее то, что от полноты»³⁶⁹.

Точно так же и трехчастное деление верующих на телесных, душевных и духовных не отражает онтологии вещей, но существует лишь в динамике. Ориген с самого начала ставит понимание Священного Писания в полную зависимость от духовных законов и как настоящий «мистик» различает ступени духовного совершенства. Это означает, что духовное толкование нельзя приравнивать к некоему «таинственному ведению», которое гностики отождествляли со спасением, но оно есть личное, мистическое созерцание высшего Блага, то есть личного Бога. В данном вопросе Ориген полностью соглашается с Климентом Александрийским. Но мистическое созерцание само по себе является лишь завершением духовного пути и потому предполагает две предшествующих себе стадии, телесное и нравственное ведение. Поэтому Ориген высказывает пожелание, чтобы все верующие проходили последовательно через указанные три стадии духовной жизни и, соответственно, упражнялись в трех видах понимания Священного Писания. В любом случае, согласно Оригену, духовное совершенство в настоящей жизни может быть лишь относительным и достижение полноты его здесь невозможно. Такое совершенство есть харизма будущего, божественный дар для достигших Царства Небесного³⁷⁰.

³⁶⁸ «...σῶμα μὲν τοῖς πρό ἡμῶν, ψυχὴν δὲ ἡμῖν, πνεῦμα δὲ τοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρονομήσουσι ζωὴν αἰώνιον» (*Origenes. Homiliae in Leviticum* 334:23–24 = *Philocalia* 1, 30).

³⁶⁹ «Διὰ τοῦτο ἐπεὶ ἐστὶν ἀπὸ πληρώματος, πνεῖ τοῦ πληρώματος τοῖς ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς βλέποντας τὰ τοῦ πληρώματος, καὶ ὅσα ἀκούοντα τῶν ἀπὸ πληρώματος, καὶ αἰσθητήριον τῆς εὐωδίας τῶν ἀπὸ πληρώματος πνέον» (*Philocalia* 1, 28:27–30).

³⁷⁰ *Origenes. De principiis* III, 48; IV, 4, 10; *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XII, 15; *Homiliae in Ezechielem* XIV, 2; *Commentarii in evangelium Joannis* IV, 43.

Христологическое основание своей духовной герменевтики Ориген переносит и на Ветхий Завет, так что христология у него определяет как природу Ветхого Завета, так и его отношение к Новому. Ориген со всей последовательностью утверждает наличие абсолютного единства или «симфонии» в Священном Писании. Этот принцип он выдвигает, очевидно, против гностиков, противопоставляя им «высоту евангельской проповеди, исполненной согласия догматов, общих у так называемого Ветхого с так именуемым Новым Заветом»³⁷¹. В другом случае³⁷², но также в контексте полемики с гностиками, Ориген сравнивает Священное Писание с музыкальным инструментом псалтирью или кифарой, струны которых имеют разную высоту звучания, но все вместе издают одну слаженную симфонию. Так и отдельные части Писания (Закон, Пророки, Евангелия, Апостол) каждая своим тоном отображают «божественную мелодию». Уподобление Божественного Откровения со слаженной мелодией уже встречалось нам у святителя Иринея Лионского³⁷³. Такая слаженность имеет место не только в целом между Ветхим и Новым Заветом, но и между отдельными их частями, как например, между Законом и Пророками, ими обоими и Евангелием, между Евангелиями и Апостолом и т.д. «Тот, кто научен божественной музыке, <...> знает, что все Писание представляет собою один совершенный и хорошо настроенный музыкальный инструмент Божий, являющий для тех, кто хочет этому научиться, один спасительный глас, составленный из различных звуков»³⁷⁴. Такое единство Ориген объясняет также на примере духовного истолкования Преображения Господня. Согласно этому толкованию «Моисей, олицетворяющий закон, и Илия, символизирующий пророчество, стали едино с Господом Иисусом Христом, представляющим Евангелие, и они уже не пребывают, как прежде, трое по

³⁷¹ «...τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, πεπληρωμένον συμφωνίας δογμάτων κοινῶν τῇ καλουμένῃ παλαιᾷ πρὸς τὴν ὀνομαζομένην καινὴν διαθήκην» (Commentarii in evangelium Joannis V, 8, 1:18–20).

³⁷² Philocalia 6, 1–2 = *Origenes*. Commentarii in evangelium Matthaei II.

³⁷³ *Irenaeus*. Adversus haereses II, 28, 3.

³⁷⁴ «...ὁ πεπαιδευμένος τὴν τοῦ θεοῦ μουσικὴν... ἐν γὰρ οἶδεν τὸ τέλειον καὶ ἡρμωμένον ὄργανον τοῦ θεοῦ εἶναι πᾶσαν τὴν γραφὴν, μίαν ἀποτελοῦν ἐκ διαφόρων φθόγγων σωτήριον τοῖς μανθάνειν ἐθέλουσι φωνήν» (Philocalia 6, 2:10–11, 17–20).

отдельности, но из трех сделались одним»³⁷⁵. Три палатки, которые апостол Петр предложил поставить на горе, символизируют Закон, Пророков и Евангелие. И хотя их три, однако «предназначены они для одной цели»³⁷⁶. Также молодой осел и ослица (Ин. 12, 15 = Зах. 9, 9) символизируют ветхозаветные и новозаветные Писания, «на которых восседает верхом Слово Божие»³⁷⁷.

Подобным же образом истолковывает Ориген и место из Мф. 21, 9. «Предшествовавшие», которые радостными гласами приветствовали Спасителя во время торжественного входа Его в Иерусалим, это благочестивые люди и пророки, жившие прежде Его Воплощения; а «последующие» за Ним – это апостолы и праведники Нового Завета. Но «не разногласили между собою предшествующие и последующие, а восклицали единодушно, как хорошо спетый и слаженный хор»³⁷⁸. Итак, при толковании Священного Писания всегда действует правило: «...согласие библейских повествований от начала даже до конца сохраняя»³⁷⁹; или: «Все Писание можно уподобить единому телу, гармонично устроенную силу и крепость составов которого не следует нарушать или разделять»³⁸⁰. То же самое можно отнести и к четырем Евангелиям: «Ибо как один есть Тот, о Котором благовествуют многие, так и едино по силе написанное многими Евангелие и, поистине, едино Евангелие, данное от четырех»³⁸¹.

Такое единство всего в совокупности Священного Писания Ориген понимает, впрочем, согласно с принципами своей духовной герменевтики. Речь идет о единстве, которое достигается глу-

³⁷⁵ «Ἐν γάρ μόνον γέγονε Μωϋσῆς ὁ νόμος καί Ἠλίας ἡ προφητεία Ἰησοῦ τῷ εὐαγγελίῳ, καί οὐχ ὥσπερ ἦσαν πρότερον τρεῖς, οὕτω μεμενῆκασιν, ἀλλά γεγόνασιν οἱ τρεῖς εἰς τό ἓν» (Commentarium in evangelium Matthaei 12, 43:27–32).

³⁷⁶ *Origenes*. *Homiliae in Lucam*, fragment. 24 // ВЕП 15, 70.

³⁷⁷ *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* 10, 30, 188:1–2.

³⁷⁸ «Οὐκ ἄλλα ἔλεγον οἱ προάγοντες, ἄλλα δέ οἱ ἀκολουθοῦντες» ἔκραζον γάρ πάντες ἅμα ὡς χορός συνάδων καί σύμφωνος» (Commentarium in evangelium Matthaei 16, 18:104–107).

³⁷⁹ «...τὴν συμφωνίαν τῆς διηγήσεως τῶν γραφῶν ἀρχῆθεν μέχρι τέλους φυλάττοντες» (*Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* 10, 42, 290:4–5).

³⁸⁰ «Ὡς ἐνὶ δὲ σώματι τῇ ἀπάσῃ προσελθετέον γραφῇ καὶ τὰς ἐν τῇ ἀρμονίᾳ τῆς πάσης συνθέσεως αὐτῆς εὐτονωτάτας καὶ στεροτάτας συνοχὰς οὐ συντριπτέον οὐδέ διακοπτέον» (*Ibid.* 10, 18, 107:4–7).

³⁸¹ «Ὡς εἰς ἐστὶν δν εὐαγγελίζονται πλείονες, οὕτως ἐν ἐστὶ τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγεγραμμένον καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἐν ἐστὶν εὐαγγέλιον» (*Ibid.* 5, 7, 1:36–39).

божайшим духовным разумением Писания. Это разумение всегда приводит к одному и тому же Божественному Логосу. После Преображения Моисей и Илия уступают свое место Господу Иисусу Христу, Который, оставаясь один, соединяет в Своем лице всю полноту Священного Писания³⁸². Иисус Христос как Божественный Логос присутствовал в ветхозаветном Законе и Пророках, и Он же Самый является и по Своем воплощении, только уже иным образом³⁸³. Тождество того Логоса, Который был в эпоху до, а также после Воплощения, Ориген доказывает, как и Климент Александрийский, сочетанием символического и типологического методов толкования. В особенности он подчеркивает, как и предшествующие церковные писатели, что Ветхий Завет в своей совокупности является тайной, прообразом, загадкой, тенью и иконой будущих благ, получивших свое исполнение во Христе. «Этот Закон был достаточен, самое большее, посредством образов и теней сообщить нам священные тайны, руководя и вдохновляя повинующихся ему к учению Христову; поему и называется Закон детоводителем ко Христу»³⁸⁴. В этом смысле «все [Писание] возводится к единой цели, пророчеству о Христе»³⁸⁵. Следовательно, Ветхий Завет включает в себе прообразы и символы Воплощения и домостроительства Христа. Так, например, царь Давид является прообразом Христа, Руфь – прообраз Церкви из язычников и Рахиль – прообраз Церкви³⁸⁶ и т.д. Как правило, «будущие события изображались и предначертывались как тенью через события предшествующие»³⁸⁷.

Указанная «типология» имеет для Оригена двойное значение. Прежде всего, он видит в ней некий реальный факт, прообразующий и предвещающий другое, совершеннейшее и возвышеннейшее

³⁸² *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei. Fragmentum 365 // ВЕП 14, 337.*

³⁸³ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XX, 42.*

³⁸⁴ «Ἐπι μὴν ὁ νόμος οὗτος μυστηρίων τελετὰς δι' εἰκόνων καὶ σκιογραφιῶν παρεδίδου, χειραγωγῶν καὶ εὐτρεπιζῶν πρὸς τὴν τοῦ χριστοῦ διδασκαλίαν τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἀγομένους· ὅθεν καὶ παιδαγωγός ὁ νόμος εἰς Χριστὸν λέγεται» (*Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis 9:17–20; ср. Contra Celsum VII, 10 и др.*).

³⁸⁵ «Πᾶσαι [αἱ γραφαί] εἰς ἓν κεφαλαιοῦνται τὴν πρόρρησιν τὴν περὶ Χριστοῦ» (*Origenes. Selecta in Psalms 12, 1409:46–47 // ВЕП 15, 138; ср. Commentarii in evangelium Joannis V, 6).*

³⁸⁶ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei. Fragmentum 3, 7, 35 // ВЕП 14, 234, 236, 245.*

³⁸⁷ «...τὰ γὰρ μέλλοντα διεπλάττετο καὶ διεγράφετο ὡς ἐν σκιᾷ τοῖς προτέροις» (*Origenes. In epistolam I ad Corinthios // Cramer V, 48).*

событие священной истории. Под влиянием святителя Мелитона Сардийского³⁸⁸ Ориген уподобляет прообраз (τύπος) «предначертанию» (προχέντημα) и «предуготовлению» (προκατασχευή), которое само по себе необходимо лишь до времени исполнения прообразаемого, а после сего становится излишним и ненужным³⁸⁹. С другой стороны, понятие «прообраза» часто отождествляется или даже смешивается с духовным восприятием и подразумевает наличие таинственной глубины в каком-либо повествовании, в исторической личности или библейском событии³⁹⁰. Весь Ветхий Завет находится под покровом буквы, затемнен буквальным его пониманием и нуждается в объяснении³⁹¹. Он не имеет ценности сам по себе как буква или как история, если не будет понят согласно духовному его смыслу: «В совершенстве поняты Закон и Пророки являются начатком для совершенного понимания Евангелия»³⁹². Этот духовный смысл, относящийся к возвышенному аллегорическому толкованию («τάς κατ' ἀναγωγήν ἀλληγορίας»³⁹³), знали и видели только писатели священных книг, поскольку в них пребывал, «обитал» (ἐπιδημοῦσε) и действовал Сам Божественный Логос, сообщавший им «вторую благодать вместо первой»³⁹⁴. Но в любом случае это знание и созерцание были несовершенны и недостаточны и являлись лишь «начатком» (στοιχείωσις) Евангелия. Ни одно из ветхозаветных писаний не может быть сочтено Евангелием в прямом смысле этого слова, даже и при духовном их восприятии: «Об этом следовало бы сказать, что прежде Христова воплощения Закон и Пророки не могли еще возвещать о евангельских истинах, поскольку еще не пришел Тот, Кто прояснил сокрытые в них таинства»³⁹⁵. Еван-

³⁸⁸ *Melito Apol. De pascha* 35.

³⁸⁹ *Origenes. Homiliae in Leviticum* X, 1; *Commentarium in evangelium Matthaei* X, 9–10.

³⁹⁰ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XIII, 48.

³⁹¹ *Origenes. Fragmenta in Psalmos* // ВЕП 15, 105.

³⁹² «...τελείως νοηθέντα τὰ νομικά καὶ τὰ προφητικά στοιχείωσις ἐστὶ πρὸς τελείως ἐννοούμενον τὸ εὐαγγέλιον» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 10, 10:13–14).

³⁹³ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* VI, 4.

³⁹⁴ «...χάριν δευτέραν ἀντὶ προτέρας χάριτος» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 6, 3, 14:6–7; *Contra Celsum* VII, 4).

³⁹⁵ «Λεχθεῖν δ' ἂν πρὸς τοῦτο ὅτι πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἅτε μηδέπω ἐληλυθὸς τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος, οὐκ εἶχον τὸ ἐπάγγελμα τοῦ περὶ τοῦ εὐαγγελίου δρου» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 1, 6, 33:1–4).

гелие Христово, принадлежащее исключительно Новому Завету, упраздняет ветхость буквы Ветхого Завета и открывает его духовный и таинственный смысл, именно «в чем заключалось истинное [назначение] Моисеева Закона, которому “в образах и тени” (Евр. 8, 5) служили древние, и каков подлинный смысл исторических событий, которые “происходили с ними как образы, а описаны в наставление нам, достигшим последних веков” (1 Кор. 10, 11)»³⁹⁶. Поскольку все-таки Ветхий Завет при духовном его понимании является начатком и «найтием» (ποίησις) новозаветного Евангелия, то, в качестве исключения, и Ветхий Завет может именоваться Евангелием³⁹⁷. Но обычно Ориген руководствуется следующим правилом: «Ветхозаветное несравнимо с Евангелием, ибо не указывает на Пришедшего, но лишь предвозвещает о Нем, а все новозаветное достойно называться Евангелием»³⁹⁸. На смену Закону приходит Евангелие, которое само, конечно, уже не сменяемо, и кто пьет от него, не будет жаждать во веки, как это происходило с Законом³⁹⁹. Следовательно, Ветхий Завет сохраняет в Церкви свой авторитет только при духовном его разумении – и ни в коем случае не по буквальному толкованию⁴⁰⁰. И это потому, что «Иисус Христос, воплотившись, законоположил для меня Евангелие и показал мне духовное [содержание] Закона Моисеева»⁴⁰¹. С пришествием Христовым просиял и сокровенный свет Моисеева Закона⁴⁰².

Подобным образом понимает Ориген и значение иудейской синагоги и ее отношение к Церкви. Этой теме он посвящает отдельную главу своей книги «О началах»⁴⁰³. Ориген исходит из идеи, принадлежащей апостолу Павлу, согласно которой существует разли-

³⁹⁶ «...τίνα τὰ ἀληθινὰ τοῦ Μωϋσέως νόμου, ὧν “ὑποδείγματα καὶ σκιᾶ” ἐλάτρευον οἱ πάλαι, καὶ τίς ἡ ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις πραγμάτων, ἅτινα “τυπικῶς συνέβαιεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ δι’ ἡμᾶς, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήνησεν”» (Ibid. I, 6, 34:7–11).

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ «...ἡ παλαιὰ μὲν οὐκ εὐαγγέλιον, οὐ δεικνύουσα “τόν ἐρχόμενον” ἀλλὰ προκηρύσσουσα, πᾶσα δὲ ἡ καινὴ τὸ εὐαγγέλιόν ἐστιν» (Ibid. I, 3, 17:1–3).

³⁹⁹ *Origenes*. *Fragmenta in evangelium Joannis* 56 // ВЕП 12, 370.

⁴⁰⁰ *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* XX, 10.

⁴⁰¹ «Ἰησοῦς Χριστός ἐπιδημήσας ἐνομοθέτησέ μοι τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνευματικόν μοι τόν τοῦ Μωϋσέως ἔδειξε νόμον» (*Fragmenta in Psalmos*, 118, 12–102:1).

⁴⁰² *Origenes*. *Contra Celsum* 4, 1, 6.

⁴⁰³ *Origenes*. *De principiis* 4, 3, 6–8.

чие между Израилем по плоти и Израилем по духу (1 Кор. 10, 18) или между иудеем по наружности и иудеем внутри (Рим. 2, 28–29). Израильтяне по плоти имеют историческую родословную, восходящую к патриарху Иакову. Напротив, те, что по духу, имеют «происхождение <...> лучшее» и ведут свою родословную от Адама, служащего, согласно апостолу Павлу, прообразом Христа⁴⁰⁴. Всякое отечество на земле начинается от Христа, который является «Отцом всякой души», тогда как Адам есть «отец всех людей». Господь Иисус Христос, а не Адам является родоначальником истинного, духовного человека. Прообразовательное значение придает Ориген и Еве, которую «возводит» (ἀνάγει) к Церкви (Иустин Мученик и святитель Ириней видели в Еве прообраз Пресвятой Богородицы), поскольку от нее рождаются Израильтяне по духу⁴⁰⁵. В этом смысле история плотского Израиля, его богослужebные и общественные установления являются прообразами и «указаниями» (ὁλοβειύμα) на духовных израильтян, как Иерусалимский Храм был прообразом Церкви⁴⁰⁶, а скиния⁴⁰⁷ и жертвы⁴⁰⁸ – различных новозаветных реалий и т.д.

Примечателен тот вывод, какой делает Ориген из вышесказанного, поставляя Господа Иисуса Христа и Церковь везде на первом месте и существенно умаляя тем самым значение ветхого Израиля, хотя и не отвергая его. Так, говоря о синагоге и иудеях, он сурово обличает их слепую приверженность букве Писания⁴⁰⁹, которая, подобно покрывалу, скрывает от них его духовный смысл⁴¹⁰. В результате иудейская синагога отпала от истинного благочестия, изнемогла в соблюдении божественных заповедей⁴¹¹ и стала таким образом заблудшей, неискусной и бесплодной⁴¹². Осуждение и отвержение иудеев является для Оригена естественным следствием отвержения, осуждения и убийства ими Господа Иисуса Христа⁴¹³. И доколе они пребывают в этой слепоте по букве, никогда

⁴⁰⁴ Ibid. 4, 3, 7.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* X, 39.

⁴⁰⁷ *Origenes. De principiis* 4, 2, 2.

⁴⁰⁸ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 4, 51–57.

⁴⁰⁹ Напр.: *Origenes. Contra Celsum* V, 6.

⁴¹⁰ См., напр.: *Origenes. Selecta in Exodum* // ВЕП 15, 169.

⁴¹¹ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XIII, 58.

⁴¹² Ibid. 8; *Commentarium in evangelium Matthaei* XII, 5; XVI, 26.

⁴¹³ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XVI, 3.

не смогут увидеть в Писании Спасителя⁴¹⁴ и неизбежно поставляют самих себя вне Царства Божия.

Диалектика отношений между Ветхим и Новым Заветом, определяющая их единство и, вместе, отличие, в действительности является проекцией более общей диалектики, которую Ориген усматривает между буквой и духом, чувственным и умопостигаемым. Эта диалектика определяет, в конечном счете, и достоинство самого Священного Писания. Поскольку духовное всегда первенствует по отношению к телесному, то Ориген не колеблясь отождествляет букву с чувственным и преходящим и утверждает, что Писание как буква имеет относительную значимость сравнительно с совершенным ведением и блаженным созерцанием Бога и Святой Троицы, которого сподобятся верные после второго пришествия. И это относится как к Ветхому, так и к Новому Завету. «Полагаю, что все Писание представляет собою лишь некие малейшие начатки и скромное введение к целому знанию, хотя оно и доставляет вполне точные понятия»⁴¹⁵. Относительная значимость двух Заветов как письменных памятников становится очевидной при ближайшем рассмотрении цели каждого из них. Ветхий Завет как прообраз находит свое исполнение в Новом, и предвестия его являют собою духовную реальность. Также и знамения Нового Завета указывают собою на будущие блага⁴¹⁶. Таким образом, все в совокупности Священное Писание по букве своей и первоначальным основам оказывается лишь указателем на будущие и умопостигаемые вещи⁴¹⁷, оно лишь введение, которым закладывается начаток совершенной истины⁴¹⁸, и по сравнению с последней значимость Писания весьма ограничена. Высочайшая духовная истина тождественна с Царством Небесным, где каждый научается тому, «чтобы, пройдя через вводную букву Писания, <...> взойти к предметам духовным»⁴¹⁹.

⁴¹⁴ *Origenes. Fragmenta in Psalmos* // ВЕП 15, 62.

⁴¹⁵ «Οἶμαι δὲ τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 13, 5, 30:1–3).

⁴¹⁶ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XII, 3.

⁴¹⁷ *Philocalia* 1, 30 = *Origenes. Selecta in Leviticum* // ВЕП 15, 180.

⁴¹⁸ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XIII, 6.

⁴¹⁹ «...ὅτε τὰς διὰ τοῦ γράμματος τῆς γραφῆς εἰσαγωγὰς παραλαβόν... ἀναβαίνει ἐπὶ τὰ πνευματικά» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* X, 50–52).

Но полнота Царства связана с познанием Святой Троицы, Которая беспредельна. «Ибо созерцание всех вещей достигает своей цели, и только постижение Святой Троицы не имеет конца»⁴²⁰. С этой точки зрения духовное созерцание или толкование Священного Писания имеет эсхатологическую перспективу, ибо устремляется всегда к будущей полноте божественного ведения. В итоге и само духовное толкование оказывается относительным, и в будущем оно упразднится, когда избранные сподобятся непосредственного созерцания мысленных и духовных сущностей.

3.10. Церковные правила библейского толкования

Библейское толкование, согласно Оригену, является по преимуществу духовным делом и относится к наиболее «насушным» (ὕλαρξιακή) вопросам, о чем уже неоднократно упоминалось в настоящем исследовании. В связи с тем, что смысл Писания всегда истинен, но при этом таинственен, то и свидетельство его всегда бывает ясным и определенным, хотя для кого-то оно «пока еще остается сокрытым»⁴²¹. Немалую помощь в понимании общих начал Писания предоставляют вводные (или телесные – σωματικῆς) сведения и исследования. Но все же по-настоящему авторитетным и подлинным критерием библейской герменевтики остаются законы и правила духовной жизни. «Тому, кто хочет уяснить смысл Божественных Писаний, необходимо сопоставлять, как сказано, духовное с духовным»⁴²². На указанное классическое место из апостола Павла (1 Кор. 2, 13: «...соображая духовное с духовным») Ориген ссылается очень часто, видя в нем основание своего духовного метода толкования. Постоянной заботой толкователя должно быть стремление объяснить внешнюю, чувственную сторону Евангелия, как духов-

⁴²⁰ «Πάντων μὲν τῶν γεγονότων ἡ θεωρία πετέρασαι· μόνης δὲ τῆς ἁγίας Τριάδος ἡ γνῶσις ἐστὶ ἀπέραντος» (*Origenes. Fragmenta in Psalms* 144, 3:3–5).

⁴²¹ *Origenes. Homiliae in Lucam* 19, 116:20–21.

⁴²² «Ὁ μέλει τῆς τῶν θεῶν γραμμάτων σαφηνείας εὐρήσει ἀπ' αὐτῶν, τὰ λεγόμενα πνευματικὰ τοῖς ὀνομαζομένοις πνευματικοῖς συγκρίνων...» (*Origenes. Contra Celsum* 4, 71:18–21; ср. VII, 11; *Commentarium in evangelium Matthaei* X, 1. Также на 1 Кор. 2, 14–15 // Cramer V, 48).

ную, или «достичь глубин евангельского смысла и обрести скрытое там истинное понимание образов»⁴²³. Ибо «в чем еще назначение чувственного повествования, если не быть переложенным на духовное?»⁴²⁴ Чувственное ведение само по себе не может открыть человеку умопостигаемый божественный мир и, следовательно, взятое отдельно не может почитаться истинным⁴²⁵. В этом кроется и величайшая опасность для библейского толкования, когда «Писание не воспринимается духовно, но остается при голой букве»⁴²⁶.

Человеческая природа не самодостаточна, и интеллектуальных ее способностей не довольно для того, чтобы самой возвыситься до духовного толкования Священного Писания и через это достичь духовного ведения. «Ибо не все сотворенное обладает способностью разуметь вещи всякого рода»⁴²⁷. В некоторой степени, конечно, филологическое и историческое толкование («ἐλληνική τεχνολογία»⁴²⁸), осуществляемое по известным правилам, а также логика и естественные силы человеческого ума могут приготовить путь духовному созерцанию⁴²⁹. Но «лишь тот, кто истинно мудр во Христе, мог бы всегда уяснить подлинный смысл сказанного прикровенно, <...> “духовное с духовным соображая”»⁴³⁰. И даже таковой нуждается прежде в помощи со стороны Искомого, посредством личного явления и созерцания Самого Бога⁴³¹. На первое место

⁴²³ «...εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῶ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 1, 8, 46:2–3).

⁴²⁴ «...τίς γάρ ἡ διήγησις τοῦ αἰσθητοῦ εἰ μὴ μεταλαμβάνοιτο εἰς πνευματικόν» (*Ibid.* 1, 8, 45:3–4).

⁴²⁵ *Origenes. Fragmenta ex commentariis in Proverbia* XXII.

⁴²⁶ «...ἡ γραφή κατὰ τὰ πνευματικά μὴ νενοημένα ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξιλημμένα» (*Philocalia* 1, 9:3–4 = *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* II; ср. *Homiliae in Genesim* VI; *Homiliae in Leviticum* VII).

⁴²⁷ «Nec omnis mens quae creata est, possibile habet ullo genere compraeendere» (*Origenes. Contra Celsum* IV, 3, 14).

⁴²⁸ *Ibid.* III, 39.

⁴²⁹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* XIV, 12; *Philocalia* 14, 2 = *Homiliae in Genesim* III.

⁴³⁰ «Μόνος δέ καί πᾶς ὁ κατ' ἀλήθειαν ἐν Χριστῶ σοφός τὸν εἰρμόν πάντα ἀποδώῃ ἅν τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων <...> “πνευματικά πνευματικοῖς” συγκρίνων» (*Origenes. Contra Celsum* 7, 11:15–18).

⁴³¹ *Ibid.* VII, 42.

здесь выступает сила веры⁴³². Именно вера представляет собой ту «реальность» (πράγμα), отличную от буквы (γράμμα), которая возводит к духовному разумению Писания. При написании своих экзегетических трудов Ориген часто прерывает толкование для того, чтобы обратиться с теплой молитвой о наитии Духа или благодати Троица Божия и советует читателям или слушателям поступать так же. Молитва является важнейшим правилом библейских толкований Оригена: «Итак, воздвигните все вкупе помышления ваши и просите, дабы открыл Он нам то, что полезно»⁴³³. С сознанием собственной немощи Ориген нередко подчеркивает, что его толкование Библии может быть несовершенным, и с уважением относится к иным точкам зрения. Один только Бог силен, «во время, когда Сам Он изволяет», восполнить недостающее⁴³⁴. С изрядной долей горечи он свидетельствует, что «многие берутся за толкование Божественных Писаний, как из принадлежащих Церкви, так и из внешних, еретиков и иудеев <...>, но не у всех это получается. Ибо редко встречается человек, имеющий на это дар от Бога»⁴³⁵. С той же горечью он признает, что упомянутый выше мудрец во Христе стал редкостью в его дни. «Не удивляйся тому, что ныне истинный во Христе мудрец не обретается. Ибо чрезвычайные дарования по большей части оскудели, так что их либо вовсе нет, либо они крайне редки»⁴³⁶.

Такое отношение Оригена к толкованию с замечательной последовательностью вытекает из его учения о богодухновенности Писания и является отражением известных платонических воззрений. Впрочем, Божественное содействие, которого испрашивает он в молитве для своих библейских толкований, представляет собой явление духовного и личного порядка и вовсе не похоже на меха-

⁴³² *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis X, 28; In evangelium Matthaei XVI, 9; In Jeremiam 39 = Philocalia 10.

⁴³³ *Origenes*. Homiliae in Exodum // ВЕП 15, 170; Fragmenta ex commentariis in evangelium Matthaei 138, 139 // ВЕП 14, 279 etc.

⁴³⁴ *Origenes*. Contra Celsum VII, 11.

⁴³⁵ «Πολλοί γάρ ἐρμηνεύειν ἐπιχειροῦσι τὰς θείας γραφάς καὶ τῶν τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ἕξω ταύτης αἰρετικῶν τε καὶ Ἰουδαίων <...>, ἀλλ' οὐ πάντες λέγουσι καλῶς. Σπᾶνιος γάρ ὁ ἔχων ἀπὸ Θεοῦ εἰς τοῦτο χάριν» (*Origenes*. Fragmenta in Psalmos 118 // ВЕП 16, 112 (85:6–11)).

⁴³⁶ «Μὴ θαυμάσης δέ εἰ νῦν ὁ ἀληθῶς κατὰ Θεόν σοφός οὐχ εὕρισχεται ἐκλέλοιπε γάρ τὰ πλεῖστα τῶν ἐξαίρετων χαρισμάτων, ὡς ἢ μηδαμῶς ἢ σπανίως εὕρισχεται» (*Origenes*. Fragmenta ex commentariis in Proverbia 13, 25:12–16).

ническое умножение знания или восхищение ума. Ориген полагает необходимым личное явление Бога Отца, Господа Иисуса Христа или Духа Святого, Которые вдохновляли и умудряли священных писателей. Пресвятая Троица, дарующая богодухновенность, является также единственным источником толкования богодухновенных книг. Толкователь должен благодатно приобщиться «полноте» Пресвятой Троицы, опытно пережить «отголосок вдохновения» (ἵχθος ἐνθουσιασμοῦ)⁴³⁷, стяжать просвещение от Бога⁴³⁸ или «иметь Бога учителем в святилище нашей души»⁴³⁹, а в особенности быть наученным Самим Духом Святым, Который вдохновлял священных писателей⁴⁴⁰. С этой целью Ориген одинаково призывает на помощь иногда Бога Отца («Без Бога не может быть ничего хорошего и тем более уразумения богодухновенных Писаний»⁴⁴¹), иногда же Господа Иисуса Христа («Только Иисусу принадлежит право открывать с тем, чтобы мы смогли исследовать написанное и уразуметь таинственно изреченное»⁴⁴²), а иногда совместно Бога Отца и Божественный Логос («Итак, Бог, послав нам это Самое Слово, являющее Само Себя, дабы нам сделаться созерцателями глубин Его, по дару Отца»⁴⁴³), иногда же опять все три Лица Пресвятой Троицы («Теперь же будем молить Бога содействовать нам через Христа в Духе Святом к возрастанию в разумении сокровенного в словах таинственного смысла»⁴⁴⁴). Но прежде всего он призывает нашествие божественной силы, даруемой Духом Святым: «Все, что

⁴³⁷ *Origenes. De principiis* IV, 1, 6 = *Philocalia* 1, 6.

⁴³⁸ *Origenes. Homiliae in Ezechielem* XXX // ВЕП 16, 301.

⁴³⁹ «Θεόν διδάσκαλον ὑπηχοῦντα ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* VI, 2).

⁴⁴⁰ *Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistolam i ad Corinthios* 2, 14–15; Cramer V, 47.

⁴⁴¹ «Μηδέν χωρὶς Θεοῦ καλόν εἶναι δύναται, καὶ μάλιστα νόησις γραφῶν θεολνεύστων» (*Origenes. Fragmenta in Psalmos* 1, 1 // ВЕП 15, 255; ср. *De principiis* IV, 3, 15).

⁴⁴² «Τοῦ Ἰησοῦ μόνον ἐστὶν ἀποκαλύψαι, ἵνα δυνηθῶμεν τὰ γεγραμμένα θεωρῆσαι καὶ τὰ κεκρυμμένως εἰρημένα κατανοῆσαι» (*Origenes. Dialogus cum Heraclide* // ВЕП 16, 374).

⁴⁴³ «Θεός οὖν ἡμῖν πέμψας αὐτόν τόν λόγον, ἐαυτόν ἐμφανίζοντα, ἵνα τοῦ βάθους αὐτοῦ, δωρουμένου τοῦ πατρὸς, θεαταί γενώμεθα» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* XX, 1).

⁴⁴⁴ «Ἡδὲ δὲ Θεόν αἰτώμεθα συνεργῆσαι διὰ Χριστοῦ ἡμῖν ἐν ἀγίῳ Πνεύματι πρὸς ἀνάπτυξιν τοῦ ἐν τοῖς λέξεσιν ἐναποτεθησαυρισμένου μυστικοῦ νοῦ» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* I, 15).

Дух Святой говорил через пророков посредством притч и темных речений, становится удобопонятным причастникам и общникам Святого Духа, будучи изъясняемо Самим Духом»⁴⁴⁵. И в заключение Ориген подчеркивает: «*Не запечатленный и не имеющий руководителя не может уразуметь точного смысла Божественных Писаний*»⁴⁴⁶. Последнее высказывание вкратце выражает церковные правила библейского толкования автора.

Духовным толкованием, в понимании Оригена, может заниматься лишь тот, кто находится в общении с Церковью, живет ее жизнью. Церковь заключает в себе полноту Пресвятой Троицы⁴⁴⁷ и в силу этого является «украшением для мира» (κόσμος τοῦ κόσμου⁴⁴⁸). Церковь обладает также полнотой понимания теоретической и практической сторон Священного Писания⁴⁴⁹ и, как следствие, представляет собою то место, где преподается духовное ведение, является подлинной духовной сокровищницей⁴⁵⁰. «Ибо в каждом из совершенных, обладающих всей совокупностью слов, дел и разумений, из коих составляется блаженство, пребывает Богом зданная Церковь»⁴⁵¹. Кроме того, Церковь сообщает экзегету особый дар безошибочного толкования Священного Писания посредством просвещения его светом и истиной божественных догматов⁴⁵². На первый взгляд, не вполне понятно, подразумевает ли здесь Ориген собственно догматическую сторону церковного учения или же называет «догматом» открытое Духом таинственное понимание

⁴⁴⁵ «Ὅσα γὰρ διὰ παραβολῶν καὶ σκοτεινῶν λόγων τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τῶν προφητῶν ἐλάλησε, ταῦτα τοῖς μετόχοις καὶ κοινωνοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος εὐγνώστα γίνεται, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος ἐκδιδασκόμενα» [*Hippolyt. Rom. Fragmenta in Proverbia 7:4–8*].

⁴⁴⁶ «Ἀσφράγιστος γὰρ καὶ ἀκυβέρνητος τὰς θείας γραφάς ἐπιγνῶναι οὐ δύναται» (*Origenes. Fragmenta ex commentariis in Proverbia I // ВЕП 16, 237 [Hippolyt. Rom. Fragmenta in Proverbia 7:8–9]*).

⁴⁴⁷ *Origenes. Fragmenta in Psalmos // ВЕП 15, 351.*

⁴⁴⁸ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 6, 59, 301:9.*

⁴⁴⁹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei XII, 10 = Philocalia 2, 5.*

⁴⁵⁰ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XIII, 13.*

⁴⁵¹ «Ἐν ἐκάστῳ γὰρ τῶν τελείων, ἐχόντων τὸ ἄθροισμα τῶν συμπληρούντων τὴν μακαριότητα λόγων καὶ ἔργων καὶ νοημάτων πάντων, ἐστὶν ἡ ὑπὸ τοῦ θεοῦ οἰκοδομουμένη ἐκκλησία» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei 12, 10:40–45*).

⁴⁵² *Origenes. Fragmenta in Lucam 13 // ВЕП 15, 66; cp. Fragmenta in evangelium Matthaei 139 // ВЕП 14, 274.*

Писаний. Впрочем, кажется, он и не разграничивает строго область догматики и харизматики. Как было показано прежде, духовное толкование обосновывается самим Преданием Церкви и принадлежит к ее «канону», тогда как догматическое сознание Церкви определяет точное направление библейской экзегезы. «Ибо кто не верует Священному Писанию, тот поступает противно церковному учению»⁴⁵³. Поэтому для Оригена церковная «догма» и библейская экзегеза взаимно обусловлены. Согласно данному правилу толкователь должен не только защищать и тщательно разыскивать истину церковных догматов, но и сознательно участвовать в церковной жизни. «Входит в дом Иисусов истинный Его ученик, входит благодаря тому, что думает о церковном, благодаря тому, что живет церковно»⁴⁵⁴. Сознательная церковная жизнь приобщает и уподобляет человека духовной сокровищнице Писания. «Не всем дано исследовать то, что сверх написанного, но лишь тем, кто сам уподобился исследуемому»⁴⁵⁵. Кроме того, к субъективным принципам библейской герменевтики относится требование очищения сердца толкователя, ибо только чистому открывает Господь тайны Своей премудрости⁴⁵⁶. Другими словами, необходимо полное согласование толкователя с Правилом благочестия: «Впрочем, во всем этом для нас должно быть достаточным согласовать свою мысль с правилом благочестия»⁴⁵⁷.

Согласно изложенным выше правилам духовное толкование Священного Писания по мере своего развития должно переходить в разряд церковного учения. Тем более, что и невозможно заниматься духовным толкованием вне Церкви: «Не подобает церковное учение исповедовать вне Церкви»⁴⁵⁸. По убеждению Оригена, Церковь как вместилище и критерий библейских толкований является

⁴⁵³ «Εἴτε γάρ τῇ γραφῇ ἀπιστεῖ, παρά τόν ἐκκλησιαστικόν ποιήσει λόγον» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 17, 35:55–56).

⁴⁵⁴ «Εἰσερχεται εἰς τὴν Ἰησοῦ οἰκίαν ὁ γνήσιος αὐτοῦ μαθητής, εἰσερχεται διὰ τοῦ φρονεῖν τὰ ἐκκλησιαστικά, διὰ τοῦ βιοῦν ἐκκλησιαστικῶς» (*Origenes. Dialogus cum Heraclide* 15:20–23).

⁴⁵⁵ «Ὅν πᾶσιν δέ ἔξεστιν ἐρευνᾶν τὰ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἐάν μὴ τις αὐτοῖς ἕξομοιωθῇ» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 13, 5, 32:1–2).

⁴⁵⁶ *Origenes. Philocalia* 1, 28.

⁴⁵⁷ «Verum in his omnibus sufficiat nobis sensum nostrum regulae pietatis aptare» (*Origenes. De principiis* IV, 3, 14).

⁴⁵⁸ «Ἐκκλησιαστικόν λόγον οὐ δεῖ ἔξω τῆς Ἐκκλησίας πρεσβεύειν» (*Origenes. Selecta in Exodum* 12, 288:6–7).

не только духовным феноменом, но вместе историческим институтом, обладающим «канонам Господа», т.е. апостольским Преданием и преемством. «Верные пути [толкования Писаний] должны указывать те, кто держится правила небесной Церкви Иисуса Христа по преемству от апостолов»⁴⁵⁹. Именно в этой исторической Церкви видит Ориген духовное пространство для библейских толкований: «Но мы должны хранить церковное учение, переданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в Церквях даже доселе: только той истине должно верить, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского Предания»⁴⁶⁰.

Совершенно очевидно, что *духовные правила библейского толкования у Оригена полностью совпадают с правилами церковными*. Здесь хочется привести дословно одно место из Оригена, наилучшим образом отражающее его многообразные правила библейской герменевтики и одновременно показывающее священную ревность о достойном отношении к делу толкования. «Итак, господин и сын, прежде всего внимай чтению Божественных Писаний. Но именно внимай, ибо мы, читающие Писания, нуждаемся во многом внимании, чтобы не сказать и не подумать о них чего-либо необдуманного. Внимая чтению Божественных Писаний с верной и богоугодной предупредительностью, стучись в затворенные их двери и откроет тебе Придверник. <...> Внимая же чтению, право и с непоколебимой верой в Бога ищи для многих сокровенный смысл Божественных Писаний. И не довольствуйся только тем, чтобы стучать и искать, ибо для разумения божественного необходимо всего молитва»⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ «Τὰς φαινόμενας ὁδοὺς ὑποδεικτέον, ἔχομενοι τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανοῦ ἐκκλησίας» (*Origenes. De principiis* 4, 2, 2:7–9).

⁴⁶⁰ «Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat» (*Ibid.* 1, 2).

⁴⁶¹ «Σὺ οὖν, κύριε υἱέ, προηγουμένως πρόσεχε τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει· ἀλλὰ πρόσεχε· πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα· ἵνα μὴ προπετέστερον εἰπωμέν τινα ἢ νοήσωμεν περὶ αὐτῶν. Καὶ προσέχων τῇ τῶν θείων ἀναγνώσει μετὰ πιστῆς καὶ θεῶ ἀρεσκούσης προλήψεως κροῦε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς, καὶ ἀνοιγήσεται σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ. <...> Καὶ προσέχων τῇ θεῖα ἀναγνώσει ὀρθῶς ζήτει καὶ μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεόν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θείων γραμμάτων. Μὴ ἀρκοῦ δέ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή» (*Origenes. Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* 4, 1–12).

3.11. Заслуга Оригена как толкователя Священного Писания

Герменевтическую теорию Оригена, как явствует из вышесказанного, отличает замечательная внутренняя цельность и последовательность. Данный факт следует подчеркнуть особо, потому что Оригену приходилось одновременно сражаться на многих фронтах (с иудейским учением, греческой ученостью и гностической ересью) и преследовать самые разные цели (апологетическую, катехизическую, дидактическую, духовную). При этом герменевтика не превращается у Оригена в замкнутую систему, слепо исповедующую некие бездушные принципы. Напротив, она является одновременно выражением свободы и ответственности, личного вдохновения и верности Преданию Церкви. И если Ориген придерживается, к примеру, платонического разделения буквы от обозначаемого ею смысла, чувственного от умопостигаемого и представления о трихотомии человеческой природы, то на деле он приходит к таким выводам, которые выходят за рамки платонизма. Так, он не разделяет представления о механической богодухновенности, но возводит ее к духовной природе самих событий священной истории, выраженных в букве Писания. Далее, он не отвергает огульно буквальный и исторический смысл, но считает, что для подготовки к библейской экзегезе необходимо их «научное» изучение, с тем, чтобы лучше понять сокровенный смысл Писания. «Ибо необходимо быть христианином как по духу, так и по телу»⁴⁶². Он нисколько не унижает даже «телесного» понимания Священного Писания, ибо и простое его чтение может принести существенную пользу верующему, хотя бы тот вовсе его и не понимал⁴⁶³. Ориген первым в истории библейских толкований уделил внимание серьезному филологическому исследованию Писания, определил реальные границы и перспективы такого исследования.

«Духовное созерцание» как единственный метод, позволяющий толкователю проникнуть в сокровенный смысл библейских повествований, у Оригена имеет множество различных измерений. Как было показано выше, *πνευματικὴ θεωρία* является харизматическим

⁴⁶² «Διότι ἐκ ἀναγκαῖον πνευματικῶς καὶ σωματικῶς христиανίζειν» (*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 1, 7, 43:1–2*).

⁴⁶³ Philocalia 12, 2.

и всеобъемлющим созерцанием всего чувственного и мыслимого, составляющего полноту жизни. Это доказывается разнообразием употребляемой Оригеном терминологии, приведенной в предыдущих разделах. Конечно, во многих случаях он впадал в крайности и неприемлемые толкования, обнаруживая склонность к неумеренной спиритуализации исторических реалий (например, Адам есть ум, а Ева – чувство, деревья в райском саду – добродетели и т.д.), следуя в этом Филону. Но «аллегорический» метод Оригена в действительности намного шире и многограннее, чем об этом принято говорить. В некоторых случаях это в строгом смысле слова аллегория, но зачастую он вплотную приближается к тропологии и особенно к типологии в том виде, как их использовали святой Иустин Мученик и святитель Ириней Лионский (например, Иерусалимский храм – это тело Христово, истинный храм; исход из Египта символизирует очищение в купели Крещения, и т.д.). Жан Даниелу даже выделяет у Оригена четыре вида христологической типологии: историческую, эсхатологическую, мистериальную и мистическую⁴⁶⁴. В иных случаях метод Оригена опять же весьма близок, если прибегнуть к современной терминологии, к «экзистенциальной» герменевтике. Такого рода толкования вполне актуальны и в наше время. К примеру, из сочетания филологического и духовного толкования он делает вывод о спасительном значении Креста и Воскресения Христова для каждого верующего здесь и сейчас, в особенности когда речь идет о литургической жизни Церкви (объясняет значение Креста из совокупности ссылок на Гал. 2, 19; 6, 14 и Рим. 6, 4, 10; Флп. 3, 10; 2 Тим. 2, 11⁴⁶⁵). Совершенно очевидно, что Ориген признает некоторую ограниченность аллегорического метода толкования. Например, он не всегда аллегорически объясняет одни и те же слова, но лишь когда этого требует связь речи⁴⁶⁶. Также он отвергает понимание аллегории у стоиков (особенно в полемике с гностиками), когда сомнению подвергается историчность библейских событий⁴⁶⁷. По всей видимости, не аллегорический метод все же был целью герменевтики Оригена, как это зачастую утверждается, но стремление проникнуть в подлинный смысл и намерение

⁴⁶⁴ Daniélou J. // DBS VI, 896.

⁴⁶⁵ Origenes. Contra Celsum II, 69.

⁴⁶⁶ Origenes. Fragmenta in Lucam 53 // ВЕП 15, 84.

⁴⁶⁷ Origenes. Commentarii in evangelium Joannis XX, 20.

священных текстов, объясняемое их богодухновенной природой. Целью библейских толкований Оригена всегда остается откровение воли Бога живого и исцеление человеческой души⁴⁶⁸. В конечном счете, его духовная герменевтика стремится превзойти и само духовное созерцание или аллегорию с тем, чтобы толкователь смог достичь совершенного причастия предмету толкования, зрения величия и красоты божественной мудрости и истины, непосредственного видения Самого Логоса, Который непрестанно становится плотью в Священном Писании и обитает среди нас. Ориген вполне убежден в том, что духовное толкование в настоящей жизни имеет относительную ценность и по-настоящему будет открыто лишь достойным в Царствии Небесном⁴⁶⁹. Некоторые преувеличения в библейских толкованиях Оригена и в его богословии объясняются не тем, что он будто бы замкнут на определенной системе мышления, но широтой и сложностью диалектической структуры его герменевтических принципов. Ориген стремится к всеобъемлющему видению тайны библейской истины и богословия и соотносит свои цели с самыми разнообразными нуждами и вопросами верующих, в том числе и апологетическими. Это подтверждается и тем фактом, что Ориген не хочет быть догматичным и категоричным в своих толкованиях, но соглашается с относительной значимостью «анагогической» экзегезы, если другие предлагают иные точки зрения⁴⁷⁰.

Говоря о вкладе великого александрийского учителя в формирование библейской герменевтики, следует заметить, что мы не находим у него строгого разграничения между аллегорией и типологией. Напротив, имеет место тесное единение традиционной греческой аллегории с типологическим пониманием Ветхого Завета, которое Ориген унаследовал от евангелистов, от апостола Павла, иудеохристианского предания и Климента Александрийского. Конечно, типологическое толкование у него часто превращается в крайне аллегорическое, и здесь дает о себе знать сильное влияние греческого и Филоновского образа мыслей. Таким образом, основной заслугой Оригена в области герменевтики, независимо от всех

⁴⁶⁸ Ibid. X, 28.

⁴⁶⁹ *Origenes*. De principiis IV, 4, 10; Commentarium in evangelium Matthaei XII, 15; Commentarii in evangelium Joannis VI, 43; Ex commentariis in Ezechielem XIV, 2.

⁴⁷⁰ Напр., *Origenes*. In evangelium Matthaei XV, 25.

его крайностей, следует считать стремление сохранить библейскую типологию в контексте греческой аллегории. Крайности Оригена при использовании аллегории объясняются, несомненно, исторической необходимостью ведения диалога с язычниками, которые не знали типологического метода и не могли его усвоить. Представление об истории как о циклическом процессе (в противовес линейному христианскому восприятию) мешало язычникам понять типологический смысл библейских событий. При этом типологический метод оставался для Ветхого Завета единственной возможностью быть принятым и сохранить свою значимость в Церкви Христовой.

Таким образом, герменевтический вопрос в его постановке великим александрийцем оказывается существенным образом связанным с двумя противоположными менталитетами и проблемой их сочетания. Речь идет об эллинистическом и библейском мировоззрениях, или моральном внеисторическом восприятии лиц и событий, и, с другой стороны, об утверждении истории как непрерывной последовательности, спасительной и эсхатологически ориентированной. У Оригена мы встречаемся с опытом переосмысления этих двух миров, каждый из которых стремится преодолеть противоположный. И последующая история церковной герменевтики неразрывно связана с попытками гармоничного сочетания этих двух мировоззрений. В итоге задача эта была решена вместе с ответом на вопрос о взаимном отношении типологии и аллегории, подтвердившим их не антагонистичность, но существование органической связи между буквально-историческим и духовно-мистическим смыслом библейского слова. Это величайшее достижение принадлежит позднейшим каппадокийским и александрийским отцам IV и V веков, рассматривавшим вопрос библейской герменевтики в неразрывной связи с фактом Боговоплощения. Но основу для святоотеческой герменевтики «икономии» или «богомужного» толкования заложил, вне всякого сомнения, «первопроходец» в данной области Ориген.

Сам Ориген остался, конечно, предметом нескончаемых споров в истории Церкви, в богословии и в научных исследованиях. Его известные уклонения (и, к сожалению, другие, вовсе неизвестные или несуществующие) были осуждены на Пятом (553 г.) и на Шестом Вселенских Соборах (680 г.), а также на Пятошестом Соборе (691/692 г.), причем многие церковные писатели называли

его родоначальником ересей. Знакомые язычники, такие как Порфирий, при всем уважении к нему, обличали его в произволе и злоупотреблении греческой символической герменевтикой⁴⁷¹. Многочисленные современные исследователи Оригена решительно дистанцируются от прежних односторонних предвзятых суждений (например, будто он эллинизировал христианство (Гарнак) или что своей «мистикой» подорвал исторические основы веры и т.п.) и вместо увлечения философией и мистикой все яснее видят определяющее влияние библейской герменевтики на формирование его богословия. Предположения о центральной роли платонизма и неоплатонизма в богословской системе Оригена уступают место удивлению перед свежестью и оригинальностью его библейских толкований. Современное состояние научных исследований характеризуется полной «христианизацией» богословского творчества Оригена (это всесторонне подтвердилось открытием текстов в местечке Тура под Каиром) и очевидным стремлением к его «апокатастасису». Такое смещение оценок было вызвано, несомненно, открытием и изучением памятников его библейской герменевтики.

Экзегетическая (и не только) традиция Оригена сыграла решающую роль в формировании церковной библейской герменевтики и до настоящего времени продолжает прямо или косвенно оказывать свое влияние. Господствующее влияние данной традиции в Греческой Церкви началось со времени отцов каппадокийцев и впоследствии продолжалось уже непрерывно благодаря его многочисленным последователям и оппонентам. Данный факт подтверждается лаконичным и метким замечанием византийского словаря Суда (X век), в соответствующем разделе которого читаем: «...оставивший комментарии на все книги церковного Писания, так что по всем Церквам учителя берут его за образец, как говорит об этом святитель Григорий Богослов: Ориген, который является точильным камнем для всех нас»⁴⁷². На латинском Западе влияние Оригена было еще более сильным. Через блаженного Иеронима и святителя Амвросия Медиоланского он сформировал библейс-

⁴⁷¹ *Eusebius. Hist. eccl. VI, 19, 2–4.*

⁴⁷² «...πᾶσαν γραφὴν ὑποσημνόμενος ἐκκλησιαστικὴν πλεῖστα καὶ ἀναρίθμητα καταλέλοιπεν, ὡς ἐξ ἐκείνου πάντας τοὺς μετέπειτα τῆς ἐκκλησίας διδασκάλους τὰς ἀφορμὰς εἰληφέναι, ὡς ὁ θεολόγος φάσκει Γρηγόριος Ὁριγένης ἢ πάντων ἡμῶν ἀκόνη» (*Suda Lexicon. Letter omega 182:74–79.*)

кую герменевтику блаженного Августина и впоследствии всего Средневековья⁴⁷³ в сочетании, конечно, с разнообразными местными направлениями в западной библейской герменевтике. Влияние Оригена простирается, несомненно, и на новейшую и современную библеистику⁴⁷⁴. Достижения Оригена в области экзегетики являются наиболее ценной частью его творчества, занявшей свое место в богословском наследии Церкви. Не будет преувеличением сказать, как подтвердили и собственные исследования автора данной монографии, что Ориген был и остается основоположником и первопроходцем библейской герменевтики, неиссякаемым источником здравого церковного толкования Библии, поистине «точильным камнем для всех нас», и это потому, что, по словам святителя Григория Неокесарийского: «Сей муж получил от Бога величайший дар и превосходнейший жребий с неба быть истолкователем божественных слов людям, воспринимать божественное как бы из уст Божиих, и изъяснять людям, дабы они разумели»⁴⁷⁵.

4. Своеобразие александрийского «аллегорического» толкования

В библейских исследованиях исторической направленности толкованиям александрийских экзегетов, и особенно Оригена, как правило, приклеивается один общий ярлык «аллегория». Таким стереотипным наименованием александрийской традиции придается характер полной противоположности с будто бы абсолютно историческим или буквальным толкованием антиохийцев, подпадающим под общее определение «типологии». Этими двумя терминами «аллегория» и «типология» обозначаются, таким образом, два якобы противоположных экзегетических предания в истории церковной библейской герменевтики, восходящих соответственно

⁴⁷³ Lubac H. de. Exégèse. I. 1959. P. 207 etc. и 221 etc.

⁴⁷⁴ Göglér R. Bibelexegese des Origenes. 1956. S. 9, 11.

⁴⁷⁵ «Δῶρον τό μέγιστον οὗτος τοῦτο θεόθεν ἔχει λαβών καί μοῖραν παγκάλην οὐρανόθεν, ἐρμηνεύς εἶναι τῶν τοῦ θεοῦ λόγων πρός ἀνθρώπους, συνίεναι τά θεοῦ ὡς θεοῦ λαλοῦντος, καί διηγείσθαι ἀνθρώποις ὡς ἀκούουσιν ἀνθρώποι» (*Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 15:37–41).

к двум великим богословским «школам» древней Церкви, александрийской и антиохийской.

Точное разграничение аллегорического и типологического толкования относится к фундаментальным предпосылкам святоотеческого экзегетического предания. В полноте данный вопрос сможет быть освещен лишь после того, как, с помощью Божией, во втором томе будет закончено исследование антиохийской экзегетической традиции. На настоящий же момент представляется возможным наметить вкратце основные черты и особенности «аллегорического» толкования в том виде, как его понимали и практиковали два александрийских богослова, Климент и, прежде всего, Ориген.

Помимо библиографии о Клименте Александрийском и Оригене см. также:

Bardy G. Aux origines de l'école d'Alexandrie // RSR 27 (1937), 65–90; *Idem.* Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie // Vivre et Penser (=RB) 2 (1942), 80–109; *Binder G.* Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen // Zeitschr. für Papyrologie und Epigraphik 3 (1968), 81–95; *Blair H. A.* Allegory, Typology and Archetypos // Studia Patristica 17/1, 263–267; *Burghardt W. J.* On Early Christian Exegesis // Theol. Stud. 11 (1950), 78–116; *Bouyer L.* «Mystique». Essai sur l'histoire d'un mot // La Vie Spirit. Suppl. 9 (1949), 3–23; *Crouzel H.* La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie» // Bull. de Littér. Ecclés. 65 (1964), 161–174; *Daniélou J.* Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive // EPhTL 24 (1948), 119–126; *Idem.* Origène. Paris, 1948. P. 135–198; *Dubarle A. M.* Les sens spirituel de l'Écriture // RSPPhTh 31 (1947), 41–72; *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957; *Gruber W.* Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Graz, 1957; *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandria et d'Antiochie. Conflict au malentendu? // RSP 34 (1947), 257–302; *Hanson R. P. C.* Allegory and Event. London, 1959. P. 9–129; *Harris V.* Allegory to Analogy in the Interpretation of the Scriptures // Philos. Quart. 45 (1966), 1–23; *Jewett P. K.* Concerning the Allegorical Interpretation of the Scriptures // WThJ 17 (1955), 1–20; *Kannengiesser Ch.* Trois siècles de tradition alexandrine // RSR 63 (1989), 579–614; *Lubac H. de.* «Typologie» et «allegorisme» // RSR 34 (1947), 180–226; *Idem.* A propos de l'allégorie chrétienne // RSR 47 (1959), 5–43; *Mackenzie J. L.* A Chapter in the History of Spiritual Exegesis

// Theol. Stud. 12 (1951), 365–381; *Pépin J. Mythe et Allégorie*. Paris, 1958; *Idem*. A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie // *Studia Patristica I*. TU 63 (1957), 395–413; *Tate J. On the History of Allegorism* // *The Class. Quart.* 28 (1934), 105–114; *Θεοδώρου Αν.* Ἡ ἐπίδρασις τῆς ἐλληνικῆς σκέψεως ἐπὶ τῶν θεολογικῶν σχολῶν τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀντιοχείας. Ἀθήναι, 1983.

Глагол «ἀλληγορέω» (выражаться иносказательно) и его синонимы получают наибольшее распространение в эпоху эллинизма и, согласно классическому определению Гераклита, означают того, «кто говорит одним образом, а подразумевает иное – это и называется аллегория»⁴⁷⁶. Назначением аллегии было истолкование письменных памятников, когда помимо узкого буквального смысла выискуется другой, высший и метафорический, на который косвенно указывает буква (ἄλλα ἀγορεύει). С помощью аллегорического метода экзегеты старались увидеть за преткновением буквы, за соблазнительностью исторического повествования или за поэтическим образом тот глубочайший и таинственный смысл, который непременно указывает на некую вечную истину. В этом плане аллегория выражает собой то основное и обычное стремление человека, который по природе своей склонен облекать свои мысли или скрывать тайны посредством образных выражений, метафор, притч, загадок, уподоблений и т.д. Аллегорический, или приточный, способ высказывания встречается, как правило, во всех религиях.

Аллегорическое толкование традиционно зиждется на следующих принципах: 1. Этимологический анализ имен и слов, ставящий целью раскрытие глубинного смысла предмета аллегии. 2. Изъяснение сил природы, свойств растений, животных, птиц, топонимов, географических названий и наименований народностей на основании их естественных свойств и особенностей. 3. Символическое толкование и буквенное значение чисел, скрывающих в себе таинственные космические силы и отвечающих за гармонию мира. 4. Соотнесение различных природных свойств или функций тела с добродетелями или страстями души (образное или нравственное толкование) и др. Само собой разумеется, что аллегорический метод находит свое применение там, где встречаются в тексте непонятные словосочетания, неясные имена, в приточной, метафорической или

⁴⁷⁶ *Heraclitus*. *Allegoriae* 5, 2:1–2. Ср.: *Hanson*. *Allegory*. 1959. P. 39. Прим. 1.

образной речи, главным образом, в отношении соблазнительных антропоморфизмов, когда речь идет о богах, а также в отношении к риторическому или поэтическому языку. Само понятие «аллегория» в греческой филологии используется обычно наряду с такими терминами, как: подразумеваемое (ὑπόνοια), замысел (διάνοια), тайна (μυστήριον), апокриф (ἀπόκρυφο), умопостигаемое (νοητό), неявное (ἀφανές), невысказанное (ἄρρητο), образный (τροπικός), образ (τύπος), символ, притча (παράβολή), загадка (αἴνιγμα) и т.д.

Аллегорический способ толкования является одним из древнейших и использовался уже философами, жившими до Сократа, для объяснения гомеровского эпоса. Этот способ предполагает различие кажущегося истинным от самой истины и стремится найти высшую истину в риторических фигурах эллинских авторов. В гомеровских стихах, например, содержится в прикровенном виде возвышенное ведение и высокие таинства, которые нуждаются в криптографическом исследовании средствами филологии. Во времена Платона⁴⁷⁷ и Аристотеля⁴⁷⁸ аллегория использовалась очень широко, в кинических и стоических кругах она получила вид систематического метода толкования, особенно в том, что касается этимологического разбора божественных имен и возведения их к духовным и нравственным истинам. В эллинистическую эпоху, особенно в Александрии и Пергаме, это был наиболее распространенный вид изъяснения поэтических произведений. Метод аллегории был также известен как среди палестинских иудеев, так и среди иудеев рассеяния (эллинистов), о чем уже было сказано ранее. Благодаря Филону Александрийскому этот метод нашел еще более широкое применение на почве библейской герменевтики⁴⁷⁹. Для христианских писателей, таким образом, вопрос использования аллегорического толкования был уже предreshен, особенно если учесть то обстоятельство, что уже сформировалась некоторая традиция, идущая от Филона, толкования определенного круга мест Ветхого Завета. Как уже было замечено прежде, Климент Александрийский приводит целый ряд примеров из эллинской литературы

⁴⁷⁷ Напр., *Plato. Ion* 530d.

⁴⁷⁸ Напр., *Aristoteles. Metaphysica* A 2, 986b.

⁴⁷⁹ Исчерпывающие исследования по истории аллегорического толкования см. в трудах R. P. C. Hanson., R. M. Grant, а также *Pépin J. Mythe et Allégorie*. Paris, 1958.

и языческого религиозного предания для защиты правомерности использования аллегории. Так же поступает и Ориген в своей полемике с Цельсом, где в качестве аргументации он упоминает стоических философов, автора Псалмов, Самого Господа Иисуса Христа, апостола Павла, иудеев Аристовула и Филона и неопифагорейца Нуминия, которые все широко использовали аллегорическое толкование⁴⁸⁰. В позднейшую эпоху аллегорический метод становится уже общим достоянием (не являются здесь исключением и антиохийские авторы), и лишь в способе и полноте его использования можно заметить некоторые различия⁴⁸¹. Аллегория была единственной возможностью не только для христианского восприятия и толкования Ветхого Завета, но и для Евангелия Нового Завета стать источником жизни и истины всему человечеству.

Климент Александрийский и Ориген были воспитаны в использовании аллегорического толкования в том виде, как оно известно было тогда в филологических кругах. Но величайшим их достижением, и прежде всего Оригена, было то, что они в существенных чертах видоизменили как теоретические принципы, так и практические приемы аллегорического толкования, так что из простого филологического метода возвели его на уровень гносеологического принципа богословия и библейской герменевтики. В частности:

1. Использованием новых терминов, таких как: типология, анагогия, анагогическая аллегория, таинственный смысл (*μυστικός νοῦς*), истинное слово, духовное восприятие (*πνευματική ἐκδοχή*) или созерцание (*θεωρία*), пророчество и др. — они трансформировали первоначальный смысл аллегии в одну из разновидностей духовного толкования, своего рода символическое осмысление терминов и слов, режé целых повествований, за исключением, конечно, самих по себе приточных или метафорических рассказов. На место эллинистической «аллегии» как экзегетического метода с его апологетической и нравоучительной направленностью в богословском и экзегетическом творчестве Климента и Оригена заступает «духовное созерцание» или «восприятие». Само понятие аллегии они продолжают употреблять лишь как технический термин, не в буквальном его значении, как это делали гностики⁴⁸².

⁴⁸⁰ *Origenes. Contra Celsum* IV, 48–51.

⁴⁸¹ *Wolfson H. A. The Philosophy*. 1956. P. 76 etc.

⁴⁸² Ср.: *Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria*. Amsterdam, 1968 (=Oxford, 1886). P. 282.

2. Александрийцы пересмотрели Платоновскую и Филоновскую идею механической богодухновенности, подчеркнув личное участие священных авторов в усвоении и написании Божественного Откровения. Кроме того, принципы богодухновенности они применили к толкованию священных текстов. Толкование для них уже не ограничивалось точным следованием определенным правилам филологии, но стало дарованием того же Духа, Который вдохновлял и священных авторов. Таким образом, «аллегорическое» толкование приобретает характер гносеологического процесса и духовного делания, которое предполагает для упражняющихся в нем следование духовным законам. Аллегория становится в итоге «духовным созерцанием» или «восприятием», которое уже не ограничивается узкими рамками в буквальном смысле аллегорического толкования. В сущности, богодухновенность Священного Писания с необходимостью приводит к его духовному толкованию.

3. Духовное толкование учитывает самые разные аспекты Священного Писания и не бывает одномерным. Такими аспектами являются обычно христологическое, экклезиологическое, нравственное, литургически-мистериальное и эсхатологическое понимание. В этом смысле духовное толкование включает в себе всю полноту, всю соборность жизни. Но главным образом оно нацелено на тайну Царства Небесного, которая таинственно, но при этом совершенно реально присутствует и действует на просторах мировой истории. Такое «мистическое» и вместе историческое присутствие Царства Божия можно уразуметь только при помощи методов духовной герменевтики.

4. Духовное толкование безоговорочно руководится догматической верой Церкви, ее учением о Христе. Толкователь ищет и находит живой лик Христов либо в прошлом, в намеках, прообразах, тенях, символах или исторических лицах и событиях Ветхого Завета, либо в настоящем – в осуществлении исторических мессианских прообразов в жизни Церкви и особенно в ее богослужении. Окончательного же явления истины он ожидает в эсхатологическом пришествии Господа Иисуса Христа. Живой Христос, присутствующий здесь и сейчас, является критерием духовного толкования. Причем именно такой Христос, Господь и Спаситель, в Которого уверовала и Которым живет Церковь либо в своей литургической

жизни, либо в устном Предании и позднее в постановлениях Вселенских Соборов.

5. В полном послушании церковному учению оба александрийских богослова, как правило, избегают аллегории в чистом ее виде, если толкованию подлежат догматические или строго богословские места Священного Писания. Они ни в коем случае не пренебрегают формой текста и во всех таких догматических местах стараются с помощью самого обычного буквального понимания подтвердить или прояснить церковные догматы, конечно, в том виде, в котором они известны были в ту эпоху. Так что духовное толкование Священного Писания заложило основу и для формирования ее догматического учения.

6. При занятиях духовной герменевтикой оба александрийских автора нигде не дерзают пренебречь исторической действительностью или подвергнуть ее сомнению. Используемые ими схемы, такие как: тень — истина, буква — дух, чувственное — мысленное, телесное — духовное и т.д., обнаруживают в себе не коренное противоречие, но органическое единство. Между этими двумя противоположными мирами существует диалектическая, неразрывная связь. Духовное раскрывается и действует в телесном образе, а материальное обнаруживает в себе внутреннее тяготение и движение к умопостигаемому. Историческим фактом, навсегда соединившим два этих мира, стало воплощение Господа Иисуса Христа. Таким образом, обычный упрек в адрес аллегории получает должный ответ. Духовное толкование несколько не унижает историческую реальность, напротив, отвержение духовного толкования ведет к отвержению истории⁴⁸³. Воплощение как объединяющий центр двух миров подтверждает с богословской точки зрения законность духовной герменевтики и заставляет пересмотреть границы греческого и иудейского аллегорического толкования. *Духовное толкование Священного Писания становится отныне важнейшей предпосылкой христологии и одним из ее существенных элементов.*

7. С замечательной схоластической последовательностью используют Климент Александрийский и Ориген известные на то время правила филологического, лингвистического и исторического анализа, и толкование их является в полном смысле слова научным, согласно критериям той эпохи. Духовное толкование

⁴⁸³ Daniélou J. Origène. 1948. P. 155 etc., 163.

допустимо только тогда, когда исчерпаны будут все возможности филологического исследования. Ономатология, арифмология, этимология, грамматический и синтаксический разбор, приемы текстуальной критики, определение оригинального языка исследуемого текста (этим занимался Ориген), собственное толкование и ссылки на предшествующих экзегетов и авторов, использование правил диалектики и логики, обращение к эллинской философии и образованию, внимание к историческому контексту и соображениям здравого смысла – все это принимается «на вооружение» для защиты христианской истины и используется обоими александрийскими богословами в такой степени, что вызывает восхищение и у современных ученых.

8. Духовное толкование предполагает следование экзегета определенным духовным законам, как например, принятие веры Церкви, сообразование с экзегетической традицией предшествующих авторитетных толкователей, смирение, молитвенное обращение к Духу Святому и молитва ко Пресвятой Троице, аскеза, направленная на очищение сердца, сознательное участие в жизни Церкви и благодати церковных таинств. «Ибо не запечатленный и не имеющий руководителя не может уразуметь точного смысла Божественных Писаний»⁴⁸⁴.

9. После многочисленных исследований, главным образом, А. де Любака (H. de Lubac), А. Крузеля (H. Crouzel), Ж. Даниелу (J. Danielou), Р. Гоглера (R. Gögler) и Ж. Гуйе (J. Guillet), разговор о коренном различии или противоречии между александрийской духовной герменевтикой и антиохийской типологией следует считать уже научным анахронизмом. Типология предполагает духовное восприятие тайны спасения в рамках истории, но и духовное «созерцание» признает таинственную реальность исторических событий и лиц. В обоих случаях ведущая роль принадлежит «пророческой» перспективе, обнаруживающей себя во внутренней склонности чувственного и исторического к умопостигаемому и духовному. Различия в практике использования двух этих «методов» объясняются, скорее, приемами богословия и личными предпочтениями конкретных экзегетов, чем внутренним якобы про-

⁴⁸⁴ *Origenes. Fragmenta ex commentariis in Proverbia I* // ВЕП 16, 237 [*Hippolyt. Rom. Fragmenta in Proverbia 7:8–9*].

тиворечием их принципов. Александрийцы, несомненно, были и почитателями типологического толкования, а антиохийцы – духовного созерцания. По-разному расставленные ими акценты лишь доказывают тождество их духовного начала. На это же указывает и то обстоятельство, что представители обеих «школ» равно обличают телесное, буквальное толкование Священного Писания со стороны иудеев и еретиков, которым затемняется его духовный и истинный смысл.

10. Наконец, из истории догматов известно, что основной предпосылкой для развития догматического богословия, духовной жизни Церкви, аскетической и исихастской письменности, литургии, гимнографии и церковного права, а также иконографии было духовное «созерцание» (θεωρία) Священного Писания. Христианское богословие и христианская жизнь, в целом христианская вера существуют только там, где люди следуют духовным законам, а эти законы открывает и актуализирует духовное толкование. Богословие, как «умное» («διανοητική») и харизматическое делание и живое восприятие веры, своим величайшим расцветом обязано, несомненно, духовной интуиции святых отцов, которые за отправную точку брали терпеливое изучение буквы Писания и отсюда восходили к таинственным созерцаниям, как выражению и утверждению в истории и жизни таинственного опыта и самосознания Церкви.

II. Библейское толкование в Александрии после Оригена

Эпоха, наступившая сразу после Оригена, стала решающей для дальнейшего развития библейского толкования и формирования здоровых герменевтических принципов в Церкви. Учение великого александрийского экзегета о толковании Священного Писания, ставшее наиболее заметным явлением в области библейской герменевтики как в самой Александрии, так и в Палестине и Малой Азии не замедлило распространить свое влияние и на Запад. Позднейшие великие отцы Церкви IV и V века, сторонники и противники Оригена, прямо или косвенно находятся в зависимости от его экзегетического наследия, при всех различиях их экзегетических и богословских предпочтений, которые уже начали складываться к тому времени между церковными писателями Александрии и Антиохии. Именно влиянию Оригена следует приписать тот удивительный расцвет библейской герменевтики в последующие два века на Востоке и Западе, который, конечно, был усилен в этот период и героической борьбой Церкви с ересями (арианством, несторианством, савелианством, духоборцами и др.). Влияние Оригена, прежде всего, конечно, в Александрии, не ослабело и в последующую эпоху, во время формирования христологического учения, где александрийским богословам принадлежала ведущая роль, но, освободившись от своих крайностей, навсегда уже вошло в сокровищницу экзегетического предания Церкви.

1. *Аммоний* (которого Евсевий Кесарийский – Hist. eccl. VI, 19, 10 и бл. Иероним – De viris illust. 55 смешивают с неоплатоником Аммонием Саккой, учителем Оригена) был современником и учеником Оригена и упоминается как автор экзегетического труда под названием: «О согласии Моисея и Иисуса»⁴⁸⁵. Труд этот не сохранился, и, по-видимому, в нем была предпринята попытка доказать в противность гностикам единство двух Заветов. Опять же согласно Евсевию и блаженному Иерониму Аммоний составил и «Евангельские каноны» или «Евангелие согласно четырем евангелистам» (Τό διά τεσσάρων εὐαγγέλιον), т.е. таблицы параллельных синоптических

⁴⁸⁵ «Περὶ τῆς Μωϋσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας» // Eusebius. Hist. eccl. VI, 19, 10:8.

ких повествований, где за основу было взято Евангелие от Матфея, которые впоследствии использовал сам Евсевий при издании своих «Канонов». По словам историка Евсевия, Аммоний «оставил нам согласование четырех Евангелий, где напротив текста Евангелия от Матфея расположил параллельные места из трех других евангелистов, так что уже по необходимости последовательность повествования трех других была нарушена, если читать их подряд. А чтобы иметь возможность ознакомиться с полным текстом и последовательностью прочих евангелистов, они помещены отдельно каждое на своем месте...»⁴⁸⁶.

2. Наиболее значительным из последователей Оригена был его ученик и почитатель *Дионисий*, принявший начальство над александрийским огласительным училищем после Иракла (231/232) и сохранивший эту должность после своего восшествия на епископскую кафедру Александрии (с 248/249 по 264/265). Сей «великий»⁴⁸⁷ «учитель вселенской Церкви»⁴⁸⁸ написал толкование «На начало книги Екклесиаста»⁴⁸⁹. В катенах сохранились также фрагменты его комментариев на книги Иова, Песнь Песней, Евангелие от Луки, Деяния, Послание к Римлянам, Соборное послание Иакова и Апокалипсис⁴⁹⁰, относительно подлинности которых имеются серьезные сомнения. В отрывке из комментария на Евангелие от Луки, сохранившемся у Евсевия, сам святитель Дионисий утверждает, что составил комментарии на Евангелия от Матфея и Иоанна и что намеревается истолковать также Евангелие от Марка⁴⁹¹. Но известие это относится, очевидно, к составителю катенарного сборника

⁴⁸⁶ «Ἀμμώνιος <...> τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον, τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν παραθεῖς, ὡς ἐξ ἀνάγκης συμβῆναι τὸν τῆς ἀκολουθίας εἰρμόν τῶν τριῶν διαφθαρῆναι ὅσον ἐπὶ τὸ ὕφει τῆς ἀναγνώσεως ἵνα δὲ σφζομένου καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν δι' ὄλου σώματός δε καὶ εἰρμοῦ εἰδέναι ἔχοις τοὺς οἰκειοὺς ἐκάστου εὐαγγελιστοῦ τόπους...» (Eusebii epistula ad Carpianum // *Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland, ed. XXVII. P. 84). См. также: *Harnack A.* Geschichte. I. 1958. 406 etc.; II:2, 81–83; *Zahn Th.* Der Exeget Ammonius // *ZKG* 38 (1920), 11–12.

⁴⁸⁷ *Eusebius.* Hist. eccl. VII, 1.

⁴⁸⁸ *Athanasius Alex.* De sententia Dionysii 6, 1:1–3.

⁴⁸⁹ *Eusebius.* Hist. eccl. VII, 26, 3. Сохранившиеся фрагменты: CCSG 4 (1978), Leanza S. [из катен Прокопия Газского]; новые фрагменты: Bienert W. A. // *Κληρ.* 5 (1973), 308–313; ВЕП 17, 251–257.

⁴⁹⁰ См.: ВЕП 17, 248–250; 258–266.

⁴⁹¹ См.: ВЕП 17, 261.

Никите Ираклийскому и подразумевает его собственные экзегетические антологии⁴⁹². Все указанные экзегетические фрагменты посвящены преимущественно вопросам практической жизни христианина и носят ярко выраженный гомилетический характер.

Тексты: *Bienert W. A. Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk // BGL 2. Stuttgart, 1972; Idem. Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vator. 236 // Κληρ. 5 (1973), 308–314. CPG I, 1583–1593.*

Исследования: *Ἀθηναγόρα, Μητρ. Διονύσιος ὁ Μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας // Ἐκκλ. Φ. 33 (1934), 161–193, 443–462; Bienert W. A. Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert // PTS 21 (1978); Miller Ph. Sh. Studies in Dionysius the Great of Alexandria. Erlangen, 1933. Особ. стр. 25 и след.; Παπαδοπούλου Στ. Διονύσιος Ἀλεξανδρείας. Παράδοσις (ἢ θεοπνευστία) καὶ κριτική // ΔΒΜ 3 (1975), 95–108; Παπαδοπούλου Χρ. Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Μέγας. Ἀλεξάνδρεια, 1918; Strathmann H. Was soll die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament? Dionysius von Alexandrien über die Offenbarung des Johannes. Gütersloh, 1947.*

В своих практических толкованиях святитель Дионисий лишь в некоторой степени использует аллегорический метод и даже привлекает ему в помощь исторический и грамматический анализ священных текстов. В качестве примера можно привести Послание к Василиду, обладающее каноническим авторитетом⁴⁹³, где святитель Дионисий берется за сопоставление и буквальное толкование параллельных толкований четырех евангелистов относительно времени Воскресения Христова с тем, чтобы разрешить практический вопрос, когда заканчивается предшествующий пост и начинается пасхальная радость. Вполне естественно, что для разрешения данной проблемы, которую иные могли счесть «мелкой», святитель Дионисий отказывается видеть у евангелистов разногласие: «Мы не соглашаемся признать между евангелистами ни разногласия, ни противоречия»⁴⁹⁴. В подобных случаях он руководствуется правилом: «...но мы благоразумно и добросовестно предпочли гармони-

⁴⁹² *Bardenhewer O. Geschichte. II. 1962. P. 212 etc.*

⁴⁹³ См.: ВЕП 17, 220–222.

⁴⁹⁴ «Μηδέ διαφωνεῖν μηδέ ἐναντιοῦσθαι τοὺς εὐαγγελιστάς πρὸς ἀλλήλους ὑπολάβωμεν» (Ibid.).

зировать сказанное»⁴⁹⁵. Такое согласие и «гармонию» евангелистов он обосновывает богодухновенностью их писаний: «Ибо Дух Святой, разделившись между евангелистами, из наставлений каждого из них слагает всякую заповедь Спасителя нашего»⁴⁹⁶.

В рамках буквального толкования святитель Дионисий Александрийский проводит идею, заимствованную им от Оригена, что чисто человеческие свойства и действия Господа Иисуса Христа (в особенности страдания) произошли «ради домостроительства нашего спасения»⁴⁹⁷ и, следовательно, относятся к Его человеческой природе. Используя неологизм «единосущный» (ὁμοούσιος) в отношении Лица Господа Иисуса Христа он, хотя и признает, что термин этот не встречается в Священном Писании, но при этом в священных книгах везде видит указание на единосущие Отца и Сына⁴⁹⁸. При решении догматических вопросов, встречающихся в его библейских толкованиях, святитель Дионисий строго придерживается общепризнанного церковного учения: «Не передвигай между ближнего твоего, которую положили отцы твои»⁴⁹⁹.

В истории библейских толкований святитель Дионисий Александрийский известен в особенности благодаря своим взглядам на подлинность Апокалипсиса и комментарию на него. Евсевий был знаком с письменным трудом святителя на данную тему, озаглавленным «Об обетованиях» («Περὶ ἐπαγγελιῶν»), разделенным на две книги, из которых Евсевий выписал пять значительных фрагментов. Поводом для написания этого двухтомника послужили взгляды епископа Арсинои Непота, учившего о тысячелетнем царстве Христа на земле. Свои взгляды епископ Непот изложил в трактате «Опровержение аллегористов» («Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν»), где он «по-иудейски», т.е. в буквально-историческом смысле, тол-

⁴⁹⁵ «...ἀλλ' ἡμεῖς εὐγνωμόνως τα λεχθέντα καὶ πιστῶς ἀρμόσαι προθυμήσωμεν» (ВЕР 17, 221).

⁴⁹⁶ «Τό οὖν πνεῦμα τό ἅγιον εἰς τοὺς Εὐαγγελιστάς κατανεμηθέν τήν πᾶσαν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν διάθεσιν ἐκ τῆς ἐκάστου φωνῆς συντίθησιν» (*Dionysius. Exegetic. fragmenta. V* // ВЕР 17, 259).

⁴⁹⁷ «...τῆς περὶ ἡμᾶς ἔνεχεν οἰκονομίας» (*Dionysius. In Lucam 22, 44* // ВЕР 17, 261).

⁴⁹⁸ *Athanasius Alex. De decretis Nicaenae synodi 25:4–5; De sententia Dionysii 18, 2* // ВЕР 31, 213 etc.

⁴⁹⁹ *Dionysius. Epistula III ad Philemon 3* // ВЕР 17, 211 со ссылкой на Втор. 19, 14.

ковал эсхатологические обетования Ветхого Завета и, разумеется, Апокалипсиса. Святитель Дионисий лично прибыл в Арсиною (уже по смерти Непота) и в беседе с предводителем ереси Коракионом убедил того и многих его последователей в ошибочности хилиазма. Чтобы предотвратить дальнейшее распространение инакоучения, святитель Дионисий и написал вышеупомянутый трактат «Об обетованиях». Из сохранившихся у Евсевия фрагментов видно, что святитель Дионисий не отвергал Апокалипсиса и не считал его трудом еретика Керинфа, как это делали алоги, но признавал его канонической книгой. Впрочем, он полагал, что правильно понять Апокалипсис можно только при помощи аллегорического толкования, ибо, по его словам, «с какой стороны ни посмотри, в нем содержится нечто сокровенное и удивительное, <...> ибо некий глубочайший смысл содержится в его словах»⁵⁰⁰, которого никто не сможет понять, если не примет их с верой.

Далее святитель Дионисий обращается к вопросу подлинности Апокалипсиса и утверждает, что написан он был не возлюбленным учеником Спасителя, автором четвертого Евангелия и трех посланий, но каким-то другим, неизвестным Иоанном. Основываясь на детальном морфологическом и грамматическом анализе он делает следующие замечания. Первое, указание на автора в тексте Апокалипсиса совершенно противоречит анонимности подлинных писаний апостола Иоанна Богослова. Второе, характер, стиль и внутренняя структура Апокалипсиса мало напоминают известные особенности его подлинных книг. Третье, то же можно сказать и о терминологии, лексике и синтаксисе Апокалипсиса, заключающем в себе множество иностранных выражений, солецизмов и идиом, в отличие от безукоризненного греческого языка, тщательного подбора слов, правильности силлогизмов и синтаксиса прочих писаний апостола Иоанна. И, наконец, четвертое, святитель Дионисий приводит историческое свидетельство о том, что среди учеников апостольских было много с именем Иоанн и что в самом Эфесе показывают гробницы двух разных Иоаннов.

Такая текстуальная критика Апокалипсиса не лишена истины и является доказательством высоты и серьезности филологического

⁵⁰⁰ «...κεχυμένην εἶναι τινα καὶ θαυμασιωτέραν τὴν καθ' ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνω <...>, ἀλλ' ὑλονοῶ γε νοῦν τινα βαθύτερον ἐγκεῖσθαι τοῖς ρήμασιν» (*Dionysius. Exegetic. fragmenta.* 3 // ВЕП 17, 226).

образования святителя Дионисия, которое он поставил на службу библейской герменевтике. В сохранившихся экзегетических фрагментах он также не обнаруживает крайностей аллегорического метода. В отрывке, озаглавленном «Ἐκ τῶν κατ' Ὀριγένους», он даже прямо выступает против чисто аллегорического понимания райского сада⁵⁰¹. В своих толкованиях святитель Дионисий следовал царским путем и, прежде чем приступить к аллегории, старался исчерпать все возможности исторического толкования. Его библейские толкования (в особенности на послания апостольские) носили, как уже говорилось, преимущественно нравственно-практический характер, отвечали на насущные вопросы верующих и более всего походили на проповедь. Аллегорическое понимание Апокалипсиса не является отличительной чертой одного лишь святителя Дионисия Александрийского, поскольку было обычным среди толкователей той эпохи и вызывалось самой его литературной формой и содержанием.

3. Непосредственные преемники святителя Дионисия по управлению огласительным училищем Александрии известны только по именам, об их (толковательных) трудах подробных сведений не сохранилось. Святитель Фотий в своей Библиотеке называет преемником Дионисия *Феогноста* (ок. 264–282) «экзегета» (возможно, в смысле катехизатора) и упоминает о написанном им трактате «Очерки» (Ἐπιτομώσεις) в семи книгах, — вероятно, кратком изложении догматики, вдохновленном, по преимуществу, воззрениями Оригена⁵⁰². Святитель Афанасий Великий в своем Послании Серапиону⁵⁰³ приводит цитату из этого труда, в которой Феогност истолковывает хулу на Духа Святого как возвращение к прежним грехам после получения дара Духа в таинстве Крещения, ссылаясь на соответствующее свидетельство Евр. 6, 4–6⁵⁰⁴.

4. Весьма скудными также сведениями располагают исследователи относительно экзегезы *Пиерия*, преемника Феогноста по огласительному училищу (ок. 281–300). Согласно Евсевию он «прославился размышлениями о делах Божиих, толкованием их и пре-

⁵⁰¹ См.: *Anastasius Sin.* Quaest. 23 // PG 89. Col. 541–542.

⁵⁰² *Photius.* Bibliotheca 106.

⁵⁰³ *Athanasius Alex.* Epistulae ad Serapionem IV, 9–11 // ВЕП 33, 139 etc.

⁵⁰⁴ CPG I, 1626.

восходными проповедями в Церкви на эту тему»⁵⁰⁵, а блаженный Иероним передает, что он был похож на «Оригена младшего»⁵⁰⁶. Кроме того, Иероним сообщает, что Пиерий имел в своем распоряжении рукописи Нового Завета и занимался вопросами критики текста Священного Писания⁵⁰⁷. Святителю Фотию был известен сборник из 12 проповедей Пиерия⁵⁰⁸, среди которых имелась и беседа «На Евангелие от Луки», и другая «О Пасхе и [пророке] Осии» (произнесена на пасхальной утрене), а блаженному Иерониму – толкование Пиерия на Первое послание Коринфянам (цитирует толкование на 1 Кор. 7, 7, согласно которому апостол Павел принимает безбрачие)⁵⁰⁹. Историк Филипп Сидет в 24 книгах своей «Христианской истории» приводит единственную цитату Пиерия, где содержится довольно странное аллегорическое истолкование имен Филиппа, Ирода и Иродиады, основанное на неверной еврейской этимологии⁵¹⁰. Тот же хронограф был знаком с толкованием Пиерия «На Евангелие от Луки», составленным в виде гомилий, а также с гомилией «О Богородице»⁵¹¹. В вопросах экзегетики Пиерий шел по стопам Оригена, так же как и в отношении догматических вопросов, о чем пишет святитель Фотий Константинопольский⁵¹².

5. Со времен Оригена alexandрийские писатели проявляют устойчивый интерес к вопросам библейской текстуальной критики, своими корнями уходящий, несомненно, в традицию великой alexandрийской филологии. Наиболее известным редактором библейского текста называют alexandрийца *Исихия*, деятельность которого относится к первой половине IV века и который по (неподтвержденному) свидетельству Евсевия был епископом и претерпел мученическую кончину в гонение Диоклетиана⁵¹³. Блаженный Иероним не высказывает особенного восторга по поводу опре-

⁵⁰⁵ *Eusebius. Hist. eccl.* VII, 32, 27.

⁵⁰⁶ *Hieronymus. De viris illustribus* 76; *Photius. Bibliotheca* 119.

⁵⁰⁷ *Hieronymus. Comment. in Matth.* 24, 36 // *CCSL* 77, 231.

⁵⁰⁸ *Photius. Bibliotheca* 118, 119.

⁵⁰⁹ *Hieronymus. Epist.* 48, 3 // *CSEL* 54, 349.

⁵¹⁰ Фрагменты гомилий Пиерия см.: PG X, 241–246 и TU 5, 2 (1888), 165–

184. C. de Boor.

⁵¹¹ *Ibid.*, ed. C. de Boor.

⁵¹² *Ibid.*; CPG I, 1630.

⁵¹³ *Eusebius. Hist. eccl.* VIII, 13, 7.

дактированного Исихием текста Септуагинты, который получил широкое распространение в Египте, и обвиняет его в произвольных и ошибочных интерполяциях. Считается, что этот тип текста может быть представлен в Ватиканском кодексе. В любом случае, главный издатель Перевода семидесяти Ральфс⁵¹⁴ признает, что не нашел возможным поместить разночтения Исихия в критическом издании Септуагинты. Более интересными оказались открытия относительно новозаветного текста Исихия, который Буссэ, Весткотт и Хорт и фон Зоден идентифицировали в унциальных кодексах: Ватиканском (В), Синайском (Ⲛ), Ефремовом (С), Королевском (L), Санкт-Галленском (Δ) и Афонском кодексе Великой Лавры (Ψ), а также в минускульных рукописях (напр., 33, 579, 892 и 1261), в египетских переводах и в текстах александрийских авторов святителя Афанасия Великого, Дидима Слепца и святителя Кирилла⁵¹⁵. Данный извод широко известен как «средний», или александрийский, и ему обычно отдается предпочтение в тех местах, где у Исихия наблюдается более лаконичный вариант новозаветного текста⁵¹⁶. Следует заметить, что в катенарных толкованиях на Псалмы у преподобного Никиты Стифата приводятся отдельные толкования Исихия на Псалмы⁵¹⁷.

⁵¹⁴ *Rahfs A. Septuaginta I.* 1935; 1971, XIV.

⁵¹⁵ *Metzger Br. The Text of the New Testament.* Oxford, 1964. P. 141.

⁵¹⁶ *Kenyon F. G. Hesychius and the Text of the New Testament. Mémorial Lagrange.* Paris, 1940. P. 245–250.

⁵¹⁷ PG 69, 718–1273.

III. Ранняя экзегетическая традиция Сирии и Палестины

1. Во второй половине II-го и первой половине III-го века подвизался в Палестине, а точнее в Никополе (Эммаус) и в Эдессе «философ Ливии» (по выражению Евсевия) (*Секст*) *Юлий Африкан*. Он родился в Иерусалиме около 140 и почил после 240 года, был известным военачальником, человеком очень широкого кругозора, учеником Иракла и другом Оригена. Евсевий сообщает, что помимо двух основных своих трудов «Хроник» и «Узоров» Африкан написал два послания, посвященные библейской тематике⁵¹⁸. В первом из них «Об истории Сусанны»⁵¹⁹, адресованном Оригену (240 г.), Африкан отвергает повествование о Сусанне в книге пророка Даниила как позднейшее, подложное и фантастическое. Фрагменты этого послания цитирует Ориген в своем ответном письме⁵²⁰, где он удивляется «многой учености [Африкана] <...> в исследовании и изучении Писаний»⁵²¹, но при этом не соглашается с его критикой, ссылаясь в особенности на свидетельство церковного Предания. Юлий Африкан подверг сомнению историю Сусанны, главным образом, потому, что ее нет в еврейском каноне, и на основании грамматического и стилистического анализа утверждал, что эта история не могла быть составлена на еврейском языке. Другой сильный аргумент Африкана заключается в том, что «Даниил пророчествует иным образом, посредством видений и снов, <...> а не вдохновением пророческим», как пророк в повествовании о Сусанне.

Упоминается и о другом послании Африкана, «К Аристиду», где предложено объяснение кажущемуся противоречию в родословиях Спасителя в Евангелиях от Матфея и Луки в отношении действительного отца Иосифа праведного⁵²². Речь идет об известном различии у Мф. 1, 16 и Лк. 3, 23 имени отца Иосифа. Африкан со ссыл-

⁵¹⁸ *Eusebius. Hist. eccl. VI, 31.*

⁵¹⁹ TU 34, 3 (1909), Reichardt W.; ВЕП 17, 167 etc.

⁵²⁰ *Ibid.* 78–80; ВЕП 16, 350–362 и недавнее критическое издание SC 302 (1983), Lange N. de.

⁵²¹ SC 302, 21 [15].

⁵²² Фрагменты у Евсевия: *Hist. eccl. I, 7* и TU 34, 3, 59–62; ВЕП 17, 169–172.

кой на предание, идущее от сродников Спасителя, и на иудейский обычай левиратного брака, утверждает, что Иаков (у Мф.) и Илий (у Лк.) оба были отцами праведного Иосифа, но Иаков был отцом по плоти, а Илий по закону. Илий умер бездетным и его единокровный брат Иаков по закону взял себе его вдову в жены и родил от нее Иосифа. Такое объяснение получило широкое распространение в традиции святоотеческого толкования⁵²³ и нередко встречается в современных комментариях⁵²⁴. Такой утонченный исторический и филологический анализ служит доказательством всей серьезности, с какой Африкан подходил к библейской герменевтике⁵²⁵.

2. Следующий этап филологического изучения Священного Писания и в особенности редактирования библейских текстов связан с именем *пресвитера Лукиана*, который, по свидетельству Евсевия, был «муж по всему прекрасной жизни и воздержания, погруженный в священные науки»⁵²⁶. Он происходил из Самосаты, изучал христианскую письменность в Эдессе и, в конце концов, обосновался в Антиохии, где стоял у истоков известной катехизической школы. Несмотря на то, что в вопросах догматики он, по-видимому, склонялся к так называемой христологии сыноположения (последователь Павла Самосатского) и считается одним из главных вдохновителей арианской ереси (Арий называет себя и Евсевия Никомидийского «солукианистами»⁵²⁷), напротив, в области библейской текстуальной критики он оказал неоценимые услуги. Такой вклад Лукиана, а также мученическая кончина при Максимиане (312) реабилитировали его в глазах Церкви⁵²⁸.

О критическом подходе Лукиана и редактировании текста Священного Писания с восхищением говорит блаженный Иероним⁵²⁹, с глубоким уважением отзывается о нем и святитель Фотий⁵³⁰. Последний приводит даже сведения о том, что Лукианом был предпринят перевод Ветхого Завета на греческий язык. Согласно

⁵²³ См. издание катен Крамера: Cramer II, 31.

⁵²⁴ Напр., *Grundmann W.* Das Evangelium nach Lukas. Berlin, 1971. S. 112.

⁵²⁵ CPG I, 1690–1695.

⁵²⁶ *Eusebius.* Hist. eccl. IX, 6, 3.

⁵²⁷ *Epiphanius.* Panarion. 69, 6; *Theodoretus Cyr.* Hist. eccl. 1, 4.

⁵²⁸ См.: *Μπαλάνου Δ.* Λουκιανός ὁ μάρτυς καὶ Λουκιανός ὁ ἀλοσυνάγωγος // *Πρακτ. Ἀκαδ. Ἀθην.* 7 (1932), 306–311.

⁵²⁹ *Hieronymus.* De viris illustribus 77; *Contra Rufin.* I, 27.

⁵³⁰ *Photius.* Ad Amphiloichium quaestio 154 // PG 101, 820D.

Фотию Лукиан, «изучив прежде написанные издания [греческого текста Ветхого Завета] и трудолюбиво сопоставив с еврейскими, и тщательно испытав, исправил то, чего не доставало в них или было излишнего против истины»⁵³¹. В указаниях Фотия, по-видимому, произошла некая путаница, и на самом деле Лукиан занимался только критическим пересмотром Перевода семидесяти на основании еврейского оригинала. Исправленный Лукианом текст Септуагинты был обнаружен во многих унциальных и минускульных кодексах, а также в творениях святителей Иоанна Златоустого и блаженного Феодорита. В IV веке он был в употреблении в Константинопольской Церкви, откуда распространился на большинство восточных Церквей⁵³² и был принят за основу в новейших изданиях Септуагинты. Свое исправление текста Перевода семидесяти Лукиан совершил на основании еврейского оригинала, прежних греческих переводов – и в особенности перевода Феодотиона – путем сравнения параллельных мест по многим известным ему рукописям⁵³³.

Известно также о труде Лукиана по редактированию текста Нового Завета и в особенности Евангелий. От этой редакции ведет свое начало так называемый сирийский или антиохийский тип текста (известный как тип К), который после окончательного пересмотра в 350 году, распространился уже по всему Востоку и был положен в основу ее литургических чтений. Редакция Лукиана, как правило, не ставит перед собой целью воссоздать изначальный текст Нового Завета, но предлагает стилистическую правку, убирает неприятные греческому слуху варваризмы, чтобы сделать текст ясным и понятным и соответствующим уровню просвещенного эллина⁵³⁴. Неизвестно, написал ли Лукиан какие-либо экзегетические труды на Священное Писание. Имеется лишь одно позднее

⁵³¹ «...ταῖς προεγεγραμμένας ἐπιστήσας ἐκδόδεσι, καί τοῖς ἐυραϊκοῖς φιλοπόνως ἐντυχόν, καί ἀκριβῶς ἐλοπτεύσας, τὰ μὲν λείποντα, ἢ περιττά τῆς ἀληθείας διωρθώσατο» (Ibid.).

⁵³² *Hieronimus*. In Paralipomenon praef. PL 28, 1325.

⁵³³ Ср.: *Athanasius Alex.* Synopsis scripturae sacrae (Sp.) 77 // ВЕП 33, 343 и *Nicetas Heraclitus.* Expositio en Psalmos. PG 69, 701A, — где ошибочно идет речь о переводе Лукианом Ветхого Завета на греческий язык.

⁵³⁴ *Rahlf's A.* Septuagintastudien 3. Göttingen, 1911. S. 161 etc.; *Riessler P.* Lucian von Samosata und die heilige Schrift // Theol. Quartalschr. 114 (1933), 64–72; *Latzen C.* The Antiochene Text // Scripture 4 (1951), 273–277.

сообщение из латинских источников, указывающее толкование на книгу Иова 2, 9–10, сохранившееся в устном предании учеников Лукиана⁵³⁵. С очевидностью можно предположить, учитывая в особенности христологию Лукиана, что и свои толкования он строил на основании буквально-исторического анализа.

3. В своей Церковной истории Евсевий упоминает о личном знакомстве с образованным антиохийцем *пресвитером Дорофеем* (современником Кирилла Антиохийского), экзегетические беседы которого он сам слышал в церковных собраниях⁵³⁶. Согласно этому сообщению пресвитер Дорофей был «муж красноречивый и любивший красоту богословия; он занялся изучением еврейского языка, чтобы читать Священное Писание по-еврейски со знанием дела. <...> Я слышал, как умело объяснял он в Церкви Писание». Антиохиец Дорофей никак не связан с другим Дорофеем, упоминаемым Евсевием, придворным военачальником и мучеником⁵³⁷. В позднейшую эпоху известен был еще один Дорофей, епископ Тирский, претерпевший мученическую кончину при Юлиане Отступнике. Епископ Дорофей упоминается как автор истолковательных трудов на пророков и бесед на двенадцать и на семьдесят апостолов. О пресвитере же Дорофее известно, что он был дидаскалом антиохийской школы, вместе с Лукианом⁵³⁸.

4. К числу великих палестинских исследователей и толкователей Библии относится и Памфил, Кесарийский пресвитер и мученик (ок. 309 г.), ученик Пиерия в александрийском огласительном училище. Евсевий, бравший у него уроки, хвалит Памфила, помимо прочего, и за то, что тот отличался «искреннейшим и неослабным тщанием к слову Божию и усердием во всем, за что брался»⁵³⁹. В своей «Книге о палестинских мучениках» Евсевий говорит о Памфиле как о человеке, который «усердно изучал божественные догматы и богодухновенные Писания, <...> сам был божественен и причастен божественного вдохновения, <...> всего себя посвятив слову Божию»⁵⁴⁰. Такое усиленное превознесение Памфила со сто-

⁵³⁵ *Hagedorn D.* Der Hiobkommentar des Arianers Julian // PTS 14, 1973.

⁵³⁶ *Eusebius.* Hist. eccl. VII, 32, 2–4.

⁵³⁷ *Ibid.* VIII, 1, 4; 6, 1, 5.

⁵³⁸ *Bardenhewer O.* Geschichte. II. 1962. S. 285 etc.

⁵³⁹ *Eusebius.* De martyribus Palaestinae 11, 2:6–8; ВЕП 20, 331.

⁵⁴⁰ *Eusebius.* De martyribus Palaestinae (recensio prolixior) 11, 1:25–26; 2:6–9.

роны Евсевия объясняется не только почтением ученика к учителю, но и действительно великой славой Памфила. Особую известность он получил как глава огласительного училища в Кесарии Палестинской, упорядочиший и обогативший знаменитую библиотеку, созданную Оригеном, это богатейшее по тем временам и полнейшее собрание христианских древностей⁵⁴¹. В изучении слова Божия Памфил сосредоточился, главным образом, на переписке (вместе с Евсевием) гекзапл и тетрапл Оригена, благодаря чему Оригеновский текст Ветхого Завета распространился по всей Палестине, как текст Исихия в Египте и Лукиана в Малой Азии и Константинополе. Точно также позаботился Памфил и о переписывании, сопоставлении и исправлении новозаветных текстов, той редакции, какую использовал Ориген в своих трудах. Помимо этой работы копииста и правщика библейских текстов, неизвестно, брался ли Памфил за составление собственной редакции текста Ветхого и Нового Завета. В греческой серии патрологии Миня под именем Памфила была напечатана редакция текста книги Деяний апостольских⁵⁴², которая, впрочем, имеет доказанную атрибуцию Евфалия (епископа Сулского, VII в.?)⁵⁴³.

⁵⁴¹ По свидетельству святителя Исидора Севильского, эта библиотека во времена Памфила насчитывала 30000 томов (*Isidoro de Sevilla. Etymologiorum* 6, 6); *Cadiou R. La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes // RSR* 16 (1936), 474–483.

⁵⁴² PG 10, 1549–1558.

⁵⁴³ PG 85, 627–664.

IV. Начатки библейской герменевтики в Малой Азии

1. *Святитель Григорий Неокесарийский* Чудотворец (213–ок. 275), ученик и последователь Оригена⁵⁴⁴, написал экзегетический труд под названием «Переложение Экклезиаста Соломонова» (Μετάρφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος)⁵⁴⁵. Данный труд представляет собою свободный пересказ Экклезиаста по тексту Септуагинты, без особенных притязаний, призванный облегчить верующим понимание темного греческого текста. Парафраз украшен многочисленными нравственными наставлениями и примечаниями. В работе заметно влияние Оригеновского учения о природе и стяжании блага⁵⁴⁶. Данный труд был известен блаженному Иерониму⁵⁴⁷ и Руфину⁵⁴⁸, но авторство его ошибочно приписывалось святителю Григорию Богослову⁵⁴⁹. В катенах также встречаются отдельные экзегетические фрагменты святителя Григория Чудотворца на Евангелие от Матфея⁵⁵⁰, подлинность которых, впрочем, сомнительна. Сохранились еще четыре его проповеди экзегетического содержания, три на Благовещение Пресвятой Богородицы и одна на Богоявление, атрибуция которых тоже вызывает сомнения⁵⁵¹. Как благодарный ученик Оригена святитель Григорий Неокесарийский, естественно, разделял его взгляды в отношении абсолютной и буквальной богодухновенности Священного Писания, а также таинственного смысла библейского слова⁵⁵².

2. *Мефодий* епископ Олимпийский и мученик († ок. 311 г.), согласно сообщению блаженного Иеронима⁵⁵³, составил комментарии на Бытие и Песнь Песней, которые были утеряны. Лишь в катенах святителю Мефодию приписываются некоторые схолии

⁵⁴⁴ Eusebius. Hist. eccl. VI, 30.

⁵⁴⁵ PG 10, 988–1017; SC 148, 1969 / Ed. H. Crouzel; ВЕП 17, 314–327.

⁵⁴⁶ Noakes K. W. The Metaphrase on Ecclesiastes of Gregory Thaumaturgos // StPatr. 15; TU 128 (1984), 196–199.

⁵⁴⁷ Hieronymus. Comm. In Eccl. // CCSL 72, 289.

⁵⁴⁸ Historia ecclesiastica. VII, 25.

⁵⁴⁹ PG 36, 669.

⁵⁵⁰ Изд. Pitra. Analecta sacra. III. P. 589–595; ВЕП 17, 374.

⁵⁵¹ ВЕП 17, 350–373.

⁵⁵² См.: Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 15. PG 10, 1093 etc.; ВЕП 17, 293 etc.; Φούσχα К. Γρηγόριος ὁ Νεοκαισαρείας Ἐπίσκοπος καὶ Θαυματουργός (211/3–270/5). Ἀθήναι, 1969; CPG I, 1766. 1794.

⁵⁵³ Hieronymus. De viris illustribus 83.

на книгу Иова⁵⁵⁴. Кроме этого, сохранились в славянском переводе три экзегетических трактата святителя Мефодия Олимпийского: «О различении яств»⁵⁵⁵, «К Систелию или о прокаже» (с фрагментами греческого текста)⁵⁵⁶ и аллегорическое толкование отрывков Притч. 30, 15 и Пс. 17, 1⁵⁵⁷. В своих библейских толкованиях святитель Мефодий придерживается обычно умеренного аллегорического метода, но при этом углубляется в буквальный и исторический смысл священных текстов. Даже в основном своем богословском труде «Пир» или «О девстве»⁵⁵⁸ он использует «анагогическое» (κατ' ἀναγωγῆν) толкование, но тут же полемизирует с аллегорическими крайностями у Оригена и особенно со склонностью последнего обесцвечивать буквальный смысл библейских повествований⁵⁵⁹. В качестве примера можно привести толкование отрывка Быт. 2, 23, где святитель Мефодий полемизирует с аллегористами, которые отрицают воскресение тел: «Я не могу потерпеть некоторых празднословящих и бесстыдно насилующих Писание <...> и с иносказаниями бросающихся туда и сюда, вверх и вниз, и усиливающих увидеть в Писании Христовом то, чего там не написано»⁵⁶⁰.

При всем том, главной отличительной особенностью библейской герменевтики святителя Мефодия Олимпийского следует назвать синтез аллегории и типологии. Ко времени святителя Мефодия в христианском экзегетическом предании успел сформироваться определенный круг типологически объясняемых ветхозаветных образов, которые встречаются и у него: Адам, Ева, Храм, первосвященник, праздник кушей, казни фараоновы, потоп, некоторые мессианские псалмы (18, 136) и др. Посредством типологического толкования этих образов святитель раскрывает тайну Христа, Церкви, обычаев христианской жизни и т.д. Святитель Мефодий

⁵⁵⁴ GCS 27 (1917), 510–519, Bonwetsch N.; ВЕП 18, 191–195.

⁵⁵⁵ GCS 27 (1917), 425–447.

⁵⁵⁶ Ibid. 449–474; ВЕП 18, 182–186.

⁵⁵⁷ *Devresse R.* Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: Méthode d'Olympe // RB 32 (1935), 166–191.

⁵⁵⁸ GCS 27 (1917), 1–141, Bonwetsch N. // OEST 1958, Musurillo H. A., Debisdour V.-H.; ВЕП 15, 18–92.

⁵⁵⁹ Ср.: III, 2; *Bonwetsch H.* Die Theologie des Methodius. Berlin, 1903. 144 etc.

⁵⁶⁰ «Ὁὐ γάρ δὴ ἀνέξομαι φληναφώνων τινῶν καὶ βιαζομένων ἀπληρυθριασμένων τὴν γραφὴν <...> καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένων ἀλληγορίας, καὶ ταῦτα οὕτως οὐ γέγραπται παραλαμβάνεσθαι κρατύνοντος τοῦ Χριστοῦ τὴν γραφὴν» (Περὶ ἀναστάσεως 1, 39:2 // GCS 27, 282).

всегда предполагает реальную историческую основу подлежащих толкованию библейских прообразов, как и святитель Ириней Лионский, на которого он явно ориентируется. При этом святитель Мефодий расширяет круг типологических примеров новыми, в особенности взятыми из Песни Песней и Апокалипсиса, подчеркивая их актуальность для церковной и богослужбной жизни. К примеру, сотворение Евы из ребра уснувшего Адама символизирует сотворение Церкви из пронзенного бока уснувшего на Кресте Спасителя («...ибо апостол прямо ко Христу отнес то, что сказано было о Адаме»), и это творение продолжается в жизни Церкви в таинствах Крещения и Евхаристии (ссылка на Еф. 5, 26–27)⁵⁶¹. В тех случаях, где святитель Мефодий допускает аллегорическое толкование, он весьма существенно зависит от Филона и Оригена, с тем различием, что явно старается согласовать смысл библейских повествований с учением о девстве. Так, у него «невеста» означает непорочную плоть Спасителя⁵⁶², а «жена» из Апокалипсиса — Деву Марию⁵⁶³ и т.д.

Помимо этого на святителя Мефодия Олимпийского оказало очевидное влияние греческое символическое толкование, которое он, впрочем, удачно сочетает с традицией христианской типологии. Характерным примером такого сочетания служит толкование Псалма 136, 1–2 («*При реках Вавилона там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе; на вербах посреди его повесили мы наши арфы...*»): «Ибо Вавилон, в переводе означающий смятение или смешение, указывает на здешнюю, окруженную водами жизнь, <...> а верба в священных Писаниях везде принимается за образ девства, потому что цвет ее, истертый в воде и выпитый, погашает все, что возбуждает похоть и сладострастие, <...> как заметил и Гомер, назвавший поэтому вербы *губящими плоды*»⁵⁶⁴. Кроме того, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13) символизирует доброе или дурное использование пяти чувств⁵⁶⁵. Причем это оригинальное сочетание традиционного типологического толкования с темами греческого символизма нигде не выходит у святителя Мефодия за рамки строго церковного учения⁵⁶⁶.

⁵⁶¹ *Methodius. Symposion he peri hagneias* III, 8.

⁵⁶² *Ibid.* VII, 8.

⁵⁶³ *Ibid.* VIII, 5 etc.

⁵⁶⁴ *Ibid.* IV, 3.

⁵⁶⁵ *Ibid.* VI, 3.

⁵⁶⁶ *Buchheit V. Studien zu Methodius von Olympos // TU 69 (1958); Daniélou J. Message. 1961. P. 265–275.*

V. Начатки западной экзегетической традиции

Западная экзегетическая традиция в III веке находится еще у самых истоков своего существования и только теперь начинает знакомиться с обычными для греческого Востока экзегетическими вопросами. Западные церковные писатели всецело ориентированы на греков и являют менее всего оригинальности в своих библейских толкованиях⁵⁶⁷. В особенности это относится к типологии Ветхого Завета и сборникам мессианских ветхозаветных мест (*testimonia*), которые один к одному копируются у восточных авторов. Но при этом уже со времени Тертуллиана начинают проявляться в библейских толкованиях особенности западного менталитета. Как уже было показано, этот церковный автор, в отличие от святителя Ириния Лионского, делает особенный упор на авторитет Церкви и Правило веры и уделяет большое внимание вопросам нравственности. В любом случае, до времени святителя Ипполита Римского не известно о существовании на Западе каких-либо экзегетических трудов. Священное Писание, естественно, было для западных авторов основным источником веры, учения, апологетики и церковной проповеди. Но интерес их сосредотачивается, главным образом, на подборке библейских цитат в целях полемики с иудеями и еретиками и нравственного назидания верующих. Совершенно естественно оказывается поэтому тот факт, что на Западе до времени Тихония Африканского и блаженного Августина не было разработано теории библейского толкования или системы герменевтических правил. Данный факт связан, конечно, и с отсутствием общепризнанного перевода Священного Писания на латинский язык, поскольку господствующим языком Церкви на Западе до III века оставался греческий. Как известно, первые свидетельства о существовании еще неофициального латинского перевода священных книг предоставляют «Деяния скиллитанских мучеников» (*Passio Sanctorum Scillitanorum*) (ок. 180 г.), канон Муратори (конец II в.) и Тертуллиан⁵⁶⁸. И лишь во времена святителя Киприана получает распространение, прежде всего в северной Африке, некий общепризнанный тип латинского перевода Священного Писа-

⁵⁶⁷ См.: *Jordan H. Geschichte*. 1911. S. 398; *Kelly J. The Bible and the Latin Fathers*. 1963. P. 41.

⁵⁶⁸ *Adv. Praxeam* 5; *De monogam.* 11.

ния, насколько можно судить по двум его работам «К Фортунату» (Ad Fortunatum) и «К Квиринию» (Ad Quirinum).

Исследования: *Daniélou J.* Les origines du Christianisme latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée III. Paris, 1978; *Kelly J. N. D.* The Bible and the Latin Fathers // *Nineham D. F.* (ed.) The Church's Use of the Bible. London, 1963. P. 41–56; *Saxer V.* La Bible chez les Pères latins du III siècle // *Monde latin.* P. 339–364.

1. Святитель Киприан Карфагенский: Священное Писание как *divina praecepta* (божественные наставления)

Начатки собственно западной экзегетической традиции следует искать, после Тертуллиана, у африканского епископа и мученика Киприана (200–258). Святитель Киприан стяжал славу ревнителя правой веры и церковных канонов, как показывает история его отношения к христианам, павшим во время гонения Декия (250 г.), а также отрицание законности Крещения у еретиков. Письменное наследие святителя Киприана характеризуется прагматичностью, ибо основной заботой его было проведение в жизнь принципов веры. С этой целью он часто обращался в своих многочисленных трудах к текстам Священного Писания, хотя и не оставил специальных экзегетических сочинений. Впрочем, можно выделить три произведения, наглядно показывающих принципы его герменевтики. Первое называется «Заветы» (*Testimonia*) или «К Квиринию» в трех книгах⁵⁶⁹. Эта работа представляет собою сборник библейских цитат, распределенных по темам в виде простых утверждений, без каких-либо специальных комментариев. В первой книге доказывается отвержение Богом иудеев по причине их неверия и избрание Им христиан. Во второй помещено изложение *sacramentum Christi*, основные положения христологии, где посредством типологического толкования доказывается исполнение мессианских обетований в лице Христовом. В обеих этих книгах большинство библейс-

⁵⁶⁹ CSEL 3, 1:33–184 (1868), Hartel G.; CCSL 3, 1:3–179 (1972), Weber R.

ких свидетельств взяты из трактата Тертуллиана «Против иудеев», который в свою очередь заимствует их у святого Иустина. Третья книга в форме 120 утверждений излагает принципы нравственной и церковной жизни христиан с привлечением для аргументации соответствующих библейских цитат. Второе произведение «К Фортунату» собирает воедино обширный библейский материал, распределяя его по темам соответственно: служение истинному Богу, спасительное значение Крови Христовой, терпеливое пребывание в вере перед лицом гонений⁵⁷⁰ и т.д. Оба этих произведения важны тем, что позволяют точнее определить круг христианских *testimonia*, используемых для апологетики и катехизации. Использование святителем Киприаном библейских цитат в виде простого парафраза имеет в своей основе бесхитростную уверенность, что цитаты эти ясны сами по себе и что все они объясняют одна другую. Третье произведение святителя Киприана представляет собой прагматичное и вместе проникновенное толкование на Отче наш «О молитве Господней»⁵⁷¹, в котором автор местами прибегает к аллегории, чтобы подчеркнуть необходимость молитвы, милостыни, постоянства в нравственной жизни и т.п.

Ссылки на Священное Писание у святителя Киприана Карфагенского преследуют чисто практические цели и призваны скорее служить решению текущих дел пастырского попечительства, нежели отвечать на богословские вопросы. Священное Писание преимущественно содержит в себе нравственные *divina graeserta* (божественные наставления). Именно по этой причине святитель Киприан не делает различия между Ветхим и Новым Заветом, как и между различными заповедями Ветхого Завета⁵⁷². Таким образом он по-своему утверждает единство Ветхого и Нового Заветов и, с другой стороны, как было в обычае у греческих авторов III века, делает это на основании идеи продолжающегося откровения и исполнения обетований Ветхого Завета в Новом. Естественно, что святитель Киприан очень широко использует общепринятое типологическое толкование и весьма редко аллегорическое,

⁵⁷⁰ Подробнее о двух этих произведениях святителя Киприана см.: *Daniélou J. Les origines. 1978. P. 234–239; Saxe V. La Bible. 1985. P. 339–353.*

⁵⁷¹ *De dominica oratione // CSEL 3, 1:265–294 (1868), Hartel G.; CCSL 3A, 2:90–113 (1976), Moeschini C.*

⁵⁷² *Epist. 74, 2.*

согласно своим практическим целям. Типологическое толкование в его трудах получает значительное развитие. Известные ему по произведениям греческих авторов Иустина Мученика, святителей Мелитона и Иринея, а также Тертуллиана классические примеры типологии он заметно расширяет, прилагая их к лицу и служению Господа Иисуса Христа⁵⁷³. Особенный акцент святитель Киприан делает на типологии Церкви (он первым начинает использовать образ Церкви как невесты Христовой) и таинства Крещения. То же можно сказать и о типологии таинства Евхаристии: он первым среди христианских писателей соотносит его с опьянением Ноя, с жертвоприношением Мелхиседека, с пиром премудрости (Притч. 9, 1–5) и с благословением Иуды⁵⁷⁴. Эта мистериальная типология представляет собой то лучшее, что внес святитель Киприан в сокровищницу экзегетического предания Церкви. Впрочем, типологические толкования часто смешиваются у него с нравоучениями, так что многие прообразы Ветхого Завета получают значение простых нравственных примеров, как образ терпения Христова, которому должны следовать верующие⁵⁷⁵. Понятно, что для толкований этого типа уместно лишь историческое понимание. Использованием смешанного типологического и нравственного толкования святитель Киприан стремится оживить в сознании Церкви, и особенно своей поместной Карфагенской общины, заповеди и повеления Ветхого и Нового Заветов. Данная черта особенно заметна в библейских толкованиях святителя Киприана – именно стремление связать учение Священного Писания с конкретными условиями жизни современной ему Церкви. Священное Писание было написано, читается, над ним размышляют и его проповедует Церковь для нашего назидания⁵⁷⁶. Книги Нового Завета святитель Киприан толкует часто со ссылкой на вопрос об отступниках от веры во время гонений, на бывший в Карфагене голод (252 г.), раскольников новациан, учение о таинствах Евхаристии, Крещения, Священства и т.д. Но при этом подчинение Евангелия современным условиям и нуждам Церкви, как бы это ни было правильно, превращает у святителя Киприана Священное Писание в простой

⁵⁷³ Daniélou J. Les origines. 1978. P. 248 etc.

⁵⁷⁴ См.: *Cyprianus*. Epist. 63.

⁵⁷⁵ Напр., *Cyprianus*. De bono patientiae 10.

⁵⁷⁶ *Cyprianus*. In exemplum nostri // De Habitu virginum 7.

сборник заповедей (праесерта) и орудие морализма. Именно такой смысл имеет и собрание библейских цитат по типу доказательств или *testimonia* в двух больших трудах святителя, как он сам объясняет в прологе трактата «К Квиринаю»: «Я старался из каждой главы Священного Писания подобрать цитаты, выражающие нравственное учение нашей веры»⁵⁷⁷.

Указанную особенность святителя Киприана в отношении к Священному Писанию не следует преувеличивать, она является отражением условий той эпохи. Зато в полемике с еретиками он является замечательным выразителем общеправославного взгляда на Писание. Мужественно противопостав «пустым толкованиям» (*vana interpretatio*) отступников от веры он особенно подчеркивает в полемике с ними следующие три предпосылки библейской герменевтики. Во-первых, всесторонний анализ библейских цитат, не пренебрегающий ни одним из свидетельств и не отторгающий их от контекста: «Не можешь в отношении Евангелия отчасти утверждаться и отчасти сомневаться»⁵⁷⁸. Во-вторых, объективная оценка тех конкретных обстоятельств, которые подразумевает библейский писатель. Цитаты Священного Писания нельзя произвольно прилагать к любым обстоятельствам, не имеющим к ним никакого отношения⁵⁷⁹. В-третьих, Священное Писание должно истолковываться в полном согласии с учением Церкви (*analogia fidei*)⁵⁸⁰. Впрочем, перечисленным здесь правилам сам святитель Киприан Карфагенский не всегда следует с точностью, и поэтому его библейские толкования подчас характеризуются наивностью и слепой доверчивостью неким, обычно бездоказательным, постулатом⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ «Petisti ut ad instruendum te excerperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia» (*Cyprianus*. Cap. III, Praef.).

⁵⁷⁸ «Non potest evangelium in parte consistere et in parte nutare» (*Cyprianus*. De lapsis 20).

⁵⁷⁹ См.: *Cyprianus*. Epist. 73, 14.

⁵⁸⁰ См.: *Cyprianus*. Epist. 55, 28.

⁵⁸¹ *Fahey M. A.* Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis. Tübingen, 1971; *Daniélou J.* Les origines. 1978. P. 234 etc.; *Dument Ch.* La lecture de la Parole de Dieu d'après S. Cyprian // Bible et Vie chrét. 22 (1958), 22–23; *Turner C. H.* Prolegomena of the Testimonia of St. Cyprian // JThS 6 (1905), 246–270.

2. Святитель Ипполит Римский:

Священное Писание как источник правого богопочитания

Первым, кто предпринял систематическое толкование Священного Писания на Западе, стал греческий философ и мученик Ипполит († ок. 235 г.), ученик святителя Иринейя Лионского⁵⁸² и папа Римский, которого современные европейские ученые называют Оригеном для Запада⁵⁸³. Святитель Ипполит является первым христианским автором, который одновременно с Оригеном пишет последовательные комментарии на книги Священного Писания и открывает для Запада этот новый жанр святоотеческой письменности.

Из богатого экзегетического наследия святителя Ипполита сохранились почти полностью «Толкование на пророка Даниила» в 4 книгах⁵⁸⁴ и в грузинском переводе «Толкование на Песнь песней» до 3, 7⁵⁸⁵, на «Благословения Исаака и Иакова»⁵⁸⁶, на «Благословения Моисея» (комментарий на Втор. 33)⁵⁸⁷, «Беседа на Давида и Голиафа»⁵⁸⁸, «О Христе и антихристе»⁵⁸⁹. По-видимому, речь идет о систематической подборке библейских мест. В катенах и в переводах на другие языки сохранились небольшие отрывки толкований святителя Ипполита на книги Бытия, Второзакония, Чисел, 1 и 2 Царств⁵⁹⁰, книги Псалмов, Экклезиаста, Притч⁵⁹¹, пророка Иезекииля⁵⁹², также на Евангелие от Матфея 25, от Иоанна⁵⁹³, и в заключение, на Апокалипсис⁵⁹⁴. Имеются также отрывки из многочислен-

⁵⁸² См.: *Photius*. Bibliotheca 121.

⁵⁸³ *Bardenhewer O.* Geschichte. II. S. 369; *Altaner B.* Patrologie. 1980. S. 144.

⁵⁸⁴ GCS I (1897), 1–340, *Bonwetsch N.*; SC 14 (1947), *Cruzet H.*

⁵⁸⁵ GCS I (1897), 341–374; CSCO 263 (1965), *Garitte G.*

⁵⁸⁶ TU 38: I (1911), Διοβουνιώτη K., Μλέη N.; PO XXVII, 1–2 (1954), 2–115, *Brière M., Mariès L., Mercier B.* Ch.

⁵⁸⁷ В грузинском и армянском переводах: *Ibid.* PO 116–199.

⁵⁸⁸ В грузинском переводе: CSCO 263, 264 (1965), *Garitte G.*

⁵⁸⁹ GCS I (1897), 3–47, *Achelis H.*

⁵⁹⁰ CSCO 102 (1952), *Lebon J.*

⁵⁹¹ *Richard M.* Opera Minora. Turnhout, 1976. № 17.

⁵⁹² Отрывки в переводе на сирийский язык опубликованы: *Pitra J. B.* Analecta sacra IV. P. 41.

⁵⁹³ Все экзегетические отрывки см: GCS I, 2 (1897), 51–211; ВЕП 6.

⁵⁹⁴ Арабский перевод: ThZ 29 (1973), 313–333, *Prigent P., Stehly R.*

ных экзегетических бесед святителя Ипполита, как например, на «Благословения Валаама», на «Песнь Моисея», на некоторые места книги Руфь, на «Елкану и Анну», притчу о десяти талантах, на Святое богоявление (сохранилось полностью) и др.⁵⁹⁵ Нотаном была издана анонимная «Беседа на Пасху»⁵⁹⁶, причем высказано предположение, что текст ее имеет связь с Ипполитом Римским⁵⁹⁷.

Полный перечень экзегетических трудов святителя Ипполита и их критические издания можно найти у G. Vardy, DBS II (1934), 73–103 и в CPG I, 1870–1890. Косвенное отношение к настоящему исследованию имеют, естественно, и два других фундаментальных труда святителя Ипполита: «Обличение всех ересей»⁵⁹⁸ и «Апостольское предание»⁵⁹⁹.

Исследования: *Daniélou J. Message*. 235–248; *Dunbar D. Hippolitus of Rome and the Eschatological Exegesis of the Early Church // WThJ 45* (1983), 322–339.

Экзегетическое наследие святителя Ипполита Римского состоит из гомилий и, естественно, не укладывается в рамки систематических комментариев по образцу «томов» Оригена. Этим фактом доказывается первоначальная тесная связь экзегетической письменности с проповедническим и пастырским служением Церкви и обязанность епископов (как духоносцев и преемников апостолов⁶⁰⁰) свидетельствовать и проповедовать то, «что Истина, восприняв от благодати Отца, начертала людям»⁶⁰¹. Необходимо это как для назидания верующих, так и для отражения ересей или же эллинского пристрастия к басням (μυθομανία). Согласно такой своей направленности библейские комментарии святителя Ипполита часто принимают форму простого пересказа и разъяснения библейских повествований, которые при помощи типологии

⁵⁹⁵ Подборку текстов см: GCS I (1897), *Achelis H.*

⁵⁹⁶ SC 27 (1950), *Nautin P.*

⁵⁹⁷ Все тексты и фрагменты свт. Ипполита на греческом см: ВЕП 5, 198 etc.; ВЕП 6.

⁵⁹⁸ *Ελεγχος κατά πασῶν τῶν αἱρέσεων // GCS 26 (1916), Wendland P.; PTS 25 (1986), Marcovich M.

⁵⁹⁹ SC 11 (1946), Botte B.

⁶⁰⁰ *Hippolyt. Rom. Refutatio omnium haeresium*. Prol. 1, 6:1–7.

⁶⁰¹ «...ἄσα ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς χάριτος παραλαβοῦσα ἀνθρώποις διηκόνησεν» (Ibid. 1, 7:2–3).

и аллегории переносятся на события земного служения Спасителя или жизни Церкви. По этой же причине библейские толкования святителя Ипполита просты и не связаны наперед какими-либо схемами. Работа святителя «Доказательства от Священного Писания о Христе и об антихристе» и вовсе является сборником цитат из Ветхого и Нового Завета, которые посредством аллегорического или типологического толкования соотносятся с таинством домостроительства Христова, с пришествием антихриста, с будущим Судом и т.п. Данный вид экзегетической литературы является предшественником позднейших катен или экзегетических антологий.

В экзегетическом наследии святителя Ипполита Римского читатель не найдет четких схем и единообразных принципов толкования, но зато увидит искреннее стремление извлечь пользу из библейских повествований. Священное Писание святитель Ипполит воспринимает, прежде всего, как «святой источник» (ἀγία πηγή), из которого каждый может безопасно черпать все, что относится к правому богопочитанию. Это единственный источник для познания Бога и истин веры⁶⁰². Основополагающий герменевтический принцип святителя Ипполита может быть сформулирован так: «Ибо то, о чем проповедует Божественное Писание, мы видим, и чему они научают нас, понимаем. И чему хочет Отец, чтобы мы веровали, поверим, и как Он хочет, чтобы прославлялся Сын, прославим, как Он хочет даровать нам Духа Святого, примем. Не по собственному произволу и не своим умом и не переиначивая дарованное нам от Бога. Но как Он Сам благоизволил явить нам через Священное Писание, так и содержим»⁶⁰³. Священное Писание, таким образом, совершенно ясно открывает все, что относится к вере в Бога, прославлению Сына и дарам Духа Святого. В Писании с нами беседует Сам Бог и со всей ясностью показывает Свою Божественную волю. То, чему учит Писание, это подлинно «факт» (δεδομένο), историческая реальность, которой живут христиане.

⁶⁰² Ср.: *Hippolyt. Rom. De antichristo* 1; *Contra haeresin Noeti* 9.

⁶⁰³ «...ἅσα τοῖνυν κηρύσσουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ ἴδωμεν, καὶ ἅσα διδάσκουσιν ἐπιγνώμεν. καὶ ὡς θέλει Πατήρ πιστεῦσθαι πιστεύσωμεν, καὶ ὡς θέλει Υἱὸν δοξάζεσθαι δοξάσωμεν, καὶ ὡς θέλει πνεῦα ἅγιον δωρεῖσθαι λάβωμεν. μὴ κατ' ἴδιαν προαίρεσιν μηδέ κατ' ἴδιον νοῦν μηδέ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δεδομένα, ἀλλ' ἢ ὅν τρόπον αὐτός ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν» (*Hippolyt. Rom. Contra haeresin Noeti* 9, 2–3).

И нам нужно познать эту историческую волю Божию, чтобы на ее основе истолковывать Священное Писание. В противном случае истина будет извращена согласно нашему собственному произволу, как это бывает у еретиков.

Ориген и святитель Ипполит Римский исходят из того, что в книгах Священного Писания говорит Сам Бог и «указует» через них и в них Свою волю. Следовательно, Писанию присущ некий сокровенный смысл, понимание, вложенное в него Богом (τά προφητεύοντα)⁶⁰⁴, и нет ничего лишнего или ложного⁶⁰⁵. Сказанное относится прежде всего к Ветхому Завету. Другими словами, за исторической «данностью», событиями, лицами и установлениями Ветхого Завета в нем многое совершается или говорится прикровенно, духовно и прообразовательно. Таким образом, и в понимании святителя Ипполита ветхозаветная история скрывает в себе намеки и прообразы таинства «домостроительства Христова»⁶⁰⁶. Действительно, святитель Ипполит в полном согласии с Иустином Мучеником и святителем Иринеем Лионским толкует Ветхий Завет сквозь призму его типологического исполнения во Христе, и следовательно основополагающим герменевтическим методом для него является типология. Так, например, он пишет: «И теперь кто же не называет блаженными праведных патриархов, которые не только словами наперед возвестили о будущем, но также и делами, которые совершены за Христа. Ему послужив, они выше всяких похвал. И действительно, следует заметить, о чем мы прежде уже сказали, что они еще до блаженных пророков либо словами, либо делами действовали духовно»⁶⁰⁷.

Пронизанность ветхозаветной истории типологией объясняется прежде всего тем обстоятельством, что в ней действует и говорит Сам Христос. Поэтому Ветхий Завет находит свое объяснение в явлении Христовом, т.е. у Него Самого. Это второе герменевти-

⁶⁰⁴ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele 1, 7.*

⁶⁰⁵ *Ibid.* 2, 19.

⁶⁰⁶ *Hippolyt. Rom. De benedictionibus Isaaci et Jacobi 7, 16.*

⁶⁰⁷ «Nunc quisnam non beatos dicet justos patriarchas, qui non verbis solum praevidere de futuris praedicabant, sed operibus etiam quod super Christum factum est, illi patientes perfecti sunt. Et reapse intellegendum est quod nobis propositum est, quae prae beatis prophetis vel verbis aut operibus spiritabilis faciebant» (*Hippolyt. Rom. De David et Goliath III, 1 // CSCO 264 (1965), G. Garitte.*)

ческое правило святителя Ипполита: «Кто же может изъяснить то, что изречено блаженными пророками посредством притч и загадок, если не Сам Логос станет толкователем Себя Самого? <...> Итак, пусть будет нам Сам Логос истолкователем Своих таинств»⁶⁰⁸. Этим известным положением не столько подчеркиваются ветхозаветные явления Христа, сколько главным образом типологическое исполнение обетований и пророчеств Ветхого Завета в лице Христовом. Когда толкователь строит свое объяснение, отталкиваясь от этого исполнения, тогда Сам Христос присутствует с ним и толкует ему Ветхий Завет. «Ибо то, что в древности было совершено Моисеем в пустыне относительно скинии, служило прообразом духовных таинств, чтобы, когда напоследок явится истина во Христе, ты смог узнать исполнение тех древних прообразов»⁶⁰⁹. И еще: «Прочитай Евангелие, и ты найдешь смысл написанного [в ветхозаветных книгах]»⁶¹⁰. Ветхий Завет в своей совокупности состоит из образов, намеков, притч и прообразов тех таинств, которые должны совершиться в будущем⁶¹¹.

Типологический характер Ветхого Завета получает в трудах святителя Ипполита Римского детальное разъяснение. Пророческие события и поступки отдельных лиц Ветхого Завета имеют значение не только для современной им эпохи, но и для тех, кто с верою изучает Священное Писание⁶¹², а значит и для настоящего времени. Но эта особенность событий, лиц и повествований Ветхого Завета с самого начала требует использования особого же метода толкования, ведущего к их духовному пониманию. Совершенно очевидно, что святитель Ипполит не обнаруживает в своей экзегезе какой-либо зависимости от аллегорического предания Александрии, и даже глагол «ἀλληγορέω» (толковать аллегорически) и его синонимы он использует обычно в уничижительном значении, обозна-

⁶⁰⁸ «Τίς δέ ἐρμηνεύσαι δύναται τά διά τῶν μακαρίων προφητῶν διά παραβολῶν αἰνιγματωδῶς εἰρημένα, εἰ μή αὐτός ὁ λόγος ἑαυτοῦ ἐρμηνεύς γένηται; <...> παρέστω τοίνουν ἡμῖν αὐτός ὁ λόγος ἐρμηνεύς τῶν ἑαυτοῦ μυστηρίων γινόμενος» (*Hippolyt. Rom. De benedictionibus Isaaci et Jacobi* 1).

⁶⁰⁹ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Danielem* 14.

⁶¹⁰ *Hippolyt. Rom. De benedictionibus Isaaci et Jacobi* 14.

⁶¹¹ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Danielem* 4, 24; *De Christo et anti-christo* 29.

⁶¹² *Hippolyt. Rom. Commentarium in Danielem* 4, 7.

чая ими что-либо несуществующее. Но при этом и у него между типологическими толкованиями Ветхого Завета встречаются формы аллегорической экзегезы. Так, например, благословения Иакова он относит ко Господу Иисусу Христу, Иаков есть прообраз Христа, а Исав – Израиля. Два сына Иосифа, Ефрем и Манассия, прообразуют собой два народа, Израиля и Церкви. Дан есть прообраз Иуды Искаротского, райский сад есть призвание святых, Вавилон – это мир и т.п. Все перечисленные прообразы составляют общее предание той эпохи. Также всемирную историю – именно четыре великих царства – святитель Ипполит, как и другие церковные писатели, связывает с царством Вавилона, персов, эллинов и римлян. Подобные аллегорические толкования он использует и для числовых прообразов книги пророка Даниила (напр., число 70: Дан. 9) и выстраивает на этом целую систему таинственного истолкования чисел (напр., в отношении чисел Апокалипсиса⁶¹³). Такой способ толкования можно определить как умеренное сочетание типологической и аллегорической экзегезы, т.е. исторической перспективы с духовным восприятием.

Другой отличительной особенностью типологического метода святителя Ипполита, известной и у более ранних западных писателей, является его стремление соотнести духовное понимание Писания с текущим историческим моментом и литургической жизнью Церкви, т.е. с пастырскими и богослужебными вопросами. Жизнь Церкви находит свое изображение в прообразах Ветхого Завета: «Это в древности было предызображено <...> ради нас, чтобы ныне мы, верующие в Бога, не удивлялись происходящему в Церкви, но видя прообразы этого в древности у патриархов, веровали»⁶¹⁴. Так, например, в повествовании о Сусанне предызображаются, кроме прочего, таинства Крещения и Миропомазания⁶¹⁵. Стремительный арест, ложное обвинение и осуждение Сусанны старцами изображают состояние Римской Церкви времен святителя Ипполита, когда иудеи и язычники стремительно врываются в молитвенные дома христиан, требуют от них поклонения языческим божествам, угрожают отказывающимся и осуждают их⁶¹⁶.

⁶¹³ *Hippolyt. Rom. De Christo et antichristo* 6.

⁶¹⁴ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele* 1, 16.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.* 1, 20.

Под влиянием прежде всего апокалиптической терминологии книги Даниила святитель Ипполит истолковывает ход истории как последовательное раскрытие и исполнение плана Божия, будь то в положительном или в отрицательном его аспекте. Он усматривает, таким образом, некую закономерность в развитии истории, и поскольку Бог благоволил открыть пророкам Духом Святым волю Свою, то «иначе и не сможет наступить кончина века сего»⁶¹⁷. Относительно предпочитаемого им метода толкования святитель Ипполит дает некоторые разъяснения на основе толкования истории Сусанны. Он убежден, что исторические анахронизмы многих библейских повествований, а также их сокровенный прообразовательный характер допущены «по домостроительству Духа» (οἰχονομία τοῦ Πνεύματος), «дабы диавол не уразумел того, что пророки изрекли в притчах, и коварством не погубил вторично человека»⁶¹⁸. При таком подходе, конечно, необходимо духовное истолкование. С его помощью пророческие и типологические повествования Ветхого Завета выявляют свою подлинную значимость и для настоящего времени, и для будущего. Именно в этом и состоит дело учителя благочестия – постоянно обновлять смысл и значение библейских повествований ради назидания, вразумления и утверждения доброго жительствова верующих. И здесь только тот, кто верен Христу, умудрен благодатью Духа Святого и утверждён руководством истинных пастырей Церкви может посредством молитвы и веры, чистоты телесной и сердечной⁶¹⁹ ясно уразуметь волю Божию, которая открывается в Священном Писании, и таким образом спастись. «Знаем мы, уверовавшие слову истины и этим словом ведомые в жизнь вечную, пророками научаемые и Духом просвещаемые, что умудренные благодатью Его с точностью познаём то, что в древности было предвозвещено, в свое же время совершилось и совершается»⁶²⁰. Правомочность такого

⁶¹⁷ «...ἄλλως γάρ ἡ συντέλεια τῷ κόσμῳ τούτῳ ἐπελθεῖν οὐ δύναται» (*Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele* 1, 6).

⁶¹⁸ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele* 1, 5.

⁶¹⁹ *Hippolyt. Rom. De Christo et antichristo* 3.

⁶²⁰ «Ἴδωμεν ἡμεῖς οἱ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ πιστεύοντες καί ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ὀδηγούμενοι, ὑπὸ δὲ τῶν προφητῶν διδασκόμενοι καί ὑπὸ τοῦ πνεύματος φωτιζόμενοι, ἵνα διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ σοφισθέντες ἐπιγνώμεν τὰ πάλαι μὲν προκεκηρυγμένα κατὰ καιρούς δὲ συμβάντα καί συμβησόμενα» (*Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele* 1, 12).

«духовного» толкования святитель Ипполит, как и Ориген, подтверждает такими известными местами из апостола Павла, как Гал. 4, 24 и I Кор. 10, 11, распространяя их не только на Ветхий, но и на Новый Завет⁶²¹. И все же, в экзегезе святителя Ипполита Римского невозможно строго различить типологическое и аллегорическое толкование.

В основании типологической экзегезы святителя Ипполита Римского лежит его собственное понимание богодухновенности священных авторов, которое он разделяет как с апологетами, так и со своим учителем святителем Иринеем Лионским. Писателей священных книг он воспринимает в целом как пророков, которые «стали для нас очами, прозревая верою таинства Слова»⁶²². Но они были приготовлены к своему служению пророческим Духом и возведены в это достоинство Самим Логосом. Все, что они написали или изрекли, происходит не от собственной их силы или желания, но поскольку они пребывали в единении с Логосом, Который приводил их в движение, словно клавиши музыкального инструмента, то и возвещали силою Духа то, что хотел Бог⁶²³. В таком духоносном состоянии пророки по необходимости должны были проповедовать и возвещать волю Божию⁶²⁴. Впрочем, такая «механическая» эллинистическая богодухновенность не распространялась на внешнюю форму библейской истины, но главным образом — на ее содержание, которое становилось известным пророкам через просвещение Духа, посредством снов, видений и т.д. На этих предпосылках зиждется абсолютный авторитет и самодостаточность Священного Писания. Священные книги представляют собой уникальный источник боговедения⁶²⁵, познания Христа, Духа Святого, церковной веры, исторического развития мира, при условии, как уже было замечено, правого толкования их через просвещение Духа.

Значение святителя Ипполита Римского в истории библейской герменевтики трудно переоценить. Как было показано, он стал первым христианским автором, который ввел на Западе жанр последовательного толкования священных книг в форме гомилий и перео-

⁶²¹ Ср. фрагмент 28 из Комментария на книгу Бытия // ВЕП 6, 118 и др.

⁶²² «...ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ἐγένοντο, προορῶντες διὰ πίστεως τὰ τοῦ λόγου μυστήρια» (*Hippolyt. Rom. De Christo et antichristo* 2).

⁶²³ *Ibid.* и *De benedictionibus Isaaci et Jacobi* 19.

⁶²⁴ *Hippolyt. Rom. Contra haeresin Noeti* 11.

⁶²⁵ *Ibid.* 10.

риентировал библейскую герменевтику с апологетических целей на пастырские и литургические нужды Церкви. Святитель Ипполит стал продолжателем традиций типологического толкования (святого Иустина Мученика и святителя Иринейя Лионского) и обогатил их новыми темами, которые станут излюбленными у последующих экзегетов. Особая заслуга святителя Ипполита в том, что ему удалось органически сочетать исторические судьбы новозаветной Церкви с ее типологическими прообразами в ветхозаветных книгах, и вместе с тем он уделил особое внимание прообразам новозаветных таинств (в отличие от святителя Мелитона). Он смог избежать крайностей аллегорического толкования, хотя в определенных случаях и сам впадал в крайности⁶²⁶, и в сочетании типологического и аллегорического толкования (по примеру святого Иустина и святителя Иринейя) заложил прочное основание для последующего экзегетического предания Церкви. Даже в сугубо аллегорических (апокалиптических) толкованиях святитель Ипполит основывается на историческом и буквальном понимании библейских повествований и нигде не решается подвергнуть сомнению историческую достоверность библейского Откровения. Объяснение этому следует искать, конечно, в практическом складе ума святого Ипполита, который, хотя и не может сравниться с высотой и плодovitостью Оригена, зато никогда не упускает из виду исторических реалий своей эпохи (слово Божие написано «ради назидания верующих»⁶²⁷). Поэтому святитель Ипполит часто старается найти исторический ответ на рассматриваемые им вопросы библейской герменевтики, подыскивает исторические параллели, придерживается строго буквального толкования. Он выстраивает хронологическую последовательность повествований, в том числе и с помощью сравнительного анализа различных библейских рукописей⁶²⁸, стремясь разрешить некоторые исторические неясности (правда, не всегда удачно) с помощью различных комбинаций текста. В своих экзегетических занятиях он призывает благодать Духа Святого, просвещающую и умудряющую толкователя⁶²⁹, а также опирается на Предание апостолов и столпов Церкви⁶³⁰. Библейские толкования святого Ипполита посвящены

⁶²⁶ См. напр., *De benedictionibus Isaaci et Jacobi* 13.

⁶²⁷ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele* 1, 7:2.

⁶²⁸ См.: *Μικρός Λαβύρινθος* 3 // *Eusebius. Hist. eccl.* V, 28, 15 etc.

⁶²⁹ *Hippolyt. Rom. Commentarium in Daniele* 4, 12.

⁶³⁰ *Hippolyt. Rom. Contra haeresin Noeti* 17.

главным образом вопросам пастырского попечения и литургики, он относится к этим толкованиям как к своей обязанности архипастыря и учителя Церкви, неся ее с благоговением и страхом Божиим, ради любви Христовой. «Это, возлюбленный, передаем тебе со страхом и неложно “ради превосходящей любви Христовой”», — и далее: «...насколько большей опасности подвергаемся мы, держащие выводит на свет то, что [пророками] изречено было втайне»⁶³¹. То обстоятельство, что святитель Ипполит Римский не нашел многих подражателей своей экзегезе на Западе (в отличие от Востока), объясняется известными причинами церковной политики и слепой приверженностью западной экзегезы блаженному Августину.

3. Епископ Викторин Петавийский

Другим замечательным экзегетом на Западе в III веке был представитель греческой учености епископ Петавийский (Petavia) Викторин, претерпевший мученическую кончину при Диоклетиане (304). Блаженный Иероним называет его подражателем Оригена и исследователем его экзегетического наследия (возможно, был переводчиком его на латинский язык). Епископ Викторин стал первым западным экзегетом, писавшим на латинском языке. Он занимался преимущественно составлением библейских комментариев и, согласно блаженному Иерониму⁶³², составил толкования на книги Бытие, Исход, Левит, Исаяю, Иезекииля, Аввакума, Экклезиаст, Песнь Песней и Апокалипсис. В своем Прологе к переводу Оригеновского толкования на Евангелие от Луки⁶³³ блаженный Иероним упоминает еще о комментарии епископа Викторина на Евангелие от Матфея. Из всех произведений епископа Викторина остались лишь незначительные фрагменты, за исключением комментария на Апокалипсис, сохранившегося в двух редакциях, восходящих к первоначально переработанному и исправленному тексту блаженного Иеронима (по причине содержащихся в тексте хилиастических представлений)⁶³⁴. Епископ Викторин является привер-

⁶³¹ *Hippolyt. Rom. De Christo et antichristo* 29.

⁶³² *Hieronymus. De viris illustribus* 74.

⁶³³ PL 26, 231.

⁶³⁴ См. фрагменты в необработанном виде в PL 5, 281–344 и в более полном в CSEL 49, 11–154 (1916), Hausleiter.

женцем умеренного аллегорического метода святителей Ипполита и Иринейя, хотя во многих случаях не избегает и крайностей Оригена. К примеру, описание шести дней творения он истолковывает аллегорически и семь дней соотносит с семью тысячами лет существования мира. В этом смысле седьмой день, суббота, обозначает тысячелетнее царство Христа на земле с Его избранниками. Братьев Спасителя он называет детьми Его дальних родственников. Апокалиптические образы Иоаннова Апокалипсиса епископ Викторин соотносит с историческими реалиями первенствующей Церкви. Два пророка одиннадцатой главы Апокалипсиса, согласно епископу Викторину, есть Илия и Иеремия. Они будут проходить свое служение в течение трех с половиной лет, затем на такое же время придет антихрист Нерон и в конце его царствования явится Христос, чтобы царствовать на земле тысячу лет. Епископ Викторин не занимался последовательным толкованием библейских книг, но предлагал читателям свободный парафраз избранных повествований. По своему герменевтическому методу и основным приемам толкования он более всего зависит от Оригена, а у святителя Ипполита заимствует синтез типологии и аллегии, хотя нельзя ему отказать и в некоторой самостоятельности. Экзегетическое наследие епископа Викторина Петавийского было игнорировано на Западе вследствие обвинений блаженного Иеронима, указывавшего на крайне плохой латинский язык, стиль и уклонение в ересь хилиазма⁶³⁵.

4. Рецикий, епископ Отана

В заключение следует упомянуть латинского писателя Рецикия (Reticius), епископа галльского города Отана (Autun), почившего после 314 года, который, согласно блаженному Иерониму, написал, кроме прочего, толкование на Песнь Песней⁶³⁶. От этого труда, получившего невысокую оценку блаженного Иеронима⁶³⁷, сохранилась одна лишь цитата у латинского церковного автора XII века Беренгариуса⁶³⁸.

⁶³⁵ CPL 79–80.

⁶³⁶ *Hieronymus*. De viris illustribus 82.

⁶³⁷ *Hieronymus*. Epist. 5, 2, 37.

⁶³⁸ *Berengarius P.* PL 178 (1864).

5. Своеобразие древней западной герменевтики

До самого конца III века на Западе не появлялось еще экзегетических трудов по типу греческих и соответственно нельзя говорить об экзегетической традиции Запада. Часто встречающиеся у западных авторов примеры типологического толкования ветхозаветных образов, относящихся ко Господу Иисусу Христу, Церкви, таинствам Крещения и божественной Евхаристии, не представляют чего-либо оригинального и напрямую зависят от соответствующих образцов Послания Варнавы, святого Иустина Философа, святителей Мелитона и Иринея. Наряду с этим возникают и получают широкое распространение определенного вида сборники ветхозаветных цитат или *excerpta*, т.е. *testimonia*, имеющие апологетическое или катехизическое назначение, как например, «К Квиринаю» и «К Фортунату» святителя Киприана, «О Христе и антихристе» святителя Ипполита, «Песнь апологетическая» Коммодиана⁶³⁹, и еще раньше трактат «Против иудеев» Тертуллиана. Но все эти произведения напрямую восходят к своим греческим прототипам. Единственное светлое исключение представляет святитель Ипполит Римский (греческого происхождения), которого называют западным Оригеном, составивший толкования на большинство книг Священного Писания. И первый, кто написал экзегетические сочинения на латинском языке — святитель Викторин (и тот получил греческое образование) подражает главным образом Оригену и святителю Ипполиту.

При всем том уже в эту эпоху формируются характерные для западного менталитета акценты и принципы герменевтики, которые будут значительно усилены в последующие века такими исконно латинскими авторами, как святители Амвросий Медиоланский и Августин Иппонский, в наименьшей степени испытывшими на себе греческое влияние. Указанные акценты весьма рано выявляют себя преимущественно у западных авторов: святителя Климента Римского, Тертуллиана и святителя Киприана Карфагенского, которые заметно отличаются от авторов греческого происхождения и образования — святителей Иринея, Ипполита и Викторина.

⁶³⁹ *Commodianus. Carmen apologeticum* // CSEL 15 (1887), 131–147 или CCL 128, 83–91.

Эти отличительные моменты выражают собою господствующий на Западе дух богословия, направленный преимущественно на практические вопросы человеческой морали, на иерархическое устройство, организацию и авторитет Церкви. Подобным образом воспринимается на Западе и Священное Писание, как божественное удостоверение исторического устройства Церкви и как каноническое мерило нравственности верующих.

Уже в таком раннем тексте как Первое послание Климента Римского можно заметить стремление подчеркнуть «древние примеры» (ἀρχαῖα ὑποδείγματα) Ветхого Завета, являющиеся обязательным руководством для действия в сфере морали и организации поместных общин. Священное Писание содержит в себе «законы заповедей» (νόμιμα τῶν προσαγμάτων), которые представляют собой «славный и честный канон Предания»⁶⁴⁰. Речь идет о моральных и юридических установках, на которые следует ориентироваться и подражать. Само собой разумеется, что при таком юридическом понимании Писания уравниваются между собой нравственные правила Ветхого Завета с Христовыми заповедями – и даже с моральным кодексом языческого мира. Такой подход к Священному Писанию выдает сильную озабоченность римского автора послания вопросами власти и авторитета. Подобную заинтересованность темами морального поведения, церковного устройства и иерархии без труда можно увидеть и в «Пастыре» Ермы.

Благодаря Тертуллиану этот юридический и морализаторский дух возводится на степень обязательного церковного Предания Запада. Священное Писание является собственностью Церкви, только она имеет право распоряжаться им, только Церковь осуществляет контроль над библейской экзегезой и определяет правила церковной герменевтики. Следовательно, церковное Предание во всем его объеме, включая и местные обычаи (consuetudines), приобретает равную значимость с библейским Откровением. В полном согласии с этим духом Тертуллиан лишает самостоятельности дело библейского толкования и советует подчинить его канону Церкви, утверждаемому, естественно, сверху. Священное Писание создано Церковью и, обладая божественным авторитетом, определяет законы церковной деятельности, упорядочивает нравственную

⁶⁴⁰ «...εὐκλεῖη καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανὼνα» (*Clemens Rom. Epistula I ad Corinthios 7, 2*).

жизнь верующих и как «instrumentum» без милости посекает противников.

В том же направлении движется и священикомученик Киприан, ревнитель Православия и неизменности церковных канонов. Священное Писание заключает в себе божественные правила (divina praecepta), которые даны верующим для подражания и, следовательно, требуется слепое их исполнение. Кроме того, он предлагает и оружие (testimonia) для борьбы с отступниками и еретиками, для определения законности собственных взглядов и решений.

Описанный здесь дух библейской герменевтики весьма рано проявляется и утверждается в латинской Церкви. Уже в конце IV века Тихоний Африканец изложит в своей «Книге о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания» семь четких и категоричных принципов толкования, которые он назовет «как бы ключами и светильниками для затруднительных мест Закона»⁶⁴¹. Эти правила будут восприняты блаженным Августином и получают систематическое развитие в его теории герменевтики в третьей книге знаменитой «De doctrina christiana». Влияние герменевтической теории Иппонского епископа будет сказываться на всем латинском экзегетическом предании в течение всего Средневековья.

6. Приложение. Библейские толкования мучеников

С конца II века в церковной письменности появляется новый жанр так называемых *мученичеств* (μαρτύρια) или деяний мучеников, или же вообще мариологии (латинские Acta, Gesta и Passio). Этот жанр в его христианском виде восходит к описанию кончины святого первомученика Стефана в Деяниях святых апостолов (6, 8–15 и 7, 54–60). Первым официальным представителем этого жанра стало Послание Смирнской Церкви, составленное неким Маркионом на имя Церкви в Филомилиии сразу после мученичества святого Поликарпа в 156 году. Описания мученичеств в большом количестве появляются в III веке с умножением гонений и распространяются по всем областям римской империи. В действительности жанр

⁶⁴¹ «...secretorum legis veluti claves et luminaria» (PL 18, 15, B. Praef.).

мученичеств представлен двумя группами текстов. В первой повествование ведется от лица христиан, как правило, очевидцев подвига мученика или же от лица поместной Церкви. Во второй мы слышим голос самого мученика, его апологию или свидетельство веры, записанное в форме судебного протокола допроса судьями мучителями. В обеих своих формах мартирологии представляют большой интерес для библейской герменевтики поскольку, во-первых, прямо или косвенно приоткрывают понимание библейских текстов самими мучениками. И во-вторых, поскольку поместная Церковь или авторы описаний объясняют жизнь и кончину мученика на основании примеров Священного Писания и самих мучеников представляют совершенными христианами, исполнившими своей жизнью божественные заповеди. Посредством описаний мученичеств можно постичь глубину и широту библейской истины в таком важном аспекте церковной жизни, как жизнь и страдания первых христианских мучеников.

Тексты: *Ausgewählte Märtyrenakte*, ed. Krüger G., 4 ed. Ruhbach G. Tübingen, 1965; *The Acts of the Christian Martyrs // OEST* (1972), Musurillo H. (с описанием мученичества св. Филея из папируса Bodmer, p. 328–344); *Eusebius. De martyribus Palaestinae*, ed. Schwartz E. Leipzig, 1952² // SC 55 (1958), 121–174, G. Bardy; PG 20, 1519–1536 и ВЕП 20, 342–350.

Исследования: *Saxer V. Leçon bibliques sur les martyrs // Monde grec*. P. 195–221; *Idem. Bible et Hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*. Bern, 1985.

1. Подвиг святых мучеников, запечатленный в мартирологиях, выбрал в себя самые разные черты. Как правило, мученика выделяет из общей среды его ревностная проповедь о Боге или о Христе, апология единства Божия перед лицом языческих судей и обличение их, исповедание правой веры, наличие благодатных дарований и особенно дара пророчества, принадлежность к клиру церковному и усердная проповедь Царства Божия. Соответственно такому разнообразию служений мученики черпают в Священном Писании, и только в нем одном, свою решительность, свое исповедание и веру, подтверждение своего духовного опыта, мужество и дерзновение перед лицом самых жестоких мучений и смерти. Мученики толкуют Писание самой своей жизнью, руководствуясь не какими-либо определенными правилами герменевтики, но живым чувст-

вом непосредственного единения с Истиной, будучи исполнены Ее благодатной силой. На примере святых мучеников можно видеть не просто толкование Священного Писания, но его практическое применение в личной и общецерковной жизни.

Исключительное место Священного Писания в жизни первых мучеников видно прежде всего из их собственных, прямых или косвенных, свидетельств. Нередко мученики во время ареста, суда или мучений держат в руках отдельные книги Писания, которыми они не только обнаруживают свою принадлежность к вере христианской, но и указывают на них как на источник истинного учения. Скиллитанские мученики во время суда имеют при себе в специальных футлярах «книги и послания Павла мужа праведного» (*libri et epistulae Pauli viri iusti*)⁶⁴². Это самое раннее сообщение о существовании латинского перевода посланий апостола Павла, относящееся к 180 году. Священномученик Пионий призывает иудеев читать ветхозаветные книги Судей, Царств, Исход и другие, где обличается неприятие ими Господа Иисуса Христа и христиан⁶⁴³. Тот же Пионий, когда находился в темнице, наставлял других мучеников библейскими рассказами и увещаниями. Страдания мучеников повторяют то, что случилось с Сусанной, а также гонение Амана и историю Есфири⁶⁴⁴. Выступая против иудеев, он обличает их как беззаконных и христорборцев, используя соответствующие ссылки на Ветхий Завет, как и первомученик Стефан⁶⁴⁵. К истории Саула, Самуила и Аэндорской чревоушательницы (1 Цар. 28, 11 и след.) он обращается для того, чтобы доказать, что иудеи не могут поверить Господу Иисусу Христу, пребывающему на небесах, поскольку являются последователями демонов⁶⁴⁶. Во время суда над мучеником Кононом игемон требует принести Священные книги (*τὰ ὑλομνήματα*), чтобы доказать, что Христос был казнен, как считали иудеи (IV, 7). Когда мученик Марин, незадолго до своего мучения, был спрошен епископом той местности, что он желает избрать, меч или же «Писание божественных Евангелий» (*τὴν τῶν θεῶν εὐαγγελίων γραφὴν*), тот без колебаний «протянув правую руку, взял Божественное Писа-

⁶⁴² *Passio Sanctorum Scillitanorum* 12.

⁶⁴³ *Martirium Pionii presbyteri* 4, 12.

⁶⁴⁴ *Ibid.* 12, 5–7.

⁶⁴⁵ *Ibid.* 13.

⁶⁴⁶ *Ibid.* 14.

ние» (4). Священное Писание вполне отождествляется с истиной и с лицом Самого Господа. Мученицу Любовь (Αγάθη) спрашивают, где и когда христиане читают «эти Писания», и обвиняют, что она спрятала «Писания и пергамены» (τὰ γράμματα καὶ τὰς διφθέρας) (V, 7, 8). А в случае с мученицей Ириной устраивается публичное сожжение Писаний (τῶν γραμματέων), которые она принесла с собой (VI, 1). Блаженный Евпл везде носит с собой «нетленные Евангелия» (τὰ ἄχραντα εὐαγγέλια) (I, 1) и перед всеми читает Четвероевангелие (I, 3). На вопрос судьи: «Что это такое?» – Евпл отвечает: «Это закон Господа Бога моего, который я принял от Него» (I, 3 и 4). Слово Писания воспринимается как абсолютная заповедь, которую верующий не имеет права преступить. Своим слушателям на суде мученики часто цитируют на память библейские цитаты, включая их в речь при помощи вводных формул: «Λέγει γάρ ἡ θεία (ἢ ἱερά) Γραφή...»⁶⁴⁷, или «γέγραπται γάρ...»⁶⁴⁸, или соответственно: «dicit enim sacra et divina scriptura» и «scriptum enim est»⁶⁴⁹, «dominus noster dixit»⁶⁵⁰, «apostolus ait»⁶⁵¹ и др. Сам историк Евсевий, епископ Кесарийский, признается, что был удивлен тем глубоким знанием Божественного Писания, какое имел египетский мученик Иоанн, носивший в устах своих «словно сокровище учения, то из ветхозаветного Закона и пророческих Писаний, то из исторических книг, чередуя Евангелие и ветхозаветный Закон»⁶⁵².

2. Обычно мартирологии представляют мучеников как подражателей страданий Господа Иисуса Христа. «Мучеников же мы любим как учеников и подражателей Господа»⁶⁵³; и еще: «...они [мученики] стали ревнителями и подражателями Христа»⁶⁵⁴. Мученичество, таким образом, описывается в тех же терминах, что Евангелие прилагает к страданиям Спасителя⁶⁵⁵ и что Деяния апостольские относят к мученической кончине святого Стефана (Деян. 7, 59)⁶⁵⁶, а Вто-

⁶⁴⁷ Acta Phileae III, 11; IX, 13.

⁶⁴⁸ Завещание 40 мучеников I, 6.

⁶⁴⁹ Acta Acacii II, 3; Acta Phileae I, 9.

⁶⁵⁰ Mart. Montani... X, 6.

⁶⁵¹ Ibid.

⁶⁵² Eusebius. De martyribus Palaestinae 13, 7 и 8.

⁶⁵³ Martyrium Polycarpi 16, 3.

⁶⁵⁴ Epistula Ecclesiarum Apud Lugdunum Et Viennam 2, 2:1.

⁶⁵⁵ Напр., Martyrium Polycarpi 6 и 7, 1.

⁶⁵⁶ Martyrium Cononis 6, 4; Epistula Lugdunum 2, 5.

рая Маккавейская книга использует при описании мужественного стояния матери мучеников Маккавеев (2 Мак. 7, 21–236, 27–29)⁶⁵⁷. Кончина мучеников воспринимается как личное призвание каждого из них Самим Христом⁶⁵⁸. В этом смысле Христос принимает на Себя болезни Своего свидетеля-мученика⁶⁵⁹, Он Сам присутствует при мучениях и страдальцы говорят с Ним⁶⁶⁰ или с Богом⁶⁶¹, видят славу воскресшего Господа⁶⁶². Своим терпением и подвигом мученики удостоверяют и являют окружающим славу воскресшего Христа⁶⁶³, Его безмерную милость⁶⁶⁴. Сам Господь укрепляет их в мученичестве⁶⁶⁵ и Ему они предают свои души⁶⁶⁶. Следовательно, мученичество является наиболее точным исполнением Евангелия Христова, почему и называется «евангельским мученичеством» (τό κατὰ τό εὐαγγέλιον μαρτύριον)⁶⁶⁷, и в нем сбывается «да исполнится Писание», поскольку мученик отождествляется с гонимым праведником⁶⁶⁸, с человеком, преданным собственным братом (Мк. 13, 12)⁶⁶⁹. Евсевий очень точно подметил эту внутреннюю связь мучеников с библейской истиной: «Их вера ничуть не отступала от евангельского гласа. <...> Так и святейшие [мученики] вкушали, <...> более желая насыщаться от святого источника»⁶⁷⁰.

По своему содержанию исповедания мучеников состоят, как правило, из прямых или косвенных ссылок на Священное Писание и обнаруживают между собою много общего. Ввиду того, что мученики обращались к язычникам, они по необходимости делали

⁶⁵⁷ Epistula Lugdunum 1, 55; Martyrium Marini 13, 1.

⁶⁵⁸ Epistula Lugdunum 1, 27.

⁶⁵⁹ Martyrium Apolloni 28.

⁶⁶⁰ Martyrium Polycarpi 2, 2–3.

⁶⁶¹ Epistula Lugdunum 1, 51.

⁶⁶² Martyrium Carpi 39; 43 и др.

⁶⁶³ Epistula Lugdunum 1, 27.

⁶⁶⁴ Ibid. 1, 45.

⁶⁶⁵ Martyrium Polycarpi 9, 1 и др.

⁶⁶⁶ Martyrium Cononis 6, 4 и др.

⁶⁶⁷ Martyrium Polycarpi 1, 2; 19, 1.

⁶⁶⁸ Epistula Lugdunum 1, 58; Martyrium Apolloni 39.

⁶⁶⁹ Martyrium Pionii presbyteri 12, 10.

⁶⁷⁰ «Καί οὐκ ἀπῆδε τῆς τοῦ Εὐαγγελίου φωνῆς ἢ τούτων περὶ ταῦτα πίστες <...> οὕτως οἱ ἀγιώτατοι ἐτρέφοντο <...> μᾶλλον τῆς ἀγίας πηγῆς ἀναρῶσασθαι ἠβούλοντο» (Passio sanctorum decem martyrum Aegyptiorum 20, 1536:21–22, 32–33, 36–37).

акцент на вопросах единства и вседержительства Божия, абсолютного единобожия, и особенно на библейском учении о сотворении Богом мира из ничего. Классические библейские темы, которые обычно повторяют мученики во время суда над ними, следующие: Бог Вседержитель, Господь неба и земли (Апок. 4, 8, 11, 17; 15, 3; 16, 7; 21, 22)⁶⁷¹, Создатель всякой твари, всего видимого и невидимого (Исх. 20, 21; Амос 2, 13; Деян. 4, 24 и др.)⁶⁷², отказ поклониться идолам и принести им жертву, как творению рук человеческих (Пс. 113; 134; Ис. 44, 9 и след.; Авв. 2, 19; Дан. 3, 18; Деян. 17, 25)⁶⁷³. Мученические исповедания Христа делают акцент особенно на Его снисхождении даже до страданий и на человеколюбии. Они включают в себя ссылки на некоторые места Евангелий и посланий апостола Павла, а христологические исповедания Нового Завета приводят подчас дословно (напр., Флп. 2, 6 = *Epistula Lugdunum* 2, 2). Из наименований Спасителя мученики предпочитают особенно следующие: «Отрок» (παῖς)⁶⁷⁴, указывающее на жертвенные страдания Спасителя (см. также Деян. 3, 13, 26; 4, 25, 27); «Господь» (κύριος), отсылающее к славе Спасителя, которую созерцают мученики⁶⁷⁵; «Сын человеческий» (Дан. 7, 9; Лк. 18, 8)⁶⁷⁶; «верный и истинный свидетель» (Апок. 1, 5; 3, 14) и «первенец из мертвых и начальник жизни» (Деян. 3, 15)⁶⁷⁷; «слово Божие»⁶⁷⁸; «ходатай (посредник) между Богом и людьми» (μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων)⁶⁷⁹. Напоминают мученики и предсказания ветхозаветных пророков о Господе Иисусе Христе и о Его страданиях⁶⁸⁰, о воплощении (Ин. 3, 17)⁶⁸¹, чудесах, кресте⁶⁸², воскресении и особенно о втором пришествии

⁶⁷¹ См.: *Martyrium Polycarpi* 16; *Martyrium Agapae, Irenae, Chionae et Sodalium* 5, 2–3.

⁶⁷² *Martirium Justini* 2, 5; *Martyrium Apolloni* 2; *Martyrium Pionii presbyteri* 8, 2; 16, 3; 19, 8, 11; *Acta Cypriani* 1, 2.

⁶⁷³ *Martyrium Apolloni* 14; *Martyrium Pionii presbyteri* 4, 24; 5, 2.

⁶⁷⁴ *Martyrium Polycarpi* 14, 1, 3; *Martirium Justini* 2, 5; *Acta Justini* 2.

⁶⁷⁵ Напр., *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae* 39; 43; *Epistula Lugdunum* 1, 27 и др.

⁶⁷⁶ *Martirium Pionii presbyteri* 12, 9; *Passio Felicitatis* 12, 2.

⁶⁷⁷ *Epistula Lugdunum* 2, 3.

⁶⁷⁸ *Martyrium Pionii presbyteri* 8, 3.

⁶⁷⁹ *Ibid.* 22, 1.

⁶⁸⁰ *Martirium Justini* 2, 5–6; *Acta Phileae* 7, 10–13.

⁶⁸¹ *Martirium Pionii presbyteri* 16, 4.

⁶⁸² Напр., *Acta Phileae* 6 и 7.

в качестве праведного Судии⁶⁸³. В одном из мученичеств сохранилось даже аграф Спасителя: «В чем застану, сказал [Господь], в том и сужу» (ἐν ᾧ γάρ εἶρω σε, φησί, ἐν τούτῳ κρίνω σε)⁶⁸⁴.

3. Наиболее богаты прямыми ссылками на Священное Писание те речи мучеников или авторов мученичеств, где речь идет о собственном понимании мучениками их призвания, предшествующей жизни, отношения к мукам, к гонителям и будущего их блаженного упоования. Соответствующие ссылки приводятся на большинство книг Ветхого и Нового Заветов, чаще всего на Псалмы, книги пророков, назидательные, увещательные и нравоучительные места Нового Завета и на Апокалипсис, причем особенно подчеркивается «мученический» подтекст всех означенных мест. Мученичеств обычно представляют мученика как вершину христианского совершенства, как неуклонного хранителя библейской истины и в самом полном смысле носителя духовных дарований, церковного харизматика, во всем поступающего согласно заповедям Спасителя и священных писателей. Понимание мучениками библейской истины можно рассматривать в двух аспектах: в контексте их собственного исповедания перед лицом судей и в плане церковной рецепции их мученического подвига.

3.1. Из глубины собственного опыта мученики износят, прежде всего, ту истину, что они целиком и полностью принадлежат единому Господу, будь то живые или мертвые (Рим. 14, 8)⁶⁸⁵. Мученики взыскуют истинный свет (Ин. 1, 9)⁶⁸⁶, являются носителями живой веры в Господа, чтобы во время Своего второго пришествия Он нашел веру на земле (Лк. 12, 8)⁶⁸⁷. Они знают, что если отвергнутся Господа, то и Он отвернется их во время второго славного пришествия (Мф. 10, 33)⁶⁸⁸. Мученики без всякого принуждения идут на пытки, потому что любят Господа всей душой, всем сердцем и всем помышлением (Втор. 6, 5; Сир. 7, 30; 1 Ин. 4, 18)⁶⁸⁹. Они поистине исполняют волю Отца, Который на небесах⁶⁹⁰, и молятся

⁶⁸³ Martirium Pionii presbyteri 4, 14, — ссылка на Мф. 3, 12.

⁶⁸⁴ Testamentum XL Martyrum 2, 2.

⁶⁸⁵ Martyrium Apolloni 28.

⁶⁸⁶ Martyrium Pionii presbyteri 5, 4.

⁶⁸⁷ Ibid. 12, 9.

⁶⁸⁸ Acta Acacii 3, 5; Martyrium Irenii 2, 3.

⁶⁸⁹ Epistula Phileae 4; Acta Phileae 1, 9.

⁶⁹⁰ Testamentum XL Martyrum 2, 4.

о своих гонителях⁶⁹¹. При этом мучения их подобны чаще страданий Самого Христа⁶⁹², в их теле страдает Сам Христос⁶⁹³ и через терпение мучеников обнаруживается неизреченная милость Божия (1 Петр. 1, 8)⁶⁹⁴. Из любви ко Христу они презирают изображения языческих божеств, как нечистоты (Мк. 7, 19; Мф. 15, 7)⁶⁹⁵, и сами умирают для телесных и мирских удовольствий (1 Кор. 15, 31; 2 Кор. 4, 10 и след.)⁶⁹⁶. Они уверены, что гонения на мучеников есть знамения суда над сим миром (Ин. 12, 31)⁶⁹⁷. Истинные мученики Церкви подобны драгоценному жемчугу, который попирается свиньями (Мф. 7, 6), или небесным звездам, свергнутым на землю хвостом дракона (Апок. 12, 4)⁶⁹⁸. Перед лицом своих мучителей они высказывают надежду на то, что Господь укрепит их (Ин. 16, 24)⁶⁹⁹, что они идут путем праведника (Ис. 3, 10)⁷⁰⁰, что нечестивых ожидает праведный суд Божий (Мф. 3, 12), предание неугасимому огню (Мф. 5, 25 и др.) и отделение от праведных как бы неводом (Мф. 13, 47 и след.)⁷⁰¹. Истинным местом их обитания является свободный Иерусалим⁷⁰². Само мученичество их является теми узкими вратами, пройдя через которые они выходят на пространство к великому свету Божию (Мф. 7, 13; 1 Тим. 2, 5)⁷⁰³. Они имеют несомненную надежду на то, что сподобятся обитания в доме Отца небесного⁷⁰⁴. В самые страшные моменты мучений они поют псалмы и воссылают молитвы и моления (иногда своими словами, иногда же библейские) к ожидающему их Господу⁷⁰⁵.

⁶⁹¹ Martyrium Apolloni 9.

⁶⁹² Martyrium Polycarpi 14, 2.

⁶⁹³ Epistula Lugdunum 1, 23.

⁶⁹⁴ Ibid. 1, 45.

⁶⁹⁵ Martyrium Apolloni 20.

⁶⁹⁶ Ibid. 26.

⁶⁹⁷ Martyrium Pionii presbyteri 4, 17.

⁶⁹⁸ Ibid. 12, 3.

⁶⁹⁹ Passio Felicitatis 19, 1.

⁷⁰⁰ Martyrium Apolloni 39.

⁷⁰¹ Martyrium Pionii presbyteri 4, 14–15.

⁷⁰² Martyrium Justinii (поздняя редакция), 1.

⁷⁰³ Ibid. 22, 1.

⁷⁰⁴ Ibid. 5, 2.

⁷⁰⁵ Martyrium Pionii presbyteri 18, 12; Martyrium Cononis 6, 2; Martyrium Sava

3.2. Церковь видит в мученике человека, исполненного Святого Духа, Духа пророчества, благодати, мужества и дерзновения, согласно прообразам Ветхого и Нового Заветов. Мученик наделен пророческим дарованием святого Захарии⁷⁰⁶ и, в целом, благодатными дарованиями Пятидесятницы⁷⁰⁷, почему и считается утешителем прочих христиан⁷⁰⁸. Благодаря этому он является истинным поклонником Господа «в духе и истине» (Ин. 4, 23)⁷⁰⁹. В страданиях мученика находит свое исполнение предупреждение, данное Господом (Ин. 16, 2; Деян. 4, 54). Многие мученики имели апостольский дар слова и дерзновения⁷¹⁰ и жили подобно апостолам (1 Фес. 2, 9; 2 Кор. 12, 16)⁷¹¹. Страдания мучеников Церковь предлагает обычно как образец и наилучшее подтверждение того, что написано «в тексте Божественного и Священного Писания»⁷¹². Мученикам в первую очередь принадлежит честь, по сказанному в Священном Писании, быть наследниками Сына Божия (Рим. 8, 16)⁷¹³, миротворцами, которых ублажает Господь (Мф. 5, 9)⁷¹⁴, столпами веры и опорой для верующих (1 Тим. 3, 15)⁷¹⁵, которые боятся только Господа Бога (Деян. 18, 24), сообразуют своего внутреннего человека со Христом (Гал. 4, 19)⁷¹⁶, вызывают на себя гнев лукавого, побеждают и уничтожают его⁷¹⁷. Они доказывают, что «нынешние страдания ничтожны по сравнению с той славой, которой надлежит открыться в нас» (Рим. 8, 18)⁷¹⁸, ходят во всех заповедях Господних непорочно (Лк. 1, 6; Рим. 12, 11)⁷¹⁹, достигли возраста совершенного познания Сына Божия (Еф. 4, 13)⁷²⁰, орошаются и укрепляются от небесного источ-

⁷⁰⁶ Epistula a Martyribus Lugdunensibus 1, 9.

⁷⁰⁷ Passio Felicitatis 1, 3–4.

⁷⁰⁸ Epistula Lugdunum 1, 10.

⁷⁰⁹ Martyrium Carpi 7.

⁷¹⁰ Epistula Lugdunum 1, 49.

⁷¹¹ Martyrium Pionii presbyteri 11, 3.

⁷¹² Epistula Phileae 2.

⁷¹³ Martyrium Montani... 10, 6.

⁷¹⁴ Ibid. 10, 5.

⁷¹⁵ Epistula Lugdunum 1, 6, 17.

⁷¹⁶ Martyrium Pionii presbyteri 12, 4.

⁷¹⁷ Epistula Lugdunum 1, 23, 42.

⁷¹⁸ Ibid. 1, 6.

⁷¹⁹ Ibid. 1, 9.

⁷²⁰ Martyrium Sava 1, 3.

ника, который источает Христос (Ин. 7, 38; 19, 34)⁷²¹, говорят от сердца своего с Богом⁷²², лицо их приобретает вид огненного Логоса из Апокалипсиса⁷²³ и они становятся участниками Церкви торжествующей (Ин. 17, 2; 2 Фес. 2, 3)⁷²⁴. Также мученик уподобляется украшенной невесте, которая распространяет вокруг себя благоухание Христово (Пс. 44, 14; 2 Кор. 2, 15)⁷²⁵ и износит суд извивающемуся змию, прежде обольстившему Еву⁷²⁶. Мученики первые в ряду тех, кто терпеливо ждал у гроба Спасителя и теперь созерцает Воскресшего, подобно Марии мироносице (Ин. 20, 11)⁷²⁷. Примечательно, что Церковь воспринимала страдания мучеников как средство для сохранения чистоты и святости благодати Крещения (ср. Пс. 50, 9)⁷²⁸ или как второе крещение кровью⁷²⁹. Церковь видела в мученике «хлеб испеченный» (ἄρτον ὀλίτωμενον)⁷³⁰, да и сам мученик сравнивает свои страдания с трапезой славы в Царстве Небесном⁷³¹. Мученичество, таким образом, приобретает еще и литургический характер. В нем можно видеть чистоту первого Крещения или второе Крещение кровью. Мученик приносит свое тело как евхаристическое приношение на пир, и его мученичество становится евхаристическим предвкушением вечери в Царстве Небесном. Это подтверждается также и практикой древней Церкви, которая очень рано начинает воспринимать день кончины мученика как день его рождения и совершать при гробницах мучеников богослужебные собрания и Евхаристию.

Если попытаться обобщить мученический «принцип толкования» Священного Писания, лучше обратиться к историку Евсевию, по мысли которого мученик написал «все книги Божественного Писания» не на каменных скрижалях, досках или бумаге, но «воистину на плотяных скрижалях сердца», так что понимал их «ясной

⁷²¹ Ibid. 1, 22.

⁷²² Epistula Lugdunum 1, 51.

⁷²³ Martyrium Pionii presbyteri 10, 2.

⁷²⁴ Epistula Lugdunum 1, 49.

⁷²⁵ Ibid. 1, 35.

⁷²⁶ Ibid. 1, 42.

⁷²⁷ Testamentum XL Martyrum 1, 3.

⁷²⁸ Martyrium Agapae... 2, 2.

⁷²⁹ Passio Felicitatis 18, 3; 21, 2.

⁷³⁰ Martyrium Polycarpi 15, 2.

⁷³¹ Martyrium Carpi... 43.

душой и чистым оком ума»⁷³². Мученик сам является живым свидетельством и воплощением божественного слова, и единственным методом его «экзегезы» служит запечатление библейской истины мученичеством при содействии Господа Иисуса Христа и Духа Святого. Замечательно сказано об этом в Завещании 40 мучеников: «Ибо и святой Спаситель наш и Бог не тех назвал братьями, кто по природе имеет общее происхождение, но кто в добродетельной жизни по вере имеет родство и исполняет волю Отца нашего, Который на Небесах»⁷³³.

⁷³² *Eusebius. De martyribus Palaestinae* 13, 7.

⁷³³ «Καί γάρ ὁ ἅγιος ἡμῶν σωτήρ καί θεός ἐκείνους ἔφασκεν ἀδελφοὺς εἶναι, τοὺς οὐχὶ τῇ φύσει κοινωνοῦντας ἀλλήλους, ἀλλά τῇ ἀρίστη πράξει πρὸς τὴν πίστιν συναπτομένους καί τό θέλημα ἐκπληροῦντας τοῦ πατρὸς ἡμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς» (Testamentum XL Martyrum 2, 4).

Часть III

ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ В IV И V ВЕКЕ

I. Толкование Священного Писания в трудах александрийских богословов

Четвертое и пятое столетия, несомненно, являются золотым веком в истории библейских толкований. Принципы герменевтики уже приобретают свой законченный вид после того, как постепенно выкристаллизовывается христологическое и догматическое учение Церкви. Александрийская экзегетическая традиция, сформировавшаяся главным образом под влиянием Оригена, находит своего последнего представителя в лице святителя Кирилла Александрийского. Между тем, святитель Афанасий Великий своим последовательным учением о воплощении Сына Божия определяет христологическое содержание библейской герменевтики и выдвигает его на передний план. В то же самое время под влиянием антиохийской богословской школы складывается экзегетическая традиция иного рода, делающая акцент на историческом толковании, но при этом не устранимая и от «созерцания» или «типологической аллегории». Величайший из антиохийских экзегетов святитель Иоанн Златоуст послужит источником вдохновения для всех последующих церковных толкователей. Различная направленность экзегезы двух богословских «школ» является отличительной чертой греческого экзегетического предания: свобода в отношении метода толкования при полном послушании церковной догматике и церковным правилам библейской герменевтики. Отцы каппадокийцы займут золотую середину между этими двумя течениями и, кроме того, углубят христологическое содержание экзегезы. Одновременно появляются видные толкователи в лоне сирийской, армянской и коптской Церкви, на Западе же господствует теория толкования и *praescepta* блаженного Августина. Церковные писатели этой эпохи соревнуются

между собой в составлении библейских комментариев, причем экзегеза ставится на службу самым различным направлениям церковной деятельности: полемика с еретиками, катехизация и пастырское попечение. Значительная часть экзегетического наследия этого времени составит основу будущих библейских антологий или катен и, таким образом, навсегда останется образцом для позднейшей церковной герменевтики. Наряду с традиционными формами толкований появляются и получают широкое распространение новые виды экзегетических трудов: толковательные беседы на господские и богородичные праздники, события и лица Ветхого Завета, экзегетические послания, вопросыответы, недоумения (ἄλογα), определения (ἄροι), синопсисы Священного Писания, ономастиконы, топографические комментарии и т.д. Священному Писанию отводится ведущая роль в догматических спорах с еретиками, в совещаниях вселенских и поместных Соборов, в развитии монашеской жизни и канонической практики, и, естественно, в нем черпают вдохновение составители богослужбных чинов и гимнологи Церкви.

1. Святитель Афанасий Великий: герменевтика Воплощения

1.1. Труды святителя Афанасия

по истолкованию Священного Писания и их значение

В лице святителя Афанасия Великого экзегетическое предание Александрии, получившее начало от Климента и Оригена, берет новое направление. Для двух предшествующих знаменитых александрийских аллегористов богодухновенность Священного Писания по необходимости требует применять к нему мистическое, анаagogическое или аллегорическое толкование. Но по святителю Афанасию богодухновенность относится, главным образом, к божественному авторитету Писания и не связана напрямую со способом его толкования. Онтологическая связь, по мысли великого александрийского святителя, имеет место между библейской герменевтикой и центральным событием Священного Писания, воплощением Божественного Логоса, которое «истолковывает», открывает людям предвечный план Божий. Воплощение являет миру «цель» (οχολός) Божественного совета, который стал уже явью в человеческой исто-

рии. Эта «цель» всегда является главным содержанием Священного Писания и, соответственно, искомым подлинного библейского толкования. Более того, данная цель сама по себе служит отправной точкой и руководящим принципом толкования.

Приведенные здесь вводные заметки уже дают возможность представить, сколь велико значение святителя Афанасия Великого для формирования и развития церковной библейской герменевтики. Как известно, великий александрийский святитель отличился не только как вдохновитель и непреклонный защитник никейского догмата (325 г.) о единосущии Отца и Сына, но и как плодотворный толкователь Священного Писания. По словам святителя Григория Богослова, святой Афанасий «досконально изучил все книги Ветхого и Нового Заветов»¹. Из толковательных трудов святителя Афанасия до нашего времени сохранились лишь пространные отрывки из «Толкований на Псалмы»² и из «Комментариев на Псалмы» в катенах епископа Никиты Ираклийского³. О пользе и способе толкования Псалмов святитель Афанасий отдельно говорит в «Послании к Маркеллину»⁴, которое VII Вселенский Собор принимает в качестве необходимого предисловия к книге Псалмов⁵. Из прочих экзегетических работ святителя Афанасия сохранились в катенах фрагменты из толкований на Песнь Песней⁶, Иова⁷, Евангелие от Матфея⁸, Луки⁹, Деяния апостолов¹⁰, на Послания апостола Павла¹¹ и на Соборные послания¹². В катенах встречаются также отдельные схолии святителя Афанасия на Пятикнижие, книги пророков

¹ «Πᾶσαν μὲν παλαιάν βιβλίον, πᾶσαν δὲ νέαν ἐκμελετήσας» (*Gregorius Nazianzenus. In laudem Athanasii (orat. 21) 35, 1088:23–24*).

² «Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς Ψαλμοὺς» // PG 27, 60–545; ВЕП 32, 33–299, и в сирийском переводе: GSCO 387 (1977), Thomson R. W.

³ «Ὑπόμνημα εἰς τοὺς Ψαλμοὺς» // PG 27, 548–598; ВЕП 32, 301–323.

⁴ *Athanasius Alex. Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum* // ВЕП 32, 11–29.

⁵ *Mansi XIII. P. 361. См. также: Rondeau M. J. L'épître à Marcellinus sur les Psaumes* // VigChr. 22 (1968), 176–197; *Sieben H. J. Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus* // Theol. und Philos. 48 (1973), 157–173.

⁶ PG 27, 1348–1349.

⁷ PG 27, 1344–1348.

⁸ PG 27, 1364–1389; и в сирийском переводе: GSCO 273 (1967), Thomson R. W.

⁹ PG 27, 1392–1404.

¹⁰ PG 26, 1316–1317.

¹¹ PG 27, 1404, 26, 1217–1221.

¹² Все фрагменты в ВЕП 35.

Исаии, Варуха, Даниила, Евангелия от Марка и Иоанна. Утерянным оказался комментарий на Экклезиаст, о котором упоминает святитель Фотий¹³. Пространное «Истолкование Псалмов» (Ἐρμηνεία τῶν Ψαλμῶν) или «О надписании Псалмов» (Περὶ ἐπιγραφῆς Ψαλμῶν)¹⁴, приписываемое святителю Афанасию, на самом деле принадлежит пресвитеру Исихию Иерусалимскому (V в.). Неподлинным оказалось и произведение «Краткий обзор Божественного Писания, Ветхого и Нового Завета»¹⁵, где собраны первые строки всех канонических книг Священного Писания и дается краткое их содержание. Этот труд датируется также пятым веком и принадлежит неизвестному компилятору.

О принципах библейской герменевтики святителя Афанасия Александрийского лишь отчасти можно судить по дошедшим до нас отрывкам его экзегетических трудов. Этот пробел с избытком восполняют его догматические и апологетические работы «Против эллинов», «О вочеловечении»¹⁶, «Слово против ариан» (I–III)¹⁷, многочисленные письма святителя¹⁸ и особенно праздничные послания, которые, к сожалению, сохранились не полностью и большей частью – в коптском переводе. Для полноты картины можно иногда обращаться и к произведениям, принадлежность которых святителю Афанасию ставится под сомнение, если в них отражены известные воззрения святителя.

Научные исследования: *Gandell A.* La théologie du Logos chez Athanasie // RSR 9 (1929), 524–539; 11 (1931), 9–14; *Handspicker M. B.* Athanasius on Tradition and Scripture // Andover Newton Quart. 55 (1962), 13–29; *Kannengiesser Ch.* La Bible et la crise arienne // Monde grec. P. 301–312; *Margerie B.* Introduction I. 1980. P. 137–162; *Merendino P.* Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des Hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen. Münster, 1965; *Müller G.* Lexicon Athanasianum. Berlin, 1944; *Pollard T. E.* The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy // Bull. of

¹³ *Photius Lexicogr.* Bibliotheca 139 // PG 102, 576B.

¹⁴ PG 27, 591–1344; ВЕП 34.

¹⁵ «Σύνοψις ἐπιτομος τῆς θείας Γραφῆς, Παλαιᾶς καὶ Νέας Διαθήκης» (PG 28, 284–437; ВЕП 33, 263–343).

¹⁶ OEST 1971, Thomson R. W.; ВЕП 30, 31–73.

¹⁷ OEST Ibid.; SC 199 (1973), Kannengiesser Ch.; ВЕП 30, 75–121.

¹⁸ Среди прочих: *Athanasius Alex.* Epistula ad Serapionem SC 15 (1947), Lebon J.; ВЕП 33, 90–149. Остальные письма см.: ВЕП 33.

the John Rylands Libr. 41 (1958/59), 414–429; *Sieben H. J.* Studien zur Psalmenbenutzung des Athanasius von Alexandrien im Rahmen seiner Schriftauslegung / Diss. Fac. de Theol. Inst. Cathol. de Paris, 1968; *Idem.* Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase // Kannengiesser Ch. (ed.). Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Paris, 1974. P. 195–214; *Stead G. C.* The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius // *VigChr.* 36 (1982), 233–250; *Torrance Th. F.* The Hermeneutics of St. Athanasius // *Ἑκκλ. Φαρ.* 52 (1970), 1. 446–469, 2. 89–106, 237–249; 53 (1971), 133–149; *Zaphiris G.* Connaissance naturelle de Dieu d' après Athanase d'Alexandrie // *Κληρ.* 6 (1974), 61–96.

В отличие от Оригена, который по собственной инициативе брался за составление экзегетических трудов, святитель Афанасий Великий формирует свои герменевтические принципы в ходе полемики с арианами и иудеями (для него две этих категории абсолютно идентичны). Эти принципы он органично сочетает с учением Церкви, торжественно запечатленным на Соборе в Никее. Герменевтика святителя Афанасия в действительности зиждется на богословском осмыслении богочеловеческой природы воплощенного Слова. За исключением толкования на Псалмы, где он придерживается традиции александрийской аллегорезы, все остальное письменное наследие святителя отмечено трезвым, местами историческим и местами духовным подходом к толкованию Писания, которым он решительно отличается от предыдущих александрийских экзегетов. Не будет преувеличением сказать, что как в богословии святитель Афанасий Великий явился главным защитником и истолкователем никейского догмата, так и в библейской герменевтике он стал главным вдохновителем здравых богословских начал толкования. Экзегетические вопросы, привлекавшие к себе внимание александрийского святителя (такие как соотношение божественного и человеческого слова, Ветхого и Нового Заветов, богодухновенность, авторитет и самодостаточность Писания, природа, цель, особенность и обычай Священного Писания, его связь с церковным Преданием и догматикой, с нравственностью и благочестием), с тех пор станут постоянным содержанием церковной герменевтики. Причем соответствующие ответы святителя Афанасия на эти вопросы никогда уже не теряли своей актуальности в истории библейской экзегезы.

1.2. Вочеловечение как «цель» Священного Писания

Догматы о сотворении мира Логосом из ничего и, прежде всего, о единосущии Сына с Отцом являются богословским основанием библейской герменевтики святителя Афанасия Великого. Он стал первым учителем Церкви, кто уразумел и с удивительной ясностью выразил следствия христологического догмата для принципов библейской экзегезы.

Первым основополагающим следствием и элементом новизны стало решительное отмежевание святителя Афанасия Великого от Платоновского разделения мира на чувственный и умопостигаемый, на чем зиждется александрийский метод аллегории, и, соответственно, от Оригеновского различения между буквой и духом¹⁹. Вторым следствием стал перенос центра тяжести с буквального понимания Писания на реальность Божественного домостроительства, о котором свидетельствует Писание. Но сердцевиной домостроительства является воплощение Логоса, которое и определяет основы толкования Библии. Божественное домостроительство и Писание никоим образом не могут быть разлучены. При этом домостроительство, как свершившаяся историческая реальность, заключает в себе «цель» (σχολός), «печать» (χαρακτήρ) и «разум» (διάνοια) Священного Писания. Писание подтверждает «могущество» (τά πρᾶγματα), историческую реальность домостроительства Божия. В приложении к библейским толкованиям святителя Афанасия Александрийского это означает, что Писание отождествляется с откровением, поскольку свидетельствует и открывает «цель» Божественного домостроительства. В итоге библейская герменевтика упраздняет ту дилемму, которая возникала вследствие отделения буквы от духа Священного Писания. Вопрос экзегетического метода отодвигается на второй план, а внимание толкователя обращается к конкретным фактам Божественного домостроительства и свидетельствам о них в Священном Писании, не отделяя их друг от друга. Необходимо всегда искать ту основополагающую симфонию (она же и «цель») между домостроительством и Писанием, и эта самая симфония станет общим герменевтическим принципом для них обоих.

¹⁹ *Torrance Th. F.* The Hermeneutics of St. Athanasius Alex. 1970. Σ 448; *Kanengiesser Ch.* Athanasius von Alexandrien in heutiger Sicht // ZKht 109 (1987), 291.

Следовательно, основная задача библейского толкования заключается не столько в изъяснении отдельно взятых текстов Писания, сколько в уяснении главной «цели» (σχολός) или «разума» (διάνοια) фактов Божественного домостроительства, о коих свидетельствует Писание. Частные вопросы герменевтики – такие как богодухновенность, авторитет Священного Писания, роль Предания, церковная каноника, выбор метода толкования – подчиняются означенной «цели» и должны изучаться в органическом единстве с этой «целью» Божественного домостроительства. Библейская герменевтика опирается на богословские методы понимания и усвоения данной «цели», которые оказываются намного шире методов толкования какого-либо отдельно взятого текста.

Начало и конец, а также сердцевина библейской герменевтики святителя Афанасия Великого лежат в воплощении Бога Слова, являющемся «целью» Божественного домостроительства и, следовательно, руководством к его пониманию. Совершенное воплощение Логоса стало той новой «сущностью» (οὐσία), которой определяется природа домостроительства и которая в любом отношении предшествует его письменной фиксации. Библейское слово само по себе нейтрально и, естественно, должно пониматься в соответствии с предшествующей ему сущностью. Это означает, что слова Священного Писания должны принимать тот смысл, который согласен с сущностью Божественного Откровения. «Потому что не слова изменяют собою сущность, но скорее сущность, привлекая к себе слова, сообщает им свой смысл. Ибо слова имеют бытие не раньше сущностей, но сущности первые, и уже после них слова»²⁰. Здесь святитель Афанасий Великий демонстрирует творческий подход к известному лингвистическому принципу платоников и стоиков, которого придерживались и предшествующие александрийцы. В прямую противоположность арианской герменевтике, которая отрывает слова от смыслового контекста (сущности или природы) и толкует их только в буквально-исторической перспективе, святитель Афанасий выводит следующее важнейшее правило герменев-

²⁰ «Ὅτι γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται· ἀλλὰ μᾶλλον ἢ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα μεταβάλλει. Καὶ γὰρ οὐ πρότεροι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρῶται, καὶ δεύτεροι τούτων αἱ λέξεις» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos II*, 3 (26, 152:31–34)). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 264.

тики, что слова нейтральны по своей природе, так как вторичны и поэтому их не следует абсолютизировать. Напротив, слова подстраиваются под смысл обозначаемой ими сущности и должны пониматься согласно с этим существом дела²¹. Данный философско-лингвистический принцип святитель Афанасий переносит в область библейских толкований. В рамках своей христологии он утверждает, что на первом месте всегда стоит исповедание Христа Сыном Божиим и Логосом, причем все термины, которыми описывается образ Боговоплощения (был рожден или же сотворен), сами по себе нейтральны (безразличны). Слова Писания только тогда открывают свой подлинный смысл, когда будут рассмотрены в контексте предшествующих им «сущностей», при условии органического их сочетания с историческим ходом Божественного домостроительства. Здесь налицо основополагающий принцип христологии, косвенно затрагивающий и практику библейских толкований.

Исходя из данного принципа, святитель Афанасий Великий раскрывает богословское содержание таких классических терминов герменевтики, как «цель» (σκολός), «отличительная черта» (χαρακτήρ), «смысл» (νοῦς), «разум» (διάνοια) Священного Писания. Все эти синонимичные понятия направляют ум толкователя к тайне Боговоплощения, или к «двойкой проповеди о Спасителе» (διπλῆν περὶ τοῦ Σωτῆρος ἐλαγγέλιον), кратко выраженной в исповедании веры: «Что Он всегда был Богом и пребывает Сыном, будучи Логосом и сиянием Премудрости Отца; и что затем ради нас приняв плоть от Девы и Богородицы Марии, Он стал человеком»²². Такая двойкая проповедь содержится во всем богодухновенном Писании, и на основании этого «разума» следует его истолковывать. Такова «отличительная черта веры Христовой» (χαρακτήρ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως)²³, определяющая ее по существу и по форме. Такова, наконец, «цель Церкви» (ἐκκλησιαστικὸς σκολός)²⁴, за которую христиане должны держаться, словно за якорь веры, и герме-

²¹ См.: *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* III, 41 и фрагменты: ВЕП 33, 215 etc.

²² «...ὅτι τε αἰεὶ Θεός ἦν καὶ Υἱός ἐστι, Λόγος ὢν καὶ ἀπαύγασμα καὶ Σοφία τοῦ Πατρὸς· καὶ ὅτι ὕστερον, δι' ἡμᾶς σὰρκα λαβὼν ἐκ Παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας, ἀνθρώπος γέγονεν» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* III, 29 (26, 385:10–14)).

²³ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem* II, 7 (26, 620:22–23).

²⁴ *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* III, 58.

невтическое «правило» (κανόν) для всего Священного Писания²⁵. Пример использования этого принципа святитель Афанасий показывает при толковании отрывка Ин. 1, 14: «И Слово стало плотью», являющегося ключом ко всей его теории герменевтики. «Разум» (διάνοια) данного отрывка относится к явлению Бога Слова во плоти, которое предшествует словесной фиксации этого события. А значит, следует вначале признать Воплощение как исторический факт Божественного домостроительства, и только тогда легко будет уразуметь «смысл» (νοῦς) и конкретное значение слов. «Ибо природа и истина перетягивают разумение [слов] на свою сторону»²⁶. С этой точки зрения «ведение всего, что относится к благочестию, и прочего, что от истины, не столько руководствуется человеческим научением, сколько в себе самом содержит знание»²⁷. Божественная истина, которая проповедуется на каждой странице Священного Писания, самоочевидна и для всех понятна независимо от способа своего выражения. И эта очевидность настолько неотразима, что привлекает и приспособливает под себя свою лексическую форму. Если кто отрицает исторический факт Боговоплощения, то такой искажает смысл Писания и, следовательно, злоупотребляет его буквой²⁸. «Если бы понимали и ведали [ариане] отличительную особенность (χαρακτήρ) христианства, то не называли бы Господа славы творением»²⁹. Можно сказать, что основным принципом, характеризующим герменевтику святителя Афанасия Великого, является независимость толкователя от одного какого-либо герменевтического метода при поиске намерения и смысла библейских речений. Напротив, он должен начинать свое исследование от главной «цели» (σκοπός) или «отличительной особенности» (χαρακτήρ) веры, то есть с правого церковного учения о Христе.

²⁵ Ibid. III, 28.

²⁶ «Ἡ γάρ φύσις καὶ ἡ ἀλήθεια ἔλκει τὴν διάνοιαν εἰς ἑαυτὴν» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos II*, 5 (26, 156:34–35)).

²⁷ «Ἡ μὲν περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ τῆς τῶν ὄλων ἀληθείας γνῶσις οὐ τοσοῦτον τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων διδασκαλίας δεῖται, ὅσον ἀπ' ἑαυτῆς ἔχει τὸ γινώριμον» (*Athanasius Alex. Contra gentes I*:1–3).

²⁸ *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos I*, 53.

²⁹ «Εἰ γάρ ἐννόουν καὶ ἐγίνωσκον τὸν χαρακτήρα τοῦ χριστιανισμοῦ, οὐκ ἂν τὸν κύριον δόξης ἔλεγον κτίσμα» (*Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem II*, 7 (26, 620:14–16)).

1.3. Богочеловеческое Лицо Христа и «богочеловеческое» толкование Священного Писания

Правое учение о Христе является не только онтологическим, но и формальным критерием библейского толкования. Историческая реальность Боговоплощения и вера в единосущие Бога Слова с Отцом выражены в слове Писания особым образом. Толкователь должен внимательно различать в каждом случае цель библейских речений и находить в них «богочеловеческий» смысл. Об этом святитель Афанасий совершенно ясно говорит в «Послании к Серапиону»: «Итак, при чтении Писания подобает испытывать и различать, когда речь идет о Божестве Слова, а когда о Его человеческих свойствах, чтобы не ошибиться, приняв одно за другое, как случилось с арианами»³⁰. Как природа Сына Божия двойственна при единой Его ипостаси, так и слово Писания следует воспринимать согласно с его природой и особым смыслом по образу природы Бога Слова. Следовательно, «тот, кто пишет о человеческих свойствах Логоса, знает и о Божестве Его, и тот, кто изъясняет касающееся Божества, не остается в неведении относительно присущего Ему в плотском явлении, но то и другое, как опытный и искушенный меняла, различая, право держится благочестия»³¹. Например, в толковании на Ин. 1, 14 святитель Афанасий пишет: «Один и тот же есть, о Ком в обоих случаях ведется речь, <...> и сказанные о Его Божестве и о вочеловечении слова каждое имеет подобающее ему объяснение»³². Толкователь должен испытующим умом проникнуть в глубочайший смысл каждого библейского слова и не смешивать

³⁰ «Δεῖ λοιπόν, ἐντυγχάνοντα τῇ Γραφῇ, δοκιμάζειν καὶ διακρίνειν, πότε μὲν περὶ τῆς θεότητος τοῦ Λόγου λέγει, πότε δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῦ ἵνα μὴ ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων νοοῦντες παραλαίωμεν, οἷα πεπόνθασιν οἱ ἀρειανοί» (*Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem II, 8 (26, 620:44–621:2)*).

³¹ «Καὶ ὁ τὰ ἀνθρώπινα τοῦ Λόγου γράφων οἶδε καὶ τὰ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ ὁ περὶ τῆς θεότητος ἐξηγουόμενος οὐκ ἀγνοεῖ τὰ ἴδια τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ, ἀλλ' ἕκαστον ὡς ἐπιστήμων καὶ δόκιμος τραπέζιτης διακρίνων κατ' ὀρθόν τῆς εὐσεβείας βαδιεῖται» (*Athanasius Alex. De sententia Dionysii 9, 4: 1–4*).

³² «Καὶ εἰς μὲν ἐστὶν ὁ ἐξ ἀμφοτέρων σημαίνόμενος (‘ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο’), τὰ δὲ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως εἰρημένα ρήματα ἴδιαν καὶ κατάλληλον ἔχει πρὸς ἕκαστον τῶν λεγομένων τὴν ἐρμηνείαν» (*Ibid. 9, 3:3–5*); cp.: *Sermo major de fide 24*.

их значение, «чтобы о принадлежащем Богу не думать как о человеческом, и принадлежащего человеку никогда не приписать Богу»³³.

Таким же образом изъясняет святитель Афанасий все евангельские свидетельства о Христе. Исходным пунктом в его рассуждениях всегда является Божественное домостроительство, исполненное Господом Иисусом Христом ради спасения человека, и уже из этой посылки он старается постичь смысл евангельских чтений. Все, касающееся лица Христова и Его служения, он толкует с помощью универсального богословского принципа: «Из-за того, что стал человеком, Он не перестал быть Богом, и из-за того, что Он Бог, не удаляется человеческого, да не будет. Но напротив, будучи Богом, Он воспринял плоть, и будучи во плоти, обожил ее»³⁴. Все, что делает, или о чем думает, или что говорит Господь Иисус Христос по-человечески (например, ведение, преуспеяние, неведение, голод, жажда, утомление и т.п.), относится исключительно к человеческой Его природе, которая прославляется и воспринимает обожение в Божественной. «Таким образом, если в Евангелии говорится о Спасителе нечто человеческое, то снова вникая в суть сказанного и понимая, что это не может относиться к Богу, мы не приписываем этого Божеству Слова, но Его человечеству»³⁵. Например, при толковании известного места из книги Деяний: «Сего Бог сотворил Господом и Христом» (Деян. 2, 36), — сыгравшем важную роль в истории арианской смуты, святитель Афанасий на основании исторического домостроительства Бога Слова усматривает, что глагол «сотворил» относится не к «сущности» Логоса (из чего следовало бы, что Он сотворен), но к тварной человеческой «сущности», которую воспринял Господь³⁶. А значит, смысл приведенного

³³ «...ὥστε τὰ τοῦ θεοῦ μὴ ἀνθρωπίνως νοεῖν μηδέ τὰ τοῦ ἀνθρώπου ὡς περί θεοῦ ποτε λογιζέσθαι» (*Athanasius Alex. De decretis Nicaenae synodi* 10, 6:4–5).

³⁴ «Οὐδέ γάρ, ἐπειδή γέγονεν ἄνθρωπος, πέλαται τοῦ εἶναι θεός· Οὐδέ, ἐπειδή θεός ἐστι, φεύγει τό ἀνθρώπινον· μὴ γένοιτο. ἀλλά μάλλον θεός ὢν, προσελάμβανε τήν σάρκα καί ἐν σαρκί ὢν ἐθελοποιεῖ τήν σάρκα» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* 3, 38 (26, 404:35–40)).

³⁵ «Οὕτως ἐάν τὰ ἀνθρώπινα λέγηται περί τοῦ Σωτῆρος ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, πάλιν εἰς τήν φύσιν τῶν λεγομένων ἐνορῶντες, καί ὡς ἀλλότρια ταῦτα Θεοῦ τυγχάνει ὄντα, μὴ τῇ θεότητι τοῦ Λόγου ταῦτα λογιζόμεθα, ἀλλά τῇ ἀνθρωπότητι αὐτοῦ» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* 3, 41 (26, 409:34–39)).

³⁶ *Ibid.* II, 12.

места следующий: «...дал Ему господствовать и царствовать»³⁷ или: «по благодати и ради нас предоставил Ему царство и господство»³⁸.

Последнее толкование открывает еще одну важную составляющую герменевтики святителя Афанасия Великого, известную еще со времен Климента Александрийского и Оригена. Все, что говорится в Писании о человеческой природе Господа Иисуса Христа, представляет собой не просто некие биографические сведения или сугубо личную информацию, но являет и свидетельствует божественную благодать, изливаемую от Него ради людей. Так, например, в Евр. 1, 4 апостол вовсе не сравнивает Сына Божия с ангелами, «но взирая на плотское пришествие Слова и совершенное Им тогда домостроительство, восхотел показать, <...> что, насколько Он по природе превосходит посланных Им, настолько и даже более того принесенная Им и через Него благодать превышает ангельское служение»³⁹. Антропоморфизмы Нового Завета должны, таким образом, восприниматься как «благодеяния, оказанные нам посредством Его вочеловечения»⁴⁰. «Итак, [арианам] следует увидеть благодать, подаваемую посредством Сына, и познать Его, о Коем свидетельствуют и дела»⁴¹, «...являющие домостроительство по плоти»⁴². Свидетельства о человеческих свойствах Христа открывают, таким образом, таинство Божественного человеколюбия, служащего спасению человека.

Это герменевтическое правило святителя Афанасия Великого можно, согласно общепринятой богословской терминологии, назвать «икономическим» (οἰκονομική) или «богомужным»

³⁷ «Εἰς τό κυριεῦειν αὐτόν καί βασιλεύειν ἐποίησεν» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* 26, 181:25–26).

³⁸ «...τήν κατά χάριν ποιηθεῖσαν καί γενομένην καί εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ βασιλείαν καί κυριότητα» (*Idid.* 26, 184:19–21).

³⁹ «Ἀλλά πρός τήν ἔνσαρκον ἐπιδημίαν τοῦ Λόγου βλέπων καί τήν τότε παρ' αὐτοῦ γενομένην οἰκονομίαν, ἠθέλησε δεῖξαι <...> ἵνα, ὅσῳ τῇ φύσει διαφέρει τῶν προαποσταλέντων παρ' αὐτοῦ, τοσοῦτῳ καί πλέον ἢ παρ' αὐτοῦ καί δι' αὐτοῦ γενομένη χάρις κρείττων τῆς δι' ἀγγέλων διακονίας γένηται» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* I, 59–60 (26, 133:38–136:4)).

⁴⁰ «...τήν γενομένην ἐκ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίαν» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* I, 64 (26, 145:32–34)).

⁴¹ «Θεασάσθωσαν γοῦν (οἱ Ἀριανοί) τήν διά τοῦ Υἱοῦ χάριν, καί ἐπιγνώτωσαν καί ἐκ τῶν ἔργων μαρτυρούμενον αὐτόν» (*Ibid.* 26, 136:26–28).

⁴² «...τῆς κατά σάρκα οἰκονομίας ἐστὶ δηλωτικόν» (*Athanasius Alex. In illud: Omnia mihi tradita sunt* 25, 209:38–39).

(θεανδρική). Универсальность данного правила можно видеть из следующей цитаты богословского содержания: «Сего ради по богословию Он называется Словом, а по родословной человеком, чтобы в обоих отношениях быть обладающим полной природой и истинным. И Богом Он является по вечности Своего Божества и как Творец мира, а человеком по рождению от женщины и постепенному возрастанию. Также Богом является в силу Своих жизненных энергий, а человеком согласно подобострастному нам устройению и подобным нам немощам»⁴³.

Такой очевидный «богомужный» смысл Священного Писания находит свое отражение и в способах выражения библейских книг, где имеет место определенный «обычай» (ἔθος), «устойчивые выражения» (συνήθεια), «особенность словоупотребления» (ιδίωμα). На основании анализа христологических свидетельств Священного Писания святитель Афанасий выводит правило, согласно которому, если речь идет о человеческой природе Бога Слова, приводится всегда и причина, ради коей Он сделался человеком. И напротив, если подразумевается вечность Его Божества и Божественная природа, тогда Писание «всегда употребляет простое слово, с отвлеченным смыслом, и ничего не говорит о связанной с этим причине»⁴⁴. Так, например, когда Писание возвещает о Божестве Слова (напр., Ин. 1, 1), то о причине не говорится. Но когда говорит: «И Слово стало плотью», тогда тотчас присовокупляет и причину, т.е. «и вселилось в нас» (Ин. 1, 14)⁴⁵. Дело здесь в том, что Божество Слова безначально и вечно, и Бог Слово существует не позже тех, ради кого Он стал человеком. Напротив, когда речь идет о Его человечестве, то объявляется и причина, ради коей Он воспринял плоть. Здесь вновь утверждается основополагающая идея святителя Афанасия, что главным источником Откровения служит не письменное библейское слово, но сама реальность Божественного домострои-

⁴³ «Διὰ τοῦτο θεολογεῖται μὲν ὁ Λόγος, γενεαλογεῖται δὲ ὁ ἄνθρωπος, ἵνα πρὸς ἑκάτερα εἶη ὁ αὐτὸς φυσικῶς καὶ ἀληθῶς· Θεὸς μὲν πρὸς τῇ αἰδιότητι τῆς θεότητος καὶ τῇ δημιουργίᾳ τῆς κτίσεως, ἄνθρωπος δὲ πρὸς τῇ γεννήσει τῇ ἐκ γυναικὸς καὶ τῇ αὐξήσει τῆς ἡλικίας· καὶ Θεὸς μὲν ταῖς ζωτικαῖς ἐνεργείαις, ἄνθρωπος δὲ πρὸς ταῖς ὁμοιοτρόποις συμπλαθείαις, καὶ ταῖς καθ' ἡμᾶς ἀσθενείαις» (*Athanasius Alex. Fragmenta varia* // ВЕП 33 200 (26, 1260:8–15)).

⁴⁴ «...πάντα ἀπλῆ τῇ λέξει, ἀπολελυμένη τε τῇ διανοίᾳ, καὶ οὐδὲν μετὰ συμπλεγμένης αἰτίας λέγεται» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* II, 53 (26, 260:31–33)).

⁴⁵ Ibid.

тельства. Слово Писания приспособлено к «природе» божественной реальности, о коей оно повествует, и потому это слово почитается вторичным.

Подлежащий смысл библейского слова, т.е. двойное измерение, божественное и человеческое, а также подразумеваемое благодеяние (εὐεργεσία) Логоса роду человеческому, определяют форму и значение библейской вести. Таким образом, таинство Лица Христова проецируется и на лингвистический уровень. Христология безусловно определяет герменевтику. Святитель Афанасий, выясняя, какие именно библейские определения относятся к Божественной сущности, а какие к человеческой природе Слова, решительно различает и способы их толкования. Для чисто «богословских» высказываний, приводимых отвлеченно и без указания предшествующей им причины, уместен — как на богословском, так и на лингвистическом уровне — апофатизм. То, что относится к Божеству Отца, Слова и Святого Духа, не может и не должно подвергаться исследованию средствами логики или буквального понимания, но является уделом неиспытующей веры⁴⁶. «Ибо я боюсь, <...> как бы ты не принялся исследовать и эту мысль, будучи не в силах уловить сокрытую в ней глубину разумения. Итак, я хотел бы совершенно умолчать об этом»⁴⁷. Посему, никто не должен с любопытством исследовать Божественную природу, ибо таковой хулит и насмехается над Божеством. «Ибо Божество не через словесное доказательство, как говорится, усваивается, но через веру и благочестивый помысел с благоговением»⁴⁸. Относительно Божества Пресвятой Троицы есть исконное церковное вероучение, выраженное в ее догматическом и литургическом Предании. Это вероучение ясное и абсолютно исчерпывающее. «К этой вере нельзя добавить ничего иного»⁴⁹. Существует лишь одна единственная вера и учение

⁴⁶ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem IV, 3.*

⁴⁷ «Δέδια γάρ <...> μή καί δύνας εἰς αὐτό τῷ λογισμῷ καί ἀρξάμενος ἐρευνᾶν, ἀτονῆσω τὴν ἐν αὐτῷ βαθεῖαν διάνοιαν ἐλκῦσαι. Σιωπῆσαι γοῦν περὶ τούτου τέλεον ἐβουλόμην» (*Athanasius Alex. In illud: Qui dixerit verbum in filium 26, 648:30–33, — со ссылкой на Мф. 12, 28*).

⁴⁸ «Ἡ γάρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὡσπερ εἶρηται, παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καί εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας» (*Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem I, 20 (26, 577:15–17)*).

⁴⁹ «Ἐπί ταύτης τῆς πίστεως οὐκ ἔστιν ἐναλλάξ εἰπεῖν» (*Ibid. IV, 6 (26, 645:24–25)*).

Церкви, основывающаяся на единстве и триипостасности Божества, на едином Крещении и едином освящении во Христе⁵⁰.

Поскольку Божество Отца, Слова и Святого Духа само по себе недоступно человеческому познанию и разумению, то Священное Писание использует множество «уподоблений» и «образов», с помощью которых человек может немного возвыситься к Божественной природе⁵¹. Антропоморфизмы Священного Писания представляют собой, поэтому, некую разновидность символических выражений, позволяющих «безопасно и непредосудительно» (ἀχινδύτως καὶ μετὰ συγγνώμης) приблизиться к этим божественным тайнам, которые невозможно изъяснить человеческим языком⁵². Слова сами по себе, как было уже показано, нейтральны и приобретают свой конкретный смысл от сущности, к которой относятся. Поэтому человекообразные изречения, которые Писание относит к человеческой природе Спасителя, не следует отделять от строго «богословских» свидетельств, но выяснять смысл одних через другие и истолковывать их в органическом единстве. «Зная особенность каждой [природы], видя и разумея их действующих в одном [лице] мы право будем веровать и никогда не впадем в заблуждение»⁵³.

Проекция двойственного «характера» лица Господа нашего Иисуса Христа на библейское слово со всей последовательностью ведет и к подчеркиванию особого значения буквы Писания, соответствующей Его человеческой природе. Исходя из этого, святитель Афанасий Великий формулирует ряд специальных герменевтических правил, регулирующих буквально-историческое понимание библейского слова. Он особенно настаивает на необходимости исследования буквы Писания и исторической последовательности событий священной истории. Толкователь должен разбираться в «особенностях словоупотребления» (ἰδιώμα)⁵⁴ и «устойчивых

⁵⁰ Ibid. IV, 7.

⁵¹ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem I*, 20 (26, 577:29–32). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. С. 31.

⁵² Ibid. 26, 577:30–34.

⁵³ «Ἐκάστου γὰρ τὸ ἴδιον γινώσκοντες, καὶ ἀμφότερα ἐξ ἑνὸς πραττόμενα βλέποντες καὶ νοοῦντες, ὁρθῶς πιστεύομεν, καὶ οὐκ ἄν ποτε πλανηθῶμεθα» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos III*, 35 (26, 397:28–31)). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 414.

⁵⁴ *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos II*, 4 (26, 156:2). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 266.

выражениях» (συνήθεια) Священного Писания⁵⁵, знать точный смысл библейских изречений (ἀκριβεία τῶν ρητῶν)⁵⁶, быть внимательным к связи речи (ἀκολουθία)⁵⁷, ближайшему контексту и обращаться к параллельным местам в этой и других библейских книгах. Святитель Афанасий особенно советует толкователю обратить внимание на три вещи, которые, очевидно, были традиционными для современной ему герменевтики. Необходимо исследовать, уяснить и строго различать «время, лица и потребность» («...τὸν καιρὸν καὶ τὰ πρόσωπα καὶ τὴν χρεῖαν»)⁵⁸. В другом подобном случае вместо «потребность» поставлены «мысль» (διάνοια)⁵⁹ или «предмет» (πράγμα)⁶⁰. Таким образом, «потребность» подразумевает «цель», внутреннюю перспективу библейской буквы, которая, несомненно, совпадает, как уже было показано, с той самой, обозначаемой ею реальностью. Данное правило эллинистической герменевтики, которое святитель Афанасий приспособливает к библейским толкованиям, требует грамматического разбора, о каком времени говорит то или иное слово Писания, затем, о ком именно это было сказано, а также цели, ради коей это было сделано. Требование подобного разбора вовсе не ограничивает исследователя одним историко-грамматическим анализом. Такой анализ в любом случае является необходимой предпосылкой для каждого библейского толкования. Но святитель Афанасий настаивает на том, что грамматический разбор сам по себе не имеет ценности, если будет произведен без внимания к «цели» Писания. Правильное буквальное понимание достигается в согласии с правым разумением веры и должно вести к этой вере: «Посему, когда приобретет кто совершенное знание о чем-либо подобном [о времени, лице, цели и т.п.], тогда будет иметь правильное и здоровое разумение веры»⁶¹. И напротив, если

⁵⁵ Ibid. II, 17 (26, 181:34).

⁵⁶ Ibid. II, 33 (26, 217:7).

⁵⁷ Ibid. II, 8 (26, 164:22).

⁵⁸ *Athanasius Alex. De decretis Nicaenae synodi* 14, 1:5. Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свят.* Творения. Т. 1. С. 417.

⁵⁹ *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* II, 8 (26, 164:25). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свят.* Творения. Т. 2. С. 271.

⁶⁰ Ibid. I, 54 (26, 124:27). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свят.* Творения. Т. 2. С. 247.

⁶¹ «Ὅταν μὲν οὖν τῶν τοιοῦτων τις ἔχη καλῶς τὴν γνώσιν, ὀρθὴν ἔχει καὶ ὑγιαίνουσαν τὴν τῆς πίστεως διάνοιαν» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* I, 54 (26, 125:1–4)). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свят.* Творения. Т. 2. С. 247.

кто уклонится к неверному пониманию буквы Писания, отпадает от Православия и впадает в ересь.

Приведенные здесь герменевтические правила святитель Афанасий полнее раскрывает в своей полемике с арианами и антропоморфитами. Особенно строго он обличает их библейские толкования. Первые в подражание иудеям настаивают на одном только буквально-историческом толковании библейского слова и, в итоге, погрешают против разумения действительной его цели. А вторые соблазняются о «человеческих словах обнищания Сына Божия» и отрицаются действительного смысла (πράγμα) и «потребности» (χρεία) библейского повествования. В обоих случаях действует одно и то же правило: «В этих уничижительных речениях и предметах христианство выражается со всей точностью»⁶². В отличие от взглядов Оригена данное правило святителя Афанасия Великого не говорит о богодухновенности буквы Писания и не ограничивается одним аллегорическим его толкованием, но отдает должное уважение письменной форме Божественного Откровения. Действительно, святитель Афанасий, не будучи фанатичным приверженцем исторической герменевтики, начинает всегда с конкретного буквального значения, чтобы затем перейти к духовному смыслу (διάνοια) Писания. «Ибо каждое понятие имеет [в Писании] свое конкретное значение»⁶³. С научной педантичностью он настаивает на одном каком-либо значении многозначных терминов⁶⁴, следит за соблюдением связи речи и сопоставляет родственные лексические формы. Святитель Афанасий обращается и к более ранним толкованиям (преимущественно Оригена и святителя Феогноста), исправляя или дополняя их⁶⁵, использует синоптические различия в параллельных местах, изъясняя одно в соответствии с другим, с соблюдением их хронологической последовательности⁶⁶ и т.д.

⁶² «Πᾶσα δὲ ἀκρίβεια τοῦ χριστιανισμοῦ ἐν τοῖς εὐτελέσι ρήμασι καὶ πράγμασιν εὐρίσχεται» (*Athanasius Alex. De incarnatione contra Apollinarium* 1). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. С. 251.

⁶³ «Ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἕκαστον τῶν σημαινομένων ἔχει τὴν ἰδίαν γνῶσιν» (*Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem* IV, 3 (26, 641:19–20)). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. С. 70.

⁶⁴ Напр., «верный» — πιστός (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* II, 6).

⁶⁵ Напр., в толковании на Мф. 12, 31–33 (*Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem* IV, 12–14).

⁶⁶ См.: *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos* II, 12.

1.4. Библейское толкование и «церковная цель»

Буквальное понимание библейского слова не является, впрочем, самоцелью и само по себе не достаточно. Толкование Священного Писания соединяется всегда с явлением истины, т.е. «цели» Божественного домостроительства⁶⁷. В конечном счете, толкование стремится выявить духовный смысл каждого библейского свидетельства, смысл, относящийся к спасительному благодению Божию, оказанному человеку. И буква здесь не символ и образ некой таинственной мысли Писания, как у крайних аллегористов, но свидетельство об историческом факте Божественного домостроительства и его подтверждение. Причем распознается смысл Писания не при помощи символического толкования, но на основании правой веры во Христа. Чтобы преуспеть в своем деле, экзегет должен, наряду с использованием правил буквального толкования, руководствоваться мудростью, учением и жизнью Церкви. Это требование, которое можно видеть и у предшествовавших александрийских экзегетов, является в библейской герменевтике святителя Афанасия Великого своего рода предохранительным клапаном. Впрочем, следует сразу заметить, что обращение к вере и Преданию Церкви вовсе не исчерпывает собою герменевтику святителя Афанасия, но является ее неотъемлемой, органической частью.

Понимание веры в трудах святителя Афанасия Великого всецело христоцентрично, причем не только с содержательной стороны, но и с формальной. Христоцентричность как особенность веры он разъясняет со ссылкой на исповедание Евр. 1, 3⁶⁸. Поскольку ипостась Христа одна и свойства Его, принадлежащие одному лицу, едины, т.е. нераздельны в Нем Божественная и человеческая природы, то и вера христианская во всем сообразуется и согласуется с этим центральным догматом Божественного Откровения. Эта вера выражена особым языком, вполне отвечающим действительной «цели» церковного вероучения и ясно провозглашающим ее. Внешние признаки (*χαρακτήρ*) и внутренняя цель (*σχολός*) Божественного домостроительства, таким образом, полностью отождествляются⁶⁹, и именно об этом свидетельствует Свя-

⁶⁷ *Athanasius Alex.* De incarnatione contra Apollinarium II, 9.

⁶⁸ *Athanasius Alex.* Epistulae quattuor ad Serapionem II, 7–8.

⁶⁹ *Athanasius Alex.* Orationes tres contra Arianos III, 29. Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 407.

шенное Писание. Истина о богочеловеческой природе Бога Слова совершенно естественно приводит в результате к верному запечатлению этой истины в слове Писания («истина привлекает к себе слова») и затем к верному ее пониманию. Содействуют этому как свидетельство Священного Писания, так и Предание Церкви. Следовательно, Писание и Церковь сообща свидетельствуют и утверждают единую «цель» Божественного домостроительства. К пониманию верного смысла Писания, словно путеводная нить и якорь, руководствует «церковная цель»⁷⁰, и наоборот, верное разумение Писания по необходимости приводит к правой вере. «Церковная цель» совпадает в итоге с жизнью и учением Церкви, как исполнением и явлением домостроительства Воплощения. В этом смысле святитель Афанасий Великий вновь отождествляет, с одной стороны, «цель» веры с «церковной целью», а с другой, эту общую «цель» с единым разумением Священного Писания⁷¹. Здесь намечается определенный «герменевтический круг», внутри которого движется верное толкование, присущий самой природе и образу действия Божественного домостроительства. Православный толкователь, идя по этой одной и единственной стезе, должен принимать во внимание все три означенные составляющие. Следовательно, правота библейского толкования вовсе не зависит напрямую от экзегетического метода. Гораздо важнее здесь жизненное обращение к самой цели Божественного домостроительства, всегда присутствующей в живой вере Церкви. Святитель Афанасий истолковывает Священное Писание как раз исходя из живого опыта Церкви, поскольку именно Церковь реализует в себе «цель» Воплощения. С этой точки зрения Священное Писание и Церковь находятся между собою в неразрывной внутренней связи или даже отождествляются. Писание определяет жизнь и деятельность Церкви и одновременно само определяется ею, поскольку та истина, о которой Писание свидетельствует и с которой оно отождествляется, живет, познается и действует внутри Церкви.

Исходя из вышесказанного, святитель Афанасий Великий определяет отличительную особенность (характер) веры христианской. Это вера правая, «проистекающая из апостольского учения и Предания святых отцов, подтверждаемая как Новым, так и Вет-

⁷⁰ Ibid. III, 28, 58.

⁷¹ Ibid. III, 29.

хим Заветом»⁷². Апостольское учение здесь – это достоверное свидетельство слов и дел Спасителя, которое апостолы как очевидцы передали потомкам в своих писаниях и устной проповеди. Учение святых отцов – это верное понимание, разъяснение и утверждение благочестивого образа жизни во Христе, провозглашаемого в Священном Писании⁷³ и неизменно передаваемого внутри Церкви через преемство церковных учителей. Священное Писание Ветхого и Нового Завета подтверждает апостольское и церковное учение, во всем согласное с духовным разумением (διάνοια) Писания. Налицо абсолютное внутреннее единство между свидетельством Писания и «исконным Преданием и учением и верой соборной Церкви», поскольку это Предание исходит от Самого Господа через достоверную проповедь апостолов и верно сохраняется святыми отцами. Это Предание лежит в основании Церкви⁷⁴. Единство Писания, апостольского свидетельства и святоотеческого или церковного учения не является каким-то внешним, формальным, но внутренним, онтологическим, ибо проистекает из единого факта Божественного домостроительства во Христе, осуществляется в жизни Церкви и неотлучно пребывает в ней. Именно в этом состоит внутреннее соборное единство и полнота христианства: в учении нашей веры, в начертании Евангелий, в проповеди апостолов, свидетельстве пророков и едином понимании совершенного Господом домостроительства⁷⁵. Эта полнота заключается одновременно в свидетельстве Ветхого Завета, в проповеди Спасителя и в апостольском (церковном) учении. Все эти три начала утверждают единую веру и единую проповедь соборной Церкви⁷⁶. Причем эти единство и соборность сообщают самодостаточность как Священному Писанию⁷⁷, так и вере (Никейских) отцов⁷⁸. Если будет нарушено это внутреннее и внешнее единство, если произвольно убрать одно из трех составляющих его «свидетельств», тотчас колеблются и остальные.

⁷² «...ἐκ διδασκαλίας ἀποστολικῆς ὁρμωμένη καὶ παραδόσεως τῶν Πατέρων, βεβαιουμένη ἔκ τε Νέας καὶ Παλαιᾶς Διαθήκης» (*Athanasius Alex. Epistula ad Adelaphium* 6 (26, 1080:11–14)).

⁷³ *Athanasius Alex. De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 6, 2.

⁷⁴ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem* I, 28.

⁷⁵ *Athanasius Alex. De incarnatione contra Apollinarium* II, 4.

⁷⁶ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem* I, 28.

⁷⁷ *Athanasius Alex. Contra gentes* 1; *De synodis* 6, 2.

⁷⁸ *Athanasius Alex. Epistula ad Epictetum* I.

В итоге становится ясно, что толкованием Священного Писания можно заниматься только взирая неуклонно на указанную «цель» христианской веры, т.е. живя полнотой церковной жизни. Кроме того, толкователь должен обращаться не только к догматическому учению святых отцов (с исчерпывающей полнотой изложенному Собором в Никее)⁷⁹, но и к конкретным образцам экзегезы предшествующих церковных толкователей. «Ибо и блаженными нашими учителями сочинены об этом многие книги. И если кто будет читать их, то найдет в них как бы истолкование Писаний, и сможет овладеть желаемым ему ведением»⁸⁰. Святоотеческое экзегетическое Предание уже со времен святителя Афанасия Великого становится мерилom всякого библейского толкования. Единomyслие со вселенским Преданием и учением Церкви является обязательным условием библейской экзегезы. Как святые отцы, хотя и жили в разное время и в разных местах, во всем согласны между собой, так и каждый толкователь должен во всем согласовываться с учителями Церкви. Таким образом и сам толкователь станет, подобно тем учителям, пророком единого Бога и евангелистом Самого Христа⁸¹. Внутренняя «симфония» Священного Писания имеет своим следствием согласие его православных толкователей. Впрочем, обязательность такого согласия не ограничивает (как у Тертуллиана) возможностей библейской экзегезы, но, напротив, расширяет ее горизонты. Созвучие со святоотеческим Преданием дает толкователю возможность войти в мысль и разумение самих священных писателей и между ними, таким образом, устанавливается живое общение. В этом случае православный толкователь приобщается к тем же дарам, какими обогатила святых отцов Божественная благодать. Он принимает, иначе говоря, того же Духа, Который говорил и в священных писателях и Который соприсутствует и споспешествует делу толкования. «Лучше же сказать, чтобы Сам Дух, вещавший во святых, видя те самые слова, какие Он внушил святым, соделался нашим помощником»⁸².

⁷⁹ Athanasius Alex. De synodis 6, 2.

⁸⁰ Athanasius Alex. Contra gentes 1:10–13; ср.: De incarnatione verbi 56.

⁸¹ Athanasius Alex. De decretis Nicaenae synodi 4, 3–4.

⁸² «Μᾶλλον δὲ ἵνα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς ἁγίοις, θεωροῦν τοὺς παρ' αὐτοῦ λόγους ἐνηχηθέντας ἐκεῖνοις, συναντιλαμβάνηται ἡμῖν» (Athanasius Alex. Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum 31 (27, 44:1–4), ср. также 33). Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 4. С. 33.

Помимо сказанного, толкователю, для того чтобы достичь верного толкования Священного Писания, необходимо соблюсти следующее правило: полное уподобление жизни святых писателей. Это достигается через очищение души, добродетельное житие, через «одинаковый со святыми образ жизни»⁸³. Уразумение сокровенного смысла Писания становится, таким образом, аскетическим делом, подвигом подражания жизни священных авторов. И только когда ум и человеческий разум толкователя очистятся, он сможет уразуметь и достичь, в меру доступную человеческой природе, богословского ведения. «Но для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании потребны хорошая жизнь, чистая душа и хриstopодражательная добродетель, чтобы ум, преуспев в этом, был в состоянии достигать желаемого и приобретать, насколько возможно человеческой природе, познание о Божием Слове. А без чистого разума и без подражания жизни святых никто не сможет уразумевать словеса святых»⁸⁴. Вдобавок к этому необходимы, конечно, молитва и усердное призывание Духа Святого. Еретическое же толкование Священного Писания является признаком развращенного сердца⁸⁵.

Впрочем, богословское и экзегетическое святоотеческое Предание несколько не умаляет самодостаточность Священного Писания, но, напротив, подкрепляет его. Именно благодаря этому Церковь может использовать для выражения своей веры такие слова и термины, какие не встречаются в Писании (напр., единосущный), ибо «закрывающаяся в них мысль взята из Писания, и когда произносятся они, выражают эту мысль для тех, у кого слух всецело устремлен к благочестию»⁸⁶. И Церковь, обладающая живой истинной Откровения и разумением Писания, может на этом основании выражать главную цель Писания и его смысл при помощи новой терминологии.

Согласно данному правилу дело библейского толкования является неотъемлемой частью церковной жизни, и постоянно должно

⁸³ *Athanasius Alex. De incarnatione verbi* 57, 3:10. Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 263.

⁸⁴ *Ibid.* 57, 1–2.

⁸⁵ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem* 1, 14 (26, 565:11–12). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. С. 23.

⁸⁶ *Athanasius Alex. De decretis Nicaenae synodi* 21, 2. Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 428.

продолжаться и возобновляться в Церкви. Сам святитель Афанасий не считает, что им сказано последнее слово в библейской экзегезе и, соответственно, в богословии. Напротив, в своих толкованиях он дает ответы на современные ему насущные вопросы и указывает как бы отправную точку для их православного решения. Александрийский святитель молится о том, чтобы его читатели преуспевали в точнейшем уразумении библейского слова, с тем чтобы в конечном счете все более укреплялись в божественной истине⁸⁷. Все, чему сам святитель Афанасий научился и теперь передает другим, он обязан апостольской вере богодухновенных отцов Церкви и слову Священного Писания⁸⁸. А значит его библейские толкования, хотя и всецело укоренены в предшествующем экзегетическом предании, являют опыт нового обоснования и развития библейской истины.

Необходимость постоянного возобновления библейского толкования святитель Афанасий обосновывает также тем библейским и богословским принципом, согласно которому верующий приобщается живому слову и премудрости Божией, ибо сам есть икона Божественного Слова и Премудрости, т.е. Христа⁸⁹. Эти слово и премудрость должны возобладать в жизни верующего, поскольку в действительности Сам Господь, обитающий в нем с момента Крещения, открывает Себя Духом Святым, а через Себя открывает и Отца. Конечной целью всегда является живое общение с Отцом, полнотой истины, а также откровение в жизни верующего божественной жизни Логоса и Духа Святого. Библейское толкование в конечном счете оказывается харизматическим откровением Бога Троицы, которое постоянно возобновляется в тех, кто «имеет в себе Господа, открывающего им Себя в Духе и через Себя открывающего Отца»⁹⁰.

В прямую противоположность с приведенными выше правилами библейской герменевтики вступают еретики ариане. Их отступление от истины объясняется, прежде всего, незнанием Писания⁹¹,

⁸⁷ *Athanasius Alex.* Epistulae quattuor ad Serapionem 1, 23; De incarnatione verbi 56.

⁸⁸ *Athanasius Alex.* De incarnatione verbi 56; Epistulae quattuor ad Serapionem 1, 33.

⁸⁹ *Athanasius Alex.* Orationes tres contra Arianos II, 79–80.

⁹⁰ *Athanasius Alex.* Epistulae quattuor ad Serapionem 1, 32. Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 3. С. 48.

⁹¹ *Ibid.* 1, 13.

т.е. его превратным пониманием. Они отправляются в своих рассуждениях, главным образом, от человеческих помыслов⁹² и понятий и тем самым удаляются от исторической истины Божественного домостроительства. Следовательно, они отвергаются «отличительной особенностью» (χαρακτήρ) и «цели» (σκόλος) православного вероисповедания⁹³, сформировавшегося на основе библейского толкования и Предания Церкви. Ведь если бы ариане правильно понимали «цель» Писания и соглашались с «особенностью» христианства, то не дерзнули бы Бога Слова назвать творением⁹⁴. Отступление от правой веры обнаруживает, помимо неведения Писания и Предания, также внутреннее раствление ариан, нечестие и ожесточение их сердец⁹⁵. Итак, ереси неизбежно сопутствует нравственное развращение, отпадение от чистоты сердца и помрачение ума. В конечном счете, Божественные Писания «затворяются» для ариан, и они уже не имеют доступа к правой вере и к откровению истины⁹⁶. И напротив, верующие православно знают, что «нам свойственно хорошо понимать сказанное о Спасителе в Евангелиях»⁹⁷.

1.5. Типологическая связь Ветхого и Нового Заветов

Убеждение святителя Афанасия Великого относительно герменевтической роли «разума» или «цели» Священного Писания нашло свое приложение и в другом вопросе, издавна занимавшем Церковь Христову. Речь идет о связи между Ветхим и Новым Заветом. В решении данной проблемы святитель Афанасий идет общепринятым и в наши дни путем, проложенным еще древними отцами, внося в него одно существенное уточнение, касающееся его учения о предсуществовании Бога Слова. Прежде всего, он при-

⁹² Ibid. 2, 1.

⁹³ Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos III, 35.

⁹⁴ Ibid. I, 53; III, 58; Epistulae quattuor ad Serapionem 2, 7.

⁹⁵ Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos I, 52; Epistulae quattuor ad Serapionem 1, 14.

⁹⁶ Athanasius Alex. De incarnatione contra Apollinarium [Sp.] II, 9, 15.

⁹⁷ «...ἡμῶν τε ἴδιον καλῶς τὰ εὐαγγέλια νοεῖν περὶ τοῦ Σωτῆρος» (Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos III, 28). Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 2. С. 405.

нимает богодухновенность Писания, не уточняя, впрочем, в чем именно она состоит. В Послании к Маркеллину (9, 10) он говорит о том содействии, какое Дух Святой оказывает каждому священному писателю, и возводит написание библейских книг к Его вдохновению. Этим обосновывается единство Священного Писания в отношении к его «цели», и одновременно появляется возможность «в дальней перспективе» воспринимать слово Писания под другим углом зрения, в виде пророчества и обетования, как псалом или притчу и т.д. В другом месте александрийский святитель возводит божественное вдохновение священников также к Богу Слово: «Ибо и пророки тогда пророчествовали, когда бывало к ним Слово Божие. <...> И когда Слово было в пророках, они пророчествовали Духом»⁹⁸. Это означает, что богодухновенность Писания тесно связана с явлением Бога Слова (следовательно, и всей Святой Троицы) в описанных и засвидетельствованных Библией фактах Божественного домостроительства и в этом смысле богодухновенность присутствует в священных книгах в виде их внутренней силы. А поскольку случаи спасительного домостроительства, описанные в Ветхом Завете, являются делом Божиим, то описывать их и понимать следует только как богодухновенные. Согласно с этим, в самих словах Священного Писания, находящихся в поле притяжения спасительных событий, присутствует Сам Божественный Логос, и они несут Его энергию. И когда эти слова прочитываются, демоны трепещут и обращаются в бегство⁹⁹.

Но в большей степени интересуется святителя Афанасия Великого плод богодухновенности, выраженный в «новом обетовании» (τό καινόν ἐπαγγελμα), и взаимное согласие всех книг Писания. Речь идет о едином откровении Спасителя, исполняющем собою все книги Священного Писания и устанавливающим между ними «симфонию»: «В каждой книге Писания, особенно в отношении Спасителя, содержится одно и то же обетование»¹⁰⁰. Указанная здесь «особенность» имеет отношение не только к общепринятой

⁹⁸ *Athanasius Alex.* Epistulae quattuor ad Serapionem 4, 3.

⁹⁹ *Athanasius Alex.* Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum 33. Ср. взгляды Оригена (Philocalia 12, 2).

¹⁰⁰ «...ἐν ἐκάστη βιβλῳ τῆς Γραφῆς τό αὐτό περί τοῦ Σωτῆρος ἔξαιρέτως σημαίνεται» (*Athanasius Alex.* Epistula ad Marcellinum 9 (27, 17:45–47)). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 4. С. 9.

внешней форме ветхозаветных обетований о Христе, но и к способу их толкования. Цель и отличительная черта обоих Заветов, конечно, одинаковы — это «возвестить о Спасителе две истины [о Его Божестве и вочеловечении]»¹⁰¹. С этой точки зрения единство обоих Заветов непоколебимо, и к этой общей цели должно вести их толкование. «Посему, читающий Божественное Писание да изучает и ветхозаветные речения, и в Евангелиях да усматривает Господа, соделавшегося человеком»¹⁰². Ветхий Завет сам по себе был и остается образом и тенью Нового. «И показанное тогда служило образом, а теперь явилась истина»¹⁰³. Эту идею святитель Афанасий развивает на примере классических мест Священного Писания (Евр. 7, 19, 22; 8, 6; 9, 3), решительно подчеркивая, что между образом и истиной существует онтологическое различие. Служение и личность Спасителя в несравненной степени превосходят образы и тени Ветхого Завета. Каждый из Заветов имеет иную природу и горизонты. Господь Иисус Христос всегда и во всем «превосходнее» (ὁ μεῖζων). «Ибо лучше принесенная Им Жертва, лучшая на Него надежда, через Него — лучшие обетования. Лучшие не потому, что сравниваются как великие с чем-то малым, но как обладающие совершенно иной природой. Ибо Устроивший все это есть лучше вещей сотворенных»¹⁰⁴. Как образ и тень Ветхий Завет показал себя «немошным» и «бесполезным», ибо Закон никого не смог довести до совершенства и потому он «престал» с явлением Истины. Напротив, Новый Завет «непоколебим, надежен и вечен»¹⁰⁵. Это положение святитель Афанасий подтверждает многочисленными примерами ветхозаветной типологии, уже ставшими на то время частью экзегетического предания, как например, священство Аарона, история

¹⁰¹ *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos III, 29 (26, 385:9–14).*

¹⁰² *Ibid. III, 30 (26, 388:9–12).* См. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 407.

¹⁰³ *Ibid. I, 59 (26, 136:45).* См. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 254.

¹⁰⁴ «Κρεῖττων γάρ ἢ δι' αὐτοῦ θυσία' κρεῖττων ἢ ἐν αὐτῷ ἑλίς' καὶ αἱ δι' αὐτοῦ ἐπαγγελίαι, οὐχ ὡς πρὸς μικρά μεγάλα συγκρινόμεναι, ἀλλ' ὡς ἄλλαι πρὸς ἄλλα τὴν φύσιν τυγχάνουσαι' ἐπεὶ καὶ ὁ ταῦτα οἰκονομήσας κρεῖττων τῶν γενητῶν ἐστι» (*Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos I, 59 (26, 137:14–19)*). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 255.

¹⁰⁵ *Athanasius Alex. Expositiones in Psalmos 27, 389:49.*

пророка Ионы и Иерусалимский Храм¹⁰⁶, и др. Такое онтологическое (κατά φύσιν) различие двух Заветов с необходимостью требует и особого способа толкования для каждого из них. Ветхий Завет во всех отношениях имеет временное значение, поскольку лишь указывает на будущее, и должен толковаться в свете его исполнения во Христе.

В связи с этим святитель Афанасий Великий уточняет содержание экзегетического метода, известного как типология. Ветхозаветный прообраз (τύπος) не подразумевает непосредственного исторического соответствия с его исполнением (ἀντίτυπος). Наречие *якоже*, характеризующее связь прообраза и его исполнения, не может обозначать тождества или равенства. В обоих случаях речь идет о совершенно разных состояниях, имеющих между собой лишь некое внешнее подобие. В действительности же «это — одно, а то — другое». «Иона был не то, что Спаситель; Иона не сходил во ад, кит был не ад, да и поглощенный Иона не извел с собою поглощенных китом, но исшел один, когда повелено было киту. Поэтому никакого тождества и равенства не означается этим речением: *якоже* (Мф. 12, 40), а напротив, это — одно, а то — другое»¹⁰⁷. Их качественное различие подчеркивается противопоставлением: с одной стороны — прообраз, тень, а с другой — явление истины. Ветхий Завет имеет значение для христианина лишь постольку, поскольку «изображает таинство Христа», и посему здесь действует правило: «Мы стряхнули с себя тяжкое иго ветхозаветного закона, только тогда почитая содержащееся в прообразах, когда оно понимается духовно. Ибо тень не приносит пользы, если только не изображает таинство Христа»¹⁰⁸. Здесь святитель Афанасий остается верен александрийской экзегетической традиции. Относительная ценность Ветхого Завета доказывается, кроме прочего, и самой историей. Ветхозаветный храм, после того как получил свершение во Христе, был разрушен и навсегда прекратил свое существование (после

¹⁰⁶ *Athanasius Alex.* Orationes tres contra Arianos I, 59; III, 23; Epistula ad Adelphium 7.

¹⁰⁷ *Athanasius Alex.* Orationes tres contra Arianos III, 23 (26, 369:32–38). Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 398.

¹⁰⁸ «...τὸν βαρύν τοῦ παλαιοῦ νόμου ζυγὸν ἀποτιναξώμεθα, μηδὲν ἠγοούμενοι τὰ ἐν τύποις, εἰ μὴ νοοῖντο πνευματικῶς. Ἀσυντελέες γὰρ πρὸς ὄνησιν ἢ οἰαί, εἰ μὴ τὸ Χριστοῦ μυστήριον ζωγραφεῖ» (*Athanasius Alex.* Expositiones in Psalmos 27, 549:38–41).

осады Иерусалима в 70 году по Р.Х.)¹⁰⁹. Следовательно, прообраз у святителя Афанасия Александрийского исполняет роль пророческого символического возведения. Прообраз указывает, прежде всего, на будущее и совершеннейшее и, таким образом, становится «примером». Получив исполнение, он теряет уже свою значимость, как часть теряется в наступившей полноте истины. Господь Иисус Христос исполнил все без исключения пророческие обетования Ветхого Завета. И поэтому уже не имеет смысла существование в Церкви пророческого служения в ветхозаветном его смысле.

Другой важный аспект учения святителя Афанасия Великого о типологическом методе толкования запечатлен в его праздничных посланиях. Как известно, после праздника Богоявления святитель Афанасий по примеру своих предшественников рассылал окружное послание, где объявлял время празднования Пасхи и дату начала поста Четыредесятницы. В этих ежегодных посланиях, наряду с вероучительной, катехизической и увещательной тематикой, святитель развивает подробное типологическое толкование ветхозаветной Пасхи, особое внимание уделяя исходу евреев из Египта и чудесному переходу через Красное море. Типологические образы, использованные в посланиях, широко известны из Нового Завета, писаний святого Иустина Мученика, святителей Мелитона Сардийского и Иринея Лионского. Особенность, выделяющая толкования святителя Афанасия, заключается в тесной связи этих образов с пасхальной литургией. Разбирая многочисленные прообразы ветхозаветной Пасхи святитель подчеркивает, что новозаветное пасхальное богослужение носит характер не только воспоминания тех прообразов, но, главное, оживляет эти события в своем литургическом праздновании. «Как все в древности было образом нового, так и нынешнее [пасхальное] празднество есть образ высшей радости»¹¹⁰. Святитель Афанасий благовествует о живом и воскресшем Христе, Который присутствовал в великих спасительных событиях Ветхого Завета и в жизни избранных Израиля, Который упразднил тень древних прообразов и теперь вновь приносит пасхальное спасение, как предвкушение спасения вечного. Таким образом, пасхальная литургия становится событием, разъясняю-

¹⁰⁹ *Athanasius Alex. Epistula ad Adelphium* 7.

¹¹⁰ «Ὡς δὲ πάντα τύπος ἦν τὰ παλαιοῦ τῶν νέων, οὕτω τύπος τῆς ἄνω χαρᾶς καὶ ἡ νῦν ἐστὶν ἐορτή» (*Athanasius Alex. Epistula* 55, Fragmentum // ВЕП 33, 79).

щим смысл Священного Писания. Вокруг литургического таинства Пасхи сосредотачивается вся мировая история, прошлое, настоящее и будущее, где в средоточии Сам воскресший Христос, так что и вся тварь приобщается этим событиям и верующий становится очевидцем и свидетелем Божественного домостроительства в его исторической и эсхатологической перспективе¹¹¹. Такая мистериальная типология святителя Афанасия Александрийского является замечательным образцом литургического метода толкования Священного Писания, представленного уже на страницах Нового Завета и после святителя Мелитона Сардийского (О Пасхе) прочно вошедшего в экзегетическое предание Церкви вплоть до наших дней.

1.6. Границы аллегории

Впрочем, такое различие Ветхого Завета от Нового является скорее хронологическим и не касается «цели» и «особенности», которые у них общие. Симфония двух Заветов, согласно святителю Афанасию Великому, ведет к необходимости каждый раз выяснять лицо, время и намерение ветхозаветных повествований, чтобы выявить в них христологические обетования. И только в том случае, когда относительно всех трех пунктов не удастся сразу ничего выяснить, вводится духовное толкование — в ограниченной степени и, конечно, со строго христоцентрической направленностью. Особенно часто святитель Афанасий использует духовное толкование в отношении учительных книг Ветхого Завета и прежде всего Псалмов. Например, при изъяснении Притч 8, 22, ставшем классическим местом полемики с арианами, он полагает, что поскольку речь идет о приточном выражении, то действительный смысл его не лежит на поверхности. Отсюда следует, что «нельзя принимать это обычное слово так просто», но «с благочестием» выяснять скрытый смысл речения¹¹². Здесь, конечно, и речи нет об аллегорическом толковании в строгом его смысле, хотя и используется сходная

¹¹¹ См., напр.: *Athanasius Alex. Epistula 24, 11:22–12:30*). Изучением литургической типологии занимался в особенности *Merendino P. Paschale Sacramentum. 1965*.

¹¹² *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos II, 44. Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 2. С. 320.*

терминология, но предполагается толкование христологическое. Чтобы прийти к этому христологическому толкованию необходимо прежде определить жанр толкуемого текста, будь то паремия или притча, и тогда уже искать в нем действительный смысл (πράγμα) на основании догматического исповедания Церкви. Впрочем, в других случаях святитель Афанасий является крайним аллегористом. Рай, например, он истолковывает образно (τρολιχῶς), как созерцание вещей мысленных и сожительство святых¹¹³, наготу Адама понимает как лишение «созерцания [вещей] божественных»¹¹⁴, «блажен муж» Псалма 1-го при анагогическом толковании есть тот, кто верует во Христа, а «исходища вод» — Божественные Писания, «где повсюду можно найти проповедуемого Христа»¹¹⁵. Здесь можно видеть традиционные для александрийской экзегезы примеры аллегорического толкования.

В книге Псалмов святитель Афанасий Великий находит, помимо встречающихся там мессианских обетований, картину постепенного воспитания душ, т.е. «движения души» человека или учение о добродетели и об истинной вере¹¹⁶. При толковании Псалмов, встречая мессианские места, он прибегает к духовному, аллегорическому толкованию — с тем условием, что оно обнаруживает «общую цель» Писания. Помимо этого святитель Афанасий пользуется формулой «это говорит Спаситель от лица человечества»¹¹⁷ или «от лица Христа». В целом, при христологическом толковании псаломских пророчеств он прибегает обычно к соответствующим свидетельствам Нового Завета¹¹⁸. Но и в этих случаях духовного или анагогического толкования он берет за основу правила буквального или исторического понимания и раввинистические образцы толкования¹¹⁹, обращая внимание на различные чтения в переводах Фео-

¹¹³ *Athanasius Alex. Contra gentes* 33, 2.

¹¹⁴ *Ibid.* 33, 3.

¹¹⁵ *Athanasius Alex. Expositiones in Psalmos* 27, 61:41–42.

¹¹⁶ *Athanasius Alex. Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum* 10 и 14; ср.: *Expositiones in Psalmos* 27, 61. Ср. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт. Творения*. Т. 4. С. 41.

¹¹⁷ «Ταῦτα λέγει ὁ Σωτήρ ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος» (*Athanasius Alex. Expositiones in Psalmos* 27, 132:33–34).

¹¹⁸ *Athanasius Alex. Expositiones in Psalmos* 27, 132.

¹¹⁹ *Ibid.* Ps. 17.

дотиона и Симмаха¹²⁰ или настаивая на той или иной пунктуации¹²¹ и т.д. В тех местах, где святитель Афанасий заботится о назидании душ, его духовные толкования несравненны. Для примера можно привести толкование на Псалом 16, 1 (*Услыши, Господи, правду мою*): «Слова эти исполнены великой уверенности. Упоминает же здесь [псалмопевец] о правде не в похвалу себе, и не потому что выдает себя за праведника, но как бы так говорит: поелику справедливо прошу Твоей помощи, и желаю избавиться от того, что терплю несправедливо, без причины гонимый Саулом, то услышь и исполни мое прошение»¹²². В любом случае, следует заметить, что такое «аллегорическое» толкование у святителя Афанасия Александрийского не спиритуализирует исторические факты и не переносит центр тяжести с исторического смысла на смысл духовный. Более всего он ищет скрытый в тексте Писания действительный смысл, соизмеряя его с данным во Христе откровением истины. Особенно ясно это видно в толковании святителя на классическое место 2 Кор. 3, 6 (*ибо буква убивает, а дух животворит*). Святитель Афанасий отождествляет «дух» со смыслом Писания, духовным и живым, внутренним значением, которое превосходит начертанную на материи букву, ибо являет жизнь¹²³.

Из сказанного выше явствует, что святитель Афанасий Великий не принимает известного разделения на букву и дух, тень и истину в смысле онтологического и коренного их противостояния. Основной принцип его герменевтики, где на первый план выдвигается «цель», глубинное понимание или особые языковые средства Священного Писания, указывает на внутреннее направление и ход библейской истории, которая остается единой, несмотря на поэтапное свое развитие. Интерес святителя Афанасия к библейскому тексту не ограничивается односторонне лишь буквальным или же духовновозвышающим его пониманием, но всегда устремлен к выявлению глубинного смысла, т.е. тому, как Божественное человеколюбие осуществилось в человеческой истории через личность и служение Господа Иисуса Христа. Принятие данного принципа единства

¹²⁰ Ibid. Ps. 17 и 20.

¹²¹ Ibid. Ps. 18, 21.

¹²² *Athanasius Alex.* Expositiones in Psalmos 27, 105:36–43. См. рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 4. С. 75.

¹²³ *Athanasius Alex.* Epistulae quattuor ad Serapionem 1, 8.

«цели» позволяет святителю Афанасию говорить как о связи, так и о различии Ветхого и Нового Завета. Отсюда выбор подходящего метода толкования будет определяться каждый раз исходя из «цели» конкретного библейского места. Исходя из данного принципа, святитель Афанасий иногда настаивает на буквальной точности толкования¹²⁴ и строго обличает малейшее уклонение от установленного библейского канона¹²⁵, а в других случаях высказывает опасение, что мысль его «не сможет извлечь сокрытое в сказанном глубинное значение»¹²⁶. Также, несмотря на поиски духовного разумения библейских речений, он иногда принимает некую разновидность «механической» богодухновенности буквы Писания и утверждает, что когда читаются тексты священных авторов, демоны трепещут и убегают, поскольку там присутствует и действует Сам Господь¹²⁷.

В том же ключе понимает святитель Афанасий Великий и «самодостаточность» (αὐτάρχεια) Писания. В основании ее лежит тот факт, что через священных писателей говорит Сам Дух Святой, и факт этот означает, что им явился Божественный Логос¹²⁸. Поэтому первопричиной богодухновенности Священного Писания является Троичное единство, или же актуализация в священном писателе врожденного (ибо сотворен человек по образу Божию) присутствия Логоса или Духа Святого. Следовательно, уразумение и запись Божественного Откровения является «по необходимости» свойством сотворенного «по образу», когда человеческое слово действует в священном писателе как икона Божественного Слова и Божественной Премудрости¹²⁹. Такое определение богодухновенности относится, впрочем, не к одной лишь записи божественной истины, но и к правильному ее толкованию. Человеческое слово и человеческая мудрость, действующие по образу Божественного Логоса и Божественной Премудрости, как это происходит с православными христианами, становятся правилом для толкования библейского Откровения.

¹²⁴ См., напр.: *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos II*, 33; *Athanasius Alex. De incarnatione contra Apollinarium I*.

¹²⁵ *Epistula festalis XXXIX* (fragmentum in collectione canonum).

¹²⁶ «...ἀτονήσει τὴν ἐν αὐτῷ (τῷ ρητῷ) βαθεῖαν διάνοιαν ἐλκῦσαι» (*Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem 4*, 4).

¹²⁷ *Athanasius Alex. Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum 33*.

¹²⁸ *Athanasius Alex. Epistulae quattuor ad Serapionem 4*, 21.

¹²⁹ *Athanasius Alex. Orationes tres contra Arianos II*, 78–79.

В результате, уже в который раз, необходимо вернуться к принципу «богочеловечества», которым характеризуется библейская герменевтика святителя Афанасия. Воплощение Логоса переносит тайну лица Господа Иисуса Христа в область деятельности человеческой мысли. Возведение «богомужного» принципа к письменной форме и толкованию Божественного Откровения возвышает человеческое понимание и герменевтику от уровня чисто мыслительной деятельности до степени Христофании, само делает толкование иконой и образом пришествия и явления Христа. Здесь можно видеть итог Боговоплощения в отношении к герменевтике. Человеческое слово достигает пределов своих возможностей, когда открывается озарению Божественного Слова, т.е. когда действует внутри Божественного Слова и согласно с Его законами. Такое «согласно Логосу» и «в Логосе» толкование является драгоценнейшим вкладом святителя Афанасия Великого в историю церковной библейской герменевтики, принципы которой никогда уже не будут забыты позднейшими учителями Церкви.

2. Дидим Слепец:

духовное «восхождение» библейского толкования

2.1. Труды Дидима по истолкованию Священного Писания

К числу великих представителей александрийского экзегетического предания, который продолжил, расширил и усовершенствовал герменевтические принципы Оригена, принадлежит Дидим Слепец (319–398). Уже при своей жизни он почитался одним из ведущих богословов Церкви¹³⁰, а в последующую эпоху его богословское наследие ценилось наравне с трудами святителей Василия Великого и Григория Богослова¹³¹. Святитель Афанасий Великий, глубоко уважавший Дидима, назначил его главой катехизической школы Александрии¹³². Согласно сообщению историка Сократа,

¹³⁰ *Sozomenus*. Hist. eccl. III, 15.

¹³¹ *Socrates*. Hist. eccl. IV, 25.

¹³² *Rufinus*. Hist. eccl. II, 7; *Philippus Sidetes*. Hist. eccl. // PG 39, 229.

Дидим имел глубокие познания в грамматике и риторике, философии, арифметике, физике, геометрии и музыке. Но ни с чем «несравнимы были его точные познания в Божественных словесах Ветхого и Нового Завета»¹³³. За такую широту научного кругозора и в особенности удивительного знания Писаний (при том, что он был слеп с четырехлетнего возраста) его ученик блаженный Иероним назвал Дидима «видящим» (*videntem*)¹³⁴, а другой его латинский ученик Руфин видел «Дидима сияющим божественным светом»¹³⁵. Однако «великий и многосведущий учитель»¹³⁶ из-за своих оригенистских воззрений касательно предсуществования душ и всеобщего апокатастасиса был и сам осужден как еретик на V Вселенском Соборе (553) и позднее на Шестом (680), и Пятошестом (691/692). Это событие имело своим следствием то, что авторитет Дидима подвергся сомнению, а писания по большей части не сохранились.

Согласно сообщению Палладия, Дидим «истолковал постишно (*κατά λέξιν*) Ветхое и Новое Писание»¹³⁷. Но многочисленные его экзегетические труды по большей части были утеряны, и лишь в катенах остались некоторые фрагменты, причем авторство многих из перечисленных далее под вопросом.

1. На Ветхий Завет: отрывки толкований на книги Бытия, Исход и Вторую Царств (PG 39, 1111–1120), Притчи (PG 39, 1621–1645), Иова (PG 39, 1120–1153), отдельные фрагменты на Песнь песней, Осию, Исаию (у преп. Иоанна Дамаскина в Священных параллелях (*Sacra parallela* // PG 95, 1093, 1169; 96, 524 и след.), на Иеремию и Даниила (ВЕР 49, 11–12). Сохранились также фрагменты толкований на Псалмы (PG 39, 1617–1622) и неполное толкование на Псалтырь (PG 39, 1156–1616). Сам Дидим также утверждает, что намеревался составить комментарий на Иезекииля (*In Zacchariam* T 874).

2. Из толкований Дидима на Новый Завет сохранились лишь фрагменты в катенах, и прежде всего на Евангелие от Иоанна (PG 39, 1645–1653 и критическое издание J. Reuss, *Johannes-Commentare*

¹³³ *Socrates*. *Hist. eccl.* IV, 25:16–17.

¹³⁴ *Hieronymus*. *Comment. in Epist. ad Gal. Proleg.* // PL 26, 309A.

¹³⁵ «...divina luce fulgentem Didymum» (*Rufinus*. *Hist. eccl.* II, 7).

¹³⁶ Согласно Евагрию Понтийскому, чью цитату приводит Сократ (*Hist. eccl.* IV, 23).

¹³⁷ *Palladius*. *Historia Lausiaca* 4, 2:5–6.

177–186), на Деяния апостолов (PG 39, 1653–1678), на Послание Римлянам (К. Staab, *Paulus-Commentare* 1–6), на 1 и 2 Коринфянам (К. Staab, *ibid.* 6–44) и Евреям (К. Staab, *ibid.* 44–45). Не сохранилось Толкование на Евангелие от Матфея, — о котором сам Дидим утверждает, что составил его (*In Zacchariam* T 1012), что подтверждает и бл. Иероним¹³⁸, — за исключением небольших фрагментов в Священных параллелях преп. Иоанна Дамаскина (PG 96, 484A), в катенах Кордериуса и у Миня (PG 39, 1645–1654, изд. А. Mai). К сожалению, из-за осуждения Дидима составитель катен Никита Гераклеяский не включил в катены на Евангелие от Матфея его толкования, которые, таким образом, остались неизвестными и позднейшим компиляторам.

К экзегетическим трудам Дидима причисляют также комментарий на Соборные послания в латинском переводе некоего пресвитера Епифания: *Brevis enarratio in epistulas Canonicas* (с греческими фрагментами)¹³⁹, который по большей части восходит к подлинному произведению Дидима¹⁴⁰.

На основе этих ничтожных отрывков экзегетического наследия Дидима невозможно было, конечно, составить сколь-либо полное представление о его вкладе в экзегетическое предание, и поэтому историки библейской герменевтики обычно обходили его молчанием. Значение его экзегезы существенно принижалось, поскольку принято было считать, что он находится в рабской зависимости от Оригена.

Ситуация коренным образом изменилась, когда в 1941 году египетские рабочие нашли в пещере Touga, в 10 километрах южнее Каира, более 2000 листов папируса VI века с трудами Оригена и Дидима Слепца.

Первым результаты открытия опубликовал и прокомментировал О. Гуро¹⁴¹. Полный каталог найденных папирусов см.: *Koenen L., Doutreleau L. Nouvel inventaire de papyrus de Toura // RSR 55 (1981),*

¹³⁸ *Hieronymus. De viris illustribus* 109; *Comment. in Matth. Proleg.*

¹³⁹ PG 39, 1749–1818.

¹⁴⁰ *Altaner B. Patrologie.* 1980. S. 280.

¹⁴¹ *Gueraud O. Note preliminaire sur les papyrus d'Origène decouverts à Toura // Rev. de l'hist. des Relig.* 131 (1946), 85–108.

547–564, а также в дискуссии Ч. Пуеш¹⁴² и К. Бони¹⁴³, где приводится полная информация о критических изданиях и соответствующая библиография¹⁴⁴. Среди греческих исследователей можно выделить работы *Ὀρφανοῦ Μ. Ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Δίδυμον Ἀλεξανδρεά (τὸν Τυφλόν) // Ἀναλ. Βλατ. 21. Θεσσαλονίκη, 1974. Σ. 18 (ὑποσ. 2) и Μουτσούλα Ἠλ. Τὰ ἐν Τουρα τῆς Αἰγύπτου ἀνακαλυφθέντα ἔργα καὶ ἡ σημασία αὐτῶν // ΕΕΘΣΑ 23 (1976), 469–485.*

Обнаруженные рукописи изначально хранились в библиотеке монастыря святого Арсения. Но после осуждения Оригена и Дидима на Пятом Вселенском Соборе и запрета их писаний последние перенесены были для безопасности в пещеру Τουρα¹⁴⁵. В большей части этих рукописей, числом 1800, содержатся экзегетические комментарии Дидима на пять книг Ветхого Завета: на Бытие 1–17, 6 (ΓενΤ)¹⁴⁶, на книгу Иова 1–11 и 12–16, 2 (ἸώβΤ)¹⁴⁷, Екклесиаст 1–12 (ἘκκλΤ)¹⁴⁸, на Псалмы 20–44, 4 (ΨαλμΤ)¹⁴⁹ и на всю книгу пророка Захарии (ΖαχΤ)¹⁵⁰. Тексты из пещеры Τουρα, опубликованные в Библиотеке греческих отцов и церковных писателей (ΒΕΠΕΣ), взяты из следующих публикаций: Толкование на Захарию – из SC 83, 84, 85 (1962), Doutreleau L.; на Бытие – из SC 233, 234 (1976, 1978), Nautin P., Doutreleau L.; остальные – из критического издания Βόννης и Κολωνίας, а также Hagerorn B., Coenen L. и др.¹⁵¹

Находки пещеры Τουρα подтверждают подлинность многих экзегетических фрагментов Дидима, рассеянных по катенам, довершают неполную доселе картину его герменевтической системы и обнаруживают значительный вклад Дидима в развитие экзе-

¹⁴² Puech H. Ch. Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura // RHPH 31 (1951), 293–329.

¹⁴³ Μπόνη Κ. ΒΕΠ 43, 120–124.

¹⁴⁴ Ibid. Σ. 141–142.

¹⁴⁵ См.: Coenen L. Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Toura. I, II // Zeitschr. für Papyrologie und Epigraphik 2 (1968), 44–63.

¹⁴⁶ ΒΕΠ 50, 11–175.

¹⁴⁷ ΒΕΠ 47, 11–140.

¹⁴⁸ ΒΕΠ 47, 179–224 и 50, 177–403.

¹⁴⁹ ΒΕΠ 45, 289–353.

¹⁵⁰ ΒΕΠ 48.

¹⁵¹ CPG II, 2546–2561.

гетической традиции Александрии. Естественно, что после этого открытия интерес современной науки вновь обратился к экзегетическому наследию Александрийского Слепца. Основные работы в данном направлении следующие: *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blindem von Alexandria. Berlin, New York, 1972; *Doutreleau L.* Didime l'Aveugle, sur Sacharie // SC 83 (1962) – Introduction. См. особенно стр. 60 и след.; *Tiggheler Jo.* Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie. Nijmegen, 1977; см. также: *Heron A. I. C.* The Method of Theological Argument in the Work of Didymus the Blind // 'Εκκλ. Φ. 53 (1971), 14–32. При всем том до настоящего времени нет исчерпывающей обзорной работы, посвященной принципам библейской герменевтики Дидима Слепца и учитывающей открытия папирусов Touga.

2.2. «Исагогическая» составляющая библейского толкования

Что касается формы экзегетических творений Дидима Слепца, и прежде всего найденных в местечке Touga, то сам автор характеризует их как «комментарий», «слово» или «том». Их целью является «уяснение», т.е. понимание и истолкование библейского текста¹⁵². Данные термины принадлежат, как было показано, Оригену и подразумевают систематическое истолкование библейских книг стих за стихом. Среди комментариев можно выделить два вида. Первый, представленный в комментариях на книги Бытия, Иова и Захарии, содержит в себе публичные лекции Дидима в огласительном училище, записанные его учениками и после редактуры предназначавшиеся для широкого круга читателей. Второй – комментарии на Псалмы и Экклезиаст – напротив, состоит из свободных устных бесед Дидима, в которых толкование Писания нередко прерывается вопросами или замечаниями слушателей, отмеченных на письме как «Вопрос: ...». В них сохраняется живость непосредственного общения, и этот вид, таким образом, дает наглядное представление о дидактических приемах александрийской огласительной школы времен Дидима Слепца¹⁵³. В отношении способов

¹⁵² *Didym. Caec. ЗахТ* 190, 1086 // ВЕП 48, 11:277.

¹⁵³ *Bienert W.* «Allegoria» und «Anagoge». 1972. S. 23.

толкования Дидим следует, обычно, известным филологическим правилам своего времени. Во-первых, он обращает внимание на характер подлежащей толкованию книги, ее жанр и общую цель: «Прежде всего подобает исследовать, чего ради было написано то или иное»¹⁵⁴. Верное определение жанра изучаемой книги с необходимостью ведет к использованию соответствующего метода толкования. Так, например, Бытие дает историческое и антропоморфическое описание сотворения мира и ставит своей целью показать в общих чертах, как космос в своих основах составлен был из «видимых и невидимых стихий»¹⁵⁵. И в соответствии с целью этой книги Дидим предлагает историческое, «согласно сказанному» (πρὸς τὸ ρητόν), ее понимание и затем уже направляется к духовному толкованию. В Экклезиасте «говорится не только о чувственных и видимых тварях, но и о нравах»¹⁵⁶, и, следовательно, на первый план выступает историческое, буквальное толкование. В Песни Песней, напротив, «все умопостигаемо, созерцательно, превышенебесно»¹⁵⁷, почему и «даже если кто весьма беден смыслом, не станет понимать буквально» эту книгу¹⁵⁸. Книга Притчей содержит в себе премудрость Божию в виде загадок и притч, смысл ее темен, и поэтому нет в ней ни ясного слова, ни прямо исторического повествования¹⁵⁹. Прикровенный смысл этой книги следует обнаруживать посредством анагогического толкования, тропологии и аллегии, причем всегда «со многим рассуждением внимать относительно рассматриваемого разума»¹⁶⁰. Книга Псалмов содержит в себе духовные смыслы, что подтверждается использованием ее в Новом Завете, почему и «не следует небрежно относиться к этому Писанию»¹⁶¹.

¹⁵⁴ Ἀρμόζει παντί προτιθεμένῳ ἐξετάσιν ποιήσασθαι λόγου τινός τά εἰς τὴν ὑπόθεσιν προδιαλαμβάνοντι τοῦ λόγου» (*Didym. Caec.* Ἰώβτ 24 // ВЕП 47, 11).

¹⁵⁵ *Didym. Caec.* ΓενΤ 32 // ВЕП 11, 50.

¹⁵⁶ «...περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ ὄρωμένων οὐ μόνον κτισμάτων ἀλλὰ καὶ ἐπιτηδευμάτων λέγεται» (*Didym. Caec.* ἘκκλТ I, 24 // ВЕП 47, 181).

¹⁵⁷ «...πάντα νοητά εἰσιν, ἐφοπτικά, ὑπερουράνια» (*Ibid.*).

¹⁵⁸ «...οὐδεὶς γάρ, οὐδέ οἱ ἄγαν πτωχοὶ τὴν διάνοιαν, ἐπὶ ρητοῦ λαμβάνουσιν» (*Ibid.*).

¹⁵⁹ *Ibid.* ВЕП 47, 165.

¹⁶⁰ «...μετὰ πολλῆς προσέρχου διακρίσεως τῇ τῆς διανοίας ἐπισκέψει» (*Ibid.* Σ. 177).

¹⁶¹ «...οὐχ ὡς ἔτυχεν ἐντευκτέον τῇ γραφῇ αὐτῶν» (*Didym. Caec. Commentarii in Psalmos. Praef.* // ВЕП 45, 25).

В частности, при толковании Псалмов необходимо «догадываться, что именно означают те или иные слова в данном контексте, в котором они употреблены»¹⁶². Следовательно, в отношении Псалмов вопрос о методе толкования остается открытым и вполне может использоваться толкование историческое, анагогическое, типологическое, нравственное, главным же образом, христоцентрическое. Книга пророка Захарии, особенно исходя из ее апокалиптического содержания, не подразумевает чего-либо чувственного или исторического, и потому «всю ее следует воспринимать в рамках анагогического толкования»¹⁶³. И наконец в книге Иова речь идет о судах Божиих, о Божественном промысле, об ответственности, терпении, презрении мирской суеты и о других догматах¹⁶⁴. При толковании этой книги Дидим удачно сочетает историческое толкование с анагогическим и нравственным.

Такая свобода в использовании подходящего герменевтического метода составляет отличительную особенность библейского толкования Дидима Слепца. При этом выбор правильного метода основывается не на одном произволе, но – помимо некоторых базовых принципов толкования, о коих сказано будет далее, – на прекрасном знании и внимательном использовании вспомогательных («исагогических») данных библейской герменевтики. Такие «исагогические» данные, которые в экзегетическом наследии Дидима вырастают в целую развернутую систему, являются общим местом для всех александрийцев. Можно перечислить следующие: этимологический и грамматический разбор еврейских и греческих слов и выражений¹⁶⁵, правила грамматики и синтаксиса языка священных авторов, учет имеющихся разночтений, пунктуация, ссылка на толкования предшествующих церковных экзегетов, в том числе и не христиан (таких как Филон), сопоставление разных переводов ветхозаветных книг (Акилы, Симмаха и Феодотиона). Весьма часто Дидим прибегает к анализу омонимов, омофонов, параллельных и родственных имен или мест во всем Священном Писании, исходя

¹⁶² «...τάς λέξεις πρός τήν ἔννοιαν τοῦ πράγματος, περί οὗ λέγονται, διανοοῦμεθα» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 2 // ВЕП 289, 45*).

¹⁶³ «...πᾶσαν αὐτήν κατ' ἀναγωγὴν ἐκδεχτέον» (*Didym. Caec. ΖαχΤ 1014 // ВЕП 48, 255*).

¹⁶⁴ *Didym. Caec. ἸώβТ 24 // ВЕП 47, 11*.

¹⁶⁵ См., напр.: *Didym. Caec. ἸώβТ 172 // ВЕП 47, 90*.

из известного правила александрийской филологии: «Сопоставлять явно соответствующие друг другу места и находить смысл первых на основании вторых и вторых на основании первых»¹⁶⁶. Кроме того, ему известны были некоторые «правила аллегории», относящиеся к стоическому, Филоновскому и Оригеновскому преданию, которым он, впрочем, не всегда следует слепо. Также он знает и использует раввинистические правила толкования, например, от большего к меньшему и наоборот: «Иногда посредством частного доказыва-ется общее»¹⁶⁷. Дидим обнаруживает, кроме того, удивительную осведомленность в событиях иудейской истории и религиозной традиции. Не зная сам еврейского языка, он тем не менее «пользовался сведениями, полученными от других» (подразумевая, конечно, Филона и Оригена)¹⁶⁸. Часто он прибегает к эллинским философским теориям, к мифологии, геометрии, арифметике, физике и медицине¹⁶⁹, достаточно активно пользуется и мистическим учением пифагорейцев о числах.

При всем том следует подчеркнуть, что перечисленные здесь элементы экзегезы Дидима Слепца всегда носят вспомогательный, вводный характер. Настоящей целью его остается непременно откровение живого смысла библейских текстов в отношении реалий сегодняшнего дня. Основной акцент у Дидима делается на церковной проповеди, нравственности и интересах педагогики. Никогда он не рассматривает и не использует библейские тексты как простые письменные источники, имеющие лишь литературную или историческую ценность, но всегда как живое слово Божие, имеющее непревзойденную важность для нашей жизни. В этом смысле его библейские толкования приобретают величайшую актуальность. На практике Дидим Слепец использует в своих толкованиях старые герменевтические принципы, заложенные Оригеном, но вместе с тем прибавляет к ним и новые, не менее значимые, благодаря которым он навсегда уже занимает свое почетное место в истории библейской герменевтики.

¹⁶⁶ «Τά κατάλληλα καταλλήλοις λαμβάνειν ρητά καί τήν νόησιν εὔρειν τῶνδε πρὸς τάδε καί τήν ἐκείνων πρὸς ταῦτα» (*Didym. Caec.* Ἐκκλτ 196 // ВЕП 47, 221).

¹⁶⁷ «Ἐνίοτε διά τῶν καθέκαστα τά καθόλου δείκνυνται» (*Didym. Caec.* ΨαλμТ 412 // ВЕП 46, 204).

¹⁶⁸ Ibid. 38 // ВЕП 45, 299.

¹⁶⁹ См.: *Didym. Caec.* De spiritu sancto 49 // ВЕП 49, 31.

2.3. Принципы духовного толкования

Каковы именно особые герменевтические принципы Дидима? Как будет показано далее, Дидим в своих толкованиях использует метод, который сам он предпочитает называть «анагогическое» (κατ' ἀναγωγῆν) толкование. Данный термин не всегда имеет строго определенное значение, подразумевая в основном стремление экзегета раскрыть глубинный смысл, скрытый в библейских текстах. В отношении Дидима речь идет здесь о таком толковании, которое ведет, возводит толкователя от буквы, а также через букву и историю на некую духовную высоту, совпадающую с глубинной целью исторического повествования. Анагогический метод нельзя всецело отнести к области герменевтики, но, скорее, к гносеологии и богословию. Он является необходимым следствием основополагающих богословских принципов Дидима Слепца, которые тот черпает из насущного богословского контекста своей эпохи.

Прежде всего следует пояснить, что Дидим Слепец в полном согласии с Климентом, Оригеном и святителем Афанасием не разграничивает дело толкования от главной цели Божественного слова. Библейские толкования призваны «прояснить» Божественное Откровение и помочь человеку воспринять его всей своей жизнью. Это вопрос по преимуществу богословского характера. Герменевтические принципы Дидима увязываются как с правилами грамматики, филологии и истории, так и с догматическим «разумом» Церкви. Для большей ясности эти принципы будут условно разделены здесь на филологические, космологические, лингвистические, антропологические и «богословские». Невозможно дать определение принципам герменевтики Дидима Слепца вне связи с его развернутой богословской системой, неотъемлемыми частями коей они и являются.

1. Дидим, как и святитель Афанасий Великий, не принимает строгого (платоновского) разграничения мира на чувственный видимый и мысленный невидимый. Он считает, что оба этих мира онтологически связаны между собой. Видимый мир возводит к невидимому, и невидимый имеет свое историческое основание и обусловленность в видимом. «И смотри, каково величие науки, доставляемой Откровением, обнаруживающей в явленном неяс-

ное, в чувственном — умопостигаемое»¹⁷⁰. Также, согласно толкованию на миротворение¹⁷¹, создание материального мира за пять дней — по аналогии с пятью органами чувств — подразумевает тяготение и движение мира материального к миру умопостигаемому и совершенному, который понимается под шестым днем. Конечно, связь этих двух миров — это связь тленного, несовершенного, временного с вечным, совершенным. Но такое различие не только не нарушает, но и утверждает их онтологическое единство. В результате в творении Божиим присутствует это стремление к горнему, движение ввысь (анагогическое) от чувственного мира к духовному. И правильное постижение творения Божия в его полноте происходит тогда, когда человек возведен будет от чувственного и перейдет с помощью духовных средств от исторического, буквального понимания к совершенству духовного мира¹⁷².

2. Духовное толкование берет за отправную точку и основу ту же историю. Как было показано, чувственные и исторические предметы возводят и руководствуют к духовным и умопостигаемым¹⁷³. В действительности события истории выполняют дидактическую и символическую роль, ибо и происходят ради того, чтобы стать прототипом чего-либо (например, обрезание по плоти¹⁷⁴). Кроме этого, зачастую исторические события заключают в себе нечто несообразное, что не имеет смысла в чувственном восприятии, но «насильственно» нарушает обычный порядок историческими анахронизмами и логическими ошибками¹⁷⁵. В таких случаях по необходимости вводится духовное анагогическое толкование¹⁷⁶, которое нельзя здесь заподозрить в каком-то произволе или формализме, ибо его требует само внутреннее развитие исторического события. Такое историческое обоснование анагогического толкования Дидим предлагает язычнику Порфирию, обвинявшему его, что своим толкованием

¹⁷⁰ «Καὶ ὄρα γε τὸ μέγεθος τῆς δι' ἀποκαλύψεως γενομένης παιδεύσεως, φανερούσης ἐκ τῶν φανερῶν τὰ μὴ φαινόμενα, ἐκ τῶν αἰσθητῶν τὰ νοούμενα» (*Didym. Caec. Ζαχ* 376–377 // ВЕП 48, 66).

¹⁷¹ *Didym. Caec. Γεν* 126, 180 // ВЕП 50, 41, 58.

¹⁷² *Didym. Caec. Ψαλμ* 64, 68 // ВЕП 45, 306, 312.

¹⁷³ Ср.: *Didym. Caec. Ψαλμ* 270, 278 // ВЕП 46, 161, 163.

¹⁷⁴ *Didym. Caec. Commentarii in Ecclesiasten* I, 66 // ВЕП 47, 187 и *Γεν* 64 // ВЕП 50, 122.

¹⁷⁵ *Didym. Caec. Ἰώβ* 92 // ВЕП 47, 76.

¹⁷⁶ Ср.: *Didym. Caec. Ἐκκλ* I, 92, 96, 98 // ВЕП 47, 191.

он искажает библейские свидетельства. Дидим настаивает, что поскольку Божественное слово написано по наитию Духа Святого, будет справедливо, если буквальный смысл неясен, «подвергнуть насилию» историческое повествование, чтобы в итоге раскрыть его духовный смысл. «Зачастую и мы подвергаем насилию исторические данные, не с тем чтобы изгнать историю, но чтобы возвести слушателя к пониманию»¹⁷⁷. Историческое повествование, несомненно, и само по себе имеет большую пользу для многих. Но при этом необходимо доискиваться до его глубинного смысла, мистического тяготения к чему-то умопостигаемому и возвышенному¹⁷⁸. В некоторых же случаях (например, в Песне Песней¹⁷⁹) буквальный, исторический смысл бесполезен и даже вреден, недостойн Бога, и лишь обделенные разумом или еретики настаивают на нем.

3. Такому составу и устройству исторического мироздания соответствует природа и устройство человеческого слова. Основопологающим лингвистическим принципом Дидима Слепца, в отличие от традиции, идущей от Платона и святителя Афанасия, является убеждение, что слова выражают и являют обозначаемую ими вещь, хотя и не отождествляются с нею: «Не тождественны между собою вещь и слово об этой вещи»¹⁸⁰. Здесь «вещь» соотносится с умопостигаемым, непоколебимым и вечным миром, тогда как «слово» соответствует его условному выражению языковыми средствами. Имена и слова представляют и показывают вещи, события, состояния, условия — все что является атрибутом «сущности», остающейся умопостигаемой, духовной. На деле имена и слова являются лишь обозначениями сущностей, а не самой сущностью. «Имена используются людьми для изучения и различения сущностей или вещей, а также того, что можно помыслить о сущности»¹⁸¹. Но между вещью и ее лексической формой существует некое условное соответствие,

¹⁷⁷ «Πολλάκις δὲ καὶ ἡμεῖς βιαζόμεθα τὰ τῆς ἱστορίας, οὐχ ἵνα ἱστορίαν δεῖξωμεν, ἀλλ' ἵνα εἰς ἔννοιαν ἀναγάγωμεν τὸν ἀκούοντα» (*Didym. Caec. Ἐκκλτ V, 38 // ВЕП 50, 358 etc.*).

¹⁷⁸ *Didym. Caec. ΓενТ 64 // ВЕП 50, 122.*

¹⁷⁹ *Didym. Caec. ἘκκλТ I, 24 // ВЕП 47, 181.*

¹⁸⁰ «Οὐ ταῦτόν ἐστιν πρᾶγμα καὶ ὁ τοῦ πράγματος λόγος» (*Didym. Caec. ΨαλμТ 102 // ВЕП 45, 317*).

¹⁸¹ «Τὰ οὖν ὀνόματα χρήσις ἐστὶν ἀνθρώποις πρὸς γνῶσιν καὶ διάκρισιν οὐσιῶν ἢ καὶ πραγμάτων καὶ τῶν περὶ τὰς οὐσίας ἐπινοηθέντων» (*Didym. Caec. Adversus Eunomium 246 // ВЕП 44, 257*).

поскольку «умопостигаемые предметы соответствующим образом подбирают слова именам и вещам»¹⁸². Согласно данному правилу сущности предшествуют именам и привлекают к ним соответствующие значащие слова. Исходя из такой природы человеческого слова получает свое развитие и следующее аналогичное правило герменевтики. Толкователь должен в точности знать не только чувственное (исторический и буквальный смысл), но и его «логос», т.е. саму подлежащую исследованию вещь¹⁸³. Ибо вещь «влечет» к себе значение слов. А значит источник семантики для словесных единиц заключен в обозначаемой ими вещи. «Слова надлежит воспринимать так, как то заложено в обозначаемых ими вещах, а не стараться подгонять вещи под [предвзятый] смысл»¹⁸⁴. В любом случае, поскольку сущность или вещи бестелесны, т.е. сами по себе неуловимы, то мы можем взойти к их познанию только посредством имен и энергий¹⁸⁵. Здесь подразумевается, что слова или имена обладают некой семантической силой, т.е. дают возможность обнаружиться «энергии» той вещи, какую они обозначают. Отсюда уже вытекает, что природа слов и их энергетическая связь с «вещью» требуют для себя аналогичного толкования. При этом Дидим не умаляет и не принижает значимости слов. Несмотря на то что они носят условный характер (являются «одеянием» Божественного слова), слова остаются неотделимой составляющей библейского Откровения. И Откровение это следует изучать всеми доступными средствами, используя все лингвистические, грамматические и исторические приемы. Неотменяемым для Дидима Слепца герменевтическим принципом, даже в большей, может быть, степени, чем для Оригена, остается правило рассматривать вначале исторический, буквальный смысл библейского слова. Толкователь не должен погрешать против слов, но понимать «каждое из них на основании различных возможных значений»¹⁸⁶.

¹⁸² «Καταλλήλως <...> τοῖς ὀνόμασιν καὶ πράγμασιν τὰ νοητὰ χρώνται ταῖς λέξεσιν» (*Didym. Caec.* Ἐκκλτ II, 206 // ВЕП 47, 223).

¹⁸³ *Didym. Caec.* ΨαλμТ 102 // ВЕП 45, 317.

¹⁸⁴ «Τὰς λέξεις οὕτως δεῖ λαμβάνειν ὡς ἔχει τὰ ὑποκείμενα πράγματα καὶ μὴ ἐκβιάζεσθαι τὰ πράγματα ἄγειν εἰς σημασίαν» (*Didym. Caec.* ΨαλμТ 26 // ВЕП 45, 295).

¹⁸⁵ *Didym. Caec.* Adversus Eunomium 210 // ВЕП 44, 227.

¹⁸⁶ «...ἐν ἑκαστον συμφώνως πρὸς τὰς διαφόρους ἐννοίας τῶν ἑδαφίων» (*Didym. Caec.* De spiritu sancto 59 // ВЕП 49, 60).

4. Исходя из данного лингвистического принципа Дидим Слепец дает более точное определение природы и устройства библейского слова, письменного Божественного Откровения. В качестве примера можно привести аллегорическое толкование Псалма 21, 19: «Разделиша ризы Моя себе и о одежды Моей меташа жребий». Дидим видит в этом псалме изображение связи между Священным Писанием и Христом, подражая здесь Клименту и Оригену. Священное Писание можно уподобить телу Спасителя, Его кости – это «исполненные силы глаголы, созерцания иных превосходнейших мыслей»¹⁸⁷. Одежды Его – это слова, поскольку мышление (*κατά νόησιν λόγος*) облачается в слова, которые в свою очередь являются «одеянием созерцания» (*ἱμάτιον τοῦ θεωρήματος*)¹⁸⁸. Таким образом, существует неразрывная связь между библейскими словами и их содержанием («πράγμα»), которое есть Божественный Логос. Следовательно, мы можем узнавать Бога Слово и по Его одеждам, письменному библейскому Откровению, которое всегда остается зависимым от Него. И напротив, еретики разделяют одежды Слова, т.е. отделяют библейское слово от Сына Божия и, таким образом, обнажают Писание от его основного содержания, от Христа. Это происходит из-за того, что значение библейских слов определяется не человеческим ведением, но их основным содержанием, т.е. Божественным Словом. А еретики произвольно обращаются со словами по собственному разумению и таким образом захватывают власть над ними¹⁸⁹. Если бы они сохранили в целостности хитон Христов, то познали бы и его истинную природу. Учение Дидима об особом характере Священного Писания будет рассмотрено в последующих главах. Здесь же следует лишь отметить, что библейские имена по причине их особенной природы не несут в себе мирского, человеческого ведения. Напротив, основной их целью является восхождение к духовным созерцаниям или к реальности Божественного мира. И это можно сказать обо всем в совокупности богодухновенном Писании¹⁹⁰.

5. Другой герменевтический принцип, основывающийся на формальном подходе к Священному Писанию, разделяет учение

¹⁸⁷ «...εὔτονα ρήματα, τὰ περί τῶν ἄλλων ὑπερτέρων νοημάτων θεωρήματα» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 160 // ВЕП 45, 334*).

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Didym. Caec. ЗахТ 620 // ВЕП 48, 139.*

слова Божия на нравственное или практическое и на «созерцательное» или «умозрительное». Согласно толкованию Дидима на Захарию 8, 16–17¹⁹¹, практическое учение включает в себя заповеди Божии (в Ветхом Завете) и заповеди Спасителя или апостолов (в Новом Завете), которые верующие должны претворять в жизнь. Это, главным образом, «учительные» (διδασκαλικά) заповеди, назидующие в отношении практической жизни и мудрости и составляющие содержание так называемых «уроков нравственности» (ἡθηκὰ μαθήματα). Наряду с этим во всем богодухновенном Писании содержится свидетельство об истинном познании творения и его Творца, открытое нам «не для того, чтобы мы исполняли, но чтобы созерцали». Такое познание является по преимуществу «богословским» и относится к Лицам Пресвятой Троицы и Ее домостроительной деятельности. Это «богословское» ведение, обращенное на высочайшую Истину, по своему объему, конечно, полнее, ибо включает «православные догматы и таинства Царства». Понимание нравственных, практических заповедей предполагает буквальное толкование, тогда как ведение «богословского» учения – использование толкования духовного. Подобным же образом истолковывает Дидим и Захарию 10, 1¹⁹².

6. Живая связь Бога Слова с письменным словом Откровения обусловлена, несомненно, богодухновенным характером Священного Писания. Поскольку основным своим содержанием Писание имеет воплощение, явление и земное служение Христа, и поскольку Он стоит в центре повествования, само собой разумеется, что процесс написания священных книг не мог осуществляться по обычным человеческим законам. Воззрения Дидима на богодухновенность чисто эллинистические, и даже терминологически он зависит здесь от Филона. Писание богодухновенно, «как получившее бытие наитием Святого Духа Божия»¹⁹³. Дух Святой внушает и озвучивает сказанное священными писателями. Наряду с Духом Святым Дидим зачастую использует в качестве синонима «слово Божие», обращенное к священному писателю, которое «вразумляет и просвещает

¹⁹¹ *Didym. Caec. ΖαχΓ* 616–622 // ВЕП 48, 137–139.

¹⁹² *Ibid.* 740–742 // ВЕП 48, 175–176; ср. *ΨαλμΤ* 144 // ВЕП 46, 123.

¹⁹³ «...ὡς τοῦ πνεύσαντος αὐτήν ἁγίου πνεύματος Θεοῦ καθεστῶτος» (*Didym. Caec. De trinitate II*, 10 (39, 644:27–28) // ВЕП 44, 15 etc.).

к созерцанию красот и таинств истины и Божией мудрости»¹⁹⁴. Мысль Дидима в данном случае та, что Дух Святой не говорит с человеком в молчании и таинственно, но отчетливо «изображает» (χαράζει) письма, определяет и вкладывает сами слова в душу «мудреца»¹⁹⁵, который становится отныне служителем и послушником Божия слова. В момент пришествия слова Божия или наития Духа Святого священные писатели становятся «одержимыми» и говорят от лица Святого Духа или Сына Божия или же Отца¹⁹⁶. Впрочем, такое эллинистическое восприятие богодухновенности у Дидима существенно уравнивается тем убеждением, что священные писатели в момент наития не превращаются в механические, слепые и безвольные орудия Духа. Несмотря на то, что Дух остается единственным автором священных книг, во многих случаях писатели говорят «и от своего собственного лица» (καί ἐξ οἰχείου προσώπου) и даже «от лица творения» (ἐκ προσώπου τῆς κτίσεως)¹⁹⁷. Дух Святой просвещает их разум, так что они видят и возвещают как бы уже совершившееся то, что произойдет впоследствии¹⁹⁸. Собственные усилия священных писателей в отношении «созерцания» и записи божественных «вещей» соответствуют историческому и буквальному смыслу. Лексика и терминология Священного Писания, принадлежащая священным писателям, являются, таким образом, «одеждами» Божественного Логоса, а историчность повествования — условной формой, в которой является и возвещается божественная истина¹⁹⁹. Несомненно, что как буква, так и история в качестве носителей слова Божия должны быть понимаемы согласно требованиям духовного толкования: «...богодухновенные Писания, а тем более божественные их мысли»²⁰⁰. Отсюда следует, что богодухновенность предполагает, как и у Оригена, духовное понимание Священного Писания, ибо оно содержит в себе «божественные мысли».

¹⁹⁴ «...ὁμματοῖ καί φωτίζει πρός τό θεάσασθαι τά κάλλη καί μυστήρια τῆς ἀληθείας καί τῆς Θεοῦ σοφίας» (*Didym. Caec. ZachT 426 // ВЕП 48, 77*).

¹⁹⁵ *Didym. Caec. ἘκκλТ I, 32 // ВЕП 47, 182.*

¹⁹⁶ *Didym. Caec. De trinitate III, 33 // ВЕП 44, 143.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Didym. Caec. De spiritu sancto 38 // ВЕП 49, 243.*

¹⁹⁹ *Didym. Caec. ἸώβТ 90 // ВЕП 47, 76.*

²⁰⁰ «Αἱ θεόπνευστοὶ γραφαί, μᾶλλον δέ αἱ θεῖαι νοήσεις αὐτῶν» (*Didym. Caec. ZachT 1080 // ВЕП 48, 276*).

2.4. Восхождение Ветхого Завета к Новому

Выяснение действительной связи между Ветхим и Новым Заветом является также одной из предпосылок библейских толкований Дидима Слепца. Этот вопрос разрешается им как при помощи анагогического толкования соответствующих свидетельств Ветхого Завета, в особенности из пророческих книг, так и посредством буквального изъяснения классических мест 2 Кор. 3, 1–17 и 5, 17–19. Дидим вполне разделяет церковное Предание относительно существенного единства Ветхого и Нового Заветов, противопоставляя его гностическим и манихейским перетолкованиям. Так, на основании анагогического толкования Псалма 30, 6: «В руке Твои предложу дух мой», – Дидим выводит «герменевтический» принцип, что под двумя руками здесь подразумеваются два завета, на которые Спаситель возлагает Дух Свой²⁰¹. Отсюда уже становится ясно, что Дух Святой и Христос утверждают их единство. Святой Дух соприсутствует и действует в избранниках Ветхого и Нового Завета²⁰², а Христос является связующим центром и содержанием их обоих²⁰³. Следовательно, Ветхий Завет в его совокупности является пророческой книгой, благовествующей воплощение и пришествие Христово. «Ибо главным в Писании является жизнь во Христе. <...> Потому что если не было бы пришествия [Христово], то и ветхозаветные Писания не предвозвестили бы Евангелие»²⁰⁴. Истолкование Ветхого Завета становится возможным только в свете его исполнения во Христе, а до этого исполнения он остается запечатанным и таинственным²⁰⁵.

Особую связь между двумя заветами, предполагающую наличие в них наряду с единством также определенных различий, Дидим описывает при помощи схемы: отпечаток – подлинник (τύπος – εἰκόνα), тень – истина, а чаще всего: буква – дух. Впрочем, подобные схемы относятся не к содержанию заветов – тогда значимость Ветхого Завета была бы существенно занижена – но, в основном, к образу выражения каждого из них. В частности, Дидим изъясняет известное представление о Ветхом Завете, заключающем в себе

²⁰¹ *Didym. Caec. Παλιτ 50 // ВЕП 46, 96.*

²⁰² *Didym. Caec. De spiritu sancto 43 // ВЕП 49, 248.*

²⁰³ *Didym. Caec. Fragmentum in Acta 3, 20–21.*

²⁰⁴ *Didym. Caec. Παλιτ 288 // ВЕП 46, 288.*

²⁰⁵ *Ibid. 114 // ВЕП 46, 42.*

прообразы, тени и символы грядущего исполнения во Христе, не в том смысле, что когда наступит полнота, то ветхое упразднится. Напротив, непреходящее значение Ветхого Завета в том, что через прообразы, тени и символы он открывает единого Христа, «Солнце правды», как в подобных случаях Дидим обычно называет Господа Иисуса Христа. С другой стороны, изображение Христа в Ветхом Завете не всегда носит явные черты, поскольку затемнено условностями буквы. Более определенно Дидим высказывается по данному вопросу в толковании на Зах. 14, 8–9, где он уподобляет Ветхий Завет дольнему Иерусалиму, ограждаемому или, скорее, покрываемому «тенью закона и ветхостью буквы, <...> пребывающему еще под властью зимы»²⁰⁶.

Ветхий Завет, как прообраз Нового, «говорит прикровенно и с осторожностью, чаще прибегая к загадочным выражениям, нежели объясняясь прямо»²⁰⁷. Тот, кто настаивает на буквальном, историческом понимании Ветхого Завета, подобно иудеям и еретикам, не может постичь его действительного смысла и, таким образом, остается слепым по отношению к полноте Откровения. Действительное же значение Ветхого Завета открывается только тому, кто отделит букву от духа, кто перейдет от образа к истине²⁰⁸, кто, подобно Моисею, снимет покрывало буквы со своих очей и просветится полнотой, кто будет перенесен от временного к вечному, от видимого и земного к возвышенному и невидимому²⁰⁹.

В этом смысле Ветхий Завет «орошает души мысленной рекой, доставляющей им духовное плодоношение»²¹⁰. Следовательно, Ветхий Завет только тогда обладает подлинным значением и открывает истинную волю Божию, когда его принимают «согласно духовному смыслу» (κατά τό πνευματικόν). Но такое духовное понимание Ветхого Завета становится доступным только с пришествием и явлением Христа, исполнившего Закон и пророков и тем самым сгладившего «неровность и непроходимость пути, [т.е. непонятность того,] что было сказано прикровенно, явив его гладким и пригод-

²⁰⁶ «...ὑπό τῆς σκιᾶς τοῦ νόμου καί τήν τοῦ γράμματος παλαιότητα <...> ἀκμήν τοῦ χειμῶνος κρατοῦντος» (*Didym. Caec. Ζαχ* 1016 // ВЕП 48, 256).

²⁰⁷ «...μυστικῶς καί προμηθεστάτως διαλέγεται αἰνιτιζομένη μᾶλλον ἐν πολλοῖς ἢ φράζουσα ἐν ταῦτά» (*Didym. Caec. De trinitate I*, 18 // ВЕП 43, 170).

²⁰⁸ *Ibid.* II, 10 // ВЕП 44, 13.

²⁰⁹ *Didym. Caec. Ζαχ* 948 // ВЕП 48, 234.

²¹⁰ «Ἄγει τόν νοητόν ταῖς ψυχαῖς ποταμόν ἐπί καρποφορία πνευματικῆ» (*Didym. Caec. Commentarii in Psalmos 67*, 14 // ВЕП 45, 184).

ным для шествия»²¹¹. Под непроходимой дорогой Ветхого Завета в данном случае подразумевается, конечно, его буквальное восприятие, которое Спаситель упразднил²¹², открыв возможность понимания в духе и истине. О служении и учении Христа свидетельствует, в свою очередь, Новый Завет, и в нем следует искать разрешение всех тех вопросов, которые Ветхим были «высказаны неудобопонятно» (ἔφρασεν δυσεφίκτως)²¹³. Таким образом, Новый Завет отличается от Ветхого как формой, так и содержанием. Поскольку в отличие от Ветхого Завета, вещающего «в тенях и прикровенно», Новый Завет «говорит ясно и дерзновенно»²¹⁴. Но между ними есть и различие по существу. В Ветхом Завете содержатся заповеди, законы и обетования, имеющие временный характер, тогда как Новый вводит нечто совершенно новое, небывалое – веру в Сына и в Божественного Духа, т.е. веру во Святую Троицу²¹⁵. Эта вера является уже непреходящей, пребывает во веки и заключает в себе полноту истины, свойственную Церкви Христовой.

Исходя из этого Дидим Слепец оставляет за первым Заветом значение «вводного», ибо он содержит в себе начала евангельской истины, руководит «к тому, чтобы встретить лицом к лицу истину, несущую совершенное, где уже никто не останется несовершенным»²¹⁶. Но цель эта достигается только при том условии, что Ветхий Завет понимается духовно (κατά τό πνευματικόν). Впрочем, такой чисто оригенистский взгляд получает у Дидима значительную корректировку. Ветхий Завет именно в силу своего «вводного» характера парадоксален. Ибо хотя ветхая буква упраздняется перед лицом новизны Духа, но вместе с тем существенное свидетельство Ветхого Завета обновляется во Христе. «Удивительно поступил Господь Иисус Христос, когда пришел и тех же самых пророков и обветшил, и одновременно обновил»²¹⁷. Так происхо-

²¹¹ «...ὀμάλισας τῇ ἑαυτοῦ διδασκαλίᾳ καί παρουσίᾳ τό τραχύ καί ἀνώμαλον ἔδαφος τῶν μετ' ἐπικρύψεως λελαλημένων, ἵν' εὐδιάβατον ἐκ τῆς λειότητος ὀφθῆ» (*Didym. Caec. Commentarii in Zacchariam* 5, 58:3–6).

²¹² *Didym. Caec. Commentarii in Job* 9, 5 // ВЕП 47, 155

²¹³ *Didym. Caec. De trinitate* I, 18 // ВЕП 43, 170.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ *Didym. Caec. De trinitate* I, 30 // ВЕП 43, 195.

²¹⁶ «...καί εἰς τήν ἀλήθειαν τήν πρόσωπον πρός πρόσωπον, τήν τό τέλειον φέρουσαν, ἐν ἧ οὐδεῖς ἀτελής ἔσται» (*Didym. Caec. ΨαλμῆΤ 252* // ВЕП 46, 155).

²¹⁷ «Παράδοξον ὁ Ἰησοῦς πεποίηκεν ἐλθὼν τοὺς αὐτοὺς προφήτας καί πεπαλαίωκε καί ἀνεκαίνισεν» (*Didym. Caec. Fragmenta in Job* 9, 5 // ВЕП 47, 155).

дит главным образом потому, что Христос не упразднил окончательно Ветхий Завет, но «дополнил его» (προσθήκην ἐποίησατο)²¹⁸. Это дополнение касается, как было показано, не только содержания, но и способа толкования ветхозаветных книг. Следовательно, с пришествием Христовым Ветхий Завет уже теряет свое буквальное и историческое значение, но вместе и обновляется в полноте нового Откровения в силу того, что обретает духовное понимание²¹⁹. В этом смысле Ветхий Завет сохраняет свой авторитет и для Церкви. На это же указывает, несомненно, частая цитация и чтение Ветхого Завета за богослужением²²⁰.

Особые отношения между Ветхим и Новым Заветом Дидим Слепец исчерпывающе и глубоко изъясняет на примере толкования классических мест 2 Кор. 3, 1–17 и 5, 17–19²²¹. В резком противоречии с инославным (гностицистическим) различием двух Заветов, основываемся на ошибочном толковании цитаты 2 Кор 3, 6 («буква убивает, а Дух животворит»), Дидим развивает известное церковное учение о том, что оба Завета даны были Богом «ἐν δόξῃ», т.е. прославлены Им. Но при этом они и различаются в том, что первый имеет славу буквы, а второй — славу Духа. Первый Завет упраздняется, а второй остается непреложным и пребывает не только в этом веке, но и в будущем²²². Сочетание буквы и духа характеризует сущность и природу обоих Заветов. Завет Духа имеет большую славу, чем Завет буквы. Но при этом и Завет буквы не предосудителен, поскольку тесно взаимодействует с Заветом Духа. Оба Завета истинны. Впрочем, «хорошее в сравнении с хорошим — лучше» (Ἀγαθοῦ γὰρ ἀγαθὸν μᾶλλον ἀγαθόν). Значение первого Завета педагогическое и временное: он упраздняется с явлением Нового Завета, несущего с собою «пребывающее» (ср. 2 Кор. 3, 11).

Такой взгляд Дидима на соотношение Ветхого и Нового Заветов, конечно, показывает его верность традиции Оригена, но вместе привносит и новые элементы. Связь между двумя Заветами лежит не столько в области их исторической преемственности, сколько в вопросах герменевтики, т.е. касается их правильного истолкования. Это соотношение совершенно совпадает с отношением между буквальным и духовным толкованием Священного Писания. Вет-

²¹⁸ *Didym. Caec. Fragmenta in Psalmos 7, 14* // ВЕП 45, 287.

²¹⁹ *Didym. Caec. Fragmenta in Joannem 4, 24* // ВЕП 49, 13.

²²⁰ *Didym. Caec. Fragmentum 251 in Acta 15, 21* // ВЕП 49, 43.

²²¹ *Staab K. Paulus-Kommentere. 1933. S. 21–23, 29*; ВЕП 49, 76–84 etc.

²²² *Didym. Caec. Commentarii in Psalm. 110* // ВЕП 45, 240.

хий Завет содержит в себе «вводное учение», которое упраздняется перед лицом «ведения совершенных созерцаний» (ἐπισημῆν τῶν τελείων θεωρημάτων). Эту мысль Дидим разъясняет на примере известной истории с Моисеем. Когда тот сошел с горы Синайской и объяснял закон народу, то полагал на лицо свое покрывало, поскольку люди не могли вынести «величия этого учения». С другой стороны, Иисусу Навину и старцам он ясно показывал свою славу. То же самое происходит и с Ветхим Заветом. Ветхозаветное учение было высказано «для размышления и оглашения» (πρὸς διάνοιαν καὶ ρητόν) тем, кто придерживается его буквального понимания. Но и при таком подходе оно не излишне, но напротив, служит посвящению и введению в таинства. Впрочем, учение это скрыто за образами и тенями, в отличие от Господних наставлений, данных без всякого покрова. Итак, те, кто живут духом свободы во Христе, освободились уже от оков образов и теней, т.е. буквы, и прямо принимают то, «что дается им посредством духовной аллегории» (τὰ κατ' ἀλληγορίαν πνευματικῆν). Так же поступал и Господь Иисус Христос. С народом Он беседовал в притчах, а в узком кругу учеников объяснял их смысл. Здесь народ символизирует тех, кто прилепляется только к букве, а близкие ученики – тех, кто уже вошел «внутри, в таинственное разумение» (ἔνδον εἰς τὴν μυστικὴν διάνοιαν). Таким образом, соблюдается непреложным единство двух Заветов и вместе вводится различие в способе их толкования. В любом случае, различие двух Заветов – это момент чисто теоретический (κατ' ἐπίνοιαν) и не касается их практического учения. «Ибо Писание едино, в одних случаях сокровенное в образах и тенях, а в других сияющее без покровов»²²³. То есть различие касается только способа их толкования²²⁴. Таким образом, противостояние между двумя Заветами снимается только при условии духовного толкования первого. Само собой разумеется, что герменевтическим критерием ветхозаветного учения является духовное учение Нового Завета. Когда новое учение открывает намерение прообразов и теней учения ветхого, тогда и последнее делает учением Духа Святого. Только благодаря этому «ветхое мимоходит» и становится неотъемлемой частью учения Спасителя и Духа. Здесь выявляется и слабое место в герменевтике

²²³ «Μία γὰρ ἐστὶν [ἡ γραφή] ὅτε μὲν τύποις καὶ σκιᾷ κεκαλυμμένη, ὅτε δὲ ἄνευ καλυμμάτων προφαινομένη» (*Didym. Caec. Fragmenta in epistulam ii ad Corinthios 23:29–30*).

²²⁴ Ср. комментарий на 2 Кор. 5, 17–19 (*Staab K. Paulus-Kommentare. 1933. S 29; ВЕП 49, 84–85*).

Дидима Слепца. Связь Ветхого и Нового Заветов мыслится только в сфере их толкования, причем онтологическое различие между ними фактически сводится к нулю.

С помощью того же герменевтического принципа определяет Дидим Слепец и отношение между Церковью и синагогой. Христос в корне исправил иудейское предание в отношении значимости Ветхого Завета. Иудеи разъединяют букву и дух, тень и истину²²⁵ и тем самым ограничивают себя несовершенным откровением закона и пророков. И напротив, Церковь из язычников преобразует «сказанное буквально в духовное», изгоняет госпожу, т.е. «телесное соблюдение Закона»²²⁶, и, таким образом, обретает полноту ветхого наследия. В результате синагога низводится на степень рабы, хотя прежде была госпожой²²⁷, а Церковь занимает главенствующее место. «Ибо хотя они и имеют книги Моисея и пророков, но при этом чужды божественной полноты, заключающейся в них. А полнота Божественного Писания не в тени, но в истине и в Духе»²²⁸. Верующие в Церкви, напротив, «возвысившись над тенями и образами Ветхого Завета, поклоняются в духе и истине Отцу, как истинные служители. Поклоняются в духе, поскольку возвысились над телесным и униженным; в истине – поскольку, оставив прообразы, тени и уподобления, достигли сущности самой истины и, как уже было сказано, презрев униженную и чувственную грубость слов, пришли к духовному ведению Закона»²²⁹. Но превосходство Церкви над синагогой заключается, главным образом, в «совершенной вере в Духа Святого и Сына»²³⁰, т.е. в полноте Троичного откровения.

²²⁵ *Didym. Caec. ΖαχΤ 1054 // ВЕП 48, 267.*

²²⁶ *Didym. Caec. Commentarii in Proverbia I // ВЕП 47, 176.*

²²⁷ Со ссылкой на Притч. 30, 22.

²²⁸ «Κἄν γάρ ἔχωσιν τὰ βιβλία Μωϋσέως καί τῶν προφητῶν, ἀλλά κενοί εἰσιν τοῦ θεοῦ πληρώματος αὐτῶν. Πλήρωμα οὖν τῆς θείας γραφῆς οὐκ ἡ σκιά, ἀλλά ἡ ἀλήθεια καί τό Πνεῦμα» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 250 etc. // ВЕП 46, 155*).

²²⁹ «...ὑπερβάντες τάς σκιάς καί τάς εἰκόνας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, λατρεύουν ἐν πνεύματι καί ἀληθείᾳ τόν Πατέρα ὡς ἀληθεῖς προσκυνηταί· ἐν πνεύματι ἐφ' ὅσον ὑπερέβησαν τά σωματικά καί τά ταπεινά· ἐν ἀληθείᾳ, ἐφ' ὅσον ἐγκαταλείψαντες τοὺς τύπους, τάς σκιάς καί τά παραδείγματα, ἤλθον εἰς τήν οὐσίαν αὐτῆς ταύτης τῆς ἀληθείας καί, ὡς ἦδη εἴπομεν, ἀφοῦ περιεφρόνησαν τήν ταπεινήν καί αἰσθητήν ἀπλότητα τῶν λέξεων, ἐφθασαν εἰς τήν πνευματικὴν γνῶσιν τοῦ νόμου» (*Didym. Caec. De spiritu sancto 57 // ВЕП 49, 259*).

²³⁰ *Didym. Caec. De trinitate II, 22 // ВЕП 44, 50.*

2.5. Природа и значение «анагогического метода»

Из приведенного выше обзора явствует, что сама природа и законы мироздания, истории, человеческого слова, библейского Откровения, а также связь между Ветхим и Новым Заветом, между Церковью и синагогой предполагают и требуют анагогического (возвышающего) движения от чувственного, от тени, буквы, прообраза и деятельной жизни к совершенству мира умопостигаемого, к истине, к жизни созерцательной и Духу Святому. Дидим Слепец уверен в существенном единстве и вместе в качественном различии двух этих миров. Динамическое взаимодействие (*κατ' ἐνέργειαν*), свойственное двум этим мирам, определяет собою природу и принципы теории герменевтики Дидима. Ее можно назвать *герменевтикой взаимодействия*. Законность такой герменевтической теории утверждается, таким образом, не на неких предвзятых принципах, филологических или исторических, но на плане Божественного домостроительства, имеющего самое прямое отношение к природе мироздания и жизни. Библейская герменевтика Дидима имеет своей целью при помощи всех описанных выше «исагогических» элементов достичь реального приобщения человека к совершенству жизни Божественной. С этой точки зрения его герменевтика носит чисто «экзистенциальный», керигматический характер. Прежде чем говорить о природе и правилах библейской герменевтики Дидима Слепца, следует прояснить используемую им в данной области терминологию.

Обычно Дидим дает своей библейской герменевтике общее определение «анагогия» (*ἀναγωγή*), введенное, как уже было сказано, Филоном и Оригеном. Наряду с этим он использует и следующие родственные определения: «Согласно или по анагогии» (*κατ' ἢ πρὸς ἀναγωγήν*), «согласно возвышенному смыслу» (*κατ' ἀναγωγήν νόησις*), «по божественной анагогии» (*κατὰ θεῖαν ἀναγωγήν*), «созвучно возвышенному» (*ἁρμονίως κατ' ἀναγωγήν*). В других местах он дополняет и разъясняет эту терминологию: «Согласно анагогии духовно» (*κατ' ἀναγωγήν πνευματικῶς*), «к возвышенному смыслу» (*πρὸς διάνοιαν ἀνηγμένην*), «возвышенное изложение» (*ἀνηγμένη ἀπόδοσις*), т.е. «высокое понимание» (*ὑψηλή νόησις*), «умозрительно воспринимаемое» (*νοητῶς λαμβανόμενα*), «иначе разумеем» (*ἐτέρως ἐκλάβομεν*), а также отождествляет «анагогию»

с «созерцанием» (θεωρία), «духовным созерцанием», «таинственным и возвышенным созерцанием» и т.д. С другой стороны, Дидим нередко использует общеупотребительные термины «аллегория» и «тропология» и производные от них. Его «анагогическое» толкование или «созерцание» отличается от того, что истолковывается поверхностно (πρός τό ρητόν), или «по букве» (κατά γράμμα), «исторически» (καθ' ἱστορίαν) или же «в первом приближении» (ἐκ τοῦ προῆςρου). Впрочем, в трудах Дидима «анагогия», аллегория и тропология не вполне ясно терминологически разведены. Конкретные случаи употребления и оттенки смысла этих терминов были детально изучены В. Бинертом (W. Bienert) и Дж. Тигеле (Jo. Tiggheler). В настоящем исследовании желательнее сделать акцент на богословском контексте этой терминологии и ее влиянии на развитие герменевтики.

1. Согласно общепринятой этимологии «анагогия» в собственном смысле означает *воз-ношение* или *пере-ход* к некоему первоначальному или же к высшим сферам. В обоих случаях подразумевается наличие онтологической связи и взаимодействия между возносимым (речь, повествование, исторический факт или лицо, состояние или свойство и т.д.) и тем, к чему оно относится. Бинерт считает, что понятие «анагогия» исчерпывается обращением человека к его загробной участи, к небесному совершенству, придавая ему, таким образом, гностический оттенок²³¹. Тигеле, со своей стороны, выделяет здесь три разных значения: во-первых, связь с чем-то другим, во-вторых, восходящее движение и, третье, переход к чему-то отдаленному²³². Л. Дутрело (L. Doutreleau), напротив, ограничивает смысл «анагогии» духовным толкованием Ветхого Завета (в комментарии на пророка Захарию)²³³.

У самого Дидима Слепца анагогическое толкование означает, прежде всего, переход от образов и теней, от буквального и исторического смысла к высшему и умопостигаемому, к духовному и истинному. Как Климент Александрийский и Ориген, так и Дидим Слепец доказывает законность анагогического толкования ссылками на Спасителя и апостола Павла. Сюда относятся, помимо прочего,

²³¹ Bienert W. «Allegoria» und «Anagoge». 1972. S. 90, 93, 164.

²³² Tiggheler Jo. Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Nijmegen, 1977.

²³³ SC 83, 55 etc.

места из Ин. 15, 5 («Я есмь лоза, а вы ветви») ²³⁴, Еф. 5, 32 («Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви») ²³⁵, 1 Кор, 9, 9 («не заграждай рта у вола молотяща») ²³⁶, а также 2 Кор. 5, 16 («если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем») ²³⁷ и др.

При использовании анагогического толкования Дидим Слепец следует определенным правилам. В тех случаях, когда историческое повествование не требует объяснений, он оставляет его как есть. Но где библейское слово облекается в форму загадки, притчи, образа, метафоры, символов и т.п., там «да не покажется, будто баснословим, мы вынуждены прибегать к более глубокому созерцанию» ²³⁸. Сказанное относится, прежде всего, к Ветхому Завету, слово которого имеет вид образа и тени грядущих событий, ибо иначе в нем есть много неприличного и недостойного Бога ²³⁹. И напротив, Новый Завет (за исключением символических, приточных и т.п. повествований) ясен и совершенен, поскольку в нем присутствует Дух Святой и истина Христова. Толкование несовершенного Ветхого Завета возможно только «по восходящей» (κατά ἀναγωγήν) к большему Новому Завету. Прямое назначение «анагогии» состоит, помимо прочего, в нахождении в Ветхом Завете мессианских обетований, относящихся, с одной стороны, к лицу и служению Самого Христа ²⁴⁰, и с другой, к жизни, вере и устройству Церкви ²⁴¹. Но в этих случаях мы имеем дело с чистым случаем типологического толкования, где анагогия и типология отождествляются ²⁴². В любом случае, христологическое и «церковное» толкование Ветхого Завета всегда находят себе подтверждение в соответствующих местах из Нового Завета. Также во многих случаях буквально-историческое толкование оказывается неудовлетворительным, «ибо оно оказывается худшим, хотя бы и повествовало о вещах божественных и было весьма

²³⁴ *Didym. Caec. ΖαχΤ 592 // ВЕП 48, 130.*

²³⁵ *Didym. Caec. ΓενΤ 240 // ВЕП 50, 77.*

²³⁶ *Didym. Caec. ΖαχΤ 808 // ВЕП 48, 193.*

²³⁷ *Ibid. 268 // ВЕП 48, 33.*

²³⁸ «...ἵνα μή δόξωμεν μυθολογεῖν, ἀναγκαζόμεθα βαθυτέρας θεωρίας ἔψασθαι» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 102 // ВЕП 45, 31 etc.*).

²³⁹ *Didym. Caec. ἸώβТ 172 // ВЕП 47, 38.*

²⁴⁰ *Didym. Caec. ΨαλμТ 250. Prol. // ВЕП 45, 25; ΖαχТ 246 // ВЕП 48, 27.*

²⁴¹ Напр., *Didym. Caec. ΓενТ 102 // ВЕП 50, 34.*

²⁴² Напр., *Didym. Caec. ΨαλμТ 28–30 // ВЕП 45, 296.*

тщательным»²⁴³, почему «благовременно будет обратить созерцание к возвышенному»²⁴⁴. Следует, впрочем, сразу заметить, что Дидим Слепец не насилует библейские повествования своим анагогическим толкованием и ясно видит его границы. Там, где историческое повествование прозрачно, «нет нужды согласовывать различные истории при помощи созерцаний»²⁴⁵. И это потому, что Божественное Писания являет истину «иногда посредством загадки, а иногда через историческое повествование»²⁴⁶. Причем во многих случаях Дидим выдвигает на первый план именно историческое понимание, ибо только таким образом буквальное становится «пригодным и для аллегории» (σύνολτον καί πρός ἀλλεγορίαν)²⁴⁷. В этом случае следует выяснить, «о ком говорится в данном повествовании и от чьего лица идет речь», и только тогда «мы сможем прийти к ясному пониманию предмета речи»²⁴⁸. Речь идет здесь об одном из классических правил александрийской филологии, о котором уже упоминалось в связи со святителем Афанасием Великим.

Основным отличием Дидима Слепца в использовании им метода анагогического толкования является также то, что он не ограничивается одним лишь вариантом духовного объяснения какого-то места Писания. Часто он предлагает или знает два и более толкований, причем относящихся к различным уровням, как например, толкование нравственное (тропологическое), духовное, христологическое или экклезиологическое²⁴⁹. В этих случаях он, естественно, предлагает и опирается на свое собственное рассуждение. Но при этом последнее слово он оставляет за «мудрецом во Христе» (κατά Χριστόν σοφός), который знает и соединяет умопостигаемые вещи со словами, согласно I Кор. 2, 15: «...духовный судит

²⁴³ «...ὑποδεστέρα γάρ αὕτη τυγχάνει, καὶν θεία καὶ περισπούδατος ἦ» (*Didym. Caec. Ζαχ*Т 350 // ВЕП 48, 58).

²⁴⁴ «...χαίρος εἶν τὰ πρός τὴν ἀναγωγὴν θεωρῆσαι» (*Didym. Caec. Ζαχ*Т 534 // ВЕП 48, 113).

²⁴⁵ «...οὐκ ἀνάγκη ταῖς θεωρίαις τὰς ἱστορίας ἐξομαλίζειν ἐξῆς» (*Didym. Caec. Fragmenta* in Job 5, 19 // ВЕП 47, 150).

²⁴⁶ «...ποτέ μὲν μετ' αἰνιγμοῦ, ποτέ δέ ἱστορικῆ διηγήσει» (*Didym. Caec. Ζαχ*Т 722 // ВЕП 48, 169).

²⁴⁷ Ibid. 1058 // ВЕП 48, 269.

²⁴⁸ *Didym. Caec. Ψαλμ*Т 4 // ВЕП 45, 289.

²⁴⁹ См. комментарий Дидима на Пс. 20, 2 (*Ψαλμ*Т 28–30 // ВЕП 45, 295 etc.). Ср. также: *Γεν*Т 158 // ВЕП 50, 51.

о всем, а о нем судить никто не может». «Для каждого повествования мудрец подберет свое подходящее слово»²⁵⁰.

В итоге становится ясно, что анагогическое толкование по сути не является каким-то определенным герменевтическим методом, но *принципом духовного толкования*, согласно которому Священное Писание следует изъяснять «боголепно», т.е. достойно Бога и Духа Святого²⁵¹. Это подтверждается не только разнообразием терминологии, но и самой практикой его применения, изложенной выше.

2. Анагогический метод толкования Дидима Слепца нельзя обвинить ни в следовании каким-то стереотипам и одномерности, ни в узости его использования на практике. Термин «анагогия» вмещает в себя очень многое и может быть легко отождествлен с созерцанием (θεωρία), с глубинным разумом (διάνοια), с возвышенным смыслом (ἀνηγμένη νόση) и т.д. Причем Дидим одновременно пользуется и двумя другими общеупотребительными терминами библейской герменевтики: «аллегория» и «тропология». И хотя в определенных случаях он отождествляет все эти три понятия, но при этом ему известны и их отличительные особенности. Такой вывод можно сделать на основании одного места из комментария на книгу пророка Захарии, где анагогия разделяется на образную (τροπική) и аллегорическую: «Согласно двойной анагогии, образной и аллегорической»²⁵². Хотя он и не уточняет здесь, в чем различие этих терминов, но на основании других свидетельств Дидима можно вывести их собственный смысл.

Аллегорическое толкование Дидим обычно использует как метод, разработанный стоиками, Филоном и особенно Оригеном²⁵³, и часто ссылается на общеизвестные «законы аллегории»²⁵⁴. Во многих случаях аллегория, похоже, является у него синонимом анагогического толкования, поскольку характеризуется как «вывысшая аллегория» (ὑπεραναβεβηκυῖα ἀλληγορία)²⁵⁵. Но обычно

²⁵⁰ «Ἐκάστη τῶν ἀποδόσεων ἐφαρμόσει ὁ σοφός ἐκάστην λέξιν τοῦ προκειμένου» (*Didym. Caec. ZaxT 976 // ВЕП 48, 244*).

²⁵¹ *Didym. Caec. De spiritu sancto III, 18, 2, 36 // ВЕП 44, 106, 241.*

²⁵² «Κατά τήν διττήν ἀναγωγὴν, τήν τροπικὴν καὶ ἀλληγορικὴν» (*Didym. Caec. ZaxT 526 // ВЕП 48, 110*).

²⁵³ Ср.: *Didym. Caec. ΓενT 278, 320 // ВЕП 50, 88, 102, 111.*

²⁵⁴ Напр., *Didym. Caec. ZaxT 434 // ВЕП 48, 79; ΓενT 118 // ВЕП 50, 39; ἸώβT 172 // ВЕП 47, 38 и др.*

²⁵⁵ *Didym. Caec. ZaxT 298 // ВЕП 48, 43.*

Дидим называет аллегорией метафорическое восприятие некоторых имен и названий, в особенности же чисел, а не вообще любого библейского отрывка или повествования, за исключением, конечно, чисто приточных мест. Так, например, ассирияне и вавилоняне символизируют злость, диавол — действие противника, киты — лукавые силы, серебро изображает слово, золото — ум, вода — злоба и т.д. Более точно развести понятия аллегории и аналогии можно на примере следующего отрывка из комментария на книгу Бытия: «В аналогическом смысле вода на основании предшествующих аллегорических толкований обычно означает злобу»²⁵⁶. Здесь, очевидно, аллегория как особый метод толкования предоставляет материал и помогает аналогии, как герменевтическому принципу. Другими словами, существует символический смысл некоторых понятий, само собой разумеющийся и выводимый на основании известных правил (аллегория), а аналогия переносит эти символы на более высокий духовный уровень. За основу Дидим берет, как правило, соответствующее (*ἄλλο ἀντί ἄλλο*) символическое значение имен и слов, почерпнутое либо из их этимологии, либо из физических свойств обозначаемых ими предметов, либо из мистического учения о числах (арифмологии). Причем во многих случаях он заимствует аллегорическое понимание имен, слов и т.п. из параллельных, омонимичных или синонимичных понятий Священного Писания²⁵⁷. Все перечисленные виды аллегорического толкования известны Дидиму из александрийской филологической традиции с заметным влиянием стоиков, неопифагорейцев и, прежде всего, Филона²⁵⁸. Аналогия, напротив, берет свое начало из самой природы библейского слова как духовный принцип толкования, который сообщает особый духовный смысл аллегориям Священного Писания. Исходя из такого их различия аллегория, в том значении, в каком понимает ее Дидим Слепец, в большей степени связана со стоической традицией истолкования Гомера (которой придерживался и Филон) и не является собственно христианским экзегетическим методом²⁵⁹. Но Дидим и в этом отношении являет

²⁵⁶ «Πρός δέ ἀναγωγήν ἡ κακία ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἀλληγορίας νόμῳ ὕδωρ εὐρηταί» (*Didym. Caec. GenT 116 // ВЕП 50, 38*).

²⁵⁷ Напр., *Didym. Caec. GenT 118–120 // ВЕП 50, 39*.

²⁵⁸ Ср. *Didym. Caec. GenT 320 // ВЕП 50, 102*.

²⁵⁹ Данная идея является центральной в исследовании Бинерта (*Bienert W. «Allegoria» und «Anagoge»*. 1972. S. 3 etc., 106 etc.).

собой некое исключение, ибо нередко использует оба термина в одном и том же смысле²⁶⁰.

Сравнительно реже и весьма своеобразно применяет Дидим «образный» или «тропологический» метод толкования. В большинстве случаев он отождествляет его с аллегорическим методом²⁶¹. Там же, где выделяет тропологию, берет ее в узком смысле, в отношении к силам, движениям и страстям человеческой души, а следовательно, относит ее к нравственной жизни и поведению. Это ясно формулирует сам Дидим в своем толковании на Бытие: «Это можно понимать и в тропологическом смысле, по отношению к совершенству души»²⁶². Подобным образом он объясняет Псалом 43, 26²⁶³ и, преимущественно, всю книгу Иова, где в лице праведного Иова видит образ мужества, а значит, прообраз святости²⁶⁴. Первопроходцем в такого рода библейской тропологии является, конечно, Филон Александрийский.

2.6. Богословское основание «анагогии»

Как было показано выше, Дидим Слепец полагает, что библейские тексты должны истолковываться двояко: согласно буквальному или историческому смыслу и согласно анагогии или созерцанию. «Следует знать, что ведение об одном и том же бывает различным: более вводным для преуспевающего и сокровенным для уже преуспевающего в божественном понимании»²⁶⁵. Но сказанное не означает, впрочем, будто Дидим признает двойной смысл библейского слова, исторический и умосозерцательный. Такое предположение было бы печальным недоразумением, поскольку разделило бы по существу буквальное и историческое от умосозерцательного, или духов-

²⁶⁰ Напр., *Didym. Caec. ЗахТ* 468, 522 // ВЕП 48, 90, 109.

²⁶¹ Напр., *Didym. Caec. ΓενТ* 132, 134 // ВЕП 50, 43, 44; *ЗахТ* 526 // ВЕП 48, 110.

²⁶² *Didym. Caec. ΓενТ* 56 // ВЕП 50, 120 со ссылкой на Быт. 6, 10.

²⁶³ *Didym. Caec. Commentarii in Psalmos* 40–44, 4 // ВЕП 45, 139–140.

²⁶⁴ *Didym. Caec. ἸώβТ* 110, 122 // ВЕП 47, 26, 29.

²⁶⁵ «Ἰστέον γάρ ὅτι τὰ αὐτὰ διαφόρως ἔστιν γινῶναι, εἰσαγωγικώτερον, προχόλποντα, εἰκείως δὲ προχόψαντι ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως» (*Didym. Caec. ΓενТ* 160 // ВЕП 50, 151).

ного понимания. Напротив, основной предпосылкой библейской герменевтики Дидима является, как уже было сказано, онтологическая связь между двумя указанными смыслами. Духовное понимание присутствует и являет себя в промежутке между осязаемостью и значением письменного слова и исторических фактов и в них имеет свое основание. Поэтому в занятиях библейскими толкованиями существует некий «порядок» (τάξις). «И приступающий к божественной науке так должен к ней приступать, чтобы понимать ее, следуя путем буквального и духовного, и в таком же порядке»²⁶⁶. Этот порядок относится к переходу и восхождению от вводного и перстного понимания (или буквального) к духовному и созерцательному. Восхождение обусловлено, главным образом, тем пониманием о Боге, какое стяжал толкователь, т.е. более телесное или же духовное. Указанный «путь» толкования соответствует тому «порядку», который наблюдается в жизни и законах мироздания, точно так же, как и в природе библейского слова, и следует этому порядку. Духовное толкование является той последней желанной целью, движение к которой начинается от исторического, и когда эта цель будет достигнута, то, естественно, духовное подчиняет себе историческое и поглощает его.

Правила, которых Дидим придерживается при буквальном толковании, были изложены в предыдущих разделах. За исключением некоторых случаев, где историческое толкование вполне исчерпывающе и ясно, Дидим во всех сохранившихся экзегетических текстах интересуется, главным образом, толкованием анагогическим. Его экзегеза, при всей очевидной зависимости от Оригена, являет и немалое своеобразие, что позволяет Дидиму занять свое место в истории библейской герменевтики.

Для начала необходимо сделать одно важное пояснение. Законность духовного толкования Дидим выводит из значения слова «дух». «Слово “дух” в Священных Писаниях означает, прежде всего, высокое и таинственное понимание, так что в высказывании “буква убивает, а дух животворит” под буквой подразумевается простое и ясное историческое повествование, а под духом то, чтобы пони-

²⁶⁶ «Ὁ προσερχόμενος τοῖνυν τῇ θεῖᾳ παιδεύσει οὕτως αὐτῇ προσέρχεται ὀφείλει ὡς νοῆσαι αὐτὴν κατὰ γράμμα καὶ πνεῦμα ὁδῶ καὶ τάξει χωροῦντα» (Didym. Caec. GenT 216 // ВЕП 50, 168).

мать святое и духовное содержание того, что читается»²⁶⁷. Такое разделение двух видов толкований Дидим подтверждает постоянными ссылками на библейскую христологию и пневматологию, которую апостол Павел развивает в связи с отрывком из 2 Кор. 3, 4—18. Богословское обоснование анагогического толкования и составляет особенность библейской герменевтики Дидима Слепца. В этой герменевтике ясно прослеживается влияние христологических толкований святителя Афанасия Великого и стремление не отставать от других александрийских экзегетов в следовании церковному Преданию и учению. Особенность самого Дидима проявляется здесь в том, что он органично сочетает библейские толкования с учением Церкви о Святой Троице или о деле Божественного домостроительства.

Вера в Святую Троицу, как было уже замечено, составляет существенное и качественное отличие Нового Завета от Ветхого. Причем слово о Святой Троице всегда апофатично и потому «в высшей степени полезно» (*καταχρηστικός*)²⁶⁸. В рамках своей полемики с евномианами Дидим утверждает, что невозможно достичь совершенного ведения Троицы, ибо человеческое знание по сути является представлением (*διάθεση*) души, которое постоянно претерпевает изменение. Ведение же Троицы, напротив, не зависит от представления, но является онтологическим (*οὐσιώδης*). Следовательно, «ведение Бога <...> несопоставимо с ведением по представлению. А то, что несопоставимо, не может быть приведено к подобию»²⁶⁹. Хулой и ругательством является то, когда человек, опираясь на схожесть человеческих слов, приписывает Троице свойства и действия, совершенно неприличные Божественной природе²⁷⁰. «Беззаконно, если человек произносимые им слова приравнивает Богу. Пусть даже он и царствует, тем более должен быть умерен в словах. Ибо через это он приобретает большой плод славы

²⁶⁷ «Πρό δέ πάντων ἡ λέξις πνεῦμα ἐντός τῶν ἀγίων Γραφῶν σημαίνει τήν ὑψηλήν καί μυστικήν ἔννοιαν, ὡς εἰς τό 'τό γράμμα ἀποκτείνει, τό δέ πνεῦμα ζωοποιεῖ', γράμμα λέγων τήν κατά τήν ἱστορίαν ἀπλήν καί φανεράν διήγησιν, πνεῦμα δέ τό νά ἐννοῇ τις τό ἀναγινωσκόμενον ἄγιον καί πνευματικόν περιεχόμενον» (*Didym. Caec. De spiritu sancto 57 // ВЕП 49, 258 etc.*).

²⁶⁸ *Ibid.* 38 // ВЕП 49, 242.

²⁶⁹ «Ἡ τοῦ Θεοῦ γνώσις <...> ἀσύγκριτός ἐστιν τῇ κατά διάθεσιν γνώσει. Τά δέ ἀσύγκριτα οὐ δέχονται ὁμοιότητα» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 208–209 // ВЕП 45, 348*).

²⁷⁰ *Didym. Caec. De trinitate III, 40 // ВЕП 44, 153*.

и в этом заключается вершина почести. А подданному бесполезно издавать гласы, приличные царю»²⁷¹. О свойствах и действиях Бога мы знаем «от обратного» (κατά στέρησιν), поскольку, будучи людьми, имеем противоположные познание и опыт. Например то, что Бог невидим, мы узнаем, «поскольку знаем, что есть видимое, имея чувства и зрение, и когда отнимаем это состояние, постигаем, что есть невидимое»²⁷². Следовательно, «в высшей степени полезное» слово Писания о Святой Троице должно способствовать «восхождению» к пониманию предмета речи. Прежде всего следует определить, «о ком говорит данное место, а также, кто говорящий»²⁷³, т.е. какое именно Лицо Пресвятой Троицы подразумевается в том или ином богословском высказывании. Когда ответ на этот вопрос будет найден, следует непременно сказать и об участии двух других Лиц, ибо Святая Троица нераздельна. В отношении троичного богословия действует следующее правило: «Учение Писаний о Боге следует понимать так. Когда речь идет об одном Лице, то нужно разуметь единую природу и волю. Когда же о двух, то показывает ипостасные особенности святой и неслиянной Троицы»²⁷⁴.

Указанный богословский принцип Дидим Слепец заимствует, конечно, из церковного учения и, в частности, из литургической практики призывания Пресвятой Троицы в таинстве Крещения. Знаменательно, что это церковное предание Дидим считает обязательным для практики библейских толкований. Он в особенности настаивает, что если спасение возможно только во имя Пресвятой Троицы, то верующий обязан со всей точностью знать троичный догмат и не погрешать против него даже в самых малых и незна-

²⁷¹ «Ἄνθρωπον δὲ Θεῷ ἀρμόζοντα ῥήματα ἀπιέναι, οὐ θέμις· ἐλεῖ καὶ βασιλεῖ δτι μάλιστα πρέλει μετριολογεῖν· μείζονα γάρ ἐκ τούτου καρποῦται δόξαν καὶ εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται τῆς τιμῆς τὴν κορυφὴν· ὑψηλῶς δὲ βασιλικὰς φωνὰς ἐκφέρειν ἀσύμφορον» (*Didym. Caec. De trinitate* III, 17 // ВЕП 44, 106).

²⁷² «Ἐλεῖ ἴσμεν τί ἐστὶν ὁρατὸν, αἰσθησὶν ἔχοντες καὶ ὄψιν ἔχοντες, στερήσει τῆς καταστάσεως ταύτης λαμβάνομεν τὸ ἀόρατον» (*Ibid.*).

²⁷³ «Περὶ τίνος ταῦτα λέγεται καὶ ἔτι ἐκ τίνος» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 4* // ВЕП 45, 289).

²⁷⁴ «Τὰς δὲ θεολογίας τῶν Γραφῶν νοεῖν οὕτως· Ὅτι περ, ὅταν ἀπὸ ἐνὸς προσώπου λέγουσιν, διὰ τὴν μίαν φύσιν καὶ θέλησιν· ὅταν ἀπὸ ἀμφοῖν, διὰ τὸ δεῖκνυσθαι τὸ ἰδιοσύστατον τῆς ἁγίας καὶ ἀκηράτου Τριάδος» (*Didym. Caec. De trinitate* I, 36 // ВЕП 43, 204).

чительных словах²⁷⁵. Прежде всего православные должны знать, что в отношении учения о Боге «и малое не легко для понимания, находясь за пределами нашего опыта и превышая человеческое намерение»²⁷⁶. Такое требование Дидим оправдывает следующей основополагающей идеей, что правильное познание Пресвятой Троицы является одновременно и созерцанием высшей Истины и Полноты жизни и без этого познания невозможно истинное существование²⁷⁷. Также, если в Писании встречаются антропоморфизмы в отношении трех Лиц Пресвятой Троицы (символические, аллегорические или мистические), то их следует понимать «по домостроительству», т.е. искать в них богоприличный и духовный смысл²⁷⁸. Следовательно, духовное толкование выводит на свет то, что «прикровенно» написано о Пресвятой Троице, и оно единственное вполне отвечает духовной природе Божией²⁷⁹. Для Дидима, таким образом, Пресвятая Троица являет Собою вершину и полноту духовного созерцания. И это «умное» созерцание уже не аллегорическое, но согласное с догматом о Троице, который, в свою очередь, полностью согласен с учением о Троице в Священном Писании и проповедью церковного Предания. Следует подчеркнуть, что при обсуждении троичного догмата Дидим систематически избегает любой разновидности аллегорического истолкования и остается верным буквальному смыслу библейских свидетельств. «Аллегорические, нарицательные, метафорические и омонимичные высказывания не следует вплетать в точное изложение догмата»²⁸⁰.

«Созерцание» Троицы Дидим Слепец неизменно связывает с историческим делом Божественного домостроительства. Верующему неведома, конечно, сущность Пресвятой Троицы, но по Своему неисповедимому человеколюбию Бог даровал человеку «родственный язык» (σύντροφον διάλεκτον), т.е. библейское Откровение, с помощью которого люди могут постигать Божественное домостроительство, «не изнемогая под тяжестью и широтой сказанного

²⁷⁵ *Didym. Caec. De spiritu sancto* 63 // ВЕП 49, 263.

²⁷⁶ «...καί τό μικρόν οὐκ ἀλώσιμον τῇ διανοίᾳ ἀλλ' ἀπείρωσ καί αὐτό τῆν ἀνθρωπίνην ὑπερφέρει ἐπιβολήν» (*Didym. Caec. De trinitate* I, 36 // ВЕП 43, 203).

²⁷⁷ *Didym. Caec. Commentarii in Proverbia* 31, 22 // ВЕП 47, 178.

²⁷⁸ *Didym. Caec. ΖαχΤ* 984 // ВЕП 48, 247.

²⁷⁹ *Didym. Caec. De trinitate* III, 31 // ВЕП 44, 141.

²⁸⁰ *Ibid.* II, 10 // ВЕП 44, 16.

о Боге»²⁸¹. А библейское Откровение свидетельствует и утверждает один исторический факт, а именно явление во плоти Бога Слова, которым объясняются и проясняются все остальные «вещи». Господь Иисус Христос, упраздняющий тени и символы Ветхого Завета, открывает полноту божественной истины и, следовательно, как историческое лицо является центром и истолкователем обоих Заветов. Как святитель Афанасий Великий, так и Дидим в своей полемике с арианами и прочими еретиками, изъясняющими Писание «на основании логики» (συλλογιστικῶς), прибегает к теории «богомужного» толкования. В основании правильного истолкования лица и служения Господа Иисуса Христа лежит и будет лежать Его историческое домостроительство, невнимание к которому есть невежество и нечестие²⁸².

Каким образом христологическое учение может исполнять роль герменевтического принципа? Христологические свидетельства Священного Писания всегда преследуют какую-либо конкретную цель. В одних случаях они говорят только о Божественной природе Христа, как, например, в 1 Кор 1, 24 (*Христос, Божия сила и мудрость*). В других же описывают Его историческое служение, касающееся телесного: рождение, смерть, погребение и т.п., — и тогда относятся исключительно к Его человеческой природе²⁸³. Две природы Господа Иисуса Христа обуславливают и доказывают необходимость как исторического, так и духовного толкования.

В качестве примера можно привести толкование классического места из Евангелия от Иоанна 14, 28: «Пославший Меня Отец больше Меня». «Тех мест, где говорится непосредственно о Божестве [Спасителя], немного, сравнительно с теми, где речь идет о Его неизреченном и добровольном о нас промыслении. Божественная же природа, хотя бы о ней сказано мало или и вовсе ничего, повсюду подразумевается»²⁸⁴. Или подобное толкование относи-

²⁸¹ «...μή τῷ ὄντι τῆς θείας ἀποθαμβούμενοι φράσεως» (*Didym. Caec. De trinitate III, 17, 1 // ВЕП 44, 105*).

²⁸² *Didym. Caec. Commentarii in Acta apostolorum 17, 23 // ВЕП 49, 44*.

²⁸³ *Didym. Caec. Fragmenta in Acta apostolorum 2, 22 // ВЕП 49, 25–26*.

²⁸⁴ «Καί ὅσα γενόμεθα πρὸς θεότητα εἶναι μικρά διὰ τὴν δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἄρρητον καὶ ἐκούσιον αὐτοῦ οἰκονομίαν. Ἐπὶ γάρ τῆς θεότητος οὔτε τὸ μικρόν οὔτε τὸ μή εἶναι πανταχοῦ χώραν ἔχει» (*Didym. Caec. De trinitate I, 36 // ВЕП 43, 205*).

тельно Святого Духа в Ин. 16, 13 (*Он от Себя не будет говорить*): «[Это сказано,] чтобы показать согласие Божественных Ипостасей и общность наставлений и дарований блаженной Троицы»²⁸⁵. Этот основополагающий герменевтический принцип святителя Афанасия Великого Дидим Слепец дополняет следующим важным пояснением. Антропоморфизмы Священного Писания, относящиеся к человеческой природе Спасителя, мы не должны понимать «голословно» (ψιλῶς), но согласно с человеколюбивым снисхождением Бога Слова. Поскольку, «как иначе мы смогли бы удостовериться в том, что Он, согласно написанному, вознес наши немощи на честный Крест, чтобы через это даровать людям лучшее состояние, если бы Он сначала, известным Ему образом, не воспринял их в Себя и не показал?»²⁸⁶ Отсюда становится ясно, что как в христологии, так и в более широком контексте своего богословия Дидим избегает любых проявлений аллегорического толкования и остается верен буквальной экзегезе, опирающейся на согласное учение всего Священного Писания и учение Церкви. Домостроительство Бога Слова есть прежде всего исторический факт Божественного человеколюбия, не приемлющий какого-либо еще подхода. Это Дидим подтверждает своим объяснением Креста и Воскресения, где он избегает в рамках своей полемики с Аполлинарием любого проявления аллегории. «Тот, кто говорит, что Бог Слово распялся, будучи бестелесным, делает Крест аллегорией. А если Крест делается аллегорией, то также становится аллегорией и Воскресение. И если уже Воскресение становится аллегорией, тогда все произошедшее есть как бы сон»²⁸⁷.

Историчность земного служения Спасителя имеет всецело сотериологическую направленность. Все термины или определения, выражающие смирение Христово, на самом деле являются свидетельством и подтверждением истинной связи Его с челове-

²⁸⁵ «Διὰ τὴν συμφωνίαν τῶν θεῶν ὑποστάσεων καὶ διὰ τὸ κοινὰ εἶναι τῆς μακαρίας Τριάδος τὰ διδάγματα καὶ χαρίσματα» (Ibid.).

²⁸⁶ «Πῶς γὰρ ἂν ἐληροφορήθημεν, ὅτι τὰς ἀσθενείας ἡμῶν, κατὰ τὸ γεγραμμένον, εἰς τὸν τίμιον ἀνήνεγκε σταυρὸν, ὥστε διὰ τούτου κρείττονα παρασχεῖν τοῖς ἀνθρώποις κατάστασιν, εἰ μὴ πρότερον αὐτάς, καθ' ὃν οἶδε τρόπον, εἰς ἑαυτὸν ἀνέλαβέ τε καὶ ἔδειξεν;» (*Didym. Caec. De trinitate III, 21, 2 // ВЕП 44, 118*).

²⁸⁷ *Didym. Caec. Commentarii in Psalmos 2, 73:19–21 (ΨαλμΤ 68 // ВЕП 45, 30)*.

ком. И хотя они подразумевают неизреченную «сущность» Логоса, но одновременно указывают и на Его отношение к тварному, т.е. являются историческими свидетельствами истинного спасения человека²⁸⁸. Христос реально совершает дело спасения и становится «для спасаемых началом и причиной»²⁸⁹. Следовательно, все человеческие качества Спасителя, как реальные состояния, могут отныне стать уделом верующего при условии, конечно, Крещения. Такой взгляд является последовательным применением принципа «бого-мужного» толкования святителя Афанасия Великого.

Подобную центральную роль в герменевтике Дидима Слепца играет и Дух Святой. Этот Дух, когда верующий принимает Его в таинстве Крещения, преобразует человека в истинный храм Свой и становится причиной освящения и божественных благ²⁹⁰. Как Лицо Пресвятой Троицы, Дух Святой совершает совместно с двумя другими Лицами дело человеческого спасения. По этой причине верующие нуждаются в совершенном и православном познании Духа, как и Бога Отца, и Христа²⁹¹. Все Священное Писание доставляет нам знание о Духе Святом, Ветхий Завет – несовершенное, а Новый – совершенное, как и церковное учение. Но особенно значимо участие Святого Духа в деле библейского толкования. Здесь действует следующее основное правило: «Нет ничего от Святого Духа, <...> что не имело бы возвышенного смысла; ибо если это наставления Духа Святого, то их следует разуметь духовно»²⁹². Поскольку дух и истина, в отличие от буквы, составляют полноту и цель Священного Писания²⁹³, то и библейское толкование является занятием исключительно духовным. Как прежде Дух вдохновил священных писателей записать слово Божие, так и теперь Он «научит всех усовершенствовавшихся в вере Христовой, научит, конечно, всему духовному и умопостигаемому, и, если ска-

²⁸⁸ *Didym. Caec. De trinitate III, 6, 2 // ВЕП 44, 92.*

²⁸⁹ «...τοῖς ἑσομένοις ἀρχή καί αἰτία» (*Didym. Caec. Commentarii in Proverbia 8, 22 // ВЕП 47, 170*).

²⁹⁰ *Didym. Caec. De trinitate II, 8 // ВЕП 43, 240.*

²⁹¹ *Ibid. III, 34 // ВЕП 44, 143.*

²⁹² «Οὐδέν ἐστιν ὑπὸ ἀγίου Πνεύματος <...> ὃ οὐκ ἔχει ἀναγωγὴν εἰ γάρ Πνεύματος ἀγίου μαθήματά εἰσιν ταῦτα, πνευματικῶς γινῶναι δεῖ» (*Didym. Caec. ἘκκλТ 36 // ВЕП 50, 358*).

²⁹³ *Didym. Caec. ΨαλμТ 252 // ВЕП 46, 155.*

зять кратко, всем таинствам истины и премудрости»²⁹⁴. Только Он доставляет верующим благодать понимания доброты премудрости Божией²⁹⁵, запечатлевает в них ведение истины и руководит к ней²⁹⁶. Как в отношении ко Христу, так и в учении о Духе Святом Дидим Слепец особо подчеркивает историчность Пятидесятницы и реальность доставляемого Им освящения²⁹⁷.

2.7. Толкование как дело «мудреца во Христе»

Участие Духа Святого в деле толкования Священного Писания особенным образом сочетается с личностью толкователя. Вполне следуя здесь Клименту Александрийскому и Оригену, Дидим Слепец возлагает духовное толкование на «духовного», т.е. на «мудреца во Христе». Только таковой, имеющий ум Христов и живущий в свободе Духа, может оставить позади тени и прообразы и войти в красоту божественной истины. Другими словами, Дидим исходя из своих антропологических воззрений считает, что мудрецом во Христе является тот, кто освоил уже начальные «уроки», т.е. практическую добродетель, и, преуспев в этом, достиг «места совершенства»²⁹⁸. Такой мудрец истинно «крестился свыше от воды и Духа», т.е. истинным крещением. Благодаря этому он принимает излияние Духа Святого и достигает не просто ведения, но истинного созерцания. В конечном счете, духовное толкование является отблеском подлинного общения с Логосом и потому не может быть уделом каждого человека. «Не всякому дано созерцать, <...> но лишь тому, кто может говорить о премудрости среди совершенных, тому, кто может сказать: “Я видел Господа Иисуса очами сердца моего, просвещенными истинным светом”»²⁹⁹. Тот, кто имеет общение

²⁹⁴ «...θά διδάξῃ ἄπαντα εἰς τοὺς τελειωθέντας διὰ τῆς πίστεως τοῦ Χριστοῦ, καὶ δὴ ἄπαντα τὰ πνευματικὰ καὶ νοερά, καί, ἵνα περιλάβω τὰ πάντα συντόμως, ἄπαντα τὰ μυστήρια τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφίας» (*Didym. Caec. De spiritu sancto* 31 // ВЕП 49, 237).

²⁹⁵ *Didym. Caec. De trinitate* II, 8 // ВЕП 43, 240.

²⁹⁶ *Didym. Caec. De spiritu sancto* 33 // ВЕП 49, 239.

²⁹⁷ *Didym. Caec. De trinitate* III, 41 // ВЕП 44, 154.

²⁹⁸ *Didym. Caec. ΓενΤ* 218 // ВЕП 50, 169.

²⁹⁹ *Didym. Caec. ЗаχТ* 316, 6 // ВЕП 48, 49.

с Духом Святым, получает наконец полноту божественной истины, то «ветхое и новое», что относится к ведению Святой Троицы³⁰⁰. Только «мудрец», по благодати Духа Святого занимающийся совершенным духовным толкованием, обладает совершенным пониманием и просвещенным умом, позволяющими ему сочетать умопостижимое со словесной формулировкой и обнаруживать согласие между символами и прообразами³⁰¹. Только таковой, наконец, является духовным учителем истины, в отличие от плотских и душевных, которые не могут выйти за пределы буквы и истории.

Возвеличение мудреца во Христе, достигшего совершенства, не означает гностической дискриминации остальных верующих. «А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16) — относится вообще ко всем христианам, получившим в таинстве Крещении Духа Святого и этим отличающимся от иудеев и еретиков, остающихся в порабощении буквы, прообразов и теней. В таком ключе Дидим рассматривает соотношение между иудеями и христианами (из язычников)³⁰². Но и внутри Церкви верующие находятся в постоянном движении к совершенству, цель которого в том, чтобы все достигли духовного разумения Священного Писания. Потому и «вводные» уроки имеют педагогическую цель и должны направлять к совершенству. «Божественная наука имеет и начало, и продолжение, и конец»³⁰³. «Живущий еще по начальным правилам» не отвержен, но имеет благословение, ибо преуспеяние и возрастание, «шествующее подобающим образом приводит к совершенству»³⁰⁴. Впрочем, ссылаясь на известное место у апостола Павла (1 Кор. 2, 13–15), Дидим нередко проводит условное разделение верующих на плотских (душевных) и духовных. Согласно его представлению, «плотские» это те, кто либо упорно настаивают на буквальном понимании символов Священного Писания, либо придерживаются одной лишь мирской науки и мудрости, либо те, кто живут в плотских страстях³⁰⁵. Это «внешние» (οἱ ἕξω), простой народ, с которым Спаситель беседо-

³⁰⁰ *Didym. Caec.* ἰώβτ 170 // ВЕП 47, 130.

³⁰¹ *Didym. Caec.* Ψαλμτ 290 // ВЕП 46, 288.

³⁰² *Didym. Caec.* Commentarii in Proverbia 30, 22 // ВЕП 47, 176.

³⁰³ «Ἡ θεία παιδείσις καὶ εἰσαγωγὴν ἔχει καὶ προκοπὴν καὶ τέλος» (*Didym. Caec.* Γεντ 172 // ВЕП 50, 56).

³⁰⁴ «...κατὰ τὸν προσηχόντα τρόπον προϊούσα ἤξει ἐπὶ τὸ τέλειον» (*Ibid.* 222 // ВЕП 50, 170).

³⁰⁵ *Didym. Caec.* Fragmentum in 2 К 1, 12 // ВЕП 49, 72.

вал в притчах. И напротив, достигшие совершенства в Духе Святом, называются «внутренними» (οἱ ἔνδον), духовными, «взошедшими в горницу», которые проникли в таинственное разумение Писания и удостоились непосредственного, без всякого покрова, откровения таинств Царства Божия³⁰⁶. Однако, такой градации верующих, основанной на поступках Самого Спасителя и антропологии апостола Павла, не следует придавать слишком большое значение. В любом случае, это не доказывает наличия у Дидима гностической дискриминации, но лишь намечает этапы духовного развития. Подтверждением этому служит тот факт, что в единственном толковании на известное место Притч. 22, 20 (*Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении*) Дидим, в отличие от Оригена, ничего не говорит о тройственном понимании Священного Писания и соответствующем ему разделении верующих на три класса³⁰⁷. Дидиму ближе деление верующих на две группы, на тех, кто посвятил себя нравственной и практической добродетели и стоят еще «в начале пути», и на гностиков или визионеров, достигших созерцания. Но и в таком случае его классификация говорит о динамике, а не об онтологии, поскольку и «начинающий» обязывается внимать и исполнять слова Спасителя духовно³⁰⁸. По мысли Дидима такое различие верующих предполагается самой природой слов Господа, из которых одни предназначаются для исполнения, а другие для созерцания, о чем уже было сказано выше³⁰⁹.

2.8. Церковные правила библейской герменевтики

Помимо укорененности в учении о Святой Троице герменевтика Дидима Слепца в значительной степени ориентируется на практику церковной жизни и вероучения. Сама природа, устройство и жизнь Церкви могут быть выражены при помощи его излюбленной экзегетической схемы: введение — совершенство (εἰσαγωγή — τελεωσις). Церковь являет собою вселенную Духа и истины, в противоположность отверженному иудейскому народу, держащемуся

³⁰⁶ *Didym. Caec. Fragmentum in 2 K 3, 7–16 // ВЕП 49, 78.*

³⁰⁷ *Didym. Caec. Fragmentum in 2 K 3, 1–3 // ВЕП 49, 76.*

³⁰⁸ *Didym. Caec. ЗахТ 316 // ВЕП 48, 137.*

³⁰⁹ *Ibid. 620 // ВЕП 48, 139.*

буквы, плотского обрезания и теней³¹⁰. Согласно духовному толкованию Ис. 26, 1 (*город крепкий у нас; спасение дал Он вместо стены и вала*), Церковь является укрепленным городом, имеющим вместо стены духовный закон и непосредственное созерцание, т.е. благочестивые размышления, согласные с учением истины; а в качестве вала, находящегося вне укрепленной стены, служит здесь буквальное и историческое содержание Библии, т.е. нравственные уроки и соблюдение заповедей³¹¹. Таким образом, Церковь заботится как о нравственном назидании и самим делом исполнении заповедей, так и о неложном созерцании догматов истины, достигаемом посредством восхождения (анагогии). Указание на природу Церкви Дидим усматривает в повествовании о сотворении мира. Этапы миротворения, предшествовавшие падению человека, произошли «по подобию домостроительства о Церкви»³¹². Само бытие Церкви, таким образом, является историческим воплощением совершенного мироздания Божия прежде падения, полнотой духовной вселенной. Церковь живет согласно законам первоначального устройства Эдемского творения, и в ней находит себе место вся полнота благословений, дарованных Богом миру. Впрочем, с пришествием Христовым Церковь приняла и нечто более существенное, совершенное ведение Святой Троицы, вожделенный и высший предел человеческого чаяния. «В этой-то Троице находит свое совершение домостроительство церковного чина»³¹³. Будучи иконой и явлением совершенного духовного мироздания Божия, Церковь уже здесь становится тем местом, где человек достигает не просто духовного ведения и созерцания, но и приобщается внутритроицеской жизни Пресвятой Троицы, совершенного созерцания сущностей и событий. «Церковь можно понимать и как ковчег, спасающий тех, кто помыслами и делами добродетели прилепляется к ней, которых она и посаждает на высоте»³¹⁴. С данной точки зрения Церковь

³¹⁰ См.: *Commentarii in Psalmos* 106, 33 / ВЕП 45, 233.

³¹¹ *Didym. Caec. ЗахТ* 704 // ВЕП 48, 164.

³¹² *Didym. Caec. Commentarii in Psalmos* 147, 4 / ВЕП 45, 279; *ГевТ* 172 etc. // ВЕП 50, 56 etc.

³¹³ «Ἐν τῇ Τριάδι δέ ταύτῃ τελειοῦται ἡ οἰκονομία τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως» (*Didym. Caec. De spiritu sancto* 24 // ВЕП 49, 229).

³¹⁴ «Δύναται εἶναι ἡ κιβωτός ἡ ἐκκλησία σώζουσα τοὺς διὰ φρονημάτων <καί> ἔργων ἀρετῆς πρὸς αὐτὴν κολλωμένους, ἦτις καὶ ἐν ᾧψῃ καθέζεται» (*Didym. Caec. ГевТ* 124 // ВЕП 50, 141).

является не только правилом и местом духовного созерцания, но и его высочайшей целью, поскольку именно в лоне Церкви верующий переходит от теней и прообразов к полноте благодатной жизни³¹⁵. Живя в полноте церковной жизни, верующий сподобляется непосредственного созерцания умопостигаемой, духовной вселенной. Отсюда следует, что истинное библейское толкование, т.е. созерцание, есть подвиг церковной жизни и ее неотъемлемая часть.

Поскольку в существе своем Церковь является отражением таинства Пресвятой Троицы, само собой разумеется, что и все стороны ее исторической жизни получают подобное же освещение и толкование. В связи с этим Дидим Слепец истолковывает литургическую жизнь и строй Церкви на основании схемы: прообраз, тень – дух, истина. Таким способом он объясняет отношение Церкви и ветхозаветной синагоги. Установления и праздники иудеев заключают в себе прообразы церковных реалий. Особенно это относится к Миропомазанию, Крещению и к «церковным собраниям» (ἐκκλησιαστικῆς συνάξεως)³¹⁶. Так, Миропомазание прообразовано тем помазанием, которое Моисей совершил над Аароном, а таинство Крещения – Иерусалимской купальней Вифезда и иудейским обрядом очищения³¹⁷. Впрочем, иудейские прообразы были телесными и не приносили пользы душе. И только с верой в Пресвятую Троицу, этим глаголом духовным во устах и печатью Христовой на челе, «блага духовные становятся нам доступны»³¹⁸. Особенно посредством таинства Крещения, являющимся вторым рождением человека от Духа, верующий переходит от скоропреходящих изображений и прообразов к истине, движется от теней к первым и истинным созерцаниям³¹⁹. Подобным образом и «церковные собрания», если верующий участвует в них с чистой совестью, становятся «учителем всякой добродетели и науки» (πάσης ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης), и тогда верующий «живет в книгах» (ζῆν ἐν βιβλίοις)³²⁰. т.е. живет изучением и исполнением на деле истины библейского слова. Приобщение таинствам Церкви дает верую-

³¹⁵ *Didym. Caec. ЗаχТ 950 // ВЕП 48, 235.*

³¹⁶ *Didym. Caec. De trinitate II, 16 // ВЕП 44, 41.*

³¹⁷ *Ibid. II, 14 // ВЕП 44, 38.*

³¹⁸ «...τὰ οὐράνια ἡμῖν ἐπιτρέπεται ἀγαθὰ» (*Ibid.*).

³¹⁹ *Didym. Caec. ЗаχТ 950 // ВЕП 48, 235.*

³²⁰ *Didym. Caec. De trinitate II, 27 // ВЕП 44, 59.*

шему не просто ведение, но причастность «тому возрождению, какое соделало во всех людях Божественное слово»³²¹. И такое опытное приобщение делу Христову является необходимой предпосылкой для каждого, кто хочет неложно проповедовать другим об этом деле. Только тогда сводится к минимуму опасность анаagogического истолкования таинств Церкви, усматривающего в них просто символические, метафорические действия, а не реальность опытного приобщения Божественной благодати.

В заключение следует обратить внимание и на аскетический элемент в экзегезе Дидима Слепца. Библейские толкования требуют помысла чистого и простого, что достигается аскезой через упражнение в добродетелях. Тогда верующий освящается, ум его «возводится» к области умопостигаемого космоса и обильно принимает осияние Духа Святого³²². «Ибо не может слово здоровое и ревностное и спасительное пребывать в душе беззаконника»³²³. Трезвение (νήψη) есть такое духовное состояние, когда мудрец ради Бога оставляет букву Писания и вводные наставления, «минует то, что в начале» и достигает премудрости во Христе³²⁴. Только таким способом верующий достигает созерцания и причастия истине. Кроме сего, экзегету требуется терпеливое пребывание в молитве и призывание Бога Слова, Который просветил и священных писателей, а также молитва к Богу тех, кто слушает толкование³²⁵. Как толкователю, так и всякому верующему приложимо, таким образом, следующее правило: «Будем идти к познанию Бога посредством молитв и исследования богодухновенных Писаний, а также устремленного к непрезойденному созерцанию упражнения»³²⁶.

³²¹ «...[στά] γεγενημένα εἰς πάντας ἀνθρώπους τοῦ θεοῦ λόγου κατορθώματα» (*Didym. Caec. Commentarii in Psalmos 10, 22 / ВЕП 45, 233*).

³²² *Didym. Caec. De trinitate III, 34 // ВЕП 44, 143*.

³²³ «Ὅ γὰρ δύναται λόγος εὐτονος καὶ ἐρωμένος καὶ σωτήριος εἶναι ἐν ψυχῇ τοῦ παρανόμου» (*Didym. Caec. Commentarii in Psalmos 118, 95 // ВЕП 45, 275*).

³²⁴ *Didym. Caec. ΓενΤ 218 // ВЕП 50, 169; ср. De trinitate I, 18 // ВЕП 43, 168; De spiritu sancto 57 // ВЕП 49, 259*.

³²⁵ *Didym. Caec. ΖαχТ 614 // ВЕП 48, 137*.

³²⁶ «Πορευθῶμεν τοῦ γινῶναι τὸν Κύριον δι' ἐντεύξεων καὶ ἐρεύνης τῶν θεοπνεύστων γραφῶν καὶ τῆς ἀνηκούσης πρὸς ἀνυπέρβλητον θεωρίαν γυμνασίας» (*Ibid. 740–742 // ВЕП 48, 176*).

Анагогическое толкование Дидима Слепца, каким оно предстало перед исследователями после находок в Touga, в значительной мере сглаживает, несмотря на некоторые исключения, крайности аллегорического толкования Оригена. Обычно Дидим избегает аллегории, когда разбирает места, имеющие отношение к строгим формулировкам церковных догматов³²⁷. Как было показано выше, он признавал ограниченность аллегорического метода и избегал переходить эту грань. Его библейские толкования преследуют, главным образом, педагогические и проповеднические цели, с тем чтобы открыть богатство Божественного человеколюбия и домостроительства и привести слушателей к соответствующему духовному деланию и преображению. Доказательством порядочности Дидима служит тот факт, что весьма часто он выказывает осторожность к правильности своих собственных толкований. При этом педагогическая, нравственная и практическая цель его библейских толкований всегда устремлена к совершенству верующих. Это совершенство, состоящее в благодатном созерцании и причастии жизни Пресвятой Троицы, является высшей целью человеческой жизни, как описывает ее само библейское слово, Божественное домостроительство, догматическое учение и литургическая практика Церкви. Богословие и жизнь, библейское слово и нравственность, созерцание и деяние, вера и поступки являют для Дидима неразрывное единство. А библейское толкование становится выражением полноты жизни. В этом вопросе Дидим остается, бесспорно, учителем. В частности, правомерность его духовного толкования проистекает из тех определений веры (ὄροι τῆς πίστεως), которые были приняты Церковью на основании ветхозаветного Откровения, явления Христа и церковной проповеди. Эти определения описывают самые основы духовного космоса, ради которого Бог создал и этот материальный космос, и человека. Существование духовного мира, являющего себя через мир чувственный, и движение к нему как к своей цели является основанием анагогического метода толкования Дидима Слепца. Если кто отрицает бытие духовного мира как духовной и исторической силы, тот по необходимости будет отрицать и актуальность духовного толкования. Таковой есть душевный человек и еретик, из тех, кто «не принимают того, что от Духа, пола-

³²⁷ См., напр.: *Didym. Caec. De trinitate* II, 10 // ВЕП 44, 16.

гают, что руководят сами собой и сами могут судить обо всем»³²⁸. И хотя при использовании анагогического метода Дидим Слепец местами впадал в крайности (что неизбежно для каждого «аллегориста»), его герменевтические принципы навсегда останутся в центре внимания здравого библейского толкования.

3. Святитель Кирилл Александрийский: герменевтика богочеловеческого единства

Святитель Кирилл Александрийский (370–444) был главным идеологом и защитником церковного учения о неслиянном и нераздельном единстве двух природ в едином Лице Бога Слова. И это его учение было прямо утверждено на III Вселенском Соборе в Ефесе (431 г.), а косвенно на IV Вселенском Соборе в Халкидоне (451 г.). Вместе с тем святитель Кирилл замечателен необыкновенной широтой своего экзегетического наследия, что поставляет его в один ряд с выдающимися церковными толкователями Священного Писания. Несмотря на то, что в основном он следовал герменевтической традиции Оригена, особенно в отношении символического толкования Ветхого Завета, но ориентация на догматические вопросы предохранила его от чрезмерного увлечения аллегорией. Догматическое учение о Христе (против Ария, Нестория, Аполлинария и Евномия) является основой также и для понимания его экзегетического наследия. Святитель Кирилл с замечательной последовательностью увязывает между собою экзегетику с догматической верой Церкви, нисколько не умаляя собственного значения каждой из них. В любом случае, догматические предпосылки не определяют сами по себе метода и цели его экзегезы, как не диктуют слепо конкретных толкований в каждом отдельном случае. Напротив, указанные предпосылки дают в его руки неложный критерий, с помощью которого становится возможным проникнуть в глубинный замысел и цель библейского Откровения. Органичное сочетание христологии с герменевтикой изначально служило в Церкви, о чем уже не раз было говорено, основополагающей пред-

³²⁸ «...οὐ δεχόμενοι τὰ τοῦ Πνεύματος αὐθεκάστους ἑαυτοὺς ἡγοούμενοι εἶναι καὶ δυναμένους παρ' αὐτῶν θεωρεῖν τὰ πάντα» (*Didym. Caec. ΨαλμΤ 248–250 // ВЕП 46, 276*).

посылкой здравого библейского толкования. У святителя Кирилла Александрийского читатель находит как раз такое идеальное сочетание экзегезы с нуждами церковного учения, нацеленного, прежде всего, на практическое созидание Церкви. Между тем получила развитие экзегетическая традиция Антиохии, с сильным акцентом на буквально-историческом понимании библейского Откровения. Святитель Кирилл, вне всякого сомнения, не может быть отнесен к крайним ревнителям александрийской традиции и не позиционирует себя как противника Антиохии. Комбинируя между собою аллегорический и типологический методы толкования, он объединяет и почитает обе традиции. Крайности, безусловно, имели место с обеих сторон, и святитель Кирилл Александрийский в данном смысле не является исключением в его аллегорических толкованиях. Но если и справедливо утверждение, что умеренные антиохийские экзегеты, современники святителя Кирилла (напр., святитель Феодорит Кирский), являются преемниками его экзегетического метода, то они существенно уступают ему в ясности догматических предпосылок. Экзегетическое наследие святителя Кирилла Александрийского следует, таким образом, оценивать, исходя из его высшей цели, заключающейся в защите и разъяснении догматического учения Церкви. Именно эта направленность сообщает его толковательным трудам особенную ценность и является драгоценным вкладом святителя Кирилла в историю библейской герменевтики.

3.1. *Истолковательные сочинения*

Экзегетическое наследие святителя Кирилла Александрийского по своей обширности является уникальным и по большей части сохранилось до настоящего времени. Сюда относятся следующие труды:

Толкования на Ветхий Завет:

1. О поклонении и служении в духе и истине, в 17 книгах³²⁹;
2. Глафиры³³⁰. Оба этих труда представляют собой не систематический комментарий, но аллегорическое толкование некоторых

³²⁹ PG 68. См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* О поклонении в духе и истине. Кн. I. С. 123–734.

³³⁰ PG 69, 9–678.

выборочных повествований и мест Пятикнижия. Святитель Кирилл следует здесь известному герменевтическому принципу, что Моисеев закон, исторические повествования, богослужебные обычаи и установления Ветхого Завета являются прообразами и тенями наступившего во Христе исполнения и, следовательно, при духовном их толковании предызображают служение Богу в духе и истине.

3. Из комментариев на Псалмы, о составлении которых упоминает сам святитель Кирилл³³¹, сохранились разрозненные фрагменты в катенах³³². К ним примыкают фрагменты из толкований на Песнь Моисея (Исх. 15; Втор. 32) и Песнь Анны (3 Цар. 2)³³³.

4. Комментарий на всю книгу пророка Исаии, в 5 книгах³³⁴. В этом комментарии святитель Кирилл, как правило, предлагает историческое толкование, дополняя его духовным пониманием. Подобным же образом составлен и следующий

5. Комментарий на двенадцать малых пророков³³⁵.

6. Аббатом Минем были изданы из катен также фрагменты толкований на книгу Числ³³⁶ и четыре книги Царств³³⁷, на книгу Притч³³⁸, Сираха³³⁹, Песнь Песней³⁴⁰, на пророков Иеремию и Варуха³⁴¹, Иезекииля и Даниила³⁴².

Толкования на Новый Завет:

1. Из полного комментария святителя Кирилла на Евангелие от Матфея, упоминаемого Леонтием Византийским³⁴³, сохранились лишь немногие фрагменты в катенах³⁴⁴ и одна беседа на притчу о виноградной лозе (Мф. 20, 1 и след.)³⁴⁵.

³³¹ PG 69, 717.

³³² PG 69, 717–1237.

³³³ PG 69, 1237–1276.

³³⁴ PG 70, 9–1450.

³³⁵ PG 71 и 72, 9–364; также в изд. *Ph. Pusey*, 2 t. Oхonii, 1868.

³³⁶ PG 69, 641.

³³⁷ PG 69, 679–698.

³³⁸ PG 69, 1277.

³³⁹ PG 69, 1277 etc.

³⁴⁰ PG 69, 1277–1294.

³⁴¹ PG 70, 1451–1458.

³⁴² PG 70, 1457–1462.

³⁴³ PG 86, l. 1356.

³⁴⁴ PG 72, 365–474; *Reuss J. Matthäus-Kommentare*. S. 153–269.

³⁴⁵ PG 77, 1096–1100.

2. На Евангелие от Луки святителем Кириллом были составлены экзегетические гомилии, сохранившиеся отчасти на греческом языке³⁴⁶, в основном же в сирийском переводе³⁴⁷. Другие фрагменты из гомилий на Евангелие от Луки были изданы В. Райтом³⁴⁸ и А. Рюкером³⁴⁹. Вместе с тем приписываются святителю Кириллу экзегетические гомилии на эпизоды из Евангелия от Луки, такие как Преображение Господне³⁵⁰, Сретение³⁵¹, Тайную вечерю³⁵², на праздники Вайи³⁵³ и Обрезания³⁵⁴. Хр. Пападопулосом была открыта и издана гомилия на Вознесение Господне, приписываемая святителю Кириллу Александрийскому³⁵⁵. По мнению издателя, данная гомилия несет в себе элементы экзегетического предания святителя Кирилла, но в настоящем своем виде имеет позднейшее происхождение. Следует также заметить, что гомилии святителя Кирилла Александрийского на Евангелие от Луки послужили основным источником для позднейших катен на Луку³⁵⁶.

3. Комментарий на Евангелие от Иоанна в 12 книгах³⁵⁷. Книги 7 и 8 были утеряны, и аббат Минь восполнил утрату, издав фрагменты этих книг из катен. Комментарий на Иоанна является наиболее удачным трудом святителя Кирилла Александрийского, дающим ясное представление о принципах, методе и цели его догматичес-

³⁴⁶ PG 72, 475–950; Ed. *Pusey*, в 3 томе Комментариев на Ин. 470–474; также см.: *Sickenberger J.* // TU 34, 1 (1910), 76 etc. – Из катен Никиты Ираклийского.

³⁴⁷ Издание *R. Payne Smith*. Oxford, 1858 и его же английский перевод, Oxford, 1859. 2 t. Французский перевод // CSCO 70 (1912); 140 (1953), *R. M. Tonneau*.

³⁴⁸ *Wright W.* London, 1874. P. 112, 1160.

³⁴⁹ *Rücker A.* Breslau, 1911. S. 87–101.

³⁵⁰ PG 77, 1009–1029.

³⁵¹ PG 77, 1040–1049 (подложное).

³⁵² PG 77, 1016–1029 (спорное).

³⁵³ PG 77, 1049–1072.

³⁵⁴ PG 72, 1496–1505.

³⁵⁵ Палаδδβλουος Хр. / Είς Μνήμην Σλ. Λάμλρου. Ἐν Ἀθήναις, 1935. Σ. 35–41.

³⁵⁶ Критическое издание *J. Reuss*. Lukas-Kommentare. 1984. S. 54–297.

³⁵⁷ PG 73 и 74, 9–756; *Pusey*. 3 t. Oxonii, 1879. Переизд. Bruxelles, 1965. *J. Reuss* издал в катенах на Иоанна еще 21 фрагмент того же комментария: *Johannes-Kommentare*. 1966. S. 188–195.

кого толкования («повсюду обращая слово к более догматическому толкованию»³⁵⁸).

4. Есть также небольшие фрагменты из катенарных толкований на Деяния апостолов³⁵⁹ и послания Римлянам³⁶⁰, 1 и 2 Коринфянам³⁶¹, Галатам и Колоссянам³⁶², Евреям³⁶³, Иакова, 1 и 2 Петра, 1 Иоанна и Иуды³⁶⁴.

5. К числу экзегетических творений святителя Кирилла Александрийского следует отнести также 30 праздничных или пасхальных гомилий³⁶⁵, которые, несмотря на керигматический жанр, содержат в себе обширный экзегетический материал.

Для исчерпывающего ознакомления с герменевтическими принципами святителя Кирилла Александрийского, естественно, необходимо изучение его догматических и полемических сочинений, где помимо многочисленных толкований отдельных стихов, нередко встречаются обзоры и изъяснения многих догматических мест из всех новозаветных (и отчасти ветхозаветных) книг, имеющих отношение к богочеловеческому Лицу Спасителя и цели Воплощения. Особенно полезна в данном отношении библейская антология «Книга сокровищ» (Βίβλος τῶν Θησαυρῶν)³⁶⁶.

Научные исследования: *Abel F. M. Parallélisme exégétique entre s. Jérôme et s. Cyrille d'Alexandrie // Vivre et penser 1 (1941), 94–119, 212–230; Ανδριοπούλου Π. Τό πρόβλημα τοῦ «ἱστορικοῦ Ἰησοῦ» ἐν τῇ συγχρόνῳ ἐρμηνευτικῇ τῆς Καινῆς Διαθήκης ὑπό τό φῶς τῆς θεολογίας Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξανδρείας. Ἀθήναι, 1975; Dupré La Tour A. La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de Saint Cyrille d'Alexandrie // RSR 48 (1960), 521–543; 49 (1961), 68–94; Kerrigan A. Saint Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Roma,*

³⁵⁸ «...πανταχῇ τόν λόγον εἰς δογματικωτέραν περιτρέποντες ἐξηγήσιν» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem // PG 73, 16C (1, 7:12–13)*).

³⁵⁹ PG 74, 757–774; см. также Pusey в 3 томе Комментария на Иоанна. Oxonii, 1872. P. 441–454.

³⁶⁰ PG 74, 733–855.

³⁶¹ PG 74, 855–952.

³⁶² PG 74, 952.

³⁶³ PG 74, 953–1006. – Три последних комментария имеются также в изд. Pusey. Ibid. 173–248, 249–361, 362–440.

³⁶⁴ PG 74, 1007–1024. Последние заимствованы в издании катен Крамера.

³⁶⁵ PG 77, 401–981.

³⁶⁶ PG 75, 9–656, 1008–1024; CPG III, 5200–5210.

1952; *Idem.* The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Alexandria // TU 63 (1957), 354–374; *Lambert G.* Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Ancien Testament // NRT 75 (1953), 520–523; *Lyonnet S. S.* Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor. 3,17 // Bibl. 32 (1951), 25–31; *Margerie B.* Introduction I. 1980. P. 270–303; *Reuss J.* Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium // Bibl. 25 (1944), 207–209; *Ruecker A.* Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, 1911; *Sauer J.* Die Exegese des Cyrill von Alexandrien nach seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium. Mit Berücksichtigung der Beziehungen zu Origenes und Athanasius. Diss. Freiburg, 1965; *Schemmel F.* Die Hochschule von Alexandria im IV und V Jahrhundert p. Chr. n. // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 24 (1909), 438–457; *Souvay Ch. L.* The Twelve Anathemas of St. Cyril // Cathol. Hist. Rev. New series 5 (1926), 627–635; *Siddals R. M.* Logic and Christology in Cyril of Alexandria // JThS 38 (1987), 341–367; *Vaccari A.* Historia exegeseos // Institutiones biblicae. Romae, 1937⁵. P. 467–522; *Vogt H. J.* Die Bibel auf dem Konzil von Ephesus // Annuario Historiae Conciliorum 18 (1986), 31–40; *Wilken R. L.* Exegesis and the History of Theology Reflections on the Adam. Christ Typology in Cyril of Alexandria // Church History 25 (1966), 139–156; *Idem.* Judaism and the Early Christian Mind // A Study of Cyril of Alexandrias. Exegesis and Theology. London, 1971.

3.2. Христологическое основание герменевтики святителя Кирилла Александрийского

Основополагающей предпосылкой библейских толкований святителя Кирилла Александрийского служит его правая вера во Христа или православное исповедание таинства Воплощения. Господь Иисус Христос есть «истинное определение веры, а также канон и правило неложного понимания о Боге»³⁶⁷. Более того, «всякое слово богодухновенного Писания смотрит на Него [на Христа]

³⁶⁷ «Ὁ ἀληθὴς τῆς πίστεως ὄρος καὶ ὁ τῆς ἀπλανοῦς περὶ Θεοῦ διαλήψεως κανὼν τε καὶ στάθμη» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem IX // PG 74, 189C (2, 409:20–22)*).

и к Нему устремляется»³⁶⁸. Через все экзегетические и догматические труды святителя Кирилла проходит одно основное христологическое положение, что Христос после воплощения остался тем же самым Богом Словом и что в воплощении соединились неслитно и неизменно Божественная и человеческая природы в одном единственном Лице³⁶⁹. Известная неясность формулировки святителя Кирилла, допускающая превратное ее понимание («одна природа Бога Слова воплощенная»), нисколько не вредит чистоте его христологического исповедания и, соответственно, христологической основе его толкований. Такое единение двух совершенных природ в Лице Господа Иисуса Христа является не столько теоретической формулой, сколько фактом исторического Божественного домостроительства, которое обнаруживает себя при условии верного толкования Священного Писания и следования общепринятому учению Церкви. Принятие полной человеческой природы Господом Иисусом Христом оказывает, кроме того, прямое и существенное влияние на способ понимания слов и поступков Спасителя. Воплощенное Слово это не просто «богоносный человек» (как полагал Несторий), воспринятый Божеством. Напротив, все, что Он делает или говорит, есть действие и слово единого Бога Слова. Неслитное и нераздельное единение двух природ в едином Лице Бога Слова имеет своим следствием «смешение» (ἀνάκρασιν) свойств обеих природ³⁷⁰, так что человеческое тело принимает на себя «славу боголепного действия», а Божественная природа усваивает «по домостроительному единению» то, что принадлежит плоти, обоживая все это³⁷¹. Единство Лица Бога Слова относится, таким образом, и к деяниям, и к словам Господа Иисуса Христа, и посредством этих деяний и слов мы познаем и исповедуем одно богочеловеческое Лицо Бога Слова. В этом смысле Воплощение является главным герменевтическим принципом для правильного истолкования личности и служения Господа Иисуса Христа.

Совершенное, неслитное и нераздельное единство двух природ во Христе обнаруживает себя посредством исторического служения

³⁶⁸ «Ἄλας γὰρ λόγος τῆς θεολογείτου γραφῆς εἰς αὐτόν ὄρᾳ καὶ ἐπ' αὐτῷ συντίθεται» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Matthaum* // PG 72, 721C).

³⁶⁹ См.: *Cyrillus Alex. Epistula 45* // PG 77, 232; *Apologeticus pro duodecim capitibus* // PG 76, 320 etc.

³⁷⁰ *Cyrillus Alex. De incarnatione* // PG 75, 1244, 1249.

³⁷¹ *Ibid.* PG 75, 1241.

Спасителя через Его дела и поучения. «Везде Он говорит нам о сосуществовании двух природ в одном Лице, показывая и блистающее в Нем Божественное достоинство и по домостроительству не отвергая подобающую человечеству ограниченность»³⁷². Все, что совершает и чему учит Господь, является откровением и действием Его двойственной природы в едином Лице³⁷³. «Сказанное и содеянное боголепно показывает в Нем Спасителя Бога. И опять, сказанное и произведенное по-человечески показывает истинного человека»³⁷⁴. Случается также в некоторых случаях, когда Спаситель действует как Бог, что человеческая Его природа молчит, а когда действует как человек, то молчит Его Божество. Но это обстоятельство несколько не вредит вере в двусоставность Его природы, поскольку Божество и человечество в Нем находятся в совершенном и неслитном единении³⁷⁵. «Сосуществование двух природ» (διττή παράστασις) в едином Лице Господа Иисуса Христа заключает в себе всю «силу таинства» Его исторического домостроительства³⁷⁶, ибо только таким способом Он открывает в рамках ограниченности человеческой истории полноту Божества Отца. Если бы Сын Божий не стал совершенным человеком, то остался бы только Богом, бесконечно далеким и недоступным человеку, и, следовательно, не спас бы его. Ибо «Божество несравнимо с человеческой природой, и слишком велико между ними различие»³⁷⁷. В этом и заключается «хитрость» (εὔτεχνον) домостроительства, в том что Христос соединил в Себе Божество

³⁷² «Διττήν γάρ ἡμῖν πανταχῆ τοῦ ἰδίου προσώπου διεσώσατο τὴν παράστασιν, καὶ τό θεῖον ἐν ἑαυτῷ διαπρέπον ἀξίωμα δεικνύς, καί τό πρέπον τῇ ἀνθρωπότητι μέτρον οὐκ ἀλόβλητον ποιησάμενος διὰ τὴν οἰκονομίαν» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem XI // PG 74, 524D (2, 704:24–28)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. XI, гл. 9. С. 732.

³⁷³ *Ibid.* PG 74, 505C; 512D; 548D.

³⁷⁴ «Θεοπρεπῶς εἰρημένα τε καὶ πεπραγμένα δεικνύει τόν Σωτῆρα Θεόν. Καί πάλιν τὰ ἀνθρωπίνως εἰρημένα τε καὶ γεγονότα δεικνύει κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπον» (*Cyrillus Alex. Thesaurus XXIV // PG 75, 393D (75, 393:46–49)*).

³⁷⁵ *Cyrillus Alex. De recta fide 29 // PG 76, 1173D.*

³⁷⁶ «Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ μυστηρίου δύναμις» (*Cyrillus Alex. Thesaurus XXIV // PG 75, 393D (75, 393:49–50)*).

³⁷⁷ «...ἀσύγκριτον γάρ τό μεταξύ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος· καί πολλή τις ἄγαν τῶν φύσεων ἐστιν ἡ διαφορά» (*Cyrillus Alex. De incarnatione unigeniti I // PG 75, 1371 etc.*).

с полнотой человеческой природы и именно благодаря этому смог ее спасти. «Ибо что не воспринято, то не спасено»³⁷⁸.

Тайна лица Спасителя заключается, таким образом, в том, что Он находится «как бы посередине между вышним Божеством и человечеством, <...> одновременно будучи тем и другим»³⁷⁹. Такое «существование двух природ» (διττή παράστασις) в Господе Иисусе Христе подразумевает совершенно определенный способ истолкования Его лица. Этот способ у святителя Афанасия Великого получил название «домостроительного» или «богомужного». Святитель Кирилл существенно дополняет своего великого предшественника на александрийской кафедре, со всей последовательностью выясняя плоды Боговоплощения в земном служении Спасителя. «Богомужная» герменевтика святителя Кирилла Александрийского развивается в основном следующие два направления. Во-первых, объясняет значение человеческих слов и деяний Господа Иисуса Христа, которыми подтверждается и особенным образом раскрывается Его Божество³⁸⁰. И, второе, рассматривает следствия вочеловечения по отношению к человеческой природе.

1. Человеческая природа Спасителя является герменевтическим ключом к пониманию Его Божества. «Посредством плоти Божественное Слово стало видимым нам, ибо плоть видима и осязаема и опытно познаваема, тогда как Сам по Себе Бог невидим»³⁸¹. И таким образом Он необыкновенно «расширил для нас возможности богопознания»³⁸². В результате, все человеческое, что говорится о Господе Иисусе Христе, «изображает образ Его истощания»³⁸³, т.е. представляет домостроительство вочеловечения. Если бы Хрис-

³⁷⁸ «Ὁ γάρ μή προσεῖληπται, οὐδέ σέσωσται» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem* // PG 74, 89CD (2, 318:9–10)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. VIII. С. 431.

³⁷⁹ «...μεθόριον ὧπὲρ τι θεότητος τε τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀνθρωπότητος <...> ἐν ταυτῷ τε ὧν τὰ ἀμφοτέρα» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem VI* // PG 73, 1045C (2, 232:28–30)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. VI. С. 357.

³⁸⁰ См.: *Cyrellus Alex. Commentarii in Matthaicum* // PG 72, 453D, 456B.

³⁸¹ «Διὰ γάρ τῆς σαρκὸς θεωρητός ὁ Λόγος κατέστη, ὁρατῆς οὐσης καὶ ψηλαφητῆς καὶ ἀντιτύπου, ἀθεώρητος ὧν καθ' ἑαυτὸν» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Lucam* (in catenis) // PG 72, 476A (72, 476:16–18)).

³⁸² «...λαχυτέραν τῆς θεογνωσίας ἡμῖν ἐνετίθει τὴν αἴσθησιν» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem I*, 9 // PG 73, 132A (1, 114:15–16)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. I., гл. 9. С. 514.

³⁸³ «...τό τῆς κενώσεως διαδείκνυσι τρόπον» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Lucam* (in catenis) // PG 72, 508A (72, 508:10–11)).

тос чуждался человеческого, то очевидно не подлежал бы человеческим меркам и тогда не произошло бы истинного истощания³⁸⁴. Но человеческая природа именно потому и может быть герменевтическим ключом, что была воспринята Словом и совершенно соединилась с природой Божественной. Чтобы уразуметь истолковательное значение человеческих поступков Спасителя необходимо всегда помнить и нерушимо блюсти нераздельное и неслиянное единство двух природ в одном и единственном Его лице. Основопологающим герменевтическим правилом в данном случае будет: «К Божественному <...> присоединяет человеческое, и речь является как бы смешанной, имеющей в виду две цели: чтобы лицо Говорящего не представлять односторонне обладающим лишь всецелой властью и Божественной славой, а с другой стороны, чтобы не оставлять в пределах одной только человеческой ограниченности, но чтобы из обоих составить нечто единое, не лишенное того и другого из названных свойств»³⁸⁵. При толковании слов и дел Спасителя необходимо, таким образом, всегда стараться выяснить «подобающий порядок» (οἰκεῖον τάξις), чтобы не приписать Божественной природе человеческих дел и слов и, напротив, не отнести к человеческой природе того, что прилично только Богу Слову: «Ни того, что подобает только Логосу, не низводить до человека, ни человеческих [свойств] не возвышать до Божества»³⁸⁶. Данным принципом святитель Кирилл руководствуется, например, при изъяснении совершенных Спасителем чудес. Хотя чудеса и совершаются по-человечески, но в действительности они не принадлежат человеку. И наоборот, хотя исход дела возводит нас к Божественной силе, но само чудо совершается посредством плоти³⁸⁷. Подобным

³⁸⁴ Ibid. PG 72, 920D.

³⁸⁵ «Ἀναπλέκει πάλιν τῷ θεωπρεπεῖ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ μέμικταὶ πῶς ὁ λόγος, ἐπ' ἄμφω βλέπων, οὔτε λίαν ἐξαίρων εἰς δλόκληρον ἐξουσίαν τε καὶ δόξαν τὴν θεοπρεπῆ τὸ τοῦ λέγοντος πρόσωπον, οὔτε μὴν εἰσάπαν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐνιζάνειν ἐῶν, ἀλλ' ἐν τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀνακεραυνός, οὐδενός τῶν εἰρημένων ἀππληγμένον» (Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem XI // PG 74, 488D etc. (2, 671:9–14)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. XI, гл. 6. С. 708. Ср. также: *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem II, 9 // PG 73, 385C.

³⁸⁶ «...οὔτε τῶν ὄσα πρέπει γυμνῶ τῷ Λόγῳ καταφερομένων εἰς τὸ ἀνθρώπινον, οὔτε μὴν τῶν ἀνθρωπίνων ἀναβαινόντων εἰς τὸν τῆς θεότητος λόγον» (Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam (in catenis) // PG 72, 509D (72, 509:47–50)).

³⁸⁷ *Cyrillus Alex.* Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate XXIII // PG 75, 388C.

образом следует в каждом случае точно определять, при этом не разделяя, собственное участие каждой природы, что здесь принадлежит Божеству и что по домостроительству относится к человечеству. «Таким образом, все совершенное либо сказанное Им, как бы поставив на свое место, будем держаться неложного ведения относительно Спасителя нашего»³⁸⁸.

Кроме того, все по-человечески совершенное или сказанное Спасителем не только свидетельствует о действительности факта вочеловечения, но и является той единственной дверью, через которую человек может проникнуть к познанию и пониманию, каждый в свою меру, Христа Богочеловека. «Ибо иначе и невозможно было ясно познать, что будучи Богом и Словом, Он стал человеком, если бы не было написано, что Бесстрастный претерпевал нечто [человеческое] и Вышний говорил нечто смиренное»³⁸⁹. Чтобы человек смог при помощи своих обычных познавательных средств постичь силу таинства, Христос ограничивает Себя законами воплощенного домостроительства и использует слова, соответствующие человеческому смирению. И поскольку Он добровольно смирил Себя, то не должен отказываться и от слов, подобающих смирению³⁹⁰. В том именно и состоит таинство богопознания, что Христос «явился на земли и с человеки поживе во плоти, делая через это очевиднейшим Свое присутствие в мире, и прежде доступный лишь уму, теперь Сам стал видимым и телесными очами, тем расширил, так сказать, для нас возможности богопознания, будучи познаваем через чудеса и великие дела»³⁹¹.

³⁸⁸ «Οὕτω γάρ ἕκαστον τῶν γινομένων ἤτοι λεγομένων παρ' αὐτοῦ, ὡσπερ ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ τιθέντες, ἀπλανῆ τὴν περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν γνῶσιν ἔχοντες εὐρισκόμεθα» (Ibid. 388D (75, 388:45–49)).

³⁸⁹ «Οὐ γάρ ἦν ἑτέρως ἐπιγινῶναι σαφῶς, ὅτι Θεός ὢν καὶ Λόγος, γέγονεν ἄνθρωπος, εἰ μὴ τι καὶ παθεῖν ὁ ἀπαθής, καὶ λαλῆσαι τι ταπεινόν ὁ ὑψηλός ἀναγέγραπτο» (Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem II, 4 // PG 73, 293C (1, 266:17–19)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. II, гл. 4. С. 628.

³⁹⁰ Cyrillus Alex. Epistula 17 // PG 77, 116BC.

³⁹¹ «Ὁφθη γάρ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναεστράφη μετὰ σαρκός, ἐμφανεστέραν ἑαυτοῦ τὴν ἐν κόσμῳ παρουσίαν διὰ τούτου τιθεῖς, καὶ ὁ πάλοι νοῆσει καταληπτός, καὶ αὐτοῖς ἤδη τοῦ σώματος ὀρώμενος ὀφθαλμοῖς, λαχυτέραν, ἵνα οὕτως εἶπω, τὴν θεογνωσίας ἡμῖν ἐνετίθει τὴν αἰσθησιν, διὰ θαυμάτων καὶ μεγαλουργίας ἐπιγινωσκόμενος» (Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem I, 9 // PG 73, 132A (1, 114:11–17)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. I, гл. 9. С. 514.

2. Такое герменевтическое действие человеческих слов и дел Спасителя по отношению к Его богочеловеческому лицу не просто несет в себе некую информацию или сведения, но по своему характеру сотериологично. Поскольку все человеческое во Христе происходит по домостроительству, с тем чтобы явить и засвидетельствовать Его Божество, то человеческие свойства приобретают в Нем новую глубину, которой приобщается человеческая природа по причине неслитного и нераздельного единения с природой Божественной. А посему все, что по-человечески совершает или говорит Спаситель, по причине того самого единения, не лишено и подобающей Богу славы³⁹². В частности, святитель Кирилл, следуя здесь святителю Афанасию Великому, утверждает, что каждое человеческое дело или слово Спасителя, свидетельствующие о полноте Его человеческой природы, «исполнены домостроительства» в том смысле, что делают человеческую природу причастной Божественным благам и дарам³⁹³. Когда, например, говорится, что Господь приемлет помазание (Пс. 44, 8), это следует понимать так, что Он освящается по человеку и именно с той целью, чтобы Духом Святым освятить верующих в Него³⁹⁴. Также чудеса Спасителя имеют значение для всей человеческой природы, а не только для того, над кем непосредственно они совершаются. Так, например, чудом исцеления расслабленного в Капернауме (Мф. 8, 5–13) Господь «низвел на человеческую природу Божественную власть в силу нераздельного единства с Ним»³⁹⁵.

Исходя из этого все евангельские имена и наименования Спасителя не столько относятся к Его лицу, сколько открывают то служение, какое Он исполняет во время Своей земной жизни. Так, например, относительно имени «Христос» святитель Кирилл говорит, что оно «не обладает свойством термина и не обозначает чью-либо сущность, кто бы им когда ни именовался. <...> Но, скорее, являет дело [помазание], совершаемое над тем, кто будет носить это

³⁹² *Cyrellus Alex. De recta fide 27 // PG 76, 1173B.*

³⁹³ *Cyrellus Alex. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate XXIV // PG 75, 393D.*

³⁹⁴ *Cyrellus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 1040C.*

³⁹⁵ «...κατήγαγεν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τὴν τῆς θεότητος ἔξουσιαν διὰ τὴν ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸν ἔνωσιν» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Matthaëum (in cate-nis) 103:3–4 / Cramer I, 286*).

имя»³⁹⁶. Другими словами, «будучи помазуем как человек по плоти, Он как Бог помазует тем же Духом верующих в Него»³⁹⁷.

Главным следствием Воплощения является, таким образом, тот факт, что Христос по причине единения переменяет все человеческое «к некоему лучшему и божественному состоянию по образу Христа»³⁹⁸. А произошло это по домостроительству, поскольку иным образом нам, людям, невозможно было принять исцеления.

3. На основании указанных догматических предпосылок святитель Кирилл Александрийский раскрывает, обращаясь к нему при каждом удобном случае, следующий вопрос, являющийся фундаментом его библейской герменевтики. Речь идет о правильном толковании «изречений Господних» (*juriaχῶν φωνῶν*), т.е. евангельских слов Спасителя, а также христологических исповеданий Нового Завета. В частности, в 4 анафематизме против Нестория святитель Кирилл говорит об обыкновении еретиков относить изречения Господа строго к «богоносному человеку» Иисусу, а не к единому богочеловеческому Лицу Бога Слова. «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им самим о Себе, относит отдельно к двум лицам или ипостасям и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога Отца, — анафема»³⁹⁹. Природа «изречений Господних» является центральной темой в полемике святителя Кирилла с Несторием, и ей александрийский пастырь справедливо уделяет особое внимание. Потому что верное определение природы слов Спасителя касается не только правильного понимания Лица Бога Слова, но является также предпосылкой к верному истолко-

³⁹⁶ «...οὔτε ὄρου δύναμιν ἔχει, οὔτε μήν τήν τινος οὐσίαν, ὃ τι ποτέ ἐστι σημαίνει... Πράγματος δέ μᾶλλον ἐνεργουμένου περί τινα ποιεῖται δήλωσιν» (*Cyrillus Alex. De incarnatione unigeniti I // PG 75, 1369A*).

³⁹⁷ «...χρῖόμενος μὲν ἀνθρωπίνως κατὰ τήν σάρκα, χρίων δέ θεϊκῶς τῷ ἰδίῳ Πνεύματι τοὺς εἰς αὐτόν πιστεύοντας» (*Ibid. PG 75, 1372B*).

³⁹⁸ «...πρὸς ἀμείνω τινά καί θειοτέραν κατάστασιν μεταστοιχειουμένης τῆς φύσεως ἐν πρώτῳ Χριστῷ» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam // PG 72, 921D (Commentarii in Joannem 2, 316:16–18)*).

³⁹⁹ «Ἐἴ τις προσώποις δυσὶν, ἦγουν ὑποστάσει, τὰς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγραμμασι διανέμει φωνάς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρά τῶν ἁγίων λεγόμενας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρά τόν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἰδικῶς νοουμένον προσάπτει, τὰς δέ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ πατρὸς Λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω» (*Cyrillus Alex. Epistula 17 // PG 77, 120CD*). См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 198.

ванию самих этих слов. Данная тема приобретает особую важность еще по одной причине. Разделение Несторием изречений Господних на богоприличные и чисто человеческие находится в совершенном согласии с принципами экзегезы крайних представителей антиохийской богословской школы. Таким образом, спор о природе этих «изречений» приводит в столкновение герменевтические принципы Александрии и Антиохии, которые и лежат в основании их разногласия в области христологии. Этот вопрос особенно интересен еще и потому, что в ходе полемики в него вмешался умеренный Феодорит Кирский, благодаря которому, в конечном счете, и было достигнуто примирение. Итогом полемики стал выработанный отцами средний царский путь, ставший с тех пор устойчивым экзегетическим преданием греческого православного Востока. В действительности речь идет здесь о возвращении к так называемой «богомужной» герменевтике святителя Афанасия Великого, которая теперь на основании уточненных христологических формулировок Церкви приобретает свой окончательный вид.

В споре с Несторием святитель Кирилл обвиняет его, что тот придерживается буквы человеческих изречений Спасителя с целью доказать превосходство Отца и Божественной природы Бога Слова над человеческой, а в результате доходит до отрицания единосущия Сына с Отцом⁴⁰⁰. Значит Несторий разделяет две природы Господа Иисуса Христа и обособляет человеческие деяния и речи Иисуса⁴⁰¹. В результате человеческие деяния Иисуса Христа оказываются не более чем делами богоносного человека, которые не имеют абсолютно никакого значения для нашего спасения. Такого разделения, как кажется, придерживался, по словам святителя Кирилла, и святитель Феодорит Кирский, который учит: «Итак, что сказано и содеяно богоприлично, то мы припишем Богу слову. А что сказано и содеяно смиренно, усвоим образу раба, чтобы не заболеть богохульством Ария и Евномия»⁴⁰². Иначе говоря, святитель Фео-

⁴⁰⁰ *Cyrillus Alex. Epistula 40 // PG 77, 197C.* См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 550.

⁴⁰¹ *Cyrillus Alex. Adversus Nestorium II // PG 76, 60D.*

⁴⁰² «Οὐκοῦν τὰ μὲν θεοπρεπῶς εἰρημένα καὶ πεπραγμένα τῷ Θεῷ λόγῳ προσάψομεν· τὰ δὲ ταπεινῶς εἰρημένα καὶ πεπραγμένα δούλου μορφῇ προσαρμόσομεν, ἵνα μὴ τὴν Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημίαν νοσῶμεν» (Возражение Феодорита против 4 анафематизма Кирилла // PG 76, 413A). Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 456.

дорит считает необходимым различать богоприличные и чисто человеческие речи и поступки Спасителя, чтобы избежать подобного Арию и Евномию смешения двух природ и насильственного подчинения человеческой природы Божественной. Полемика приняла еще более широкие масштабы, когда в нее вмешались епископ Иоанн Антиохийский и единомышленные с ним восточные епископы, которые в свою очередь обвиняли святителя Кирилла в том, что хотя он и различал нераздельно две природы во Христе, но при этом смешивал изречения Господни⁴⁰³. Взаимное признание наступило после известного примирения святителя Кирилла с антиохийцами (433 г.), которые и приняли, в конце концов, его объяснения⁴⁰⁴. В чем же заключается христологический принцип герменевтики святителя Кирилла?

4. Вопросу о «Господних изречениях» (*κυρικχῆς φωνῆς*) святитель Кирилл Александрийский уделяет особое внимание во многих своих сочинениях: 1) в «Комментарии на Евангелие от Иоанна»⁴⁰⁵, 2) в «4 анафематизме против Нестория»⁴⁰⁶, 3) в «Апологии двенадцати глав»⁴⁰⁷, 4) в «Апологии против Феодорита»⁴⁰⁸, 5) в «Послании Кирилла к Акакию, епископу Мелитены»⁴⁰⁹, 6) в «17 послании к Несторию»⁴¹⁰, 7) в «Книге о Святой и единосушной Троице», слово XXII⁴¹¹. Святитель Кирилл исходит из нераздельного единства двух совершенных природ в едином Лице Бога Слова и одновременно признаёт за каждой природой присущие ей онтологические свойства,

⁴⁰³ *Cyrillus Alex.* Epistula 40 // PG 77, 200AB. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 550–551.

⁴⁰⁴ *Ibid.* PG 77, 193–196. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 548–549.

⁴⁰⁵ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem // PG 74, 21–24. См. рус. пер.: Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Кн. VI. С. 375–377.

⁴⁰⁶ Кирилл Алекс. Изъяснение двенадцати глав // PG 76, 301. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 409–410.

⁴⁰⁷ Кирилл Алекс. Апология двенадцати глав против восточных епископов // PG 76, 332–344. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 422–426.

⁴⁰⁸ Кирилл Алекс. Послание к Евоптию // PG 76, 413 etc. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 456 и след.

⁴⁰⁹ *Cyrillus Alex.* Epistula 40 // PG 77, 193 etc. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 548 и след.

⁴¹⁰ *Cyrillus Alex.* Epistula 17 // PG 77, 116 etc. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 195 и след.

⁴¹¹ *Cyrillus Alex.* Thesaurus XXII // PG 75, 369.

не разделяя, впрочем, эти свойства. Подобным образом он учит и о различии изречений и поступков Спасителя в Евангелиях, опять же не разграничивая их. Ссылаясь на древнее церковное предание (святителей Атика Константинопольского, Иулия и Феликса Римских⁴¹²), он утверждает, что высказывания Спасителя частью «богоприличны» (θεολογικαί), а частью «человеческие» (ἀνθρωπολογικαί). Позднее, под влиянием антиохийцев (в результате примирения 433 г.) святитель Кирилл добавит к ним еще и «средние» (μέσες) высказывания. Первые соответствуют Божественной природе, вторые — человеческой. Впрочем, изречения Спасителя он не разделяет по двум ипостасям или лицам, ибо Христос не двоится, хотя и «признается соединенным в нераздельное единство из двух и при том различных естеств»⁴¹³. С богословской точки зрения изречения обоих родов необходимо возводить к одному Лицу Бога Слова, поскольку это Лицо совершенно едино. И те, кто разлучают две природы, подобно Несторию, не только разделяют Господни изречения на человеческие и Божественные, но и подразумевают двух Сынов⁴¹⁴. В целом святитель Кирилл следует следующему принципу: «...я никогда не отвергал различия наименований, так как умел исповедывать Господа то как Бога, то как человека, потому что Он вместе и Бог и человек»⁴¹⁵.

Святитель Кирилл следующим образом проводит границу между различного рода изречениями Спасителя. Богоприличные изречения — те, что прямо указывают на Божество Иисуса Христа и согласны с Его Божественной славой⁴¹⁶. Таковы, например, слова из Евангелия от Иоанна 14, 9 (*видевший Меня видел Отца*) и Ин. 10, 30 (*Я и Отец — одно*), «закрывающие в себе речи, весьма приличные

⁴¹² *Кирилл Алекс.* Апология двенадцати глав против восточных епископов // PG 76, 332–344. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 422–426.

⁴¹³ «Οὐδέ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, ἅν ἐκ δύο νοῆται, καὶ διαφόρων πραγμάτων, εἰς ἐνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηγμένους» (*Cyrillus Alex. Epistula 17* // PG 77, 116A). См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 195. См. также: *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem* // PG 74, 21CD, 24A и др.

⁴¹⁴ *Кирилл Алекс.* Изъяснение двенадцати глав // PG 76, 301CD. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 410.

⁴¹⁵ *Cyrillus Alex. Epistula 40* // PG 77, 200B. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 551.

⁴¹⁶ *Кирилл Алекс.* Послание к Евоптию // PG 76, 413B. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 456.

Божеству»⁴¹⁷. Иногда святитель Кирилл усматривает богоприличные изречения в тех местах, что относятся ко времени до вочеловечения Слова⁴¹⁸.

Человеческие изречения Спасителя суть те, что «более приспособлены к мере уничижения»⁴¹⁹ и соответствуют способу Божественного домостроительства, служащего спасению людей⁴²⁰, как, например, Ин. 8, 40 (*А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину*)⁴²¹. Этими словами Господь подтверждает ту истину, что человеческая природа была всецело воспринята Его Божественной Ипостасью, показывает совершенство Своего человечества⁴²². Если бы Он не стал совершенно человеком, то не говорил бы с людьми по-человечески. Посему, если кто отречется человекообразных слов Спасителя, по сути подвергнет укоризне «премудрое домостроительство» (τὸ εὐτεχὲς τῆς οἰκονομίας)⁴²³. «Но дабы веровали, что Он поистине соделался человеком, восприял Себе человеческое, имея постоянное пребывание в совершенствах Своего естества и неуклонно содержа то, в чем всегда был, есть и будет»⁴²⁴. Таким образом, человеческие слова Спасителя доказывают действительность вочеловечения, и если бы Он не говорил совершенно как человек, никто не поверил бы уничижению Бога Слова⁴²⁵. Святитель Кирилл отмечает также то возражение (Нестория), будто приличествующие рабу уничижительные речения умаляют Божественную славу

⁴¹⁷ *Cyrrillus Alex. Epistula 40 // PG 77, 196B. Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 549.*

⁴¹⁸ *Cyrrillus Alex. Thesaurus XXII // PG 75, 369B.*

⁴¹⁹ «...τοῖς τῆς γενώσεως μέτροις ἀρμοδιώτεροι» (*Кирилл Алекс. Послание к Евоптию // PG 76, 413B*). См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 456.

⁴²⁰ *Cyrrillus Alex. Thesaurus XXII // PG 75, 369C.*

⁴²¹ *Cyrrillus Alex. Epistula 40 // PG 77, 196A. Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 549; Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Hebraeos // PG 74, 997C.*

⁴²² *Cyrrillus Alex. Commentarii in Lucam // PG 72, 672C.*

⁴²³ *Кирилл Алекс. Послание к Евоптию // PG 76, 413B. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 457.*

⁴²⁴ «Ἄλλ' ἵνα πιστεύηται κατὰ ἀλήθειαν γενόμενος ἄνθρωπος, οἰκειοῦται τὰ ἀνθρώπινα, τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθοῖς ἐμφιλοχωρῶν, καὶ ἀκλονήτως ἔχων τὰ ἐν οἷς ἦν, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται διαπαντός». (Там же.)

⁴²⁵ *Cyrrillus Alex. Epistula 17 // PG 77, 116BC. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 196.*

Спасителя. Ибо поскольку они напрямую относятся к лицу Смирившего Себя в воплощении, то через них мы можем познать величие и высоту Божественной сущности, поскольку высота Божества познается именно в Божественном смирении⁴²⁶. В итоге получается, что человеческие речения Спасителя в доступных человеку понятиях открывают таинство единого Лица Богочеловека. Их особое герменевтическое предназначение оказывается, таким образом, исключительно христологическим.

Помимо божественных и человеческих речений святитель Кирилл Александрийский усвоил впоследствии представление и о речениях «средних». Это произошло после вмешательства в полемику антиохийских епископов (во главе с Иоанном Антиохийским), о чем свидетельствует сам святой Кирилл⁴²⁷. Средние речения относятся к обеим природам Спасителя, к Его Божеству и человечеству, являя Его одновременно как Сына Божия и как Человека. В качестве примера святитель Кирилл упоминает Евр. 13, 8 (*Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же*), также 1 Кор. 8, 5–6 или Рим. 9, 3–5⁴²⁸. Признание средних речений, согласно святителю Кириллу, требуется самой природой лица Христова, которое, хотя и пребывает единым, но при этом нераздельно различается на две природы. Средние речения – общие для единого лица Бога Слова, поскольку выражают двуприродность и одновременно единство Его лица. Впрочем, следует заметить, что, кроме указанного выше случая, святитель Кирилл не возвращается более к вопросу о средних речениях, возможно, потому, что божественные и человеческие речения Господа по сути всегда являются «смешанными», а значит двуприродными⁴²⁹. Классическая формулировка темы «изречений Господних» содержится в 39-м послании святителя Кирилла: «Известно, что знаменитые богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе обыкновенно делают общими, как принадлежащие одному лицу, другие же по причине различия двух естеств принимают отдельно, и те из них, которые

⁴²⁶ *Cyrellus Alex. Thesaurus VIII // PG 75, 120AB.*

⁴²⁷ *Cyrellus Alex. Epistula 40 // PG 77, 196A.* Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 549.

⁴²⁸ Там же. PG 77, 196C. Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 549.

⁴²⁹ См.: *Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem // PG 74, 53 etc.* и *Expositio in Psalmos // PG 69, 1037C.*

приличны Богу, относят к божественности Христа, недостойные же Бога – к Его человечеству»⁴³⁰. Приведенная здесь цитата была включена в официальные документы Ефесского Собора 431 г., как соборное решение⁴³¹, а учение святителя Кирилла об «изречениях Господних» признано тем же Собором за учение Церкви.

Для самого святителя Кирилла особое значение имеет неуклонное и непрерывное единство богоприличных и человеческих речений Господа, на коем он продолжает настаивать. Поскольку Христос одновременно является и Богом и Человеком, то Ему подобает говорить и богоприлично и по-человечески. При этом ни Божественная Его природа не уменьшается по сравнению с Богом Отцом, из-за того, что Он говорит, как человек, ни домостроительство во плоти не страдает, когда Его исповедуют одновременно Богом и Человеком: «Ибо все принадлежит одному Христу, будь то божественное или человеческое»⁴³². Следовательно, и богоприличные, и человеческие речения Христа следует возводить к одному единственному лицу Бога Слова и не разделять их при толковании. Различие между речениями является промыслительным и не имеет отношения к различию природ, но являет ту «премудрость» (εἰς τέχνην), с какой осуществляется Божественное домостроительство. При этом различие речений по домостроительству не допускает относить человеческие свойства к Божественной или божественные свойства к человеческой природе Спасителя⁴³³.

5. Богословское осмысление догмата Воплощения приводит святителя Кирилла Александрийского к важным выводам в отношении методологии библейского толкования. Образ истощания (χένωσις) Бога Слова подразумевает и некий новый образ боговедения, новую герменевтику Божественного домостроительства. С Воплощением человеку становятся доступны новые, «широчайшие возможности богопознания», делается «более очевидным присутствие в мире» Бога Слова⁴³⁴. Прежде невидимый и только умопостигаемый Бог теперь становится осязаемым, делается исто-

⁴³⁰ Кирилл Алекс. Послание к Иоанну антиохийскому // PG 77, 177AB. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 541.

⁴³¹ Mansi V, 292 и Καριόνη Ἰ. Μνημεῖα. Т. I. 1952. Σ. 149.

⁴³² Кирилл Алекс. Послание к Евоптию // PG 76, 413BC. Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 457.

⁴³³ Cyrillus Alex. Thesaurus XXVIII // PG 75, 429C.

⁴³⁴ Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem I, 9 // PG 73, 132A (1, 114:12–16)). Ср. рус. пер.: Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Кн. I., гл. 9. С. 514.

рическим лицом и постигается уже через Свое земное служение. Именно это новое боговедение как историческая реальность домостроительства определяет природу и дело библейской герменевтики. Неслиянное и нераздельное единение двух природ в едином Лице Бога Слова познаётся в Его смиренных речениях и поступках. Когда Спаситель говорит или делает что-то как Бог, мы познаем Его как Бога вочеловечившегося. Когда говорит или действует по-человечески, видим совершенство Его человеческой природы и способ домостроительства⁴³⁵. При толковании Священного Писания необходимо всегда «согласно с подлежащим смыслом»⁴³⁶ различать характер и природу каждого изречения или действия Спасителя, какое из них божественное и какое человеческое. При этом нельзя строго разделять их, но и в божественном замечать смирение вочеловечения, и в человеческом – величие и возвышенность Божества.

Так, в случаях, когда Господь говорит или действует по-человечески, несмотря на то что Божество Его «молчит» (например, когда Спаситель принимает крещение, сошествие Духа Святого, когда молится, постится, алчет, жаждет, подвизается и т.п.), всегда следует усматривать премудрый способ домостроительства, который, по мысли святителя Кирилла, троякий. Во-первых, человеческие речи и деяния Спасителя совершаются соответственно человеческим меркам, чтобы подтвердить и засвидетельствовать истинность Его человеческой природы⁴³⁷. Во-вторых, посредством человеческих поступков Господь показывает в Самом Себе «пример для нас, совершившееся с Ним оставив нам как образец для провозведения добродетельной и достойной удивления жизни»⁴³⁸. И, третье, чисто человеческими действиями и речами Спаситель удостоверяет в Своем Божестве⁴³⁹, поскольку, как было уже показано, «посредством плоти Божественное Слово стало видимым нам, ибо плоть видима и осязаема и опытно познаваема, тогда как Сам по Себе Бог невидим»⁴⁴⁰.

⁴³⁵ *Cyrillus Alex.* Изъяснение двенадцати глав // PG 76, 301CD. См. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 409–410.

⁴³⁶ *Cyrillus Alex. Thesaurus XXIV* // PG 75, 396C (75, 396:33).

⁴³⁷ См.: *Cyrillus Alex. Commentarii in Matthaeum* // PG 72, 524D.

⁴³⁸ *Ibid.* PG 72, 528B, 580B, 584A, 645D.

⁴³⁹ *Ibid.* PG 72, 453D, 456B.

⁴⁴⁰ *Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam* // PG 72, 476A (72, 476:16–18).

В данном случае святитель Кирилл Александрийский существенно дополняет «богомужную» герменевтику святителя Афанасия Великого. Тот различает человеческие деяния или слова Спасителя от Его Божества и настаивает на том, что они не приближаются и не удаляются от Его Божественной природы. Святитель Кирилл разъясняет, что не следует отделять человеческие речения и поступки от Божества Спасителя. Посредством их Божественная природа являет величие и возвышенность Своей славы, поскольку и человеческое всегда возводит к Его Божеству. «Полагаю, что как человеческое нисколько не устраняет соединения Слова Божия с плотью, так и богоприличная слава не упраздняет человеческого, что мыслится или говорится о Христе»⁴⁴¹. Конечно, и по святителю Кириллу человеческая природа не сообщает своих немощей и страданий природе Божественной. В таких случаях, а особенно в крестных страданиях, является и действует сила таинства нашего спасения, ибо там Спаситель показывает «двойное действие, страдая как человек, и Сам же действуя как Бог, не как иной и иной, хотя и иначе каждой природой»⁴⁴². Подчеркнуть последнюю истину было необходимо особенно ввиду несторианской ереси, разлучавшей две природы и унижавшей человеческую природу Господа перед Его Божеством.

3.3. Правила и принципы духовного толкования

Онтологическая связь библейских толкований с богословием вочеловечения является определяющим фактором для принципов и методов герменевтики. Как настоящий александриец, святитель Кирилл, естественно, был ревностным последователем духовного толкования Библии. Законность и возможность такого подхода с богословской точки зрения он обосновывает при помощи выработанного на тот момент христологического учения Церкви. Как было

⁴⁴¹ «Οἶμαι γάρ δεῖν, οὔτε τῶν ἀνθρωπίνων ἀπαλλάττειν παντελῶς τόν ἐκ Θεοῦ Λόγον μετά τήν πρός σάρκα σύνοδον, οὔτε μήν δόξης τῆς θεοπροποῦς ἀποστερεῖν τό ἀνθρώπινον, εἰ ἐν Χριστῷ νοοῖτο καί λέγοιτο» (Cyrillus Alex. De recta fide 27 // PG 76, 1173B). См.: De incarnatione unigeniti 698:5–8.

⁴⁴² «Καί ἔδειξε διπλῆν τήν ἐνέργειαν, πάσχων ὡς ἄνθρωπος, ἐνεργῶν δέ ὡς Θεός ὁ αὐτός· οὐ γάρ ἄλλος καί ἄλλος, εἰ καί ἄλλως καί ἄλλως» (Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam (in catenis) // PG 72, 937A (72, 937:7–10)).

показано ранее, святитель Кирилл находит богословское оправдание духовному толкованию в домостроительстве Воплощения. Подобно тому как человечество Спасителя возводит прямо к Его Божеству и подтверждает его исторически, так и буква или история Священного Писания отсылает непосредственно к духовной реальности (πράγμα), просвечивающей сквозь букву и историю. Духовное толкование соответствует Божественной, а буквально-историческое – человеческой природе воплощенного Слова. Но оба этих метода находятся в неразрывном и неслиянном взаимодействии между собой, и каждый из них подразумевает и возводит к другому. Следовательно, духовное толкование находит свое основание в истории, выявляя в ней таинство Христа и Божественного домостроительства. Другими словами, Воплощение открывает «цель» Божественного домостроительства – при условии, что мы согласуем правила толкования с этим домостроительством⁴⁴³. Непреложным правилом толкования становится, таким образом, чтобы толкователь тщательно испытывал домостроительство пришествия во плоти и образ вочеловечения⁴⁴⁴. Отличительной особенностью библейского слова является прежде всего то, что оно говорит о Боге Слове (или о Боге) «по-человечески» (ἀνθρώπινως), в человеческих категориях. Но понимать сказанное следует «богоприлично» (θεολογῶς)⁴⁴⁵. Классический термин «богоприлично» является заимствованием из эллинского философского учения о богах⁴⁴⁶ и обозначает тот критерий, с помощью которого грубые антропоморфизмы или соблазнительные повествования о Боге приводятся в соответствие с Божественной сущностью и высшей природой. Впрочем, теперь после Воплощения высшая Божественная природа уже не является чем-то отстраненным и чисто теоретическим, но домостроительно открывается для человеческого познания, ибо в неслиянном единении двух природ в одном Лице Единородного мы обретаем меру и образ Божественной славы, когда представляется необходимость «богоприлично» изъяснить библейское слово. Духовное толкование святителя Кирилла Александрийского

⁴⁴³ *Cyrellus Alex.* De recta fide 30 // PG 76, 1373C.

⁴⁴⁴ *Cyrellus Alex.* Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate 24 // PG 75, 393B (75, 393:19–20).

⁴⁴⁵ *Cyrellus Alex.* Commentarii in Joannem I, 9 // PG 73, 132C.

⁴⁴⁶ *Jaeger W.* Προτοχριστιανικοί χρόνοι. 1966. Σ. 54 и примеч. 7.

предполагает, таким образом, нераздельное различие и, вместе, неслиянное единство двух миров, чувственного, материального и духовного, умопостигаемого, точно так же, как это единство осуществилось и в едином Лице Господа Иисуса Христа. Следовательно, прибегающий к духовному толкованию стремится к переносу и претворению всего исторического и человеческого, бывающего обычно убогим, неважным и исполненным скудости, в нечто божественное и духовное, неслиянно и нераздельно соединенное с ним. Вся полемика относительно «Господних речений» и деяний, изложенная выше, имеет в виду именно эту практику духовного толкования всего исторического и человеческого в приложении к Божественной природе Господа Иисуса Христа.

Для лучшего понимания теории и практики духовного толкования святителя Кирилла Александрийского следует обозначить те богословские и лингвистические принципы, которыми он вдохновляется и руководствуется.

1. Богословский апофатизм подразумевает, что Бог нетелесен, нематериален, безвиден и прост, существует вне образов, количества и неопишуем, вне «вида и прочего, что свойственно телам, <...> ибо Он есть ум, все превосходящий»⁴⁴⁷. Следовательно, невозможно составить никакого утвердительного или телесного представления о Боге. При всем том, богословский апофатизм не есть то же, что и совершенный агностицизм. Ибо Священное Писание говорит о Боге по-человечески, т.е. «обращается к нам исходя из того, чем мы являемся и что делаем»⁴⁴⁸. И действительно, Богу невозможно было иначе говорить с человеком и открыть Себя, если не по-человечески, способом, доступным и понятным человеку. «Ибо иначе нам не понять того, что превышает нас»⁴⁴⁹. Но такой способ выражения Писания нисколько не умаляет славы и возвышенности Божества. Бедность человеческого ума и ограниченность речи являются причиной, по которой Писание о Боге говорит телесно. Ибо человеческая природа в богосозерцании доходит лишь до умо-

⁴⁴⁷ *Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 792; ср. также: Commentarius in Isaiam prophetam IV, 4 // PG 70, 1084A.*

⁴⁴⁸ «...ἐξ ὧν ἴσμεν τε καὶ πεφύκαμεν εἶναι πρὸς ἡμᾶς διαλέγεται» (*Cyrrillus Alex. Fragmenta in libros Regum // PG 69, 689B (69, 689:17–18)*).

⁴⁴⁹ «Ὅν γὰρ ἦν ἐτέρως ἡμᾶς νοεῖν τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς» (*Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 793A (69, 793:7–8)*).

представления и не может переступить подобающих ей границ⁴⁵⁰. Таким образом, слово о Боге по необходимости приспособляется к меркам человеческого слова. И потому, желающему постичь высоту и славу Божества необходимо постараться понять особый смысл исторических, телесных и антропоморфных высказываний Священного Писания о Боге. Дело в том, что человек, будучи сам облечен грубым и чувственным телом и связан биологическими законами, не должен злоупотреблять «богословскими» терминами и понятиями, истолковывая их в строго историческом или буквальном смысле согласно общепринятому у людей пониманию⁴⁵¹, но как подобает божественной и высочайшей Природе. «Итак, если о Боге говорится нечто, более приличествующее человеку, то слушающий должен возвышаться над свойственным нам и устремляться к духовному и богоприличному пониманию⁴⁵². Той же самой цели служат и обычные человеческие слова, которые, «если прилагаются к Богу, обозначают нечто высшее нас»⁴⁵³. Следовательно, грубые человеческие слова мы должны понимать как образ тех смыслов, что имеют отношение к самому Божеству, или принимать их как знамения и примеры, с помощью которых мы можем возвыситься до слабого представления о Боге⁴⁵⁴.

Это означает, что человеческие слова, слагающиеся в представление о Боге, никогда не могут выразить полноту истины или божественной реальности, но лишь «то, что может изъяснить язык и слышать человеческое ухо»⁴⁵⁵. Следовательно, мы должны согласиться с полной несостоятельностью человеческого слова, когда оно пытается выразить божественное, поскольку все что оно гово-

⁴⁵⁰ *Cyrrillus Alex.* Commentarii in Joannem V, Pro. // PG 73, 717–720 (1, 660:3–5)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. V, Введ. С. 133.

⁴⁵¹ *Ibid.* PG 74, 28B.

⁴⁵² «Ὅτε τοίνυν ἐπὶ Θεοῦ τι λέγεται τῶν ὅσα μᾶλλον ἀνθρώποις ἐστὶ πλεονδέστερα, ἀναβαινέτω τὰ καθ' ἡμᾶς ὁ ἀκροούμενος, καὶ ἐπὶ τὴν πνευματικὴν καὶ τὴν ἐν νοήσει τῇ θεῷ τρεχέτω κατάληψιν» (*Cyrrillus Alex.* Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate 19 // PG 75, 324 etc. (75, 324:51–325:2)).

⁴⁵³ *Cyrrillus Alex.* Commentarii in Joannem V, Pro. // PG 74, 28D (2, 259:6–7)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. VII. С. 381.

⁴⁵⁴ *Ibid.* IX // PG 74, 136A; ср. также: *Commentarius in Isaiam IV, 4* // PG 70, 1084A; *Fragmenta in libros Regum* // PG 69, 689B.

⁴⁵⁵ *Cyrrillus Alex.* Commentarii in Joannem II, 5 // PG 73, 324D (1, 294:23–24)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. II, гл. 5. С. 653.

рит о Боге есть по определению намека, уподобление, знак и образ. При помощи чувственного и видимого мы можем лишь отчасти уразуметь нечто о божественной и высочайшей Природе. Сущность человеческого языка сама по себе, таким образом, требует духовного толкования, когда мы говорим или размышляем о Боге. Этому гносеологическому принципу святитель Кирилл аккуратно следует везде, где истолковывает человеческие изречения или поступки Спасителя, которые классифицируются им всегда как знамения (т.е. произносятся и совершаются «прикровенно» или «таинственно»), или же «выражают некое сокровенное домостроительство»⁴⁵⁶) и относятся к Его Божеству. Данный принцип является основополагающим в герменевтике святителя Кирилла Александрийского: «Божественное Писание, как правило, описывает то, что превышает нас, используя наши же обычаи»⁴⁵⁷. Этот взгляд получит дальнейшее развитие в трудах отцов каппадокийцев и святителя Иоанна Златоуста, будучи выражен одним всеобъемлющим термином «снисхождение» (συνκατάβασις). В связи с этим следует подчеркнуть, что богословский апофатизм ставит непреодолимую преграду произволу аллегорического метода и не допускает ему перейти в бесконтрольные умственные упражнения.

2. В учении святителя Кирилла о недостаточности и приближенности человеческих слов получает дальнейшее развитие известный александрийский принцип, гласящий, что слова сами по себе «безразличны» (ἀδιάφορος), когда прилагаются к Богу⁴⁵⁸. Можно сказать, что библейское слово, говоря о божественном, отступает от своего обычного лексического значения и лишь указывает в направлении обозначаемых им вещей⁴⁵⁹. Не этимология или обычный исторический смысл определяют здесь значение слова, но «прикровенный», глубочайший, таинственный, промыслительный и «как бы в глубине буквы находящийся ум»⁴⁶⁰, который ведет к точному и верному пониманию человеческих слов. Этот «ум» всегда связан

⁴⁵⁶ Ibid. V, 3 // PG 73, 801C. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. V, гл. 3. С. 192.

⁴⁵⁷ «Ἀπό δὲ τῶν ἡμετέρων ἔθῶν <...> τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς καταγράφειν ἔθος τῆ θεῖα Γραφῆ» (Ibid. IX // PG 74, 136B).

⁴⁵⁸ Ibid. II, 5 // PG 73, 324D.

⁴⁵⁹ *Cyrillus Alex.* Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate 19 // PG 75, 277A; *Adversus Nestorium I*, 3 // PG 76, 33C.

⁴⁶⁰ «...οἰονεῖ πως ἐγχεῶσμενος τῷ γράμματι νοῦς» (*Cyrillus Alex.* Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // PG 70, 565C и след.).

с неуловимой и невыразимой божественной истиной, отождествляемой с духовным космосом. Следовательно, мы не должны винить слова, когда видим, что с их помощью не могут быть в точности выражены или поняты божественные предметы. Ибо, как правило, слова не объясняют сущности называемого ими, но обнаруживают лишь «право тех, кто хочет именно так называть»⁴⁶¹, т.е. духовную связь говорящего с духовной божественной истиной. Данное положение святитель Кирилл подтверждает ссылкой на книгу Притч 25, 2: «...слава Господня крыет слово», — объясняя его так, что всей выразительности слов недостаточно, чтобы точно передать неизреченную славу Божию. Поэтому мы должны постараться не соблазняться ничтожностью человеческих слов. Острота человеческого ума и сила слова, которую обнаруживают священные писатели, имеют своим источником Божественную помощь⁴⁶². Этот тезис несколько не унижает роли человеческого слова в научении о Боге, напротив, отводит ему должное место, как будет показано далее.

3.4. Природа и характер библейского слова

На основании изложенной выше христологии святитель Кирилл Александрийский объясняет природу, форму и особенности понимания письменного библейского слова. В самом общем виде взгляд его на данный предмет формулируется следующим образом: «Слово о Спасителе является составным, обнимая собою учение о Божественной природе и о домостроительстве вочеловечения»⁴⁶³. Этот же принцип с некоторыми отличиями, о которых будет сказано далее, распространяется и на взаимную связь двух Заветов: «Всякое слово богодухновенного Писания смотрит на Него [Господа Иисуса Христа] и к Нему стремится»⁴⁶⁴. Священное Писание, таким образом, соответствует природе вочеловечения, поскольку и там речь идет

⁴⁶¹ «...ἐξουσίαν τῶν οὕτω βουλομένων ἀποκαλεῖν» (*Cyrrillus Alex. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 21 // PG 75, 360BC).

⁴⁶² *Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem* I, 5 // PG 73, 85BC.

⁴⁶³ «Μικτός ἐστιν ὁ περὶ τοῦ Σωτῆρος λόγος, διὰ τε τὴν φύσιν τῆς θεότητος καὶ τὴν οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως» (*Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos* // PG 69, 1037C).

⁴⁶⁴ «Ἄλας γάρ λόγος τῆς θεοπνεύστου γραφῆς εἰς αὐτόν ὄρᾳ καὶ ἐπ' αὐτῷ συντείνεται» (*Cyrrillus Alex. Commentarii in Lucam* // PG 72, 721C).

о двух основных составляющих, божественной и человеческой, в их теснейшем единстве. Роль человеческой природы Спасителя, а значит и всех Его человеческих слов и поступков, как «истолкователя» Его Божества является определяющей для понимания природы и смысла книжного слова Писания. Кто уразумеет силу таинства вочеловечения, тот постигнет и собственный смысл библейских слов или выражений. Здесь святитель Кирилл возвращается к известному принципу александрийской филологии, что слова идут вслед за сущностью и начинать работу над текстом следует всегда с существа дела (в настоящем примере это будет учение о неслиянном единении двух природ во Христе), ибо это существо дела (πράγμα) привлекает к себе слова и подчиняет их своему смыслу, о чем писал святитель Афанасий Великий. Следовательно, не слова руководят нас к пониманию сущности, но напротив, первоначальное постижение сущности через веру становится законом для истолкования описывающих ее слов. В приложении к Священному Писанию это означает, что прежде необходимо уразуметь «премудрость» (εὔτηχον) и «способ домостроительства» (οἰκονομίας τὸν τρόπον), чтобы затем правильно истолковать слова Писания в их собственном смысле. Поэтому александрийский патриарх будет часто повторять основополагающий принцип святителя Афанасия Великого, согласно которому слова сами по себе «безразличны» и приобретают конкретный смысл, только когда наперед будет понято существо дела⁴⁶⁵. Другими словами, дело библейского толкования выходит за рамки чисто филологической проблематики, преследующей лишь буквально-историческое понимание. Библиист всегда устремлен к боговедению. И, несмотря на то, что использует весь инструментарий человеческого ума и слова, не ограничивает себя при этом буквальным смыслом, но возносится к единой Божественной природе, «и не так, как хочет мыслить и говорить о Ней он, но как подобает и как требует Она Сама»⁴⁶⁶. Библейское толкование, таким образом, ориентировано на сотериологическое

⁴⁶⁵ *Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 2 // PG 70, 677C; *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 15 // PG 75, 272C, 277A; *De recta fide* // PG 76, 1373C и др.

⁴⁶⁶ «...οὕτως ὡς λέγεται πάντως νοοῦντες τὰ περὶ αὐτῆς, ἀλλ' ὡς αὐτῇ πρέπει καὶ βούλεται» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem* I, 4 // PG 73, 61C). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна*. Кн. I, гл. 4. С. 465.

понимание дела Божественного домостроительства и как таковое открывает правила истинного боговедения.

Этой природе письменного библейского слова соответствует и его внешняя форма. Будучи «смешанным» (μικτός) и «растворенным» (ἀνακεκραμμένος), это слово использует телесное и чувственное и посредством их возносится к духовному⁴⁶⁷. Связь между видимым и невидимым есть связь прообраза и исполнения, формы и таинства, отражения и истины, тела и души. «Ибо видимые явления служат иногда образами духовных предметов и бывающее у нас руководствует к пониманию того, что выше нас. Так нередко в качестве образа берутся предметы телесные и сообщают нам уразумение возвышеннейших умозрений»⁴⁶⁸. С точки зрения истолкования это означает, что телесное и чувственное, как и записанное слово Писания, изначально не обладают собственным бытием и смыслом, и потому при толковании нельзя задерживаться на них одних. Их роль всегда заключается в том, чтобы «возводить»: «В чувственном обыкновенно отпечатлевается таинственное и умопостигаемое, как если бы невидимое тело становилось видимым»⁴⁶⁹. Своей внешней телесной формой библейское слово изображает для нас «познание таинства» (τοῦ μυστηρίου τὴν γνῶσιν)⁴⁷⁰. Такая форма библейского слова служит таинству Божественного домостроительства и вполне соответствует ему, поскольку, во-первых, как уже было сказано, «Вполне невыразимо то, что относится к Богу. Божественное Писание, как правило, описывает то, что превышает нас, используя наши же обычаи...»⁴⁷¹. Во-вторых, «не следует думать, что Тот, Кто низшел до истощания и воспринял человеческое

⁴⁶⁷ *Cyrillus Alex. Commentarius in Michaeam prophetam // PG 71, 768B.*

⁴⁶⁸ «Τύποι γάρ εἰσι πῶς τῶν νοητῶν τὰ ἐμφανεστέρα, καὶ χειραγωγεῖ πρὸς κατάληψιν τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς τὰ ἐν ἡμῖν λαμβάνεται δὲ πολλάκις ὡς ἐν εἰκόνος τάξει τὰ σωματικά καὶ λεπτοτέρων ἡμῖν θεωρημάτων εἰσφέρει τὴν κατάληψιν» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem I, 10 // PG 73, 181D*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. I, гл. 10. С. 548.

⁴⁶⁹ «Ἀνατυλοῦται δὲ ὡς ἐπίπαν ἐν γε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ κεκραμμένα καὶ νοητά, καὶ οἰονεῖ σῶμα τῶν ἀφανεστέρων τὰ ἐμφανῆ γίνεται» (*Cyrillus Alex. Commentarius in Zachariam prophetam VI // PG 72, 256D*).

⁴⁷⁰ *Cyrillus Alex. Glaphyra in Pentateuchum VI // PG 69, 308C (69, 308:47)*. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Глафиры. Кн. VI. С. 191.

⁴⁷¹ «Παντελῶς γάρ ἀπόρρητα τὰ περὶ Θεοῦ. Ἀπὸ δὲ τῶν ἡμετέρων ἐθῶν <...> τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς καταγράφειν ἔθος τῇ θεῖα Γραφῇ» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem IX // PG 74, 136B*). В рус. издании творений свт. Кирилла (2001) это место и еще несколько абзацев отсутствуют. — *Примеч. перев.*

измерение, будет отказываться от человеческого»⁴⁷². И, в-третьих, поскольку все человеческое и чувственное изменяет свои свойства по причине Боговоплощения «к некоему лучшему и божественному состоянию по образу Христа»⁴⁷³.

Вопросом об особенностях природы библейского слова святитель Кирилл Александрийский отдельно занимается в своем апологетическом трактате против Юлиана. Этот император-отступник утверждал, что Священное Писание «говорит языком примитивным, вульгарным и заезженным, тогда как писания эллинов красноречивы, благозвучны и к тому же изящны»⁴⁷⁴. Святитель Кирилл со своей стороны хвалит «красоту и соразмерность» эллинской словесности. Но это благолепие – единственное, что есть у эллинской учености, ибо в остальном она исполнена пустых мифов, погрешает против истины и правой веры. Не без преувеличения святитель Кирилл замечает, что от эллинской премудрости «нет совершенно никакой пользы ревнителю освящения и кротости, воздержания и благочестия»⁴⁷⁵. В отличие от эллинской науки и философии, в Священном Писании «сияет <...> красота истины, изобилует точность догматического ведения и все возможные блага, посредством коих каждый может стать вместилищем всякого совершенства и происходящей от добрых дел блистательной похвалы»⁴⁷⁶. В своей полемике святитель Кирилл опирается на известный лингвистический принцип, согласно которому слова являются действительным, подлинным выражением сущности «вещей», что становится возможным благодаря Воплощению. Святитель Кирилл говорит очень

⁴⁷² «Οὐ γάρ ἔδει τόν καθιγμένον εἰς κένωσιν, καί τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος ἐμβεβηκότα μέτροις, παραιτεῖσθαι δοκεῖν τὰ ἀνθρώπινα» (*Cyrrillus Alex. Commentarii in Matthaeum* // PG 72, 920D).

⁴⁷³ «...πρὸς ἀμείνω τινα καί θειοτέραν κατάστασιν ἐν πρώτῳ Χριστῷ» (*Ibid.* PG 72, 921D etc.).

⁴⁷⁴ «...ἡ μὲν θεία Γραφή, κοινήν τε καί ἀγελαίαν, καί ἅπασι κατημαξευμένην ἔχει τὴν λέξιν· εὐστομεῖ δὲ τὰ Ἑλλήνων, καί καταπλουτεῖ τὸ ἐπίχαρα, καί πρὸς γε τοῦτω τὸ εὐπέδες» (*Cyrrillus Alex. Contra Julianum VII* // PG 76, 853C).

⁴⁷⁵ «...κερδανεῖ πρὸς τοῦτω τὸ σύμπαν οὐδέν γε εἰς τὸ εἶνα σεπτὸς καί ἐπιεικῆς, ἐγκρατείας τε καί σεμνότητος ἑραστής» (*Ibid.* PG 76, 856A).

⁴⁷⁶ «...ἐναστράπτει <...> τῆς ἀληθείας τὸ κάλλος, καί δογματικῆς ἀκριβείας ἐνσεσώρευται γνώσις, καί πᾶν εἶδος ὑποθηκῶν ἀγαθῶν, δι' ὧν ἂν γένοιτό τις ἀπάσης εὐθύς ἐπίμεστος ἀρετῆς, καί τοῖς ἐξ ἀγαθουργίας αὐχίμασιν εὐ μάλα διαπρελῆς» (*Ibid.* PG 76, 857A). К данному вопросу свт. Кирилл возвращается снова в толковании на 1 Кор. 4, 19 (PG 74, 868BC).

выразительно: эллинское слово «бесплотно», тогда как библейское «воплощенно».

Итак, в отношении природы, характера, формы и значения библейского слова святитель Кирилл и на лингвистическом уровне использует тот же «богомужный» принцип. Библейское слово некоторым образом «обременено» таинственной силой Божества, является иллюстрацией и отображением вещей духовных и умопостигаемых. В своем апологетическом труде против Юлиана святитель Кирилл следующим образом обобщает свои взгляды на природу библейского слова⁴⁷⁷. Прежде всего, оно является носителем и провозвестником истинного богозрения. «В нем [Св. Писании] можно увидеть блистающие слова истинного богозрения»⁴⁷⁸. Слова Божества по природе своей тонки, точны и превыспренни и возводят ум от материального к духовному. Конечной их целью служит единая и все превосходящая Божественная Природа, усматриваемая за всем и внутри всего видимого и невидимого творения. В том и заключается особая цель библейского слова, чтобы вести и направлять посредством доступных человеку вещей к миру духовному и умопостигаемому. Как человеческая природа Спасителя прямо возводит к Его Божеству и дает историческое свидетельство о нем, так и буквальная или историческая составляющая Священного Писания адресует непосредственно к «вещам» духовным, являемым через буквальное. Духовное толкование возводит к Божественной, а буквальное к человеческой природе воплощенного Слова. Но оба метода толкования находятся между собою в неразрывном единстве, каждый из них подразумевает другой и возводится к нему. Следовательно, духовному толкованию предшествует буквальное, а конечной целью является здесь таинство Христа и Божественного домостроительства. Основное герменевтическое правило святителя Кирилла Александрийского всегда остается неизменным: «Возвышаясь над очевидностью исторического смысла и возводя предмет к духовному созерцанию...»⁴⁷⁹. К этой теме необходимо будет вернуться и в следующем параграфе.

⁴⁷⁷ *Cyrrillus Alex. Contra Julianum VII // PG 76, 852 etc.*

⁴⁷⁸ «Κατίδοι τις ἐν αὐτῇ τοὺς τῆς ἀληθοῦς θεοπτίας ἐναστράπτοντας λόγους» (Ibid. PG 76, 852D).

⁴⁷⁹ «Ἀναθρώσκοντες δὲ τὸ τῆς ἱστορίας ἐμφανές καί εἰς θεωρίαν ἀναγαγόντες τὸ χρῆμα πνευματικὴν...» (*Cyrrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate VII // PG 68, 529C (68, 529:27–29)*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине. Кн. VII. С. 371.*

3.5. Историческое толкование и духовное созерцание

1. Из предыдущего исследования стало ясно, что по мысли святителя Кирилла Александрийского факт Боговоплощения вскрывает глубинную природу мироздания, другими словами, «истолковывает» ее. В Воплощении соединяются «по домостроительству» (*κατά τόν λόγον τῆς οἰκονομίας*) историческое, чувственное и вещественное с вечным, умопостигаемым и духовным. Подобным же образом таинство богочеловеческого лица Господа Иисуса Христа определяет природу и правила библейской герменевтики святого Кирилла. Как во Христе каждая из природ при соединении с другой сохраняет свои свойства и отличия, так и две составляющих Священного Писания (телесное, историческое и духовное, умопостигаемое) живут по своим особенным законам в нераздельном единении между собой.

Чтобы понять характер и природу духовной герменевтики святителя Кирилла, необходимо прежде разобраться с особенностями исторической, телесной составляющей библейского слова. Обращаясь к этой стороне Священного Писания, святитель Кирилл использует следующую терминологию: чувственное (*τά αἰσθητά*), человеческое (*τά ἀνθρώπινα*), земные предметы (*τά ἐπί γῆς πράγματα*), исторические события (*τά ἐν ἱστορίᾳ πράγματα*), наше (*τά καθ' ἡμᾶς*), телесное (*τά σωματικά*) и т.д. Воспринимаемое чувствами в Писании соответствует «мере человеческой» и, естественно, характеризуется как низкое или как «грубо чувственное» (*τά ἐν αἰσθήσει παχύτερα*). Историческое толкование или понимание Писания определяется как «простейший смысл» (*ἀπλουστέρα διάνοια*) или «простой и ближайший смысл сказанного», «простое изъяснение» и т.д. От исторической стороны Священного Писания святитель Кирилл отличает: истину (*ἀλήθεια*), необходимое (*τά ἀναγκαῖα*), неявное (*τά ἀφανέστερα*), сверхчувственное (*τά ὑπέρ αἰσθησιν*), богоприличное (*τά θεοπρεπέστερα*), относящиеся к нам таинства (*τά ὑπέρ ἡμᾶς μυστήρια*), умопостигаемое (*τά νοητά*), духовное (*τά πνευματικά*), сверхъестественное (*τά ὑπερκείμενα*), подобающее Божественной природе (*τά τῇ θεῷ πρέποντα φύσει*) и т.д. В свою очередь, истолкование истинного и духовного содержания Писания называется: совершенное ведение (*ἡ ἐντελεστέρα γνῶσις*), яснейшее разумение (*ἡ ἐναργεστάτη διάνοια*), глубинный смысл (*ἡ βαθυτέρα*

ἔννοια), таинственное и глубокое учение (ὁ μυστικός καὶ βαθύς λόγος), тайноводство (μυσταγωγία), ведение божественных таинств (ἢ τῶν θεῶν μυστηρίων γινῶσις), познание тонких созерцаний (ἐπίγνωσις λεπτῶν θεωρημάτων), божественные или богоприличные созерцания (τὰ θεῖα ἢ θεοπρεπῆ θεωρήματα) и др., чаще же всего «таинственное или духовное созерцание» (ἢ μυστική ἢ πνευματική θεωρία)⁴⁸⁰.

Историческая, лингвистическая и вещественная составляющая библейского слова является отправной точкой, предпосылкой и материалом для духовного толкования. Святитель Кирилл неизменно придерживается одного и того же принципа: «...От обычно случающегося как бы меняет строй речи из истории в духовное созерцание и то, что едва не расстилается перед глазами и не представляет никакой трудности для понимания, делает образом предметов менее ясных»⁴⁸¹. Непременным условием духовного толкования служит реалистичное восприятие истории и особенностей языка Священного Писания, и только в таком случае толкователь сможет уразуметь силу слова, которая сама будет возводить его к духовным созерцаниям. Данное правило является общим как для Ветхого, так и для Нового Завета. Как Ориген, так и святитель Кирилл Александрийский уверен, что в Писании нет ничего случайного, напрасного или измышленного: «Все в Священном Писании <...> точно, и совершенно ничего нет в нем напрасного»⁴⁸². Данное утверждение, естественно, предполагает за собой учение о богодухновенности Священного Писания, распространяющейся не на букву, но, очевидно, на сами события Божественного домостроительства, о коих повествует Писание. И эти события также не имеют в своей среде ничего напрасного, но исполнены таинственной силой:

⁴⁸⁰ Подробную таблицу см.: *Kerrigan A. The Objects of the Literal and Spiritual Senses. 1957. P. 355, примеч. 1, 2; P. 363–364, примеч. 3.*

⁴⁸¹ «Ἀπό τοῦ συμβαίνειν εἰωθότος εἰς θεωρίαν πνευματικὴν καθάπερ ἐξ ἱστορίας διαπλάττει τοῦ λόγου τό σχῆμα, καί μονονοῦχί τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς ἠπλωμένα, καί οὐδέν ἔχοντα χαλεπόν εἰς κατάληψιν, εἰκόνα ποιεῖται τῶν ἀφανестέρων» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem VI // PG 73, 1028C*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. VI. С. 346.

⁴⁸² *Cyrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate X // PG 68, 665C (68, 665:37–38)*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* О поклонении в духе и истине. Кн. X. С. 453. Ср.: *Commentarii in Joannem II, 5; IV, 4 // PG 73, 321A; 617B; Glaphyra in Pentateuchum V / PG 68, 280C* и др.

«...ибо Спаситель не повелевает ничего напрасного. <...> Но это дело заключает в себе и некий таинственный смысл»⁴⁸³. Таким образом, не буква или выразительные средства языка, но сами священные события открывают нам богодухновенную истину. При всем том тайну домостроительства мы познаём с помощью священной истории и слова именно потому, что только через них мы по-человечески можем приблизиться к этой тайне, о чем уже говорилось выше. Следовательно, экзегеза святителя Кирилла Александрийского — это, в основном, истолкование событий, «сущности», на службу коей поставлена историческая и лингвистическая составляющая. А значит точность и правильность буквального, исторического толкования является неременным условием библейской экзегезы, ибо с их помощью мы постигаем тот предмет священного повествования, к которому должны в конечном счете прийти. Это подтверждается и соответствующей экзегетической терминологией святителя Кирилла, приведенной здесь в качестве примера.

Будучи верным данному принципу, святитель Кирилл с дерзновением защищает историческое толкование, особенно в отношении к Ветхому Завету: «Никакая причина не переубедит нас отказаться от [исследования] буквы [Писания], ни осудить понапрасну исторический смысл, ни исправлять стилистические недостатки этой буквы, ни думать о каком-либо [месте Писания], что оно написано не так»⁴⁸⁴. Как раз против крайних аллегористов святитель Кирилл подчеркивает, что «мы не отвергаем в весьма полезных вещах исторический смысл, как будто не важный»⁴⁸⁵, ибо без него приверженцы аллегории «могут уклониться от правоты мысли и подобающего понимания того, что написано»⁴⁸⁶. Настойчивость святителя Кирилла в следовании принципам исторического толко-

⁴⁸³ «Ἐπιτελεῖ γὰρ εἰκαῖον οὐδὲν ὁ Σωτὴρ <...> ἔχει δὲ καὶ λόγον τινα μυστικόν ἢ τοῦ πράγματος δύναμις» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem VI // PG 73, 964AB*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. VI. С. 306.

⁴⁸⁴ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores 1, 15:12–15*.

⁴⁸⁵ «Ὅν γὰρ τοι τὴν ἱστορίαν ἔν γε τοῖς ὅτι μάλιστα χρήσιμοις ὡς ἔωλον ἀναίρησομεν» (*Cyrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate VIII // PG 68, 540B (68, 540:23–24)*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* О поклонении в духе и истине. Кн. VIII. С. 377. Ср. также: *De adoratione et cultu in spiritu et veritate VII // PG 68, 529C; Commentarius in Isaiam prophetam II, 4 // PG 70, 456D* и др.

⁴⁸⁶ «...φεύγουσι κατὰ τὸ εἶκός νοεῖν δύνασθαι, καθ' ὃν προσήκει τρόπον, τὰ ἐν αὐτοῖς γεγραμμένα» (*Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam I, 4 // PG 70, 192A (70, 192:11–13)*).

вания имеет различные объяснения. 1. Прежде всего, «[буква] как бы в глубине вмещает в себе духовное и как бы в легких тенях содержит мысли более утонченные»⁴⁸⁷. 2. Далее, ратуя за историческое толкование, он тем самым подтверждает истинность слова Божия, поскольку события священной истории действительно несут в себе отголоски и образы духовных реалий. В этом смысле историческое толкование является гарантом ясности и отчетливости духовного созерцания и естественным образом предохраняет его от ошибок⁴⁸⁸. В-третьих, святитель Кирилл ставит перед собой педагогическую, назидательную и нравоучительную цель, поскольку жизнь избранных Ветхого и Нового Заветов являет собою образец и правило христианской жизни⁴⁸⁹. «Способ наставления в добродетели, думается, заключается в том, чтобы внимать тому, что происходило с древними»⁴⁹⁰.

Такое богословское, анагогическое и педагогическое значение исторического, буквального толкования настолько естественно для святителя Кирилла Александрийского, что он настойчиво требует от толкователя со всей точностью и тщательностью исследовать букву и историческую канву Священного Писания⁴⁹¹. Более того, он первым наметил правила исторического, буквального толкования и строго следовал им: «...отовсюду собирая служащее к разъяснению дела»⁴⁹². Исходя из этого, святитель Кирилл указывает следующие неперенные условия достижения истинного духовного

⁴⁸⁷ «...ὡδίνει δε ὡσπερ ἐν βάθει τὰ πνευματικά, καὶ τῶν ἰσχυρότερων ἐννοιῶν τὴν δύναμιν ὡς ἐν σκιαῖς ἔχει λεπταῖς» (*Cyrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate VIII // PG 68, 540B (68, 540:25–27)*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине. Кн. VIII. С. 377*.

⁴⁸⁸ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minors (in Osiam prophetam) I // PG 71, 41A.*

⁴⁸⁹ См.: *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem III, 4, 5 // PG 73, 461C и след., 504.*

⁴⁹⁰ «Τρόπος οὖν ἄρα παιδαγωγίας εἰς ἀρετὴν, τό δεῖν οἶεσθαι καθορᾶν τὰ τοῖς ἀρχαιότεροις συμβεβηκότα» (*Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minors (in Osiam prophetam) II // PG 71, 84B (1, 66:9–11)*). Ср.: *Glaphyra in Pentateuchum I // PG 69, 388A; De adoratione et cultu in spiritu et veritate I // PG 68, 157CD, 188B и др.*

⁴⁹¹ *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem II, 1, 4 // PG 73, 237B, 285D.*

⁴⁹² «...τὰ συντελοῦντα πρὸς διασάφειν πανταχόθεν ἐρανιζόμενοι» (*Cyrillus Alex. Glaphyra in Pentateuchum VII // PG 69, 344D (69, 344:46–47)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Глафиры. Кн. VII. С. 214.*

созерцания: 1) знание риторических фигур⁴⁹³, 2) строгое следование правилам грамматики и синтаксиса при определении точного смысла слов⁴⁹⁴, 3) ссылка на исторические, географические, социальные, экономические и т.п. условия, предполагающиеся библейскими повествованиями, 4) ссылка на параллели, синонимичные и омонимичные (слова, фразы, сюжеты и т.д.)⁴⁹⁵, 5) обращение к различным вариантам перевода, отличным от Перевода семидесяти, использование приемов критики текста и ссылка на исконное значение еврейских слов⁴⁹⁶, 6) выяснение времени, лица и обстоятельств дела, с тем чтобы «составить чистое и безукоризненное представление о всех необходимых предметах»⁴⁹⁷. 7) В особенности святитель Кирилл советует обращать внимание на обычное словоупотребление (ἔθος) Священного Писания, т.е. на особые правила толкования, которых требует для себя библейское слово, и на специальный смысл, который приобретают известные термины в библейском контексте. В связи с этим святитель Кирилл подчеркивает, что обычные слова, когда они прилагаются к Божественной природе, становятся «безразличными» (нейтральными), т.е. утрачивают изначальное устойчивое значение⁴⁹⁸ и принимают смысл, сообразующийся с «целью», предполагаемой всем в совокупности Священным Писанием. Так, в отдельных случаях, имеющих важность для догматического учения Церкви, святитель Кирилл подчеркивает, что Священное Писание не гонится за точностью слов, но употребляет их просто и произвольно⁴⁹⁹ (ср., например, известное спорное место в Притч. 8, 22: «...создал мя» = поставил меня)⁵⁰⁰, и подчас

⁴⁹³ *Cyrillus Alex.* De incarnatione unigeniti XIII // PG 75. 1388A и др.

⁴⁹⁴ *Cyrillus Alex.* Commentarius in XII prophetas minores (in Habacuc) // PG 71, 912 etc., 933A.

⁴⁹⁵ См., напр.: *Cyrillus Alex.* Commentarius in Isaiam prophetam II, 4 // PG 70, 453D.

⁴⁹⁶ *Cyrillus Alex.* Glaphyra in Pentateuchum VII // PG 69, 52AB, 68C и др.

⁴⁹⁷ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem IX // PG 74, 233D). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Ч. III, кн. IX. С. 532; см. также: *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate XX, 24 // PG 75, 337B, 392C.*

⁴⁹⁸ Помимо приведенных выше примеров см. также: *Cyrillus Alex.* Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // PG 70, 677C.

⁴⁹⁹ *Cyrillus Alex.* Adversus Nestorium I, 3 // PG 76, 33C.

⁵⁰⁰ *Cyrillus Alex.* Fragmentum in Proverbia // PG 69, 1277 (69, 1277:5–6).

«лишь указывает некоторое направление для понимания»⁵⁰¹. Вместе с тем он напоминает один из принципов иудейской герменевтики, согласно которому толкование может двигаться от меньшего к большему и от частного к общему, а также в обратном направлении⁵⁰². 8) Особое значение для понимания исторической составляющей слова Божия имеет для святителя Кирилла определение его «цели» в каждом конкретном случае. Содержание данного термина весьма многозначно⁵⁰³ и зависит от особенностей священной книги, жанра и формы текста, прежде всего в отношении пророческой и приточной речи. Как правило, святитель Кирилл понимает под «целью» особый замысел или намерение священного писателя, а также причину, по которой он предпочел ту или иную форму для своих слов⁵⁰⁴. При этом «цель» не столько помогает понять исторический смысл повествования, сколько указывает на его духовный смысл. «Ибо слово всегда изменяет цель умозрений, к которой следовало бы стремиться; потому что ошибка в надлежащем рассуждении делает изъяснение тех умозрений более нелепым»⁵⁰⁵. В действительности «цель» играет роль богословского подхода к библейскому толкованию и в основном подразумевает домостроительство Христово. «Следуя цели Священных Писаний мы придерживаемся слова, подобающего домостроительству воплощения Единородного»⁵⁰⁶. Здесь налицо влияние святителя Афанасия Великого. В дальнейшем этот вопрос будет рассмотрен более подробно.

Все перечисленные филологические, исторические, лингвистические и т.п. элементы святитель Кирилл обильно использует в своей библейской герменевтике, зачастую проявляя даже излиш-

⁵⁰¹ «...μερικὴν ἔσθ' ὅτε ποιεῖται τῶν σημαιομένων τὴν ἔνδειξιν» (*Cyrellus Alex. Epistula 41 // PG 77, 217C*).

⁵⁰² См.: *Cyrellus Alex. Commentarius in xii prophetas minores (in Oseam prophetam II) // PG 71, 372B; In Zachariam prophetam IV // PG 72, 148D*.

⁵⁰³ *Kerrigan A. Saint Cyril of Alexandria. 1952. P. 95 etc.*

⁵⁰⁴ См.: *Cyrellus Alex. Commentarii in Lucam // PG 72, 625A* и др.

⁵⁰⁵ «Περιτρέπει τοῖνυν ὁ λόγος αἰεὶ τῶν θεωρημάτων τὸν σχολόν, ἥπερ ἂν ἰέναι πρέλοι. Τὸ γάρ τοι διαμαρτεῖν λογισμῶ τοῦ καθήκοντος, ἀκαλλεστέραν ἐργάσεται τῶν θεωρημάτων τὴν ἀπόδοσιν» (*Cyrellus Alex. Glaphyra in Pentateuchum IV // PG 69, 205B (69, 205:25–29)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Глафиры. Кн. IV. С. 126–127*).

⁵⁰⁶ «Τῷ σχολῶ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων ἐπόμενοι, τῇ μετὰ σαρκὸς οἰκονομίᾳ τοῦ Μονογενοῦς τὸν αὐτῆ πρέποντα τηροῦντες λόγον» (*Sermo prosphneticus de fide II, 30 // PG 76, 1373C*).

ную настойчивость. Но за всем этим он признает лишь ограниченную значимость в той мере, в какой они облегчают поиск цели библейского слова⁵⁰⁷. Осведомленность святителя Кирилла в таких исагогических исследованиях настолько велика, что часто он однозначно опережает некоторые направления современной науки. Взять для примера его объяснение происхождения разнообразных имен Божиих в Ветхом Завете: «Богодуховенному Писанию обычно называть Бога всяческих различными именами, и, исходя из требований текущего момента, придумывать новые именованья»⁵⁰⁸. Понятно, что по возможности полное использование всех данных исагогики является законом и предпосылкой библейской герменевтики. Впрочем, итогом толкования служит все-таки не буквальное, историческое понимание (это справедливо лишь в тех случаях, где смысл повествования ясен), но духовное созерцание, глубочайший и «скрытый за буквой смысл», который достигается при помощи иных правил, о чем сейчас будет сказано.

2. Несмотря на великую важность, какую святитель Кирилл Александрийский придает историческому, буквальному пониманию библейского слова, он ограничивает его значимость сравнительно с пониманием духовным. Превосходство последнего обусловлено, как уже было замечено выше, во-первых, апофатической природой Божества, которая и является той истиной в последней инстанции, к коей устремляется весь видимый космос. Во-вторых, обусловлено самой природой человеческого слова как знака и оттиска сущности или вещи, являемой через слово. В-третьих, двусоставностью тварного мира, служащего оттиском и образом мира духовного. И в-четвертых, самое важное, тем способом воплощения Бога Слова, согласно которому Божественная природа совершенно и истинно восприняла природу человеческую в неслиянном и неразлучном единстве одного и единственного Лица Сына Божия. Следовательно, сама природа исторического и чувственного восприятия предполагает духовное толкование в силу того, что они возводят познающего к высшему духовному миру. И, кроме того, само библейское слово как по внешней своей форме, так и по внут-

⁵⁰⁷ См.: *Commentarius in Zachariam prophetam II* // PG 72, 60B.

⁵⁰⁸ «Ἔθος γάρ τῃ θεοπνεύστῳ Γραφῇ διαφόροις ὀνόμασιν τόν τῶν ἄλων Θεόν ἀποκαλεῖν, καί ὡς ἀπό γε τῶν κατὰ καιρούς δρωμένων ἔσθ' ὅτε προσελπινοῖν τὰς κλήσεις» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam* // PG 72, 493A).

ренному тяготению и перспективе является посредником в восхождении к Божественной природе. В частности, святитель Кирилл, на основании формы библейского слова и обыкновения Священного Писания, выводит следующие правила и принципы духовного толкования:

а) Загадочный и прикровенный способ изложения, посредством коего Спаситель являет божественные тайны, так что они не вдруг становятся понятными, но требуют некоего духовного упражнения. Цель этого в том, чтобы защитить Божественное слово от нечестивых и неблагонамеренных. Но когда Христос обнаружит, что Его слушатели абсолютно ничего не понимают, тогда Он Сам объясняет им то, что сочтет нужным, и таким образом отъекает неверие⁵⁰⁹.

б) Во многих случаях Священное Писание предполагает такое понимание некоторых слов, которое основывается на их внутреннем движении от личного и частного к всецелому и общему. В данном случае Божественное слово «как бы от живого изображения исторических деяний возводит ум наставляемых к таинственнейшим созерцаниям»⁵¹⁰. Таким способом святитель Кирилл истолковывает, прежде всего, чудеса Спасителя, которые, как события частного порядка, возводятся тем не менее к эсхатологическим всеобщим событиям: «...и совершенное над одним Он сделал прекрасным образцом всеобщего и повсеместного»⁵¹¹.

в) Природа слов и имен, в особенности имен собственных, которыми приоткрывается сущность носителей этих имен⁵¹².

д) Более других святитель Кирилл выделяет следующую особенность Священного Писания, требующую для него духовного толкования: этимология имен, которая очень часто обнаруживает или подразумевает некое духовное состояние или свойство. Например,

⁵⁰⁹ *Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem III, 5; VI // PG 73, 516AB, 936CD).*

⁵¹⁰ «...καθάπερ ἐξ ἐνεργουῦς εἰκόνοϋ τῶν ἱστορικῶϋ πεπραγμένων ἀναβιβάζειν ἀστεῖωϋ τῶν παιδευομένων τὸν νοῦν εἰς θεωρίας μυστικωτέρας» (*Cyrellus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 2 // PG 70, 953D (70, 953:53–55).* Ср.: *Commentarius in XII prophetas minores (in Joel prophetam II) // PG 71, 372B); (in Zachariam prophetam IV) // PG 72, 148D).*

⁵¹¹ «...καὶ τὸ ἐφ' ἐνὶ πληρούμενον, εἰκόνα τοῦ γενικωτέρου καὶ κατὰ παντός ἔστησε καλήν» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem // PG 74, 64A).* Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Ч. 3 Кн. VII. С. 409).*

⁵¹² *Cyrellus Alex. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate XIX // PG 75, 316AB.*

имя Навуфей означает «грядущий», а значит является прообразом Христа⁵¹³. Для символической этимологии вообще имеет силу следующее правило: «Заметь же, как и в толкованиях имен присутствует таинство»⁵¹⁴, в частности же: «...из объяснения или толкования имен делает как бы некое сообщение и ясное предуказание будущего»⁵¹⁵. Подобным же образом он находит духовный смысл во всех тех словах, которые могут подразумевать некое нравственное или физическое состояние: Вавилон значит смешение, два жезла — два Завета, земля избранная (также виноград, сад) — верующие, гора святая (или Сион) — Церковь, вода — Божественное слово, рука Божия — Сын⁵¹⁶. В данном случае речь идет об аллегорическом толковании в чистом его виде. Характерно, что такое аллегорическое понимание слов святитель Кирилл часто относит к «обыкновенно» Священного Писания, и поэтому он, как правило, старается подобрать соответствующие библейские параллели. Во всяком случае, он уверяет, что этимологическое толкование многих еврейских имен он заимствует у людей, «приобретших хороший навык в изъяснении таковых»⁵¹⁷, вероятно подразумевая Филона и Оригена. Следует, впрочем, заметить, что святитель Кирилл Александрийский не отождествляет аллегорическое и духовное толкование. Первое он использует лишь в особых случаях для истолкования отдельных слов, имен, фраз и т.п., и именно в таких случаях он может употребить в качестве синонима аллегории термин «образно» (τροπικῶς)⁵¹⁸ или «согласно тропологии» (κατὰ τροπολογίαν)⁵¹⁹. В этом смысле он следующим образом определяет аллегорию: «Слово в значении

⁵¹³ *Cyrellus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Oseam prophetam I) // PG 71, 41A (1, 28:24–28).*

⁵¹⁴ «Ἄθρει δέ, ὅπως καί ἐν ταῖς τῶν ὀνομάτων ἐρμηνείαις εὐρίσκειται τό μυστήριον» (*Cyrellus Alex. Glaphura in Pentateuchum VI // PG 69, 316A (69, 316:8–9)*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Глафиры. Кн. VI. С. 196. Ср.: Кн. VII // PG 69, 357A (69, 357:5–6).

⁵¹⁵ «...τήν τῶν ὀνομάτων ἀφήγησιν, ἦτοι τήν ἐρμηνείαν, μήνυσιν ὡσπερ τινά ποιεῖται τῶν ἐσομένων καί σαφῆ προανάδειξιν» (*Ibid. In Genesis VII // PG 69, 336C (69, 336:38–40)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Глафиры. Кн. VII. С. 209.

⁵¹⁶ См., напр.: *Ibid. In Exodum II // PG 69, 445, 469, 473 etc.*

⁵¹⁷ *Ibid. In Genesis VII // PG 69, 357A (69, 357:11–12)*. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Глафиры. Кн. VII. С. 222.

⁵¹⁸ *Cyrellus Alex. Epistulae paschales sive Homiliae paschales I, 2 // PG 77, 408C.*

⁵¹⁹ *Cyrellus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 1192D.*

метафоры»⁵²⁰. Впрочем, святитель Кирилл, как правило, избегает употреблять термин аллегория и его синонимы и даже, кажется, не слишком дорожит данным методом, поскольку считает его эллинской выдумкой⁵²¹. Но в другом месте он признается в том, что удивляется, «и даже по справедливости», силе аллегории, хотя и предпочитает другие способы духовного толкования, поскольку «Божественное Писание весьма широко»⁵²². При этом он глубоко убежден в том, что повсеместно распространенные «способы аллегории» неприменимы ко всем без исключения сторонам исторического повествования, но лишь там, где этого требует внутренняя необходимость⁵²³.

е) То же самое происходит и с числами, которые часто «порождают» (ὄδινου) и подразумевают некую духовную истину и реальность. К примеру, пять хлебов в Ин. 6, 12–13 знаменуют Пятикнижие, а две рыбки – апостольскую и евангельскую проповедь⁵²⁴. Размеры Кивота указывают, на основании пифагорейской арифмологии, «на Святую и Единосущную Троицу и на Единое Божество, имеющее целость и совершенство во всем»⁵²⁵. Общим правилом для мистического учения о числах, которое святитель Кирилл отыскивает в Священном Писании, является: «Божественному Писанию обычно числа, составленные из нескольких единиц, по исполнении их суммы, представлять символами совершенства» (как, например, число 10 или 7)⁵²⁶. И все же святитель Кирилл лишь в определенных случаях прибегает к учению о числах и не впадает в неумеренный арифметический мистицизм.

⁵²⁰ «Καὶ γέγονεν μὲν ἐκ μεταφορᾶς ὁ λόγος» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Zachariam prophetam IV) // PG 72, 177B*).

⁵²¹ *Cyrrillus Alex. Quod unus sit Christus // PG 75, 1253 etc.*

⁵²² *Cyrrillus Alex. Epistulae paschales sive Homiliae paschales 77, 481:36–39.*

⁵²³ *Ibid. PG 77, 484D.*

⁵²⁴ *Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem III, 4 // PG 73, 456CD.*

⁵²⁵ «Τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, ὀρθῆ καὶ ἀπεξεσμένη δῆλωσις, καὶ τῆς μιᾶς Θεότητος τὸ ἀρτίως ἔχον, καὶ εἰς πᾶν ὀτιοῦν παντέλειον» (*Cyrrillus Alex. Glaphyra in Genesim II // PG 69, 65CD (69, 65:43–46)*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Глафиры на Бытие. Кн. II. С. 40.*

⁵²⁶ «Ἔθος τῆ θεῖα Γραφῆ, τοὺς ἀνόπιν ἰόντας τῶν ἀριθμῶν, μετὰ τὴν αὐτοῖς τεταγμένην ἐκπλήρωσιν, τελειότητος ποιεῖσθαι σύμβολα» (*Ibid. In Genesim VI // PG 69, 297A (69, 357:8–10)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Глафиры. Кн. VI. С. 184.*

ф) Типологическое соответствие событий и лиц между Ветхим и Новым Заветом. Данный вопрос будет отдельно рассмотрен в следующей главе. Здесь же следует лишь заметить, что согласно святителю Кириллу не может быть полного и точного соответствия прообразов и их исполнения в Ветхом и Новом Завете, но скорее превосходство исполнения над своим прообразом. Например, «Как во Адаме мы подверглись проклятию, так получили благословение во Христе»⁵²⁷. Другой отличительной особенностью типологии святителя Кирилла является то, что часто она основывается на этимологии имен и слов. Например, Иаков — запинатель и, следовательно, «является прообразом во всем запинаящего греха», тогда как Исав — дуб, земляной, а потому «и сей будет прообразом того, кто мудрствует только о земном»⁵²⁸. Само собой разумеется, что в таком ее понимании типология вполне отождествляется с аллегорией.

г) Распространенной формой библейского слова, требующей духовного толкования, является притча. По определению святителя Кирилла, «притчи являются как бы изображением предметов невидимых, умопостигаемых и духовных. Ибо то, что невозможно увидеть телесными очами, притча показывает очам ума, посредством чувственных и осязаемых предметов прекрасно представляя силу предметов мысленных»⁵²⁹. Следовательно, притчи косвенным и прикровенным образом показывают нам нечто полезное, и необходимо всегда выяснять повод и, главное, цель, ради которой они произносятся, а именно замысел Спасителя. «Со всех сторон рассмотрим причину, ради которой была рассказана [притча], чтобы таким образом достичь истины»⁵³⁰. Другими словами, не следует из каждой детали приточного повествования обязательно извле-

⁵²⁷ «Ὡσπερ γάρ ἐν ἐκείνῳ (Ἀδάμ) γεγόναμεν ἐπάρατοι, οὕτως ηὐλογήθημεν ἐν Χριστῷ» (*Cyrillus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 1033A (69, 1033:3–4)*). Ср.: *In sancti Pauli epistulam ad Hebraeos // PG 74, 973C*.

⁵²⁸ *Cyrillus Alex. Commentarius in Malachiam prophetam I, 3 // PG 72, 284D*.

⁵²⁹ «Εἰκόνες εἰσὶν ὥσπερ αἱ παραβολαὶ πραγμάτων οὐχ ὁρατῶν, νοητῶν δὲ μᾶλλον καὶ πνευματικῶν· ὁ γὰρ ἰδεῖν οὐκ ἔνεστι τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς, τοῦτο δείκνυσιν ἢ παραβολή τοῖς τῆς διανοίας ὄμμασι, διὰ τῶν ἐν αἰσθήσει καὶ οἶον ἀπτῶν πραγμάτων διαμορφοῦσα καλῶς τὴν τῶν νοητῶν ἰσχύνητα» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam // PG 72, 624CD (72, 624:41–47)*).

⁵³⁰ «Πολυπραγμονήσωμεν τὴν αἰτίαν, ἐφ' ἧ καὶ γέγονεν, εἰσόμεθα γάρ οὕτω τὸ ἀληθές» (*Ibid. PG 72, 805D (72, 805:45–47)*).

коть какой-то духовный смысл, но только когда это необходимо и полезно слушателям⁵³¹.

При том, что сам святитель Кирилл часто впадает в крайности духовного толкования, он совершенно отчетливо представляет себе границы данного метода, как и трудности его применения. основополагающее убеждение александрийского святителя в том, что слово Писания, как правило, бывает двусоставным или двойственным и, соответственно, имеет двойной смысл, исторический и духовный, заставляет его постоянно искать должного применения обоих его составляющих. Святитель Кирилл, как кажется, не стоит перед проблемой, какому методу толкования отдать предпочтение, историческому или духовному. Каждый из них по-своему ценен, и применять их следует с большой осторожностью. «Духовное созерцание добро и полезно и, весьма просвещая око разумения, умудряет в высшей степени. Когда же в наших Священных Писаниях заходит речь о каких-либо предметах исторических, тогда нужно постараться извлечь пользу и из истории, чтобы наше богодухновенное Писание всегда оказывалось спасительным и полезным»⁵³². Еретикам, которые обычно ограничиваются иудейским, т.е. строго буквальным пониманием, святитель Кирилл задает вопрос: «Скажите нам вы, враги истины, как следует читать Божественное Писание, довольствоваться ли буквой или выяснять смысл <...> и искать истинного толкования вещей?»⁵³³. Сам он предпочитает и советует в библейских толкованиях «держаться царского пути, <...> ничуть не уклоняясь ни направо, ни налево»⁵³⁴. Конечно, и пример самого

⁵³¹ Ibid. PG 72, 809C; 812A.

⁵³² «Θεωρία μὲν γὰρ πνευματικὴ καλὴ τε καὶ ὀνησιφόρος, καὶ τῆς διανοίας τὸν ὀφθαλμὸν εὖ μάλα καταλαμπρύνουσα νουνεχεστάτους ἀποτελεῖ. Ὅταν δὲ τι τῶν ἱστορικῶς πεπραγμένων διὰ τῶν ἱερῶν ἡμῖν Γραμμάτων εἰσφέρηται, τότε δὴ τότε τὸ ἐκ τῆς ἱστορίας χρήσιμον θηράσθαι πρέπει, ἵνα πανταχόθεν ἡμᾶς ἡ θεόπνευστος Γραφή σώζουσα τε καὶ ὠφελοῦσα φαίνηται» (*Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetaam I, 4 // PG 70, 192B (70, 192:13–20)*). Ср.: Ibid. PG 70, 9.

⁵³³ «Εἰπάωσαν οἱ τῆς ἀληθείας ἐχθροί, πῶς χρὴ τὴν θεῖαν ἀναγινώσκειν Γραφήν, τῷ γράμματι στέργειν ἢ τὴν ἐννοιαν ἐρευνᾶν <...> καὶ τὴν ἀληθῆ τῶν πραγμάτων ζητεῖν ἐρμηνείαν» (*Cyrillus Alex. De sancta et vivifica Trinitate I, 11 // PG 75, 1161D*).

⁵³⁴ «...δεῖν ὁδὸν ἰεῖν βασιλικὴν <...> τὸ μήτε ἄγαν εἰς δεξιὸν μήτε μὴν εἰς εὐώνυμον ἀποκλίνειν» (*De sancta trinitate dialogus I // PG 75, 680D (397:18–20)*).

святителя Кирилла Александрийского показывает, как нелегко бывает на деле соблюсти этот принцип со всей точностью.

Связь между двумя методами толкования соответствует, по мысли святителя Кирилла, соотношению между верой и знанием. Необходимо, чтобы и то и другое присутствовало в жизни верующего. «Ибо подобает и верить и понимать» (Ἔδει γάρ καί πιστεῦεῖν καί νοεῖν). Тот факт, что лишь посредством веры мы приемлем высочайшие божественные дары, не означает, что надлежит отказаться от исследования, хотя последнее, конечно, приносит ведение, подобное лишь слабому отражению или намеку. В любом случае, основополагающим принципом святителя Кирилла является то, что вера всегда идет впереди, а уже за ней следует знание (согласно Ис. 7, 9), и лишь через веру можно достичь совершенного ведения⁵³⁵. Кроме того, сама вера в действительности есть не что иное, как истинное знание о Боге⁵³⁶, и как таковая, также бывает двойственной: догматической и нравственной. Другими словами, вера проявляется как правое ведение о Боге и как согласная с этим ведением добродетельная жизнь⁵³⁷. Неслиянное и нераздельное единство двух природ в одном лице Господа Иисуса Христа восстановило единство чувственного и духовного мира, единство различных сторон существования человека, единство его телесной и духовной жизни.

Следование среднему или «царскому» пути несомненно отличает герменевтику святителя Кирилла Александрийского от герменевтики Оригена, который уделяет внимание историческому смыслу лишь постольку, поскольку буква богодухновенна и, следовательно, содержит в себе духовный смысл. И напротив, согласно святителю Кириллу, историческое толкование выступает либо как самоцель, либо как вводный элемент, поскольку «сущность», которую несет в себе история, состоит в явлении прообразов и сил мира духовного. Такое восприятие истории является общим преданием святителя Кирилла Александрийского, умеренных антиохийских экзегетов и отцов каппадокийцев, и должно почитаться отличительной чертой библейской герменевтики греческих отцов Церкви.

⁵³⁵ Commentarii in Joannem IV, 2, 4 // PG 73, 576D, 628D.

⁵³⁶ Ibid. IX // PG 74, 485C.

⁵³⁷ Ibid. XII // 74, 756D.

Библейское слово, согласно святителю Кириллу Александрийскому, двойственно по своему характеру и, соответственно, имеет двойной смысл – исторический и духовный. Лишь в отдельных случаях этот смысл бывает только историческим или только духовным. Такая природа библейского слова находится в органической связи с неслиянным единством двух природ в одном лице Господа Иисуса Христа, т.е. с таинством Бога Слова, являющемся универсальным ключом к библейской герменевтике. Объяснение каждого из двух Заветов точно соответствует действию каждой из двух природ в едином лице Спасителя, в их безусловно нераздельном единстве, а также особому соотношению чувственного и духовного мира. С удивительной последовательностью святитель Кирилл распространяет принципы духовного созерцательного толкования на все области богословия. При этом не следует соблазняться той мыслью, будто духовное толкование святого Кирилла исходит и формируется на основе неких предвзятых богословских идей. Напротив, указанные принципы духовного толкования он усматривает в самой природе библейской истории и библейского слова и прежде всего в действии и конечной цели истории Божественного домостроительства, о коем повествует Писание. Этот вопрос в дальнейшем будет изложен с большей подробностью.

Началом и концом всякого подлинного библейского толкования является, таким образом, выяснение «цели» Священного Писания. А цель эта всегда одна: «Все богодухновенное Писание имеет в виду одну цель – таинство Христа»⁵³⁸; или: «...всякое слово богодухновенного Писания смотрит на Него [на Христа] и к Нему устремляется»⁵³⁹. Данный принцип относится не столько к области герменевтики, сколько к домостроительству нашего спасения. То есть он предполагает некоторым образом присутствие и действие Бога Слова в событиях и лицах, описываемых Священным Писанием, что может быть выявлено только при помощи здравых начал библейской герменевтики. И поэтому для проникновения в глубинный или мистический

⁵³⁸ *Cyrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG 68, 268A (68, 268:10–11)*. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине. Кн. I. С. 207*.

⁵³⁹ *Cyrillus Alex. Commentarii in Matthaeum // PG 72, 721C*. Ср.: *In Malachiam prophetam II // PG 72, 364D (2, 626:8–12)*.

смысл библейского слова необходимо всегда обращать внимание на эту общую цель, т.е. усматривать в лицах, событиях, в исторических повествованиях и в букве Писания действие Божественного домостроительства и именно таинство Христа. Данный принцип не допускает разделения или смешения двух Заветов, как и автономного их истолкования. Ветхий и Новый Завет находятся в неразрывной связи между собой, речительством чего является единство природы и цели тех событий, о коих они повествуют, т.е. единство Божественного домостроительства. Раскрытие единства и уникальности двух Заветов является центральным вопросом библейской герменевтики святителя Кирилла Александрийского.

1. В целом учение святителя Кирилла Александрийского о природе, характере и особом предназначении Ветхого Завета (особенно Пятикнижия и Пророков) не отличается от понимания предшествующих александрийских и современных ему антиохийских экзегетов. Из этого общего Предания святитель Кирилл выделяет некоторые идеи, которые были наиболее близки к его собственным богословским и герменевтическим принципам. Согласно общепринятой традиции толкования, основанной на экзегезе 2 Кор. 3, 6 и Евр. 10, 1, ветхозаветные книги являются, несомненно, пророческим текстом, который как бы под покровом тени, в прообразах, примерах и намеках предызображает и предвозвещает таинство Христа. Это относится как к Пятикнижию (т.е. описанию исторических судеб Израиля, его выдающихся личностей, в частности к Закону Моисееву, к праздникам, жертвам и обрядам, правилам жизни, святыням и т.д.), так и к пророческим книгам (т.е. жизнеописаниям пророков, историческому контексту их служения, к проповеди и, собственно, к пророчествам)⁵⁴⁰. В данном вопросе святитель Кирилл является представителем классического александрийского предания. Ветхий Завет открывает себя как прообраз и тень Нового Завета только в том случае, когда будет истолкован духовно. В нем заключена таинственная красота истины, обнаруживающая себя только «если предписанное древним будет возведено к духовному созерцанию»⁵⁴¹. Слово Ветхого Завета характеризуется, таким образом, как загадка,

⁵⁴⁰ См.: *Cyrellus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate* // PG 68, 440A (относительно Пятикнижия); *Commentarius in Isaiam prophetam* II, 5 // PG 70, 545D.

⁵⁴¹ *Cyrellus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I // PG 68, 137A (68, 137:14–15)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О служении в духе и истине*. Кн. I. С. 127.

ть, намек, пример и т.п., и без соотнесения его с той истиной, на которую оно указывает, это слово остается безгласным, напрасным или «бесполезной и грубой сенью буквы»⁵⁴². Следовательно, хотя Закон «как бы несъедобен и не полезен для духовного пропитания, но будет таковым, если преобразуется к евангельскому созерцанию и к таинству Христа»⁵⁴³. Сокровенная истина и красота ветхозаветных установлений «может быть усмотрена не во внешних ее проявлениях, но в скрытых в глубине созерцаниях»⁵⁴⁴. Данное правило герменевтики святитель Кирилл распространяет на весь Ветхий Завет.

Исходя из данного правила святитель Кирилл различает в Ветхом Завете двоякое действие. Тщательно исследовав при помощи духовного созерцания то, что было сказано и сделано древними, «мы найдем в них величайшую тайну благочестия, то есть Христа, премудро и искусно живописуемого еще как бы в образах. А кроме того, найдем и умопостигаемое в Нем домостроительство — хотя и прикрытое некой неясностью, однако же и не совсем темное указание»⁵⁴⁵. Такое двоякое измерение ветхозаветного учения требует для себя соответствующего экзегетического метода. А именно, вначале святитель Кирилл излагает исторический или буквальный смысл и уже после взыскует духовного толкования. «Итак, взирая на обе стороны, мы не уклонимся от истины. Прежде изложим последовательность сказанного, и тогда уже смысл сказанного применим к истолкованию того, что относится ко Христу»⁵⁴⁶. Именно в этом

⁵⁴² «...ἀνωφελής καί παχεῖα τοῦ γράμματος σκια» (*Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem IV, 5 // PG 73, 661D (1, 606:19)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. IV. С. 96.

⁵⁴³ «...οὐκ ἐδώδιμος οὐτε μὴν ἀναγκαῖος εἰς πνευματικὴν ἄν γένοιτο τροφήν, ἔστε δέ τοιοῦτος εἰ γοῦν μεταπλάττετο πρὸς θεωρίαν εὐαγγελικὴν, καὶ εἰς τὸ Χριστοῦ μυστήριον» (*Cyrrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate I // PG 68, 585C (68, 585:33–36)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* О поклонении в духе и истине. Кн. VIII. С. 405.

⁵⁴⁴ «...κατίδοι τις ἄν, οὐκ ἔν γε τοῖς ἔξω φανεῖσι τύποις, ἀλλ' ἐν τοῖς ἔσω κερχυμένοις θεωρήμασι» (*Cyrrillus Alex. Epistula 41 // PG 77, 208B*).

⁵⁴⁵ «Κατοψόμεθα γάρ ἐν αὐτοῖς τὸ βαθύ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τουτέστι Χριστόν, ὡς ἐν τύποις ἔτι σοφῶς καὶ ἐντέχνως σκιαγραφούμενον. Εὐρήσομεν δὲ πρὸς τοῦτω καὶ τὴν ἐν αὐτῷ νοουμένην οἰκονομίαν, ἀσαφείαις μὲν τισι κατεσκιασμένην, πλὴν οὐκ εἰς ἅπαν ἀσυμφανῆ τὴν παράδειξιν» (*Cyrrillus Alex. Glaphyra in Pentateuchum IV // PG 69, 192AB (69, 192:14–19)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Глафиры. Кн. IV. С. 117–118.

⁵⁴⁶ «Φέρε τοίνυν, ἐπ' ἄμφω βλέποντες, τὰ εἰκότα λέγωμεν. Ἐκθησόμεθα δὲ πρῶτον τὰ τοῖς εἰρημένοις ἀκόλουθα, εἰθ' οὕτως εἰς ἐξήγησιν τὴν περὶ Χριστοῦ τὸν τῶν εἰρημένων μεθαρμόσομεν νοῦν» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Amos prophetam IV) // PG 71, 552D (1, 517:14–17)*).

заключается подлинное предназначение и глубочайший смысл ветхозаветной истории: быть начальным учителем глаголов Божиих и под видом намеков и теней как бы засеивать в нас ведение тайны Христовой⁵⁴⁷. Роль Ветхого Завета в данном случае быть введением, педагогом, предначертанием и предвозвещением, «скрывая внутри себя зародыш истины»⁵⁴⁸. С этой стороны Ветхий Завет весьма полезен и необходим для богопознания, ибо отвращает от идолослужения, наказывает развращенных, обличает неисправных и осуждает преступников⁵⁴⁹, и, с другой стороны, учит доброму и подает благодать, хотя и несовершенную, но лишь начальную⁵⁵⁰.

Святитель Кирилл, естественно, делает различие в отношении конкретной цели каждой из ветхозаветных книг. Так, главной целью Закона (Пятикнижия) он назвал «предсказание о тайне Христовой»⁵⁵¹. Книга Псалмов при всей своей христоцентричности имеет также нравственно-назидательную и педагогическую направленность⁵⁵². Пророческие же книги призваны «убедить Израиль оставить свои юношеские заблуждения и лучше обратиться работать Богу живому и истинному, чтобы хвалиться похвалой праведности»⁵⁵³. Исходя из этого, святитель Кирилл усматривает в слове Ветхого Завета двойной смысл: буквально-исторический, имеющий педагогическую, нравственную и назидательную цель, и духовный, устремляющийся всегда к таинству Христа. Будучи всегда верным этому герменевтическому принципу святитель Кирилл вначале использует все средства и возможности исторического, буквального толкования и только после этого переходит к духовному созерцанию.

⁵⁴⁷ *Cyrrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate II // PG 68, 260A (68, 260:5–8)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине*. Кн. II. С. 202.

⁵⁴⁸ *Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem II, 1 // PG 73, 260B*. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна*. Кн. II. С. 603. Ср. также: *Ibid. III, 3 // PG 73, 432–433A; IX // PG 74, 160D; De adoratione et cultu in spiritu et veritate III // PG 68, 284A; Contra Julianum IX // PG 76, 993B*.

⁵⁴⁹ *Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 744B*.

⁵⁵⁰ *Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem I, 9 // PG 173C*.

⁵⁵¹ «Κεχρησµώδηξε µέν ὁ νόμος τό Χριστοῦ µυστήριον» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Habacuc prophetam) // PG 71, 900B и 872B*).

⁵⁵² *Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 744B*.

⁵⁵³ «...τό ἀναπεῖσαι τόν Ἰσραήλ ἀποφοιτῆσαι νεανικῶς τοῦ πλανᾶσθαι θέλειν, θέλεσθαι δέ µᾶλλον τό δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καί ἀληθινῷ, καί τοῖς τῆς δικαιοσύνης αὐχίµασι ἐναβρύνεσθαι» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Michaeam prophetam) // PG 71, 640A (1, 599:6–9)*).

Как начало, педагогика и изображение тайны Христовой Ветхий Завет, естественно, играет положительную роль и потому всецело принадлежит Церкви. Положительное значение Ветхого Завета святитель Кирилл доказывает тройким образом. Во-первых, тайна Христова не является чем-то новым, недавним или неожиданным. Напротив, она существует изначально, стоит у истоков мира и в качестве сени или намеков предызображена в событиях, лицах, установлениях, богослужебных обычаях и праздниках Ветхого Завета⁵⁵⁴. Во-вторых, в событиях и лицах Ветхого Завета присутствовал и действовал Сам Христос, опять же прикровенно и прообразовательно, но это «по немощи слушателей»⁵⁵⁵. И, наконец, третье: указанное присутствие Спасителя в ветхозаветной истории предполагает, что и книги Ветхого Завета были вдохновлены просвещением Духа Христова⁵⁵⁶. О богодухновенности Писания подробнее будет сказано далее. Вследствие перечисленных трех причин книги Ветхого Завета вполне могут быть использованы Церковью и являются ее собственностью. Но при этом христиане не принимают уже учение Ветхого Завета только в его буквальном, историческом смысле, не приносящем пользы, но обращают внимание на очевидный духовный смысл. «Они не извращают сказанного Моисеем, но скорее приспособляют все это к яснейшему уразумению вещей»⁵⁵⁷. Такому воззрению на Ветхий Завет учил Сам Христос. Следовательно, «не подумай, что произошло полное уничтожение узаконенного в древности, но скорее как бы некое преобразование и, я сказал бы, переписывание того, что в образах, в то, что по истине»⁵⁵⁸.

Положительная роль Ветхого Завета определяется, таким образом, его внутренней связью с таинством Христа, т.е. через

⁵⁵⁴ См.: *Cyryllus Alex.* Glaphyra in Exodum II // PG 69, 424B; Commentarii in Matthaeum // PG 72, 364C.

⁵⁵⁵ *Cyryllus Alex.* Commentarii in Lucam // PG 72, 901C; ср.: Commentarius in XII prophetas minores (in Zachariam prophetam II) // PG 72, 69A.

⁵⁵⁶ *Cyryllus Alex.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate V, 4 // PG 68, 1313D.

⁵⁵⁷ «Ὅνκ ἀνατρέπουσαν τὰ Μωϋσεώς, μεθιστώσα δέ μᾶλλον αὐτά πρὸς ἐννοίας πραγμάτων ἐναργεστέρας» (*Cyryllus Alex.* Contra Julianum imperatorem IX // PG 76, 996C; ср.: De adoratione et cultu in spiritu et veritate I, 5 // PG 68, 236C).

⁵⁵⁸ «Μὴ τὴν εἰς ἄπαν ἀνατροπὴν τῶν πάλαι τεθεοσιμῶν εἰργάσθαι διανοοῦ' μᾶλλον δέ μεταπλασμόν ὡσπερ τινα, καὶ ἴν' οὕτως εἴπω, μεταχάραξιν τῶν ἐν τύποις ἐπὶ τό ἀληθές» (*Cyryllus Alex.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate I // PG 68, 140BC (68, 140:30–33)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* О поклонении в духе и истине. Кн. I. С. 128.

обнаружение в ветхозаветных книгах, в теньях и образах, присутствия и действия Самого Христа. Но если этот «присущий букве смысл» (ἐγγεχωσμένος τῷ γράμματι νοῦς) не будет обнаружен, если не совершится преобразование (μεταλλάξιμος) и переписывание (μεταχάραξις) ветхого в духовную истину, тогда остаются лишь история и буква, которая убивает, а через это и историю делает бесполезной и даже вредной⁵⁵⁹. Действительно, святитель Кирилл весьма категоричен в своих высказываниях об отрицательной роли Ветхого Завета в том случае, если тот замыкается в самом себе и не истолковывается при помощи духовного созерцания, где все возводится к таинству Христа. В частности, Закон сам по себе имеет ограниченное действие, поскольку заботится только о чистоте тела, а не о том, как смыть грех⁵⁶⁰ или избежать наказания за преступления⁵⁶¹. В этом смысле Закон не обладает той полнотой благ, какую имеет евангельское учение⁵⁶². Закон лишь указывал на грех, но не мог научить пути деятельного восхождения к добродетели⁵⁶³. Относительная значимость Моисеева Закона и всего Ветхого Завета связана, таким образом, с его телесным, историческим пониманием. «И, опять же, [Закон] несовершенен, если ум доходит лишь до произношения букв, как у тех, кто еще только учится. И грубость его заключается как бы в половинчатости знания, обнимающего собой лишь историю»⁵⁶⁴. В отношении Ветхого Завета святитель Кирилл отвергает абсолютную значимость исторического толкования и доходит до того, что подвергает сомнению даже и нравственную ценность его прообразов. Несовершенство и недостаточность Ветхого Завета он обосновывает при помощи двух богословских и одного исторического доказательства: 1) Ветхий Завет по сути своей есть рабское и безгласное служение букве, поскольку ветхозаветным образом и теньям служат рабы, а не господа⁵⁶⁵. 2) Ветхозаветные писатели

⁵⁵⁹ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem IV, 5 // PG 73, 661 etc.

⁵⁶⁰ *Cyrillus Alex.* Expositio in Psalmos // PG 69, 1089A.

⁵⁶¹ *Cyrillus Alex.* Glaphyra in Pentateuchum IV // PG 69, 621B.

⁵⁶² *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem II, 1 // PG 73, 229B.

⁵⁶³ *Cyrillus Alex.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate II // PG 68, 216C.

⁵⁶⁴ «Ἀτελής δὲ αὐτὸς, εἰ μέχρις ἰοῦ τοῦ γράμματος τῶν παιδαγωγουμένων ὁ νοῦς, οἶονεῖ γὰρ πως ἐν ἡμῖσει γνώσεως τῆς ἱστορίας τὸ πᾶχος» (*Cyrillus Alex.* Commentarius in XII prophetas minores (in Oseam prophetam II) // PG 71, 105B (1, 85:23–25)).

⁵⁶⁵ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Lucam // PG 72, 901C; cp.: Commentarii in Joannem I, 9 // PG 73, 173D; De adoratione et cultu in spiritu et veritate II // PG 68, 213A.

имели ограниченное ведение Божественной воли, поскольку писали свои книги на основании косвенного, туманного и образного откровения. И напротив, «Христос Сам был очевидцем глаголов Отца»⁵⁶⁶. 3) Прежде пришествия Христова никто не мог должным образом, т.е. духовно, уразуметь смысл Закона⁵⁶⁷. Ссылаясь на текст Ис. 27, 12 и 2 Кор. 3, 14 след. святитель Кирилл утверждает, что «ум иудеев словно затворился, так что они никак не могут воспринять свет истинного богосозерцания, ни понять таинство Христа»⁵⁶⁸. Это объясняется тем фактом, что иудеи, будучи душевными, понимали духовный Закон только телесно⁵⁶⁹ и, следовательно, презирали его. Таким образом, Закон оказался для них запечатанным⁵⁷⁰. Именно в этом заключалась причина, по которой иудейская синагога заболела и отпала от Бога⁵⁷¹.

2. Как прообраз и тень, Ветхий Завет в любом случае имеет воспитательный, временный характер. Он сохраняет свою актуальность только до времени пришествия Бога Слова, когда окончательно упраздняются образы и тени и лицом к лицу является истина во всей своей красоте. Эпоха Ветхого Завета – это период ночи, грубого буквализма Закона и туманностей, эпоха, скрытая под покрывалом истории⁵⁷². Тогда как, напротив, со Христом начинается эпоха свободы, совершенства и веры, время чистой истины, ясного учения и явления самого Блага. Эти традиционные взгляды святителя Кирилла Александрийского на отношения Закона и Евангелия, Ветхого и Нового Заветов, занимают центральное место в его экзегетическом наследии и становятся тем основополагающим принципом, который направляет каждый шаг его библейских толкований. Вот некоторые характерные для святителя Кирилла идеи в данном направлении.

Соотношение Ветхого и Нового Заветов святитель Кирилл часто сравнивает с изображением, которое появляется на холсте

⁵⁶⁶ «Χριστός δὲ τῶν τοῦ Πατρὸς ρημάτων αὐτήκοος ἦν» (*Cyrillus Alex. Glaphyra in Numeros // PG 69, 600D*).

⁵⁶⁷ *Ibid.* 673C.

⁵⁶⁸ *Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // PG 70, 609A.*

⁵⁶⁹ *Ibid.* I, 3 // PG 70, 128A.

⁵⁷⁰ *Ibid.* III, 2 // PG 70, 656 etc., 661.

⁵⁷¹ *Ibid.* I, 2 // PG 70, 100C.

⁵⁷² *Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // PG 70, 573C; Commentarii in Joannem XII // PG 74, 672.*

живописца. Вначале он наносит еле заметные контурные линии, прориси и силуэты будущей картины и уже затем кладет краски. И, таким образом, завершенная картина содержит в себе контуры и силуэт, но красоту свою они приобретают только благодаря раскрытию в цвете. «Мы говорим, что Закон был тенью и прообразом и как бы неким рисунком, представляющим зрителям различные предметы. Прориси же у занимающихся изобразительным искусством кладутся ранее четких линий, а уже после добавляются цвета красок, и только после этого изображение начинает сиять красотой»⁵⁷³. Весьма характерно, что эту связь Ветхого Завета с Новым святитель Кирилл в конечном счете возводит на уровень богословского осмысления и уподобляет времена Ветхого Завета человеческой природе Спасителя, а новозаветную эпоху Его Божеству. Следовательно, Ветхий Завет становится чем-то вроде урока (παράδειγμα) и должен быть истолкован тем способом, который приличен уроку, — именно как учебный материал, который со временем уступает место подлинной жизни⁵⁷⁴. Примером такого толкования у святителя Кирилла является развернутая типология Адам — Христос⁵⁷⁵. В качестве характерного примера можно привести также духовное понимание манны (со ссылкой на Ин. 6, 32—33), когда святитель Кирилл берет чувственную манну как образ манны мысленной, в определенном смысле. Мысленная манна есть Христос, чувственная — грубые методы воспитания Закона. А заповедь Божия о том, чтобы израильтяне не оставляли в сосудах манну на следующий день, означает, что «когда воссияло уже время спасения, в которое Единородный явился плотию в мире, тогда прообразы Закона уже окончательно должны упраздниться»⁵⁷⁶.

⁵⁷³ «Φαμέν δέ, ὅτι σκιαί καί τύπος ὁ νόμος ἦν καί οἶόν τις γραφή παρατιθείσα πρὸς θεόν τοῖς ὀρώσι πράγματα, αἱ δέ σκιαί τῆς τῶν γραφόντων ἐν πίναξί τέχνης τὰ πρῶτα τῶν χαραγμάτων εἰσίν, αἷς εἶπερ ἐπενεχθεῖεν τῶν χρωμάτων τὰ ἄνθη, τότε δὴ τότε τῆς γραφῆς ἀπαστρέπτει τό κάλλος» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam* // PG 72, 561B (Concilia Oecumenica (ACO) 1, 1, 4, 47:21—24); ср.: *Glaphyra in Genesim V* // PG 69, 225C (О поклонении в духе и истине. Кн. 5. С. 140); *De adoratione et cultu in spiritu et veritate I* // PG 68, 141C и др.).

⁵⁷⁴ *Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam* // PG 72, 561.

⁵⁷⁵ См.: *Wilken R.L. Judaism*. 1971. P. 93 etc.

⁵⁷⁶ «Τοῦ σωτηρίου λοιπόν ἀναλάμψαντος χρόνου, καθ' ὃν ἐν κόσμῳ μετὰ σαρκὸς πέφηνεν ὁ Μονογενής, καταργηθήσονται πάντως οἱ διὰ τοῦ νόμου τύποι» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem III, 6* // PG 73, 508A (1, 463:16—18)). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна*. Кн. III. Гл. 6. С. 781.

В частности, отношение Ветхого Завета к Новому определяется тем основополагающим принципом святителя Кирилла, что «Христово воспитание, т.е. евангельская проповедь и вытекающее из нее тайноводство, убеждает духовно понимать Закон»⁵⁷⁷. Действительно, применяя к Ветхому Завету духовное толкование, святитель Кирилл всегда исходит из новозаветных реалий — и именно из исторического их понимания. При этом христоцентрическое толкование не навязывается Ветхому Завету как бы извне. Напротив, этот герменевтический принцип скрывается в его мистической глубине, в библейских словах и событиях как «присущий букве смысл» (ἐγγεχωσμένος τῷ γράμματι νοῦς). «Речь святых пророков составлена всегда как бы из предметов видимых и осязаемых. Но поистине возводит к тому, что выше чувства и что умопостигаемо»⁵⁷⁸. Это означает, что основополагающим принципом толкования Ветхого Завета будет восприятие его именно как прообраза и тени, прориси и примера, которые по внутреннему своему закону, тяготению и силе указывают на грядущее совершенное и духовное. Сам святитель Кирилл доказывает законность такого подхода при помощи (платонического) учения о вещах чувственных и видимых, которые возводят к предметам невидимым и умопостигаемым⁵⁷⁹, о чем уже было сказано.

Отсюда становится ясно, что история Ветхого Завета во всех ее формах и аспектах, будь то жизнеописания отдельных лиц, установления и заповеди Божии и т.п., по внутренней своей необходимости и тяготению устремляется к будущей полноте и совершенству. Итак, сам по себе Ветхий Завет абсолютно никакой ценности не имеет, точно как и прориси живописца не дают возможности составить никакого представления о будущей картине. Ветхий Завет, как тень и прообраз, страдает муками рождения истины, по частям собирает и представляет тайну Христову и вне этой перспективы бесполезен⁵⁸⁰. Будучи тенью, Ветхий Завет, конечно, не может сохранять

⁵⁷⁷ «Ἡ γάρ διὰ Χριστοῦ παιδεία, τοῦτ' ἔστι, τό κήρυγμα τό εὐαγγελικόν, καί ἡ δι' αὐτοῦ μυσταγωγία, πνευματικῶς ἀναλείθει νοεῖν τόν νόμον» (*Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam* IV, 4 // PG 70, 1092A (70, 1092:3–6)).

⁵⁷⁸ «Τῶν ἀγίων προφητῶν ὁ λόγος σχηματίζεται μέν ἀεί πως πρός τά ὁρώμενα καί τά αἰσθητά πράγματα. Ἔχει γε μήν τήν ἀναφοράν πρός τά ὑπέρ αἰσθησιν τε καί νοητά» (*Ibid.* IV, 5 // PG 70, 1108A (70, 1108:18–21)).

⁵⁷⁹ См.: *Cyrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam* I, 3 // PG 70, 144B.

⁵⁸⁰ *Cyrillus Alex. Expositio in Psalmos* // PG 69, 1081C.

свою значимость в наступившую эпоху Христа. Прообраз должен быть переписан и преобразиться в истину, чтобы некрасивое и неясное превратилось в явственное и несравненно лучшее⁵⁸¹. Этого требуют новые исторические обстоятельства, начавшиеся с таинства Боговоплощения. Сам Христос претворил тени в истину, освободил людей от рабства Закону, избавил от тирании греха, поколебал власть диавола и призвал всех желающих следовать за Собой оставить земное мудрование и плотские рассуждения, вложив в них стремление к добродетели⁵⁸². А значит Новый Завет, заключающий в себе евангельское учение, коренным образом отличается от Ветхого, поскольку говорит о тайне Христовой уже не в скудных образах ветхозаветной истории, но в превосходстве ясного ведения догматов⁵⁸³. В этом-то и состоит делание мужа духовного, чтобы прогнать тень, сделать ясными загадки и намеки и сделать явной силу истины, т.е. открыть в букве и истории Ветхого Завета просвещение таинства Христа⁵⁸⁴. Подобным же образом истолковывает святитель Кирилл различие между пророчеством в Ветхом и Новом Завете. Ветхозаветные пророчества относились, главным образом, к будущему и окончательно прекратились со времени их исполнения во Христе. Пророчество в Новом Завете выполняет единственную роль истолкования древних пророчеств, т.е. разъяснения теней и прообразов Ветхого Завета⁵⁸⁵. Отсюда само собой разумеется, что духовный смысл Ветхого Завета невозможно постичь без озарения ведения во Христе. Поэтому святитель Кирилл Александрийский уподобляет ночи ветхозаветное слово и времена до Вочеловечения Христова, видит их как бы скрытыми под покрывалом, так что до Христа никто не мог духовно понимать Моисеев Закон.

⁵⁸¹ *Cyrrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate I // PG 68, 140C).*
Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине. Кн. I. С. 128–129.*

⁵⁸² *Ibid. II // PG 68, 213A.*

⁵⁸³ *Cyrrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam I, 5 // PG 70, 217D.*

⁵⁸⁴ *Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos // PG 69, 1081C.*

⁵⁸⁵ *Cyrrillus Alex. Fragmenta in sancti Pauli epistolam I ad Corinthios // PG 74, 889C, 893A.*

Восприятие Нового и Ветхого Заветов в качестве предмета и его тени, истины и прообраза требует использования особого герменевтического метода, который обычно называется *типологический*. Действительно, святитель Кирилл в большинстве случаев употребляет термин τύλος, чтобы охарактеризовать внутреннюю связь событий, лиц, повествований и т.п. Ветхого Завета с их окончательным свершением в духовном пространстве Нового Завета. Не составит труда выделить два основных значения данного термина в герменевтической системе святителя Кирилла Александрийского.

1. Как правило, τύλος (прообраз) подразумевает схематичное изображение, отпечаток (ύλοτύλωση) или предначертание (πρωτύλωση) событий или обстоятельств будущего, которые осуществились позднее с пришествием Христовым. «Происходившее с иудеями было прообразом, причем весьма ясным, всего вообще домостроительства Христова»⁵⁸⁶. В этом смысле прообраз заключает в себе неясные тени будущего или же прообраз скрывает, «чревоносит» будущие события и, таким образом, «все наше было у них в прообразах»⁵⁸⁷. Святитель Кирилл использует здесь традиционный образ женщины, испытывающей муки при рождении чада. Другими словами, прообраз носит в себе и весьма страдает, как роженица, предвозвещая и предызображая будущее событие, которое до времени скрывает втайне⁵⁸⁸. Данная сторона прообраза заключает в себе, несомненно, пророческую перспективу и указывает на его непременно исполнение и восполнение в будущем. В этой связи святитель Кирилл, как и святитель Василий Великий, утверждает, что в действительности нет никакого исторического противостояния между прообразом и его будущим исполнением, но лишь слабое подобие. Как правило, истина несравненно превосходит прообраз, ибо последний имеет частное и ограниченное значение, а истина всеобщее и полное. «Без всякого же прекословия, мень-

⁵⁸⁶ «...τῆς καθόλου καὶ γενικωτάτης οἰκονομίας τῆς διὰ Χριστοῦ γεγενημένης τύλος ἂν εἴεν, καὶ μάλα σαφής, τὰ τοῖς Ἰουδαίοις συμβεβηκότα» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores* // PG 71, 129 etc. (2, 249:17–19)).

⁵⁸⁷ «...πάντα ἧν ἐν ἐκείνοις τὰ ἡμέτερα τυλικῶς» (*Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem I*, 9 // PG 73, 156; ср.: IV, 5 // PG 73, 661 etc.).

⁵⁸⁸ *Cyrrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate I* // PG 68, 137A.

шее благословляется от большего»⁵⁸⁹ или «прообраз уже претворяется в истиннейшее»⁵⁹⁰. С исполнением их во Христе прообразы, конечно, не уничтожаются и не отвергаются, поскольку истина уже сделала прообразы ясными⁵⁹¹. Следовательно, хотя истина уже превзошла их, прообразы сохраняют определенную значимость и в эпоху исполнения. Остается сказать, что границы типологического толкования Ветхого Завета весьма широки и легко передвигаются. Святителю Кириллу достаточно заметить какое-нибудь небольшое сходство между событием из жизни Спасителя или Церкви и соответствующим ветхозаветным эпизодом, как он тут же видит в нем прообраз или пример. Так, помимо известных типологических толкований манны, кивота завета, субботы, обрезания и т.п., святитель Кирилл считает, что весь Закон есть прообраз и предвозвещение служения в Духе и истине⁵⁹², в том числе и скиния свидения, ее сосуды, новомесячия, жертвенник и т.д.⁵⁹³ В данном вопросе святитель Кирилл верно следует известному иудеохристианскому и александрийскому преданию.

2. Но кроме того, τύπος служит «словно некой иконой событий, <...> поскольку как бы складывается из сходства тех самых предметов»⁵⁹⁴, т.е. обнаруживает подобие между предметами историческими и чувственными, с одной стороны, и духовными и умопостигаемыми, с другой. Следовательно, прообраз заключает в себе «сокровенную красоту истины»⁵⁹⁵. Выходит, что в таком ее понимании типология отождествляется с духовным созерцанием: «Ибо сделанное следует понимать как образ таинственного»⁵⁹⁶. Действительно, в отношении событий Ветхого Завета, служащих

⁵⁸⁹ *Cyrellus Alex.* *Glaphyra in Levit* // PG 69, 598C, со ссылкой на Евр. 7, 7.

⁵⁹⁰ «...ὁ τύπος γάρ ἤδη μετασχευασθήσεται πρὸς τὸ ἀληθέστερον» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem III, 5* // PG 73, 517B). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. III. Гл. 6. С. 787.

⁵⁹¹ *Cyrellus Alex.* *Fragmenta in sancti Pauli epistolam ad Romanos* // PG 74, 780D.

⁵⁹² См.: *Cyrellus Alex. Commentarius in XII prophetas minores* // PG 72, 297B; 309D; 364D и т.д.

⁵⁹³ См.: *Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem IV, 4* // PG 73, 613–628.

⁵⁹⁴ «...καθ' ἃς εἰκόνα τινὰ τοῦ συμβεβηκότος <...> ὡς ἐξ ὁμοιότητος τῶν τῶν τῆνικαδε πραγμάτων» (*Cyrellus Alex. Fragmenta in sancti Pauli epistolam ad Romanos* // PG 74, 845B (238:8–10)).

⁵⁹⁵ *Cyrellus Alex.* *De adoratione et cultu in spiritu et veritate I* // PG 68, 137A.

⁵⁹⁶ «Μυστικῶν γάρ <...> πραγμάτων τύπος ἂν νοοῖτο τὸ δρώμενον» (*Cyrellus Alex. Commentarius in XII prophetas minores* // PG 71, 33B (1, 24:28–29)).

изображениями предметов умопостигаемых⁵⁹⁷, требуется открыть их подлинный смысл, преобразовать и переписать букву и историю в духовное понимание и созерцание⁵⁹⁸. Таким образом, значение исторического повествования переносится в область всеобщего и вселенского, туманное и несовершенно – в область ясного и истинного⁵⁹⁹, скрытое и невзрачное – в лучшее и очевидное⁶⁰⁰, и в целом: «Прообраз уже претворяется в истиннейшее»⁶⁰¹. Очевидно, что в данном случае прообраз описывает собою не просто связь между Ветхим и Новым Заветом, но, в общем, соотношение между миром чувственным, историческим и духовным, умопостигаемым: «Как правило, в чувственном запечатлевается таинственное и умопостигаемое, и словно бы невидимое тело становится видимым»⁶⁰². Естественно, что прообраз распространяется не только на события Ветхого, но и Нового Завета. В последнем случае он теряет уже пророческое измерение, ориентированное в будущее, и взамен его приобретает «анагогическую» перспективу, т.е. возводит к началам человеческой истории и удостоверяет в духовном смысле событий Ветхого Завета. К примеру, по преданию святителю Кириллу известно, что Марфа является прообразом Ветхого Завета или иудейской синагоги, а Мария символизирует евангельское учение или Церковь из язычников⁶⁰³. В рамках Нового Завета прообраз приобретает обратную перспективу, обращаясь к Завету Ветхому. И если к прообразам и теням Ветхого Завета следует добавлять краски, чтобы увидеть всю красоту картины, то в Новом Завете, наоборот, нужно абстрагироваться от разнообразия красок, чтобы ясно увидеть истину⁶⁰⁴. Несомненно, что для духовного истолко-

⁵⁹⁷ *Cyrellus Alex.* Commentarius in Isaiam prophetam I, 3 // PG 70, 133C; De adoratione et cultu in spiritu et veritate I // PG 68, 149C.

⁵⁹⁸ См.: *Cyrellus Alex.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate I; VIII // PG 68, 140BC; 585C; Glaphyra in Numeros // PG 69, 646.

⁵⁹⁹ *Cyrellus Alex.* Glaphyra in Numeros // PG 69, 640A.

⁶⁰⁰ *Cyrellus Alex.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate I // PG 68, 147C.

⁶⁰¹ *Cyrellus Alex.* Commentarii in Joannem III, 5 // PG 73, 517B.

⁶⁰² «Ἀνατυλοῦται δ' ὡς ἐπίπλαν ἐν γε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ κερχυμμένα καὶ νοητά, καὶ οἰονεῖ σῶμα τῶν ἀφανεστέρων τὰ ἐμφάνη γίνεται» (*Cyrellus Alex.* Commentarius in XII prophetas minores (in Zachariam prophetam VI) // PG 72, 256D).

⁶⁰³ *Cyrellus Alex.* Commentarii in Joannem // PG 74, 73CD.

⁶⁰⁴ *Ibid.* X. PG 74, 309B. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. X. Гл. I. С. 582. – В указанном месте русский перевод затемняет мысль святителя, тогда как в греческом оригинале она прослеживается очень четко. – *Примеч. перев.*

вания прообразов святитель Кирилл обращается здесь к аллегорическому смыслу слов и выражений, как уже было замечено выше, в результате чего аллегория становится вспомогательным элементом духовной экзегезы.

Помимо указанного смысла, прообраз как духовное толкование, обращенное к «евангельскому наставлению», обладает еще одним важным измерением. Поскольку духовный, умопостигаемый космос существовал ранее прообразов и теней, то и евангельская жизнь древнее жизни подзаконной⁶⁰⁵. А значит, прообразы и уподобления Ветхого Завета не просто обращены к их будущему свершению. Ветхозаветные образы сами являются следствием и отображением умопостигаемого и духовного мира, так что последующее их исполнение становится в действительности «возвращением к древнему» (ἀναφοίτης εἰς τὴν ἐν ἀρχαῖς)⁶⁰⁶. Таинство Христа не является чем-то недавним и новоявленным, оно древнее всего и предвечно: «То что относится ко Христу древнее того, что в Законе»⁶⁰⁷. По Божественному промыслу Господь Иисус Христос воспринимает на Себя нашу реальность и возводит ее к древним первообразам⁶⁰⁸, или возобновляет все согласно первообразам духовного древнего мира⁶⁰⁹. При всей очевидности платонического влияния в данном вопросе святитель Кирилл, возможно, хочет подчеркнуть здесь единство и взаимосвязь мира чувственного и мира духовного, а также тот факт, что эсхатологическое свершение заключается как раз в окончательном исполнении исторических и чувственных прообразов в полноте истинного духовного мира. Начало же этому процессу, опять же «образно» и в подобиях, уже положено в жизни Церкви, о чем будет сказано далее.

⁶⁰⁵ Ibid. X. PG 74, 388B.

⁶⁰⁶ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores* (in *Michaeam prophetam*) // PG 71, 712A.

⁶⁰⁷ «Πρεσβύτερα τῶν ἐν νόμῳ τὰ διὰ Χριστοῦ» (*Cyrillus Alex. Glaphyra in Genesim III* // PG 69, 124B).

⁶⁰⁸ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores* (in *Sophoniam prophetam*) // PG 71, 1017A со ссылкой на Еф. 1, 10.

⁶⁰⁹ Ibid. in *Aggaeum prophetam* // PG 71, 1061C.

3.8. Церковные правила библейского толкования

«Весьма затруднительно изъяснение Божественных тайн»⁶¹⁰. Затруднительность эта объясняется в основном тем фактом, что указанные тайны принадлежат миру духовному и умопостигаемому, куда человек не имеет прямого и непосредственного доступа. А то, что он знает об этом мире, всегда остается тенью, отражением и отпечатком, приглушенным светом ведения. Тленная природа человека и немощь его ума не допускают совершенного и полного созерцания боголепной славы⁶¹¹. Следовательно, толкователю должно знать, что дело его всегда будет половинчатым и фрагментарным. «Ведь тайны, содержащиеся в богодухновенном Писании, превышают наш ум, и потому не бесславным даром является хотя бы даже и умеренное знание о Христе»⁶¹². Но и при всем том следует всегда отваживаться приступать к истолкованию Писания, даже имея в этом деле многих предшественников⁶¹³. В особенности же толкователю следует иметь ясное понимание трудностей, свойственных библейской экзегезе, и использовать правила, которые руководили бы его хотя бы к приблизительному пониманию Божественных тайн. Указанные правила относятся исключительно к области веры и жизни Церкви. Святитель Кирилл Александрийский сознательно обращается к церковному учению и опыту, считая их незаменимыми руководителями в библейских толкованиях, и в данном вопросе он единомыслен с традицией, общепринятой как в Александрии, так и в Антиохии. Вот эти правила: богодухновенность, равно касающаяся как написания, так и истолкования библейских текстов, правая вера и учение Церкви, живое святоотеческое Предание (экзегетическое и догматическое), литургическая практика Церкви, ее нравственная и аскетическая жизнь.

⁶¹⁰ *Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem. Prol. // PG 73, 16A. Ср. рус. пер.: Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Прол. С. 434.*

⁶¹¹ *Ibid. XI. PG 74, 646AB.*

⁶¹² «Ὑπὲρ γὰρ νοῦν τὸν ἡμέτερον τὰ ἐν τῇ θεοπνεύστῳ Γραφῇ μυστήρια, πλήν οὐκ ἀκλεῆς τὸ δῶρον, τὸ καὶ ἐν μετρίᾳ, φημί, γενέσθαι τῇ γνώσει τῇ περὶ Χριστοῦ» (*Ibid. XI. PG 74, 537B*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Кн. XI. Гл. 9. С. 741.*

⁶¹³ *Cyrellus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Oseam prophetam) // PG 71, 12A; Commentarius in Isaiam prophetam. Prol. // PG 70, 9.*

1. Вера в богодухновенность Священного Писания является общим преданием всех предшествующих отцов и учителей Церкви, и святитель Кирилл Александрийский обосновывает эту веру ссылкой на классическое место у апостола Павла: «Все Писание богодухновенно и полезно» (2 Тим. 3, 16). Говоря, в частности, о том способе, посредством которого священные писатели приняли и зафиксировали Божественное слово, он остается верным александрийской традиции, на которую оказал решающее влияние Филон: «Каждый из святых пророков <...> передает людям изречения свыше»⁶¹⁴. Священные писатели принимают Божественное слово как непосредственное откровение из уст Господа, записывают и передают это слово по вдохновению Святого Духа⁶¹⁵. Посредничество Духа Святого при откровении Божественного слова объясняется тем, что только Он испытывает и знает глубины Божии (см. 1 Кор. 2, 10), неложное ведение о которых Он и «передает» в души святых⁶¹⁶. Следовательно, все что сообщают священные писатели, будь то исторические обстоятельства или ведение тайн, или советы, или же порицания, «не из своего сердца по собственной воле извлекают случайные слова, лжепророчествуя как некоторые, но изыскивают то, что от Бога»⁶¹⁷.

Способ получения Божественного слова у пророков часто называется двояким. По дару Духа Божия духовным слухом своего ума они становятся слушателями Божественных слов, а духовным зрением – созерцателями тех событий, о коих им следует возвестить⁶¹⁸. В состоянии духовного наития ум пророка исполняется Духа Святого, и сам он приходит в исступление (ἔχστασις)⁶¹⁹. Но это состоя-

⁶¹⁴ «Ἐκαστος τῶν ἁγίων προφητῶν... τὰς ἄνωθεν εἰς ἀνθρώπους διαπορθμεύσων φωνάς» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Nahum prophetam. Prol.) // PG 71, 776B (2, 1:3–6); ср.: In Sophoniam prophetam. Prol. // PG 71, 945A; in Malachiam prophetam I // PG 72, 280C).*

⁶¹⁵ *Ibid.* In Sophoniam prophetam. Prol. // PG 71, 945A.

⁶¹⁶ *Cyrrillus Alex. Fragmenta in sancti Pauli epistolam I ad Corinthios // PG 74, 884D.*

⁶¹⁷ «...οὐκ ἐξ ἰδίας αὐτοῖ καρδίας, οὐς ἂν ἔλοιντο τυχόν ἀνασπῶντες λόγους, ἢ ψευδοελοῦντες κατὰ τινας, διερμηνεύοντες δὲ τὰ παρὰ Θεοῦ» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Malachiam prophetam I) // PG 72, 280C (2, 548:11–13).*)

⁶¹⁸ *Cyrrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam I, 1 // PG 70, 13C; Commentarius in XII prophetas minores (in Zachariam prophetam VI) // PG 72, 20D.*

⁶¹⁹ *Cyrrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam II, 2 // PG 70, 349D.*

ние не сопровождается лишением умственных способностей, и пророк не превращается в бездушный и безвольный инструмент Духа. Напротив, во время боговидения или созерцаний пророки собирают свой ум, неразвлеченной мыслью вникают в смысл видений⁶²⁰ и в совершенном трезвении записывают открытое им. Такое откровение слова Божия, будь то через слух или же через зрение, не может, впрочем, быть полным, но зависит от ограниченности человеческой природы. Слово священных писателей в зависимости от предмета их изложения остается лишь отпечатком и уподоблением, загадкой и тайной, и необходимо всегда содействие Святого Духа для того, чтобы постичь их глубочайший таинственный смысл. Следовательно, сама по себе человеческая природа неспособна воспринимать Божественные тайны. «Ведь ныне мы, по причине присущей нам слабости ума, едва приводимся к некоторому темному знанию. <...> Ныне мы видим [Его] не во всецелой боголепной славе, по причине человечества [Его]»⁶²¹. Только Дух Святой восполняет недостающее и дарует слово Божие, относится ли оно к будущему или же к ведению Божественных тайн⁶²². Поскольку в человеческом естестве наиболее приспособлен для созерцания таких тайн освященный ум человека, то Божественное ведение входит в него и просвещает его светом своим⁶²³. Но при этом со стороны избранника Божия требуется аскетический подвиг, направленный на очищение, т.е. на освобождение ума от всякого развлечения, забот и житейского попечения⁶²⁴. Несмотря на то, что слово библейских писателей обычно бывает загадочным и прикровенным, сами они непосредственно созерцают и слышат тайны Божественного ведения. Их язык и различные используемые ими формы словесной выразительности на деле являются образами и фигурами, возводящими к предметам

⁶²⁰ Ibid. II, 4 // PG 70, 489A.

⁶²¹ «Μόλις ἐπί τινα γνῶσιν ἀμυδράν ποδηγούμεθα, διά τὴν ἐνοῦσαν ἡμῖν κατὰ νοῦν ἀσθένειαν <...> Νῦν μὲν γάρ εἶδομεν οὐκ ἐν ὀλοκλήρῳ δόξῃ τῇ θεοπρεπεῖ, διὰ τὸ ἀνθρώπινον» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem XI // PG 74, 464B*). См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. XI. Гл. 2. С. 690–691.

⁶²² Ibid. II // PG 73, 193B.

⁶²³ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Oseam prophetam I) // PG 71, 24BC; Commentarius in Isaiam prophetam I, 1; II, 2 // PG 70, 13C; 349D и др.*

⁶²⁴ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Habacuc prophetam) // PG 71, 868 etc.*

умопостигаемым⁶²⁵. Следовательно, священные писатели своими историческими повествованиями скорее прикрывают славу умопостигаемых предметов и призывают человека содействием просвещения Духа Святого и собственного аскетического подвига и очищения – этих условий богодуховенности – взойти к духовному созерцанию исторических повествований.

Святитель Кирилл Александрийский не слишком акцентирует внимание на характере богодуховенности в момент получения Божественного слова, придерживаясь традиционных на этот счет воззрений. Гораздо более его занимают законы и способы богодуховенного понимания библейского слова, составляющие обратную сторону этой медали. При толковании 1 Кор. 2, 10 («ибо Дух все проникает, и глубины Божии») святитель Кирилл отождествляет эти Божественные глубины с «сокровенным и таинственным ведением Священных Писаний», которое ведает только Дух Святой и открывает душам святых⁶²⁶. Дух Святой является, таким образом, главным посредником простого и неложного ведения смысла Писания⁶²⁷, и именно поэтому толкователю непременно требуется «воссиявающее в нас Божественное световождение к уразумению богодуховенного Писания»⁶²⁸. Данное положение, являющееся на деле общим святоотеческим преданием, святитель Кирилл объясняет с помощью богословской аксиомы, что «Бог знает все Сам о Себе и без научения, тварь же – через научение»⁶²⁹. Здесь налицо основной принцип, определяющий природу и правила библейской герменевтики. Тайнам Божиим научает человека Сам Бог, и достигает ведения о Боге только тот, кто сподобляется принять действие Божественной благодати⁶³⁰. Это дело Духа Святого, Кото-

⁶²⁵ *Cyrellus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 1, 2 // PG 70, 329D etc., 357C.

⁶²⁶ *Cyrellus Alex. Fragmenta in sancti Pauli epistulam I ad Corinthios* // PG 74, 865B и *In epistulam II ad Corinthios* // PG 74, 932A.

⁶²⁷ *Cyrellus Alex. Fragmenta in sancti Pauli epistulam I ad Corinthios* // PG 74, 884CD.

⁶²⁸ «...θείας δηλονότι φωταγωγίας ἀναλαμπούσης ἐν ἡμῖν, πρὸς κατανόησιν τῆς θεολνεύτου Γραφῆς» (*Cyrellus Alex. Commentarii in Joannem* IV, 1 // PG 73, 557A). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. IV. Гл. 1. С. 23.

⁶²⁹ *Ibid.* II // PG 73, 193B. См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. II. Гл. 1. С. 557.

⁶³⁰ *Ibid.* IV, 1 // PG 73, 552C.

рый дарует человеческой природе то благо, какое знает Сам, т.е. ведение Божественных тайн⁶³¹. Это ведение сообщается человеку как один из видов световождения или «высшего осияния» (ἄνωθεν δαδουχίας), при котором Дух Святой или Христос Господь внедряют в ум и сердце человека Свою благодать, озаряя их, подобно тому, как солнечные лучи освещают все вокруг⁶³². В частности, просвещение Духа Святого производит в человеке духовное обновление, после чего в нем открывается источник глубочайших истолкований библейского слова и, кроме того, Дух производит в нем преобразование и обновление помыслов и сподобляет увидеть в духовных созерцаниях красоту истины, насколько каждый может вместить⁶³³. Само собой разумеется, что для правильного понимания библейского слова требуется молитва к Богу, чтобы Он Сам послал просвещающую ум толкователя благодать⁶³⁴. Верное библейское толкование, приходящее к духовному созерцанию, к красоте истины, является, в конечном счете, всегда дарованием Бога Отца, Господа Иисуса Христа или же Духа Святого⁶³⁵.

Совершенно очевидно, что процесс откровения Божественной истины несравненно превосходит возможности человеческой природы и требует вмешательства и помощи самого Бога. «Никто не может прийти к познанию истины без просвещения через Духа, ни приобрести себе точное усвоение Божественных догматов, разумеется, в доступной людям мере. Ведь тайны, содержащиеся в богодуховенном Писании, превышают наш ум»⁶³⁶. Богооткровенное знание, доставляемое человеку благодатью Божией, несомненно, связано с делом Божественного человеколюбия и является прямым следствием воплощения Слова, на что прежде уже обращалось внимание. «Научение» твари определяется историческим фактом боговочеловечения. И поэтому содержание откровенного Божественного

⁶³¹ Ibid. 193С.

⁶³² *Cyrillus Alex.* Commentarius in XII prophetas minores (in Oseam prophetam VII) // PG 71, 325D.

⁶³³ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem X // PG 74, 441В.

⁶³⁴ Ibid. IV, 3 // PG 73, 605D; Commentarius in Isaiam prophetam IV, 1 // PG 70, 885С; Commentarii in Lucam // PG 72, 637В.

⁶³⁵ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem III, 2 // PG 73, 412D; Commentarius in Isaiam prophetam III, 4 // PG 70, 800В.

⁶³⁶ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem XI // PG 74, 538ВА. См. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. XI. Гл. 9. С. 741.

ведения напрямую связано с домостроительством Воплощения. Дух Святой, который неизречно действует в человеке, делает его способным созерцать «глубину домостроительства Воплощения и силу сокровенного таинства»⁶³⁷. В этом-то и заключается главная цель Священного Писания. Для тех, кто научен Самим Богом, библейские толкования существенным образом оказываются связанными с пониманием сокровеннейшей цели Писания, а именно с таинством Христа. Именно такое ведение просвещает таинственным осиянием ум, проясняет сердце, делает человека искусным в добродетели и опытным в истинной вере. Истинное знание Священного Писания относится, в конечном счете, к спасению самого человека: «Любящий истинное ведение обладает совершенством жизни»⁶³⁸.

При всем харизматическом характере такого библейского толкования оно совершается согласно определенным законам, которым научает человека Сам Дух Святой. Вовсе не разделяя гностическое разделение верующих на классы, святитель Кирилл абсолютно уверен, что истинное ведение Священного Писания является делом только людей святых и очистившихся. Как чисто само слово Божие, ибо в нем сияет Христос, так и достичь совершенного созерцания слова Христова могут лишь чистые. Чистым сердцем руководит и открывается в нем при исследовании Писания Сам Дух Святой⁶³⁹. В другом случае святитель Кирилл утверждает, что Бог Сам сообщает святым Свои тайны и открывает Сына⁶⁴⁰. Речь идет о чисто индивидуальном толковании, основывающемся на личной связи и боголепной беседе с Богом посредством Духа Святого. Но сподобиться такого созерцания Божественного слова может только тот, кто в самом себе стяжал некое подобие с действием истины, поскольку таковой «соответствует ее красоте, подобно ей озаряя ум светом ведения тайны Христовой»⁶⁴¹. И наоборот, те кто не принимают просвещения от Духа, имеют ум скверный, младенчающийся и темный и, соответственно, в превосходных созерцаниях

⁶³⁷ Ibid. X // PG 74, 301D. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. X. Гл. 1. С. 577.

⁶³⁸ «Τό δέ γνώσεως τῆς ἀληθοῦς ἐρᾶν ζωὴν ἔχει τό τέλος» (*Cyrillus Alex. Homilia diversa I // PG 77, 981 etc.*).

⁶³⁹ *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem X // PG 74, 258C.*

⁶⁴⁰ Ibid. IV, 1 // PG 73, 553B.

⁶⁴¹ «...τό ταύτης κάλλος ὑπαντᾷ, φωτός δίκην ἐναστράπτον τῷ νῷ τοῦ κατά Χριστόν μυστηρίου τήν γνώσιν» (*Cyrillus Alex. Epistula 41 // PG 77, 204C.*)

Священного Писания усматривают одни недостатки. Таковые прилепляются к одной только букве и телесному пониманию библейских повествований. Со ссылкой на 1 Кор. 2, 14 святитель Кирилл называет «душевым» того человека, который не имеет ума, просвещенного Духом, но одно лишь врожденное человеческое мышление, дарованное Творцом всем людям⁶⁴². Душевный человек нуждается в том, кто имеет «ум Христов», чтобы тот руководил его к совершенному ведению. Одним из таких душевных людей был Никодим (Ин. 3, 1–12)⁶⁴³. Таким образом наставляют верующих те, «на кого возложена в церквах обязанность учения, <...> возводя их от низшего научения к совершеннейшему познанию веры»⁶⁴⁴.

Впрочем, святитель Кирилл не абсолютизирует такую градацию людей, но на основании Ин. 1, 9 («[Слово] просвещает всякого человека, приходящего в мир») утверждает, что все люди от рождения принимают свет Бога Слова не через внешнее научение, а творческой Божественной силой. Другими словами, Бог всевает в человека зачатки боговедения и разумения, делающие того разумным и причастным Божественной природе, и одному Ему известным способом влагает в человека световидное дыхание Своего неизреченного блеска⁶⁴⁵. Следовательно, не существует и не нужна какая бы то ни было классификация людей на степени или виды. Есть лишь условное разделение, основанное на том, как каждый из людей пользуется своей свободой и в какой степени проводит нравственную жизнь. Божественный призыв к богопознанию обращен, таким образом, ко всем людям, и все имеют возможность принять Божественное озарение⁶⁴⁶. Но многие остаются в невежестве и темноте и не хотят постичь что-то более возвышенное или устремиться к более совершенному ведению⁶⁴⁷. Это христиане толпы, «простейшие»⁶⁴⁸, которые не могут отстать от истории и буквы Писания. В отличие от

⁶⁴² *Cyrillus Alex. Fragmenta in sancti Pauli epistolam I ad Corinthios // PG 74, 865CD.*

⁶⁴³ *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem II, 1 // PG 73, 244A.*

⁶⁴⁴ *Ibid. II, 5 // PG 73, 316C.* См. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Кн. II. Гл. 5. С. 646.*

⁶⁴⁵ *Ibid. I, 9 // PG 73, 128B.* Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Кн. I. Гл. 9. С. 512.*

⁶⁴⁶ *Ibid. I, 7 // PG 73, 104A.*

⁶⁴⁷ *Ibid. II, 5 // PG 73, 313D.*

⁶⁴⁸ *Cyrillus Alex. Commentarii in Lucam // PG 72, 637B.*

них есть другие, кто просветили свой ум добродетелью, кто жаждет узнать божественные и скрытые тайны. Таковые принимают светохождение Духа и своими духовными очами сподобляются узреть Господа. Речь идет о святых, чье ведение заметно отличается от познаний прочих людей⁶⁴⁹. Чтобы достичь этого уровня созерцания красоты ведения, верующий должен, прежде всего, очистить свой ум от земных и повседневных забот, стяжать внутреннюю умиротворенность и основательность⁶⁵⁰. Только в этом случае в уме святого поселяется правое ведение Священного Писания и украшает его добротой истины⁶⁵¹. Таким образом, святость как дарование и опыт жизни в Духе Святом оказывается органично соединенной с богооткровенной природой библейских толкований. Сама святость в данном случае является выражением богодухновенности: «Итак, совершенное знание рождается во святых через Духа» (Еф. 1, 15–21)⁶⁵².

2. Для святителя Кирилла Александрийского Священное Писание стоит на первом месте в вопросах веры, церковного учения и нравственности: «Но лучше будем следовать Божественному Писанию и священным письменам»⁶⁵³. Главное же для читающего Священное Писание заключается в том, чтобы понять и усвоить его основную цель. А цель эта всегда одна и та же для обоих Заветов. «Все богодухновенное Писание имеет в виду одну цель – таинство Христа»⁶⁵⁴.

Святитель Кирилл заимствует у святого Афанасия Великого богословское содержание «цели» Писания, отождествляя ее, как уже было показано, с таинством Христа, т.е. с Его вочеловечением. Но святитель Кирилл расширяет рамки «цели» и усматривает ее, помимо домостроительства вочеловечения⁶⁵⁵, то в единстве Отца

⁶⁴⁹ *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem X // PG 74, 289C.*

⁶⁵⁰ *Cyrillus Alex. Commentarius in XII prophetas minores (in Habacuc prophetam) // PG 71, 868 etc.*

⁶⁵¹ *Cyrillus Alex. De incarnatione // PG 75, 1413A.*

⁶⁵² «Οὐκοῦν ἡ τελεία μάθησις διὰ τοῦ Πνεύματος τοῖς ἁγίοις ἐντίχεται» (*Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem X // PG 74, 301C (2, 507:12–13)*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. X. С. 577.

⁶⁵³ *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem II, 2 // PG 73, 268B.* Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. II. С. 609.

⁶⁵⁴ *Cyrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate III // PG 68, 268A (68, 268:10–11).*

⁶⁵⁵ *Cyrillus Alex. Adversus Nestorium V, 6 // PG 76, 205A.*

и Сына («ибо к этому тайноводствует нас Писание»⁶⁵⁶), то, главным образом, в тайне Пресвятой Троицы⁶⁵⁷. Следовательно, «цель» Священного Писания тождественна с правой верой в дело домостроительства Пресвятой и Единосущной Троицы. Эту веру святитель Кирилл называет «совершенным ведением» (τελεία γυνῶσις), ибо вера эта «правая и неискаженная и не допускающая ни мыслить, ни говорить ничего нелепого»⁶⁵⁸. В ней находит свое выражение вся точность догматического учения, она соответствует глубинной цели Писания, а достигается эта вера, как в указанном месте объясняет святитель Кирилл, просвещением Духа Святого. В другом месте он определяет эту веру как истинное знание о Боге⁶⁵⁹. А знание указывает на «умное созерцание, <...> которое можно получать о Божественной и неизреченной природе, сущей, говорит [апостол], над всеми и через всех и во всех»⁶⁶⁰. Следовательно, указанное совершенное ведение или вера дается от Бога как дар через духовное созерцание и является плодом духовного толкования Священного Писания.

Правота веры или совершенного ведения является не только внутренней целью Писания, но связана также с «разумом» (σύνεσις) святых отцов⁶⁶¹. В святоотеческом «разуме» заключено наиболее правильное понимание Божественного Писания, обитающее в уме и в сердце святых после того, как Дух Святой введет их в океан неисследимого ведения Христа⁶⁶². Речь идет о харизматическом и живом Предании святых отцов, которое берет свое начало в просвещении Духа и запечатлено в общепризнанных исповеданиях веры⁶⁶³. Это Предание является критерием и компетентным источником библейских толкований, и именно поэтому нам надлежит идти по стопам отеческой мудрости в поисках означенной «цели» Писания, и все, что говорим, согласовывать с их правой и безукоризненной

⁶⁵⁶ *Cyrillus Alex. Commentarii in Joannem XI // PG 74, 509 etc.*

⁶⁵⁷ *Ibid. IX, XI // PG 74, 237A, 460C.*

⁶⁵⁸ *Ibid. XI // PG 74, 460C.* Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. XI. С. 688.

⁶⁵⁹ *Ibid. XI // PG 74, 485C.*

⁶⁶⁰ «Τὴν διὰ τῶν ἐννοιῶν θεωρίαν <...> ἥν ἄν τις λάβοι τυχόν περὶ τῆς θείας τε καὶ ἀρρήτου φύσεως, τῆς ἐπὶ πάντας φημί, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσι» (*Ibid. IX // PG 74, 197C*). Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. IX. С. 509.

⁶⁶¹ *Ibid. IX // PG 74, 216C.*

⁶⁶² *Cyrillus Alex. De incarnatione // PG 75, 1413A.*

⁶⁶³ *Cyrillus Alex. Epistula 17 // PG 77, 109D.*

мыслью⁶⁶⁴. «Ибо если кто желает постичь смысл этих указаний, он найдет, что слова святых сходятся к одному»⁶⁶⁵. Следовательно, обращение к цели и смыслу Священного Писания есть обращение к живой вере святых, которые Духом Святым воплощают на деле и в мысли живое Евангелие. «Ум святых обретается в тех, кто наслаждаются созерцанием Божественного Писания, и словно исполняясь туком, обильно приобщаются деятельной и созерцательной добродетели»⁶⁶⁶. Это истинное исповедание и веру святых отцов святитель Кирилл выдвигает как определяющее начало библейского толкования, поскольку и вера устремляется к той же конечной цели, к тайне домостроительства Христова и здесь совпадает с «целью» Священного Писания⁶⁶⁷. Верный смысл Писания, правая вера и святоотеческий разум абсолютно тождественны⁶⁶⁸. Следовательно, непреложным остается следующее правило герменевтики: «Будем верны полученным нами правилам, не станем передвигать пределы, которые положили отцы наши, но удовольствуемся учением, данным нам Духом»⁶⁶⁹.

Указанная цель Священного Писания во всех ее перечисленных выше аспектах находит свое осуществление в жизни Церкви. Церковь имеет самое прямое отношение к домостроительству Воплощения и, соответственно, к цели Писания. Действительно, во всех тех случаях, где в Писании встречаются термины Сион, гора, Иерусалим и т.п., святитель Кирилл Александрийский видит в них указание на Церковь и придает им соответствующий духовный смысл. «Сказанное [о Сионе] следует понимать, скорее, не чувственным образом, но духовно: горе уподобляется здесь Церковь. И она поистине высока и видима отовсюду, и известна всем. Высока она и иным образом, ибо не мудрствует ни о чем земном, но пребывает выше всего земного и умными очами, насколько это

⁶⁶⁴ *Cyrillus Alex.* Epistula 4 // PG 77, 45A.

⁶⁶⁵ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem XII // PG 74, 685A. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. Кн. XII. С. 849.

⁶⁶⁶ «...ὅτι τοῖς τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἐντροφῶν θεωρήμασιν ἐναβρύνεται μὲν τῶν ἀγίων ὁ νοῦς, λιμελῆς δὲ ὡσπερ τινὸς ἀναλίμματα, πρακτικῆς, ὡς ἔφην, καὶ θεωρητικῆς ἀρετῆς ἀφθόνως μεταλαχῶν» (*Cyrillus Alex.* Commentarius in XII prophetas minores (in Michaeam prophetam) // PG 71, 768B (1, 733:11–14)).

⁶⁶⁷ *Cyrillus Alex.* Epistula 17 // PG 77, 16B, 120B.

⁶⁶⁸ *Cyrillus Alex.* Commentarii in Joannem IX // PG 74, 216C.

⁶⁶⁹ *Cyrillus Alex.* De incarnatione XXXIV // PG 75, 1476C. [См.: *Theodoretus Cyr.* De incarnatione domini 75, 1476:33–34].

возможно, осматривает Божественную славу и проповедует возвышенное учение о Нем»⁶⁷⁰. Понятие о Церкви святитель Кирилл излагает в терминах своего духовного созерцания, говоря о ней как об иконе и явлении мира духовного: «Мир Церкви сокровен внутри, в духе и в мысли»⁶⁷¹. Этот умопостигаемый космос невидим телесными очами, но является «во всем своем убранстве» внутри ума и сердца⁶⁷². Следовательно, доступ к духовной природе Церкви осуществляется при помощи духовного созерцания. Как при толковании Священного Писания мы движемся от телесного и исторического к красоте мира духовного, так и Церковь представляет собою восхождение от зримого и конечного к истине и к области Духа. Таинственным образом в Церкви свершается тайна Божественного домостроительства, и потому она есть «святой дом спасения». Те, кто не знают этого дома и довольствуются одним телесным истолкованием Писания, не могут спастись. Только тот, кто входит в этот дом верой и приобщается совершаемым в нем таинствам, тот «пригоден для спасения»⁶⁷³. В этом смысле живой опыт Церкви и участие в ее литургической жизни и таинствах является правилом толкования Священного Писания. В своих библейских толкованиях святитель Кирилл весьма часто отталкивается от литургического понимания и употребления многих библейских слов и повествований, и такое влияние в его экзегезе очень заметно. Так например, хлеб и вино божественной Евхаристии прообразуют собой совершенные божество и человечество Господа Иисуса Христа⁶⁷⁴. Действительное приобщение жизни Христа происходит в таинстве причащения⁶⁷⁵, хлеб и вода в Ис. 3, 1 относятся к таинствам Евхаристии и Креще-

⁶⁷⁰ «Νοηθείη δ' ἂν οὐκ αἰσθητῶς μᾶλλον, ἀλλὰ πνευματικῶς ἐν τούτοις ἡ Ἐκκλησία, ἣ καὶ ὄρει παρεικάζεται. Καὶ γὰρ ἔστιν ἀληθῶς ὑψηλὴ καὶ περίοπτος, καὶ γνωριμωτάτη τοῖς ἀπάνταχού. Ὑψηλὴ δὲ καὶ ἐτέρως φρονεῖ γὰρ τῶν ἐπιγείων οὐδέν, ἀλλ' ὑψοῦ τῶν ἐπιγείων ἔστιν, καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν, ὡς ἐνι, περιαθρεῖ τοῖς τῆς διανοίας ὄμμασι, καὶ ὑψηλοῖς ἄγαν τοῖς περὶ αὐτοῦ δόγμασιν ἐπαυχεῖ» (*Cyrrillus Alex. Commentarius in Isaiam prophetam* // PG 70, 68D (70, 68:51–59)).

⁶⁷¹ «Κρυπτός φησὶν ὁ κόσμος τῆς Ἐκκλησίας εἰς νοῦν καὶ διάνοιαν» (*Cyrrillus Alex. Expositio in Psalmos* // PG 69, 1044C).

⁶⁷² *Cyrrillus Alex. De adoratione et cultu in spiritu et veritate I* // PG 68, 137C. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. О поклонении в духе и истине*. Кн. 1. С. 127.

⁶⁷³ *Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem II*, 1 // PG 73, 217AB. Ср. рус. пер.: *Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна*. Кн. II. С. 573.

⁶⁷⁴ *Cyrrillus Alex. Epistula 17* // PG 77, 113C.

⁶⁷⁵ *Cyrrillus Alex. Commentarii in Joannem III*, 5 // PG 73, 521C.

ния⁶⁷⁶, явление Воскресшего ученикам «во едину от суббот» предызображает воскресные собрания Церкви⁶⁷⁷ и т.д. Следует, впрочем, подчеркнуть, что святитель Кирилл не переносит принципы своего духовного толкования на богослужебную практику. Таинства Церкви не являются одними лишь символами, возводящими к божественной жизни, но суть реальное общение с Богом в живом Теле Христовом⁶⁷⁸.

Церковь, кроме того, служит местом, где проповедуется евангельское и апостольское учение, а также догматы Священного Писания. «Ведь мы учим в церквах, представляя догматы Священного Писания и, как бы некую духовную пищу, предлагая евангельское и апостольское слово»⁶⁷⁹. Голос Церкви, строго соблюдающей догматы Писания и разум святых отцов, преследует две цели: как соблюдение чистоты вероучения, так и исправление нравов, и указание пути, ведущего к жизни во Христе⁶⁸⁰. А потому верные чада Церкви обязаны следовать определенным правилам, к которым относятся забота об изучении истины и добровольное следование всем тем установлениям, которые Церковь после тщательного исследования сочла полезными⁶⁸¹. Свое дело Церковь осуществляет на основании своей древнейшей веры и апостольского Предания, а также, естественно, тщательного испытания богодухновенных Писаний⁶⁸². Благодаря этому библейское слово, посредством правого его толкования на основании вышеизложенных правил, становится словом церковным, к чему оно и должно стремиться. Свое жизнеутверждающее призвание библейское слово исполнит, только если будет следовать правилам, предлагаемым верой и жизнью Церкви. Природа и характер библейского слова получили исчерпывающее определение в следующем отрывке из приписываемого святителю Кириллу труда «О Троице», который, возможно,

⁶⁷⁶ *Cyrellus Alex.* Commentarius in Isaiam prophetam I, 2 // PG 70, 96C.

⁶⁷⁷ *Cyrellus Alex.* Commentarii in Joannem XII // PG 74, 725.

⁶⁷⁸ *Cyrellus Alex.* Commentarii in Matthaum // PG 72, 425BC.

⁶⁷⁹ *Cyrellus Alex.* Commentarii in Joannem VI // PG 73, 1021B. См. рус. пер.:

Кирилл Алекс. Толкование на Иоанна. Кн. VI. С. 342.

⁶⁸⁰ *Cyrellus Alex.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate V // PG 68, 397.

⁶⁸¹ *Cyrellus Alex.* Commentarius in XII prophetas minores (in Joel prophetam II) // PG 71, 393A, 401D.

⁶⁸² *Cyrellus Alex.* De recta fide 17 // PG 76, 1160A; Adversus Nestorium II // PG 76, 145B.

принадлежит преподобному Иоанну Дамаскину⁶⁸³. Данный текст стоит привести полностью, поскольку он вполне передает дух александрийского святителя:

«Какова особенность церковного слова?

Да проповедует слово евангельскую веру в простоте и назидательно, не диалектически и не полемически, но прилично Церкви Божией, умирительно, а не напыщенно, поучительно, а не законнически, свободно от ухищрений, придерживаясь богословия. Не заботясь о недостижимом, не исследуя непостижимого, не описывая умом и словом неуловимого, не подменяя техническими приемами подлинного искусства, не оставляя веры и не требуя доказательств. Следуя за рыбаками, руководствуясь сапожником, побуждаем мытарем, озаряем пророческим светильником, освещаем евангельским солнцем, не подмешивая собственных мыслей, но всегда вплетая наставления Всесвятого Духа. Таково правило божественного учения»⁶⁸⁴.

Из представленного детального обзора становится очевидным, насколько значителен вклад великого александрийского патриарха в историю библейской герменевтики. В лице святителя Кирилла экзегетическая традиция Александрии достигает апогея своего развития. Своеобразие ее заключается в последовательном стремлении избегать крайностей аллегорического толкования Оригена и начинать всегда с буквального смысла библейских повествований. Святитель Кирилл желает идти средним или царским путем, «чтобы не уклоняться чересчур ни направо, ни налево», как говорит он сам⁶⁸⁵. Но наиболее важным его достижением является то, что,

⁶⁸³ Χρήστου Π. Πατρολογία. IV. 1989. Σ. 360.

⁶⁸⁴ «Τίς ὁ χαρακτήρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου. Κηρυττέτω δέ τήν εὐαγγελικὴν ὁ λόγος πίστιν ἀπλοῖκῶς οὕτω καὶ διδασκαλικῶς, μὴ διαλεκτικῶς μηδ' ἀντιλογικῶς, ἀλλ' Ἐκκλησίας Θεοῦ προσφόρως, κατανυκτικῶς, μὴ ἐπιδεικτικῶς, διδακτικῶς, μὴ δικανικῶς, τεχνολογίας ἀπηλλαγμένως, θεολογία κεχρημένως· μὴ πολυπραγμασιῶν τὰ ἀνεπίκριτα, μὴ ἐρευνῶν τὰ ἀπερινόητα, μὴ νῦν καὶ λόγῳ τὰ ἀχώρητα περιγράφων, μὴ τεχνικαῖς τὸν ἀριστοτέχνην ὑποβάλλων μεθόδοις, μὴ τήν πίστιν ἐῶν, καὶ τήν ἀπόδειξιν ἀπαιτῶν· τοῖς ἀλιεῦσιν ἐπόμενος, τὸν σκυτοτόμον ἰχνηλατῶν, ὑπὸ τοῦ τελώνου ποδηγούμενος, τῷ προφητικῷ καταναζόμενος λύχνῳ, τῷ εὐαγγελικῷ φωτιζόμενος ἡλίῳ, μηδὲν τῶν οἰκείων λογισμῶν ἀναμιγνύς, πάντα δὲ τοῦ παναγίου Πνεύματος ὑφαίνων διδάγματα· οὗτος γάρ τῆς θείας διδασκαλίας ὁ ὄρος» (Cyrillus Alex. De sancta et vivifica Trinitate I, 2 // PG 75, 1149BC [*Theodoretus* Cyr. De sancta trinitate 75, 1149:22–36]).

⁶⁸⁵ *Cyrillus Alex. De sancta trinitate dialogus I // PG 75, 680D (397:19–20).*

верно следуя святителю Афанасию Великому, он органично соединил между собой веру Церкви во Христа с библейской герменевтикой. У святителя Афанасия Воплощение является герменевтическим ключом к Священному Писанию. Святитель Кирилл уточняет описание природы библейского слова на основании неслитного и нераздельного единения двух природ в одном Лице Бога Слова. Благодаря более точному определению христологического догмата святителю Кириллу удалось открыть новые измерения и горизонты в библейских толкованиях. Христология и библейская герменевтика неотделимы друг от друга. И поскольку учение о Христе после III Вселенского Собора в Эфесе и IV в Халкидоне стало общепринятым вероисповеданием Церкви, то нечто подобное происходит и с методикой толкования, которая способствовала развитию этого учения. Герменевтика «домостроительства» или «богомужное» толкование святителя Кирилла Александрийского приобретает с этих пор характер прочного и неизменного Предания Церкви и, следовательно, становится основной предпосылкой христианского богословия. Правда, нередко отдельные приемы его библейских толкований противоречат друг другу, особенно в том, что касается Ветхого Завета. Но и в крайних своих проявлениях библейская герменевтика святителя Кирилла никогда не превращается в игру ума. Напротив, его толкования питаются и руководствуются надежным критерием догматических вероопределений и литургической жизни Церкви и непременно направляются к пользе и назиданию верующих.

4. Нонн Панополитанский

Нонн Панополитанский из Фиваиды, что в верхнем Египте, был национальным поэтом, обратившимся в христианство и жившим в первой половине V века. Кроме поэмы «Деяния Диониса» («Διονυσιακά»), ему приписывается труд «Переложение Евангелия от Иоанна» («Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου») ⁶⁸⁶, составленный, вероятно, около 450 года. Данный труд является переводом четвертого Евангелия на язык Гомера, выполненным

⁶⁸⁶ *Nonnus Epic. Paraphrasis sancti evangelii Joannei* // PG 43, 749–920.

в 3750 гексаметрических стихах. Этим произведением Нонн продолжает поэтическую традицию святителя Григория Богослова, Аполлинария и Синезия Киринейского. Перевод в данном случае представляет собой скорее расцвеченный различными эпитетами и гиперболами парафраз текста Евангелия от Иоанна. Этот труд представляет особую ценность только для критического исследования текста Евангелия от Иоанна, весьма близкого к тому, что имел в своем распоряжении святитель Иоанн Златоуст⁶⁸⁷.

5. Вывод. Богословское толкование Священного Писания в трудах ранних александрийских авторов

История библейской герменевтики IV и V века в Александрии определяется тремя основными факторами:

1. В практике библейских толкований господствующее место принадлежит духовному толкованию или созерцанию (особенно в отношении Ветхого Завета), которое сформировалось уже как устойчивое экзегетическое предание, идущее от Оригена. Аллегорическое толкование является одним из аспектов и инструментом духовного созерцания. Великий александриец заложил основные направления для философских, космологических, лингвистических и антропологических начал библейской герменевтики, получившие дальнейшее развитие у последующих александрийских богословов. Этим и объясняется, по-видимому, одинаковая постановка и единство в решении экзегетических вопросов. В идеологической основе александрийской герменевтики с очевидностью угадывается платоническое различие мира на чувственный и умопостигаемый, лингвистическое различие буквы, ее значения и самой вещи, деление учения на практическое, нравственное и созерцательное, а также трехчастное деление человека на дух, душу и тело. Указанные категории целиком и полностью переносятся на библейскую герменевтику и с необходимостью требуют восхождения от письменного

⁶⁸⁷ См.: *Golega J. Studien über die Evangeliendichtung des Nonnus von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum.* Breslau, 1930; *Janssen R. Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus // TU 23.4 (1930).*

телесного слова к духовному и таинственному смыслу. Впрочем, платоническое разделение мира, лежащее в основе аллегорического толкования, в значительной степени ослабляется последующими александрийцами и, прежде всего, святителем Афанасием Великим. Это разделение после воплощения Слова перестает уже быть онтологическим, но промыслительным. Материальный мир является реальной основой для мира духовного и внутренне тяготеет к нему. Превосходство умопостигаемого мира не разрывает его органической, закономерной связи с миром чувственным. Впрочем, в практике использования аллегорического толкования александрийские богословы, как правило, не оригинальны, перенося лишь известные принципы философского и литературного предания Эллады на частные вопросы библейской герменевтики. Особенно это относится к Дидиму. В любом случае, следует подчеркнуть, что с филологической точки зрения труд александрийских экзегетов вполне отвечает господствовавшим в то время принципам научного исследования.

2. Главная особенность библейских толкований трех великих александрийцев заключается в органичном соединении библейской герменевтики с православной христологией. Сочетание вопросов герменевтики с исповеданием веры во Христа является исконным преданием самих новозаветных книг, мужей апостольских и апологетов. Но первым лишь Климент Александрийский, а впоследствии Ориген – приложили следствия Воплощения к области библейских толкований и соотнесли букву Писания с человеческой природой Спасителя, а духовный смысл с Его Божеством. Применение этих богословских принципов к теории и практике библейских толкований имело своим следствием пересмотр самой природы и приемов библейской герменевтики. А именно:

2.1. Герменевтика отныне неразрывно связана с богословием и самосознанием Церкви. Труд толкователя заключается не в одном лишь филологическом разборе, но исходит из принципов и предпосылок богословия в целом.

2.2. Воплощение как исторический факт Божественного домостроительства узаконивает необходимость как исторического, так и духовного толкования. Как человечество Господа Иисуса Христа возводит к Его Божеству, и наоборот, Божество является и подтверждается Его человеческими деяниями, таким же образом

и буквальное толкование Священного Писания естественно ведет к духовному пониманию, которое находит свое обоснование в исторической экзегезе.

2.3. Вера в неслитное и нераздельное единение двух совершенных природ – Божественной и человеческой – в одном Лице Бога Слова вполне последовательно переносится на практику библейских толкований. Человеческие слова и деяния Господа Иисуса Христа не следует отделять от богоприличных, поскольку они относятся к одному и тому же Лицу Сына Божия. Все человеческое в Спасителе возводит всегда к Его Божественной природе, а Божественные деяния ведут к человечеству и подтверждают силу Божества. Основания этого «домостроительного» или «богомужного» толкования заложил святитель Афанасий Великий, а привел к зрелым догматическим формулировкам святитель Александрийский Кирилл.

2.4. Сопоставление учения о Слове Божием – в двух Его неслитно соединенных природах – с учением о двойственном библейском слове переносит тайну лица и служения Господа Иисуса Христа на библейскую герменевтику. Как Сам Христос есть «один и тот же», точно также и слово Писания. По аналогии с лицом Христовым библейское слово имеет свое «человечество» (букву, историю) и «божество» (духовный, таинственный смысл), имеет прошлое (прообразы и уподобления Ветхого Завета), настоящее (психологическое или образное толкование – нравственность и тайноводство – участие в литургической жизни) и будущее (эсхатологическое видение или созерцание). Но такое различие не подразумевает трехчастного или четырехчастного смысла Писания (исторический, нравственный, аллегорический и анагогический), получившего распространение на средневековом Западе. Напротив, речь идет об одном нераздельном Слове, являющемся двигателем всемирной истории и осуществляющем полноту Божественного Откровения. Христологическое содержание библейской герменевтики исключает (методологическое или) онтологическое разделение библейского слова на множественные смыслы. Эта западная традиция осталась чужда греческим отцам. Следовательно, вопрос подходящего метода толкования остается всегда открытым, ибо на первом месте стоит выяснение «цели» библейского Откровения, тождественной историческому факту пришествия Господа Иисуса Христа.

3. Библейскими толкованиями может заниматься только тот, кто следует правилам и движется в русле церковной жизни. Правило веры отождествляется с живой верой, апостольским строем Церкви и духовными законами христианской жизни. Кроме того, начинает приобретать обязательный авторитет предшествующее экзегетическое Предание Церкви. В контексте духовного толкования Церковь воспринимается как икона и явление совершенного духовного мира Божия и, следовательно, как место, где возможно созерцание жизни Святой Троицы, конечной цели библейского толкования. В этом смысле библейское толкование является подвигом и глубинным проявлением церковной жизни.

Духовное толкование слова Божия в рамках александрийской экзегетической традиции неверно было бы считать абсолютно особым искусством и практикой, противоположными историческому или типологическому методу Антиохии. На страницах данного тома это трагическое недоразумение неоднократно уже исправлялось. Напротив, духовное толкование вырастает из христологической перспективы библейского слова, являющейся богословским принципом библейской герменевтики. Существенное единство двух экзегетических «школ» будет исследовано подробнее в обзоре антиохийской традиции во втором томе. Здесь следует лишь заметить, что коренное различие типологии и аллегии является односторонним и не соответствует духу греческих церковных экзегетов. Следовательно, значительный вклад церковных писателей и отцов Александрии в экзегетическое Предание Церкви, при некоторых крайностях и частных отличиях, заключается в христологическом обосновании библейской герменевтики и возведении духовного христологического понимания в богословский принцип. Данный принцип не может быть отклонен или подвергнут сомнению какой бы то ни было библейской герменевтикой, если она хочет остаться христианской.

Цитированная литература

- Афанасий Вел.* Творения. — Афанасий Великий, свт. Творения. ТСЛ. Цит.: Т. I (1994); Т. 2 (1994).
- Василий Вел.* Творения. — *Василий Великий, свт.* Творения. М.: «Паломник». Цит.: Ч. I (1845), III (1846), IV (1846).
- Григорий Нисс.* Большое огласительное слово. 2003. — *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев: «Пролог», 2003.
- Деяния Вселенских Соборов. Т. I. — Деяния Вселенских Соборов. Т. I: 1, 2 и 3 Соборы. Казань, 1908 / Репринт: СПб.: «Воскресение», 1996.
- Иоанн Злат.* Творения. — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб. Цит.: Т. IV (1898); Т. VII (1901); Т. VIII (1902); Т. IX (1903).
- Иринеи.* Против ересей. — *Иринеи Лионский, свт.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания / Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. II. М.: «Паломник», 1996.
- Исидор Пел.* Письма. — *Исидор Пелусиот, преп.* Письма. М.: Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского. Цит.: Т. I (2000); Т. II (2001).
- Иустин Муч.* Творения. — *Св. Иустин, Философ и Мученик.* Творения / Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. I. М.: «Паломник», 1995.
- Кирилл Алекс.* Глафиры. — *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея / Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. IX. М.: «Паломник», 2001. С. 5—427.
- Кирилл Алекс.* О поклонении в духе и истине. — *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в духе и истине / Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. VIII. М.: «Паломник», 2000.
- Кирилл Алекс.* Толкование на Иоанна. — *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна / Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. IX. М.: «Паломник», 2001. С. 429—793; Т. X. М.: «Паломник», 2002.
- Климент Алекс.* Строматы. — *Климент Александрийский.* Строматы. Т. I—III. СПб., 2003 / Пер. с греч. Е. В. Афонасина.
- Максим Исп.* Творения. 1993. — *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. I. М.: «Мартис», 1993 / Пер. с греч. А. И. Сидорова.
- Писания мужей апост. 1994. — Писания мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское общество, 1994.
- Тертуллиан.* Сочинения. — *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994 / Пер. с лат., общ. ред. и сост. А. А. Стоярова.

- ΒΕΠ – Βιβλιοθήκη τῶν ἐλλήνων πατέρων. Ἀθήναι. Цит.: Т. 6 (1956); 7; 8; 12; 14; 15; 16; 17; 18; 31, 32 (1963); 33; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50.
- ΓρΠαλ – Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη. Цит.: Т. 63 (1953).
- ΕΕΘΣΑ – Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Цит.: Т. 22 (1975); 23 (1976); 24 (1979–1980).
- Ἐκκλ. καὶ Θεολ. – Ἐκκλησία καὶ Θεολογία. Λονδίνο. Цит.: Т. 9 (1988).
- Ἐκκλ. Φαρ. – Ἐκκλησιαστικός Φάρος. Ἀλεξάνδρεια. Цит.: Т. 52 (1970).
- Θεοδώρου Ἄνδ. Ἱστορία τῶν Δογμάτων. Τ. I (1963); II (1978).
- Θεολ. – Θεολογία. Ἀθήναι. Цит.: Т. 13 (1935); 38 (1967); 45 (1974); 60 (1989).
- Καρμίρη Ἰ. Μνημεῖα. – *Καρμίρη Ἰ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι. Т. I (1952); Т II (1953). Graz (Austria), 1968.
- Κληρ. – Κληρονομία. Θεσσαλονίκη. Цит.: Т. 5 (1973); 6 (1974).
- Μπαλάνου Δ. Πατρολογία. Ἐν Ἀθήναις, 1930.
- Μπόνη Κ. Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀρχαίαν χριστιανικὴν γραμματεῖαν (96–325 μ.Χ.). Ἀθήναι, 1974.
- Μπόνη Κ. Χριστιανικὴν Γραμματεία. I. Ἀθήναι, 1977.
- Παπαδόπουλου Στ. Πατρολογία. I, II. Ἀθήνα, 1977, 1990.
- Χρήστου Π. Πατρολογία. – Χρήστου Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Θεσσαλονίκη. Т. I (1976); II (1983); III (1987); IV (1989); V (1991).
- Χρήστου Π. Τὸ ἔργο τοῦ Μελλίτωνος Περί Πάσχα. 1969. – Χρήστου Π. Τὸ ἔργο τοῦ Μελλίτωνος Περί Πάσχα καὶ ἡ ἀκολουθία τοῦ πάθους // Κληρονομία. I (1969).
- Altaner B. Patrologie. 1980. – Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater. Freiburg, 1980 (9 ed.).*
- Anastasius Sin. In hexaemeron. – Anastasii Sinaitae. Anagogicarum conteplationum in hexaemeron. Ad Theophiulum Libri duodecim // PG 89, 851–1077.*
- Andresen C. Handbuch. 1982. – Andresen C. (ed.) Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte. Göttingen, 1982.*
- ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur im Spiegel der neueren Forschung / Ed. H. Temporini, W. Haase. Berlin – New York. Цит.: Т. 19 (1979); 21 (1984).
- AThR – Anglican Theological Review. Evanston. Цит.: Т. 67 (1985).
- Aune D. E. Early Christian Biblical Interpretation // EvQ 41 (1969), 89–96.*
- Bardenhewer O. Geschichte. 1962. – Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. I–V. Darmstadt, 1962 (=1923).*
- Bardy G. Interpretation II: Exégèse patristique // DBS IV (1949), 569–591.*
- Bardy G. La lecture de la Bible aux premiers siècles chrétiens // Bible et Vie Chrétienne 2 (1953), 25–39.*
- Bardy G. La littérature patristique des Questiones et Responsiones sur l'Écriture sainte // RB 29 (1932), 210–236, 341–369, 515–537; 30 (1933), 14–30, 211–229, 328–352.*
- Bardy G. Les commentaires patristiques de la Bible // DBS II (1934), 73–103.*
- Barry G. D. The Inspiration and Authority of Holy Scriptures. A Study in the Literature of the First Five Centuries. New York, 1919.*
- Benoit A. Écriture et Tradition chez Saint Irénée. 1960. – Benoit A. Écriture et Tradition chez Saint Irénée // RHPPhR 40 (1960), 32–43.*

- Beyschlag K.* Grundriss. 1982. — *Beyschlag K.* Grundriss der Dogmengeschichte. I: Gott und Welt. Darmstadt, 1982.
- BGL — Bibliothek der Griechischen Literatur, Stuttgart. Цит.: Т. 2 (1972); 18 (1983).
- Biernert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge». 1972. — *Biernert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blindem von Alexandria. Berlin — New York, 1972.
- Burghardt W. J.* On Early Christian Exegesis // ThSt II (1950), 78—116.
- BZ — Biblische Zeitschrift. Freiburg, 1903—1929; Paderborn, 1931 etc.
- Cambridge Bible — The Cambridge History of the Bible I: From the Beginnings to Jerome / Ed. P.R. Ackroyd, C.F. Evans. Cambridge, 1975.
- Campenhausen H. von.* Bibel. 1968. — *Campenhausen H. von.* Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen, 1968.
- Campenhausen.* Das Alte Testament als Bibel der Kirche. 1963. — *Campenhausen H. von.* Das Alte Testament als Bibel der Kirche. Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963.
- CCSG — Corpus Christianorum, series graeca. Turnhout. Цит.: Т. 2 (1977); 4 (1978); 15 (1986).
- CCSL — Corpus Christianorum, series latina. Turnhout. Цит.: Т. 1 (1954); 3; 72; 77.
- CPG — Clavis Patrum Graecorum, CC, Turnhout I (1983); II (1974); III (1979); IV (1980), M. Geerard.
- CPL — Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugis, 1961² (Sacris Eruditi 3), E. Dekkers.
- Cramer — Cramer J. A.* Catenae Patrum Graecorum in Novum Testamentum I—VIII. Oxonii, 1844 (=Hildesheim, 1967).
- CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain. Цит.: Т. 70 (1912); 102 (1952); 140 (1953); 263, 264 (1965).
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien, 1866 etc.
- Damascenus.* Sacra parallela. — *Joannes Damascenus.* Sacra parallela // PG 96, 441—544.
- Daniélou J.* Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive // EphTL 24 (1948).
- Daniélou J.* Les origines. 1978. — *Daniélou J.* Les origines du Christianisme latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée III. Paris, 1978.
- Daniélou J.* Message. 1961. — *Daniélou J.* Message evangelique et culture hellenique aux II et III siècles. Declée, Tournai (Belgium), 1961.
- Daniélou J.* Origène comme exégète de la Bible. 1957. — *Daniélou J.* Origène comme exégète de la Bible // Studia Patristica I (1957). Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 63. S. 280—290.
- Daniélou J.* Origène. 1948. — *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948.
- Daniélou J.* Sacramentum. 1950. — *Daniélou J.* Sacramentum futuri. Etude sur les origins de la typologie biblique. Paris, 1950.
- Daniélou J.* Théologie de Judéo-christianisme. Paris, 1958.
- Daniélou J.* Ἀγία Γραφή καὶ Λειτουργία. Ἡ βιβλικὴ θεολογία τῶν Μυστηρίων καὶ τῶν Ἑορτῶν κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1981 (Notre Dame, 1956).
- Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.
- DBS — Dictionnaire de la Bible. Supplement. Paris. Цит.: Т. 1 (1928); 2 (1934); 4 (1949); 6 (1960).

- Dobschütz E.* Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie // Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921. P. 1–13.
- Epektasis. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou.* Paris, 1972.
- EphTL – *Ephemerides Theologicae Lovanienses.* Louvain. Цит.: Т. 21 (1945); 24 (1948); 25 (1949).
- Epiphanius.* Panarion (= *Adversus haereses*) / Ed. K. Holl. Bände 1–3. Leipzig: Hinrichs, 1 (1915); 2 (1922); 3 (1933).
- Ernst J.* (ed.) Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. München – Paderborn – Wien, 1972.
- EThR – *Etudes Théologiques et Religieuses.* Montpellier. Цит.: Т. 36 (1961).
- Eusebius.* Hist. eccl. – *Eusébe de Césarée.* Histoire ecclésiastique / Ed. G. Bardy, 3 vols. // SC 31, 41, 55. Paris: Cerf, 1 (1952); 2 (1955); 3 (1958).
- EV – *Esprit et Vie.* Langres. Цит.: Т. 91 (1981).
- Eynde D.* Les normes. 1933. – *Eynde D., van der.* Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique de trois premiers siècles. Gembloux, Paris, 1933.
- Farkasfalvy D.* Theology of Scripture in St. Irenaeus. 1968. – *Farkasfalvy D.* Theology of Scripture in St. Irenaeus // *Revue biblique* XXVIII (1968), 319–333.
- Farrar F. W.* History of Interpretation. Grand Rapids, Michigan, 1961 (=London, 1886).
- Flessemann.* Tradition. 1954. – *Flessemann van Leer E.* Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, 1954.
- Florovsky G.* The Patterns of Historical Interpretation // *AThR* 50 (1968), 144–155.
- Florovsky G.* Ἀγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις / Перев. Δ. Τσάμη. Θεσσαλονίκη, 1976.
- Fröhlich K.* (ed.) Biblical Interpretation in the Early Church. Philadelphia.
- GCS – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, Berlin 1897 etc.
- Gögler R.* Bibelexegese des Origenes. 1956. – *Gögler R.* Die christologische und heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des Origenes // *Theol. Quartalschr.* 136 (1956), 1–13.
- Gögler R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963.
- Golega J.* Studien über die Evangeliendichtung des Nonnus von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau, 1930.
- Goppelt L.* Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Darmstadt, 1969 (=1939).
- GOThR – The Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.). Цит.: Т. 11 (1965); 32 (1987).
- Grant R. M.* After the New Testament. Philadelphia, 1967.
- Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957.
- Grant R. M., Tracy D.* History. 1984. – *Grant R. M., Tracy D.* A Short History of the Interpretation of the Bible. London, 1984².
- Grundmann W.* Das Evangelium nach Lukas. Berlin, 1971.
- Hahn A.* Bibliothek. 1962. – *Hahn A., Hahn G. L.* Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Hildesheim, 1962 (=1897).
- Hall S. G.* Melito of Sardis. 1979. – *Hall S. G.* Melito of Sardis, On Pascha and Fragments // *OEST*, 1979.
- Hanson.* Allegory. 1959. – *Hanson R. P. C.* Allegory and Event. London, 1959.

- Hanson*. Tradition. 1962. – *Hanson R. P. C.* Tradition in the Early Church. London, 1962.
- Harnack A.* Geschichte. 1958. – *Harnack A., von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I–IV. Leipzig, 1958².
- Harnack A.* Lehrbuch. – *Harnack A., von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte I–III. Tübingen, 1931⁵.
- Harnack A.* Marcion. 1924. – *Harnack A., von.* Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1924.
- Hastings J.* Dictionary. – Dictionary of the Bible / Ed. J. Hastings. Extra Volume. Edinburgh, 1904 (=1947).
- Hieronymus.* De viris illustribus. – *Hieronymus.* De viris illustribus // PL 23, 602–720; TU 14, 1 (1896) / Ed. E. C. Richardson.
- IKaZ – Internationale Katholische Zeitschrift. Köln. Цит.: Т. 15 (1986).
- Isidoro de Sevilla.* Etymologiorum. – *Isidoro de Sevilla.* Etymologiorum sive originum. I – II / Ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1957.
- Jaeger W.* Πρωτοχριστιανικοί χρόνοι. 1966. – *Jaeger W.* Πρωτοχριστιανικοί χρόνοι και έλληνική παιδεία. Αθήνα, 1966.
- JBL – Journal of Biblical Literature. Philadelphia. Цит.: Т. 66 (1947).
- Jordan H.* Geschichte. 1911. – *Jordan H.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, 1911.
- Joung Fr. M.* From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. Philadelphia, 1983.
- JThS – The Journal of Theological Studies. Oxford. Цит.: Т. 3 (1902); 6 (1905); 9 (1908); 13 (1912); 14 (1913); 19 (1909); 22 (1971); 24 (1923); 38 (1987); 46 (1945); 62 (1961).
- Karpp H.* Schrift und Geist. 1955. – *Karpp H.* Schrift und Geist bei Tertullian. Gütersloh, 1955.
- Kelly J.* Early Christian Creeds. 1967. – *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. London, 1967.
- Kelly J.* The Bible and the Latin Fathers. 1963. – *Kelly J. N. D.* The Bible and the Latin Fathers // *Nineham D. F.* (ed.) The Church's Use of the Bible. Past and Present. London, 1963.
- Kenyon F. G.* Hesychius and the Text of the New Testament. Mémoires Lagrange. Paris, 1940.
- Kerrigan A.* Saint Cyril of Alexandria. 1952. – *Kerrigan A.* Saint Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952.
- Kerrigan A.* The Objects of the Literal and Spiritual Senses. 1957. – *Kerrigan A.* The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Alexandria // TU 63 (1957), 354–374.
- Kugel J., Greer R.* Early Biblical Interpretation. Philadelphia, 1986.
- Lampe G. W. H., Woolcombe K. J.* Essays on Typology. London, 1957.
- Lampe G. W. H.* A Patristic-Greek Lexicon. Oxford, 1974.
- Lietzmann H.* Catenen. 1897. – *Lietzmann H.* Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung. Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1897.
- Loretz O., Strolz W.* (ed.) Die hermeneutische Frage in der Theologie. Freiburg, 1968.
- Lubac H. de.* L'Écriture dans la tradition. Paris, 1966.

- Lubac H.* Exégèse. — *Lubac H. de.* Exégèse medievale. Les quatre sens de l'Écriture I—IV. Paris, 1959—1964.
- Lubac H.* Histoire et Esprit. 1950. — *Lubac H. de.* Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950.
- Mansi* — *Mansi J. D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio I—XXXI. Florentiae, 1757—1798; I—LX. Paris, 1899—1927.
- Margerite B.* Introduction I. 1980. — *Margerite B., de.* Introduction a l'histoire de l'exegese I: Les Peres grecs et Orientaux. Paris, 1980.
- Margerite B.* Introduction II. 1983. — *Margerite B., de.* Introduction a l'histoire de l'exegese II: Les premiers grands exegetes latins. Paris, 1983.
- Margerite B.* Introduction III. 1983. — *Margerite B., de.* Introduction a l'histoire de l'exegese III: Saint Augustin. Paris, 1983.
- Merendino P.* Paschale Sacramentum. 1965. — *Merendino R. P.* Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des Hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen. Münster — Aschendorff, 1965.
- Monde grec. — *Mondesert Cl.* (ed.) Le monde grec ancien et la Bible. Paris, 1985.
- Monde latin. — *Fontaine J., Pietri Ch.* (ed.) Le monde latin antique et la Bible. Paris, 1985.
- NRTh — Nouvelle Revue Théologique. Louvain. Цит.: Т. 103 (1981); 106 (1984).
- NT — Novum Testamentum. Leiden. Цит.: Т. 2 (1958); Suppl. 6 (1962).
- NTS — New Testament Studies. Cambridge. Цит.: Т. 5 (1958); 11 (1965); 18 (1971—1972); 23 (1977).
- OECT — Oxford Early Christian Texts. Oxford, 1971 etc.
- Palladius.* Historia Lausiaca — *Palladio.* La storia Lausiaca / Ed. G. J. M. Bartelink. Verona, 1974.
- Pépin J.* Mythe et Allégorie. 1958. — *Pépin J.* Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958.
- PG — *Migne J.-P.* Patrologia cursus completus. Series Graeca (Paris).
- Philippus Sides.* Hist. eccl. — *Philippus Sides.* Historia ecclesiastica // TU V, 2:165—184 (1888) / Ed. C. de Boor.
- Philocalia — *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta* / Ed. J. A. Robinson. The philocalia of Origen. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- Photius Lexicogr.* Bibliotheca. — *Photius.* Bibliotheca / Ed. R. Henry. Bibliothèque, 8 vols. Paris, 1959—1977.
- Pitra.* Analecta sacra. — *Pitra J. B.* Analecta Sacra I — IV. Parisiis, 1893.
- PL — *Migne J. P.* Patrologia cursus completus. Series Latina (Paris).
- PO — Patrologia Orientalis. Paris, 1903 etc.
- PTS — Patristische Texte und Studien. Berlin. Цит.: Т. 14 (1973); 21 (1978); 25 (1986).
- Quasten J.* Patrology. I — II: Utrecht, 1950; III: Westminster, 1963.
- RAC — Reallexikon für Antike und Christentum / Ed. Th. Klauser. Stuttgart, 1950 etc.
- RB — Revue Biblique. Paris. Цит.: Т. 34 (1925); 47 (1938); 53 (1946); 54 (1947).
- Reuss J.* Evangelien-Erklärung vom 4 bis 9 Jahrhundert in der griechischen Kirche / Neues Testament und Kirche, Festschrift für R. Schnackenburg. Freiburg—Basel—Wien, 1974. S. 476—496.
- Reuss J.* Johannes-Kommentare. — *Reuss J.* Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche // TU 89 (1966).

- Reuss J.* Lukas-Kommentare – *Reuss J.* Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche // TU 130 (1984).
- Reuss J.* Matthäus-Kommentare. – *Reuss J.* Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche // TU 61 (1957).
- Rordorf W.* La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes / Liturgie, Foi et Vie des premiers chrétiens. Etudes Patristiques. Paris, 1986. P. 317–342 (=Monde grec. P. 69–94).
- RSPht – Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris. Цит.: Т. 31 (1947).
- RSR – Recherches de Science Religieuse. Цит.: Т. 9 (1929); 11 (1931); 16 (1936); 27 (1937); 34 (1947); 47 (1959); 48 (1960); 49 (1961); 52 (1978); 53 (1979); 55 (1981); 63 (1989).
- RSR – Revue des sciences religieuses. Strasbourg. Цит.: Т. 9 (1929); 11 (1931); 27 (1937); 34 (1947); 47 (1959); 48 (1960); 49 (1961); 52 (1978); 53 (1979); 55 (1981); 63 (1989).
- RThPh – Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne. Цит.: Ed. 1949.
- Rufinus.* Hist. eccl. – *Rufinus.* Historia ecclesiastica // PL 21, 465–540.
- Sanday W.* The Value of the Patristic Writings for the Criticism and Exegesis of the Bible // Expositor 11 (1884), 1–20, 85–100, 161–178, 241–263, 352–372, 430–458.
- Saxer V.* La Bible. 1985. – *Saxer V.* La Bible chez les Pères latins du III siècle // Monde latin. Paris, 1985. P. 339–364.
- SC – Sources Chrétiennes, Paris.
- Schelkle K. H.* Paulus. 1956. – *Schelkle K. H.* Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düsseldorf, 1956.
- Schmid J.* Die griechischen Apocalypse-Kommentare // BZ 18 (1931), 228–254.
- Simon R.* Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament. Rotterdam, 1693 (=Frankfurt, 1969).
- Simonetti M.* Lettera e/o Allegoria. Un contributo alle storici dell'esegesi patristica. Roma, 1985.
- Simonetti M.* Profile storico dell'esegesi patristica. Roma, 1981.
- Smart J. D.* Hermeneutische Probleme der Schriftauslegung. Heidelberg, 1965.
- Smith H.* Ante-Nicene Exegesis of the Gospels I–VI. London, 1925.
- Socrates.* Hist. eccl. – Historia ecclesiastica / Ed. W. Bright. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- Sozomenus.* Hist. eccl. – Historia ecclesiastica // GCS 50 (1960) / Ed. J. Bidez; SC 306 (1983), ed. B. Grillet, G. Sabbah.
- Staab K.* Paulus-Kommentare. 1933. – *Staab K.* Paulus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1984 (=1933).
- StEv – Studia Evangelica. Цит.: Т. 6 // TU 112 (1973).
- StPatr. – Studia Patristica. Цит.: Т. 1 // TU 86 (1957); 15 // TU 128 (1984).
- Suda Lexicon. – Suda Lexicon I – IV / Ed. A. Adler. Lexicographi Graeci I. Leipzig, 1928–1938.
- Tefter W.* The Fourth Century Greek Fathers as Exegetes // HThR 50 (1957), 91–105.
- Theodoretus.* Hist. eccl. – *Theodoretus.* Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier and F. Scheidweiler // Die griechischen christlichen Schriftsteller 44. Berlin: Akademie-Verlag, 1954.
- ThLZ – Theologische Literaturzeitung. Leipzig. Цит.: Т. 72 (1947); 99 (1974).

- ThWbNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I – IX / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart, 1933–1973.
- ThZ – Theologische Zeitschrift. Basel. Цит.: Т. 11 (1955); 29 (1973).
- Torrance Th. F.* The Hermeneutics of St. Athanasius. 1970/1971. – *Torrance Th. F.* The Hermeneutics of St. Athanasius // 'Εκκλ. Φαρ. 52 (1970): 1, 446–469; 2, 89–106, 237–249; 53 (1971), 133–149.
- TRE – Theologische Realencyklopädie / Ed. G. Krause, G. Müller. Berlin, New York, 1977 etc.
- TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig – Berlin, 1882 etc.
- Turner C. H.* Patristic Commentaries on the Gospel of St. Matthew // JThS 12 (1910/11), 99–112.
- Turner C. H.* Patristic Commentaries on the Pauline Epistles / Ed. J. Hastings. Dictionary, Extra Volume, 484–531.
- Turner H. E. W.* Pattern. 1954. – *Turner H. E. W.* The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church. London, 1954.
- VigChr. – Vigiliae Christianae. Amsterdam. Цит.: Т. 6 (1982); 22 (1968); 32 (1978); 36 (1982).
- Waszink J.* Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. 1979. – *Waszink J. H.* Tertullian's Principles and Methods of Exegesis // Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition / In honorem R. M. Grant, ed. W. R. Schädel, R. L. Wilken. Paris, 1979.
- Wellesz E. J.* A History of Byzantine Music. 1971. – *Wellesz E. J.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1971 (2 ed.).
- Wellesz E. J.* Melito's Homily. 1943. – *Wellesz E. J.* Melito's Homily on the Passion, an Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography // JTS 44 (1943).
- Wiles M.* The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development. Cambridge, 1975.
- Wilken R. L.* Judaism. 1971. – *Wilken R. L.* Judaism and the Early Christian Mind // A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology Publisher. Yale University Press, 1971.
- Wolfson H. A.* The Philosophy. 1956. – *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers I: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1956.
- WThJ – Westminster Theological Journal. Philadelphia. Цит.: Т. 17 (1955); 45 (1983); 48 (1986).
- ZKG – Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart. Цит.: Т. 38 (1920); 57 (1939); 58 (1940).
- ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Berlin. Цит.: Т. 65 (1974).
- ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen. Цит.: Т. 47 (1950); 52 (1955).

Сведения об авторе*

Иоаннис Ф. Панагопулос родился 18 октября 1938 г. в Мегалополе, области Аркадии на Пелопоннесе. После окончания гимназического курса с сентября 1957 по июнь 1961 г. он прошел полный курс обучения в Халкинской богословской школе и сразу после получения диплома был направлен на полугодовые курсы в Институт Боссэ в Швейцарии. С апреля 1962 г. продолжил образование в Университете в Бонне (Германия), где в течение пяти лет под руководством проф. Г. Шлиера (H. Schlier) углублял свои познания в области толкования Нового Завета и истории древней Церкви. В сентябре 1967 г. был назначен младшим научным сотрудником при Университете в немецком Бохуме.

По возвращении на родину в 1968 г., в течение двух лет был научным сотрудником Богословского факультета Афинского университета на кафедре Герменевтики и толкования Нового Завета под руководством проф. С. Агуридеса, приняв участие в составлении Герменевтического словаря Нового Завета и изучении рукописных апокрифов Ветхого Завета. В 1969 г. в Афинах защитил кандидатскую диссертацию по книге Деяний святых апостолов, а в 1972 – докторскую по Четвероевангелию. После службы в армии, с 1971 по 1974 г. работал секретарем Афинского межправославного центра (монастырь Пентелис), был действительным членом Издательского комитета «Журнала библейских исследований» (Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν) и одновременно преподавал герменевтику Нового Завета на Высших курсах при Афинской архиепископии.

В 1974 г. И. Панагопулос вновь оставил Грецию для занятия научными исследованиями в Тюбингенском университете. В августе 1976 г. он представлял Элладскую Церковь на заседании Центрального комитета ВСЦ. Вернувшись на родину, с 1977 по 1979 г. занимался редактурой и подготовкой к изданию литургических текстов (Евангелие, Апостол) и преподавал герменевтику Нового Завета. В феврале 1979 г. получил приглашение от Афинского университета преподавать на кафедре Герменевтики и толкования Нового Завета. В 1981-м Панагопулос был избран членом международного научного общества по изучению Библии *Studiorum Novi Testamenti Societas*. В 1984 г. был избран заместителем профессора, а в 1989 г. профессором Пастырского богословского факультета Афинского университета.

* См.: *Κωνσταντῖνος Μπελέζος. Ἰωάννης Παναγόπουλος: Βίος – Δράση – Συγγραφικὸ ἔργο* // ΕΕΘΣΑ 33 (1998), 25–63.

Преподавание и научную работу в Афинском университете И. Панагопулос совмещал с активной просветительской деятельностью, читая лекции на разных богословских курсах и в катехизических школах при архиерейских кафедрах. С 1993 по 1995 г. был главным редактором научно-богословского журнала «Κοινωνία». Особое внимание он уделял свидетельству о Православии представителям других конфессий, для чего часто ездил за границу, в основном в Германию, читал лекции, участвовал в конференциях, преподавал на летних богословских курсах в Тюбингене, Мюнхенском университете, в университетах Марбурга и Регенсбурга, а также на германоязычных летних курсах в самой Греции (монастырь св. Луки в Беотии). Вершиной научной деятельности стало избрание его в июне 1995 г. деканом Богословского факультета Афинского университета.

2 марта 1997 г., после тяжелой болезни И. Панагопулос, к большой скорби родственников и всего научного сообщества, почил о Господе, не успев осуществить все свои обширные научные и общественные планы.

Список опубликованных работ И. Панагопулоса насчитывает 122 позиции, около трети из них на немецком языке. Сюда входят монографии, учебники, статьи, толкования, переводы, многочисленные доклады и рецензии. Далее приведен список основных изданных трудов приснопамятного профессора:

Dahm Chr. «Православная Церковь. Древние Восточные патриархии. Т. I: Греческая Православная Церковь», 1964 (пер. на греч. И. Панагопулоса и А. Феохари); «Бог и Церковь. Богословское свидетельство Деяний святых апостолов», 1969 (кандидатская диссертация); «Изображение Христа в Евангелиях», 1972 (докторская диссертация); «Церковь пророков. Пророческое служение в Церкви в первые два века», 1979 (454 с.); Острогорский Г. А. «История Византийского государства. Т. I—III» (пер. на греч. И. Панагопулоса. Афины, 1978—1980); «Современный человек и вопрос о Боге. Опыт Православия», 1980; «Перевод Нового Завета как богословская проблема», 1987; «Святоотеческое экзегетическое предание и будущее греческой библеистики», 1988; «Толкование Священного Писания у отцов Церкви. Первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века», 1991 (428 с.); «Богословский комментарий на Деяния апостолов. Ч. I. (гл. 1—12)», 1992 (328 с.); «Введение в Новый Завет», 1994 (468 с.); «“Что Дух говорит”: Святоотеческое понимание Апокалипсиса Иоанна», 1995; «Римокатолическая Церковь и единство Церквей. Критический комментарий на новую папскую энциклику “Да будут все едино”», 1995; «Образование и Преображение (Μόρφωση καί Μεταμόρφωση)», 2000 (Сборник статей); «Толкование Священного Писания у отцов Церкви. Т. II: IV—V век», 2004 (изд. по черновикам и разрозненным публикациям усилиями вдовы и учеников автора; в данное издание не вошли опубликованные отдельно статьи о святителях Василии Великом и Фотии Константинопольском, которые автор предполагал включить в настоящий том).

Главный научный интерес И. Панагопулоса относился к области герменевтики Нового Завета и особенно истории святоотеческой герменевтики.

Многочисленные статьи, доклады и лекции по данной тематике постепенно складывались в монографию, над которой автор систематически трудился с 1968 г. до самого конца. Публикация в 1991 г. первого тома («Толкование Священного Писания у отцов Церкви: Первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века») вызвала живую реакцию международного научного сообщества^{**}. Автор планировал издать три тома, причем второй том охватывал исследования по герменевтике отцов каппадокийцев, антиохийскую традицию до V века и других греческих, сирийских и армянских авторов. Третий том включил бы в себя греческую экзегетическую традицию с VI по XV век (с особым вниманием к катенам), а также исследование влияния экзегетической традиции на разные стороны церковной жизни (литургика, постановления Соборов, иконография и т.п.). Но и опубликованные первый и второй (посмертно) тома в значительной мере восполнили пробел в православном богословии по систематическому и историческому исследованию святоотеческой герменевтики.

^{**} См., напр.: *Ostkirchliche Studien* 41 (1992), 62. *Biedermann H.*

Послесловие переводчика

Особенностью представленной русскому читателю книги профессора Иоанниса Панагопулоса является обилие святоотеческих цитат, которые автор приводит, — естественно, в греческом оригинале — частью по патрологии Миня (PG), частью по изданию серии Библиотека греческих отцов (ВЕР), иногда же по западным критическим изданиям. Немалая часть текстов ранее не была переведена на русский. Поэтому необходимо вкратце изложить те принципы, которыми руководствовался переводчик при работе с этим обширным материалом. Перед переводчиком с самого начала была поставлена задача сверять отеческие цитаты с их современными критическими изданиями и унифицировать систему ссылок. За основу была взята электронная база отеческих текстов TLG. Каждая цитата сравнивалась с приведенной у Панагопулоса, и в случае принципиальных расхождений это отдельно указывалось в сносках. При этом к авторским ссылкам на PG и ВЕР в русском переводе добавлена пагинация по TLG. Подчас в критических изданиях та или иная цитата была отнесена другому автору либо отсутствовала. В первом случае указывалось ее «второе гражданство», во втором — оставался указанный в греческом оригинале книги адрес. Везде, где автор не цитирует дословно, пересказывая отцов своими словами, оставлены только авторские ссылки.

По мере возможности переводчик старался давать ссылки на уже имеющиеся русские переводы святых отцов. Обычно найти «русский след» удавалось при помощи патрологии Миня, поскольку в старых русских изданиях оглавление и параграфы обычно совпадают с PG. В случае сохранения в приводимой цитате прежнего русского перевода в ссылке указано: «См. рус. пер.»; в случае расхождений — «Ср. рус. пер.: ...». Из благоговения к отеческим текстам при малейшем сомнении в правильности их перевода в сносках цитата дается в греческом оригинале.

Переводчик приносит свою благодарность всем, кто направлял и помогал ему в этом труде: игумену Дионисию (Шленову), давшему первый импульс к работе и осуществившему общее научное руководство, протоиерею Владимиру Чувикину, ректору Перервинской духовной семинарии, взявшему под свое покровительство этот проект и издание двухтомника. Отдельная благодарность профессору Алексею Ивановичу Сидорову, взявшему на себя труд прочитать черновик первого тома и составившему содержательное предисловие к нему. Глубокая признательность также Михаилу Любогошинскому, Марии Кенарской, всем, кто вложил свое внимание и опыт в техническую подготовку данного издания. Переводчик благодарит также коллектив предприятия «Антек» и его руководителя Антона Блинова, без постоянного внимания и поддержки которых этот перевод не смог бы осуществиться.

Священник Максим Михайлов

Содержание

<i>Профессор, доктор церковной истории А. И. Сидоров</i>	
Труд И. Ф. Панагопулоса «Толкование Священного	
Писания у отцов Церкви» 3	
Предисловие автора	8
Введение	17
I. Экзегетическое предание отцов церкви и исследования по его истории	17
II. Предпосылки святоотеческой библейской герменевтики. Обзор	28
1. Святоотеческая библейская герменевтика и ее превратное понимание в современной науке	29
2. Природа и действие библейского слова	37
3. Роль слова в богословии	40
4. Господь Иисус Христос и Священное Писание.	43
5. Восхождение от буквы к духу	49
6. Церковные правила библейского толкования.	52
7. Актуальность святоотеческих библейских толкований	55
III. Значимость святоотеческого экзегетического Предания с точки зрения богословия	58
Часть I. Предыстория церковной библейской герменевтики.	64
I. Состояние внецерковной герменевтики эпохи Нового Завета	64
1. Древнегреческая и эллинистическая герменевтическая традиция	64
2. Библейские толкования в иудейской среде	71
3. Эллинистический иудаизм в диаспоре. Филон Александрийский.	79
4. Библейские толкования в Кумранской общине	88
Вывод. Дохристианская герменевтика и ее значение для формирования церковной библейской герменевтики.	92

II. Толкование Ветхого Завета в Новом.	
Экзегетические методы первенствующей церкви	95
1. Отношение Господа Иисуса Христа к Ветхому Завету и Его собственное новое Откровение	97
2. Благовестие Господа Иисуса Христа и использованные в нем новые методы толкования	107
3. Апостол Павел: педагогика и конец Закона	115
4. Рабство буквы и свобода Духа	125
5. Толкование Ветхого Завета в Послании к Евреям	132
6. Дальнейшее развитие новозаветной герменевтики в двух Соборных посланиях апостола Петра	139
Вывод. Центральный герменевтический принцип Нового Завета	143
III. Толкование Священного Писания во втором веке	154
1. Мужья апостольские и Ветхий Завет	155
2. Аллегорическое толкование Ветхого Завета в Послании Варнавы	171
3. Первые апологеты и Ветхий Завет	177
4. Святой Иустин Мученик и типологическое толкование Ветхого Завета	186
5. Святитель Мелитон Сардийский и начатки литургического толкования	209
6. Толкование Священного Писания у еретиков	215
7. Святитель Ириней Лионский и домостроительство библейского Откровения	228
8. Тертуллиан и предначертания церковной библейской герменевтики	246
Вывод. Церковные правила библейского толкования: «Правило истины»	252
Часть II. Формирование церковной герменевтики в III веке	260
Обзор	260
I. Экзегетическая традиция Александрии	261
1. Пантен	261
2. Климент Александрийский: греческая ученость и библейский «гносис»	262
2.1. Экзегетические фрагменты и прочие труды	263

2.2. Богодухновенность и приточный характер Священного Писания	266
2.3. Значение и польза «диалектики».	269
2.4. Герменевтическое значение догмата Боговоплощения	274
2.5. Аллегория и пророческая типология	276
2.6. Частные правила библейского толкования.	281
2.7. «Гностическое» толкование Священного Писания	288
2.8. Крайности Климентовской герменевтики	292
3. Ориген: духовное толкование Священного Писания	293
3.1. Ориген и его труды по истолкованию Священного Писания	293
3.2. Критическое исследование текста Священного Писания	299
3.3. Богодухновенность как личное присутствие Божества	301
3.4. Богодухновенность и природа библейского слова	305
3.5. Необходимость и законность духовного толкования	314
3.6. Природа и назначение духовного толкования	322
3.7. Укорененность духовного толкования в христологии	325
3.8. Антропологический аспект библейского толкования	333
3.9. «Типологическая» связь между Ветхим и Новым Заветом.	337
3.10. Церковные правила библейского толкования.	344
3.11. Заслуга Оригена как толкователя Священного Писания	351
4. Своеобразие александрийского «аллегорического» толкования	356
II. Библейское толкование в Александрии после Оригена	365
III. Ранняя экзегетическая традиция Сирии и Палестины.	373
IV. Начатки библейской герменевтики в Малой Азии	378
V. Начатки западной экзегетической традиции	381
1. Святитель Киприан Карфагенский: Священное Писание как <i>divina praeserta</i> (божественные наставления)	382
2. Святитель Ипполит Римский: Священное Писание как источник правого богочитания	386

3. Епископ Викторин Петавийский	395
4. Рецикий, епископ Отана	396
5. Своеобразие древней западной герменевтики	397
6. Приложение. Библейские толкования мучеников	399

**Часть III. Окончательное формирование церковной герменевтики
в IV и V веке 410**

**I. Толкование Священного Писания в трудах александрийских
богословов. 410**

**1. Святитель Афанасий Великий: герменевтика
Воплощения 411**

**1.1. Труды святителя Афанасия по истолкованию
Священного Писания и их значение 411**

1.2. Вочеловечение как «цель» Священного Писания 415

**1.3. Богочеловеческое Лицо Христа
и «богочеловеческое» толкование Священного
Писания 419**

1.4. Библейское толкование и «церковная цель» 427

1.5. Типологическая связь Ветхого и Нового Заветов 433

1.6. Границы аллегории. 438

**2. Дидим Слепец: духовное «восхождение» библейского
толкования 442**

**2.1. Труды Дидима по истолкованию Священного
Писания 442**

**2.2. «Исагогическая» составляющая библейского
толкования 446**

2.3. Принципы духовного толкования 450

2.4. Восхождение Ветхого Завета к Новому 457

2.5. Природа и значение «анагогического метода» 463

2.6. Богословское основание «анагии» 469

2.7. Толкование как дело «мудреца во Христе» 477

2.8. Церковные правила библейской герменевтики 479

**3. Святитель Кирилл Александрийский: герменевтика
богочеловеческого единства 484**

3.1. Истолковательные сочинения 485

**3.2. Христологическое основание герменевтики
святителя Кирилла Александрийского 489**

3.3. Правила и принципы духовного толкования	504
3.4. Природа и характер библейского слова	509
3.5. Историческое толкование и духовное созерцание	514
3.6. Закон прообразов и Дух истины	527
3.7. Типологическое толкование Ветхого Завета	537
3.8. Церковные правила библейского толкования	541
4. Нонн Панополитанский	554
5. Вывод. Богословское толкование Священного Писания в трудах ранних александрийских авторов.	555
Цитированная литература	559
Сведения об авторе	567
Послесловие переводчика	570

Иоаннис ПАНАГОПУЛОС

ТОЛКОВАНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ У ОТЦОВ ЦЕРКВИ

**Первые три века
и александрийская экзегетическая традиция
до пятого века**

Том 1

Редактор-корректор

Мария Кенарская

Художник

Валерий Сергутин

Верстка

Александр Метелкин

ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Московская епархия. Русская Православная Церковь

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. +7 (495) 354-15-83

+7 (495) 354-49-65

Подписано в печать 08.05.2013

Формат 60×90/16. Объем 36 п.л.

Тираж 1500 экз.

Заказ 1318.

Отпечатано способом ролевой струйной печати

в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87