

Е. А. Маковецкий

НАЧАЛА ТОЛКОВАНИЙ:

анагогия, уподобление Богу
и иерархия в типологических
толкованиях Священного Писания

Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет

Е. А. Маковецкий

НАЧАЛА ТОЛКОВАНИЙ:
анагогия, уподобление Богу и иерархия
в типологических толкованиях
Священного Писания

Санкт-Петербург
2010

ББК 87
М16

Рецензенты: *Малинов А. В.*, д-р филос. наук (Санкт-Петербургский государственный университет), *Литвин Т. В.*, канд. филос. наук (Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств)

М16 Маковецкий Е. А. Начала толкований: аналогия, уподобление Богу и иерархия в типологических толкованиях Священного Писания. — СПб.: Философский ф-т СПбГУ, Академия исследования культуры, 2010. — 94 с.

ISBN 978-5-903931-56-9

В работе исследуется роль аналогии, подобия и иерархии в типологических толкованиях Священного Писания. Также рассматриваются некоторые аспекты влияния православной традиции толкования Писаний на становление богословия и развитие философии.

Издание адресовано историкам и философам культуры, патрологам и всем, интересующимся вопросами истории христианства.

ББК 87

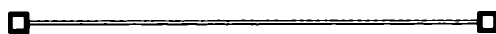
ISBN 978-5-903931-56-9

© Маковецкий Е. А., 2010
© Философский факультет
СПбГУ, 2010
© Академия исследования
культуры, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

Экзегетика как метод познания. Школа экзегетики	5
Начала толкований	15
Ориген Александрийский	19
Доказательства божественности Писания	19
Как правильно читать?	21
Просветительство Святого Духа.	23
Пренебрежение к букве	24
Типология у Оригена	28
Убеждение Оригена, или искусство толкования.	29
Время экзегетики	32
Афанасий Великий	37
Кирилл Александрийский	44
Кирилл Александрийский: Экзегетика Книги Бытия	46
Феодорит Кирский	54
Григорий Нисский	61
Типология	64
Определение типологии	64
Александрия и Антиохия	72
Типология как прощение	76
Аналогия	78
Пророки и экзегеты: новизна, авторство, история	82
Иерархия, уподобление, любовь	85

ЭКЗЕГЕТИКА КАК МЕТОД ПОЗНАНИЯ. ШКОЛА ЭКЗЕГЕТИКИ



Конец закона — Христос.

Рим. 10:4

Цель нашей работы состоит в том, чтобы по возможности показать, насколько существенную роль в типологических толкованиях Священного Писания играют аналогия и уподобление. Для этого, вслед за Отцами Церкви, необходимо, в первую очередь, ответить на вопросы о том, *зачем* нужно читать Писание и *как* это делать. А уже затем постараться понять, почему именно экзегетике было суждено сыграть столь важную роль в формировании православного богословия? Не будет невероятным предположение, что в самой природе ее метода есть то, что соответствует богословским задачам. И если станет очевидным, что ничто иное как аналогия, проповедь о подражании Богу и усвоение иерархического порядка творения есть важнейшие элементы самого метода православного толкования писаний, то наверняка из этого станет очевидным не только историческая, но и теоретическая необходимость того типа экзегезы, который установился в христианстве.

Нужно помнить, что если огромная роль экзегетики в истории церкви и христианского богословия, в частности,



безусловно оценены, то ее значение для формирования современного способа отношения к миру может быть понято не вполне отчетливо. Кажется, что современная культура уже ничего не ищет в экзегетике, сдала ее в архив. Между тем даже философские уроки, преподанные толкователями Писаний, забыть невозможно: нигде и никогда больше в культуре не было такого масштабного опыта по осмыслению истории; мало когда еще с такой убедительностью использовался тот объединяющий способ мышления, который совершенно противоположен анализу и разрешает непроходимые апории вроде того, как малое становится великим, смертное бессмертным, а давно минувшее прошлое понимается из еще не наступившего будущего. Именно на эту философскую составляющую экзегетического труда нам бы и хотелось обратить внимание в первую очередь, поскольку *душеполезность* православных толкований никогда не вызывала сомнений¹. Иными словами, если роль экзегетики для вечности ясна, то это не повод для того, чтобы не увидеть ее значение для нашего времени.

Протоиерей И. Мейендорф указывает на две причины, сделавшие экзегезу универсальным способом понимания². *Во-первых*, аллегорический метод дает возможность толковать все исторически конкретное, а стало быть, преходящее в качестве символов неизменной реальности. Для эллинистического мира это очень важная возможность. Следует помнить, что универсализация культуры, происходившая на основе греческого элемента, требовала невероятных

¹ В одном из своих экзегетических трудов св. Кирилл Александрийский, например, говорит: «Что лучше всего и Богу приятнее всего то, чтобы мы стремились к Божественным словесам и более всего жаждали научиться чему-либо полезному, в этом кто мог бы усомниться?» *Кирилл Александрийский. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. Кн. 4. Еще о патриархе Иакове // Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 2. М. 2001. С. 117.*

² См.: *Иоанн Мейендорф (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Мн., 2001. Ч. 1. § 1.*

усилий от представителей «негреческих» культур: чтобы усвоить и понять все греческое, чтобы, попросту, перевести все явления современной им жизни на свои родные языки. Но культура требовала и обратного перевода, перевода на греческий. В результате сама ткань эллинистической культуры была греческой во многом лишь с виду. Например, такая неизменная греческая ценность, какой была пайдейя, обнаруживается — очень естественным для истории культуры, но наверняка очень странным, скажем для грека классической поры, образом — политической ценностью. Пайдейя теперь это не только то искусство, которое помогает человеческой природе достичь природой же определенного совершенства, но и всемогущее стратегическое оружие сначала империи Птолемеев, а затем и Пергама. В самом деле, что помимо образования может так эффективно утвердить универсализм культуры, получающий свое материальное выражение в имперских амбициях? Что еще может так тесно связать греческую пайдейю и восточную империю? По-видимому, мало что еще, раз императоры вкладывают неограниченное количество ресурсов в строительство и содержание Александрийской библиотеки. Именно в виду этой эллинизации, происходившей, разумеется не без участия «эллинизируемых», новая культура требовала определенных усилий и со стороны самих греков. Пока задача сводилась только к пониманию этой новизны, привнесенной в общую культуру «варварскими» народами, задача была вполне разрешимой. Разрешимой тем более, что развитие собственно греческой софистическо-перипатетической традиции позволяет легко представить греческую культуру на этапе коллекционирования и подведения итогов, на котором мы и застаем ее все в той же Александрийской библиотеке. Разумеется, у греков был свой путь в эллинизм. Но только еще не было своего пути в христианство. С самого Воплощения и апостольской проповеди в мире появилась куда более мощная объединительная сила, чем пайдейя. Таким образом, христианство как раз

и стало тем камнем преткновения, о который бились волны греческой интеллектуальной культуры. Для грека в самом деле было непонятно, как Бог может не только меняться, но самым очевидным образом умяляться, когда еще Платон учил, что бог, будучи совершенным, изменяться не может, поскольку само изменение совершенства означает его ухудшение¹. Да и как могут исторические описания еврейского народа стать Священным Писанием для греков? Именно эту сложность ставит И. Мейендорф в качестве первой причины, необходимости символического понимания Ветхого Завета. Экзегеза, стало быть, давала возможность принятия греками истории иудейского народа как собственной в виду нового христианского единства всех вообще народов и единства всех вообще людей во Христе.

Во-вторых, по мысли о. Иоанна, применение аллегорического метода в толковании Ветхого Завета позволяло решить и такую важнейшую для христианства второго века задачу, как обоснование своей теоретической позиции перед лицом чрезвычайно в то время сильного гностицизма². Опыт чтения Ветхого Завета через Новый может быть даже лучше догматических утверждений отстаивал единство христианского Бога, не позволяя вбивать дуалистический клин между ветхозаветным демиургом и истинным Богом Нового Завета. Простой экзегетический опыт и был потому так важен, что учил православно видеть единого Бога во всем возможном множестве свидетельств о Нем. Заметим, может быть немного забегая вперед, что успешное теоретическое противостояние гностицизму было не единственным следствием применения той особенности экзегетического метода, в соответствии с которой любым вообще его следствием будет обретение некоего единства. Именно эта синтезирующая способность экзегезы так выделяет ее на фоне всякого рода анализирующего знания,

¹ Платон. Государство. Кн. 2: 381b-c.

² О месте экзегетики среди духовных течений первых веков христианства см.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

особенно привычного для современного мышления, выделяет и отличает вплоть до того, что делает ее зачастую совершенно непонятной для человека иной культурной традиции.

Есть, наконец, и *третья причина*, способствовавшая тому, что экзегетический метод стал столь важным для организации ранней богословской мысли. Она настолько очевидна, что многие исследователи экзегетики не выделяют ее специально, просто имея в виду. Тем не менее назовем и ее. Дело в том, что христианская экзегетика в самом своем основании и в своем применении есть непрерывное напоминание о непостижимости Бога. Суть этого напоминания нельзя переоценить, если не забывать о том, что у греков до сих пор вообще не было никаких трансцендентных конструкций. Не было у них ничего сверхъестественного, ничего не было за пределами космоса. Используя же экзегетический метод просто невозможно забыть о том, что Бог трансцендентен. В самом деле, если моей задачей является истолкование, то в любом случае я исхожу из осознания факта своего непонимания. «Речь святых пророков всегда не ясна, а исполнена прикровенных мыслей и содержит предсказание о божественных тайнах»¹, — говорит св. Кирилл Александрийский в самом начале своего толкования на пророка Исайю. Ясно, что экзегетика не возникла бы, если бы все в Законе и Пророках было очевидным. Но, с другой стороны, — и в этом ее отличие, скажем, от платоновской диалектики, — она не возникла бы и в том случае, если бы не было совершенно надежного знания о смысле прошлого и обетования относительно будущего, которое люди получили во Христе. Стало быть, в чисто структурном отношении экзегетика сводится к прояснению неясного через его сопоставление с истинным.

Но зачем, зная главное, пытаться выяснить второстепенное? Нельзя ли просто противопоставить, как делал Тертуллиан, два рода знания, расставить приоритеты и успокоиться на этот счет? По-видимому, нельзя, раз появилась экзегетика. По мень-

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на пророка Исайю. Книга Первая // Творения святых отцев в русском переводе. Т. 55. М., 1887. С. 5.

шей мере потому, что в Священном Писании нет пустословия¹. А будучи разумным, т. е. умея отличать добро от зла, человек должен, не имея на какой-либо счет определенных догматов, верить разумно и в ряде случаев он должен суметь понять, почему, например, ветхозаветные патриархи могли иногда трусить, обманывать, лжесвидетельствовать и все в этом роде. Сложившаяся практика толковать Ветхий Завет через Новый помогает многое понять из случившегося в ветхозаветные времена, однако она же и учит тому, что все толкования опираются на традицию, в этом их достоверность; или же они новые, но и тогда они оправдываются желанием принести пользу². Все они истинны в смысле бесповоротности критерия их истинности: уже совершившегося возрождения человеческой природы в Иисусе Христе. Но только вся глубина тайны собственно божественной природы, даже ведь и не приоткрылась в Боговоплощении. Тот, Кто дает мне не только знание человеческой природы и смысла совершающегося во времени, Кто сам является основателем и возобновителем этой природы и зачинателем времени, Он и недоступен пониманию. Это — то ускользание уверенности из умозрения, когда вдруг все гарантии знания как бы исчезают и требуется как раз то, к чему призывает Тертуллиан. Получается, что даже зная Боговоплощение и увидев в нем смысл предшествующего домостроительства, мы все равно не знаем совершенно замысел Божий, тем более Его природу. Причем это окончательно и бесповоротно. И это невозможно забыть, если пользоваться экзегетикой, поскольку в ней непонятное всегда проясняется через понятное; но только само это понятное по определению настолько превышает человеческое разумение, что никаких причин для триумфа знания человек не может себе и представить. В этом один из парадоксов экзе-

¹ «Богодухновенное Писание отнюдь не содержит в себе пустословия» — Кирилл Александрийский. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея// Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Книга 2. М. 2001. С. 172.

² См.: Кирилл Александрийский. Толкование на пророка Исайю... С. 5-6.

гетики: являясь эффективнейшим методом познания, она, по существу, учит невозможности познания. Или: она гарантирует как полное знание, так и, одновременно с этим, невозможность забыть о непостижимости Бога. Катафатика и апофатика легко сочетаются в экзегезе.

Почему экзегетика в качестве метода познания позволяет оставлять место непонятному? Как это возможно, чтобы метод познания был открыт не просто экстенсивно-непознанному, — т. е. еще не открытому, пока не открытому, — но самым конструктивным образом допускал наличие непознаваемого элемента в самом себе? А экзегетика допускает это, что делает ее, с одной стороны, чрезвычайно эффективной, поскольку она может быть легко фальсифицирована с точки зрения этого принципиально непознаваемого, из чего она, собственно, исходит; с другой же стороны, экзегетические исследования, неразрывно связанные с непознаваемым, могут быть бесконечными, что пока подтверждается исторически. *Толкователь исходит из нескольких вещей*: Священное Писание представляет собой единое целое; у него один Автор, говорящий с людьми при посредстве людей; поскольку настоящий Автор Писания — Бог¹, то, разумеется ни в Ветхом, ни в Новом Заветах никакого пустословия нет и быть не может; поэтому же все содержащееся в Писании является чрезвычайно важным для человека, чрезвычайно важно понять слово Божие, обращенное к тебе; любой толкователь толкует ради пользы: своей и других людей; это толкование требует, кроме твердой веры и богатства знаний, еще и величайшего мастерства²; потому

¹ «... Слово Божие всегда одно и то же...» и «... Господь, Которого те (пророки) проповедывали неверующим, того возвещал Христос повинующимся Ему, и Бог, Который призвал прежних, т. е. прежде через рабское законоположение, Тот же принял последующих, т. е. после через усыновление». *Ириней Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. Кн. 5, XXXVI // Сочинения св. Ириней, епископа Лионского. СПб., 1900. «... Дух Святой, писания сего Автор...». См.: *Митрополит Московский Платон*. Азбука добродетели. М., 2007. С. 29.

² Характерно даже само название экзегетического труда св. Кирилла Александрийского: «Глафиры».



что есть в Священном Писании образы неясные, но за ними всегда есть сокровенная истина; непонятное в одном месте становится понятным в другом, все Писание нужно понимать в целом¹; но больше всего непонятого содержится в Ветхом Завете, таинственные и смутные образы, изображенные в нем, нужно понимать через ясное и отчетливое их выражение в Новом Завете, т. е., в чисто методологическом смысле, Новый Завет является ключом к Ветхому; причиной этого стало Боговоплощение, когда Слово стало плотью (Иоан. 2:14), когда божественная и человеческая природа неслиянно соединились в одной личности Иисуса Христа, когда Слово Божие стало самой что ни на есть человеческой реальностью, тогда многое тайное стало явным. В Новом Завете Бог говорит и живет с людьми Сам, речь Его чиста и понятна, поэтому-то все новозаветные образы яснее ветхозаветных, но, с другой стороны, Иисус Христос — это не Бог только и не человек только, а Бог и человек вместе, поэтому основой Его ясности и открытости миру является абсолютная тайна, даже претендовать на постижение которой человек не может. Человек может понимать, ради чего случилось Боговоплощение, но саму его тайну человеку не раскрыть. Получается, что толкователь как бы имеет в руках все ключи от загадочных образов, но должен твердо помнить, что не он эти ключи придумал, что он даже и не нашел их, а именно получил из рук Того, чья природа навсегда окутана покровом тайны. И наконец, еще одно важнейшее обстоятельство экзегетики, делающее толкователя не марионеткой или унылым рупором тайн, а настоящим вдохновенным исследователем: все, содержащееся в Священном Писании, чрезвычайно важно для спасения, но еще важнее то соединение с Богом, которое называется теозисом или обожением. Собственно, и само толкование Священного Писания есть один из путей к Богу, одно из средств достижения этой великой для христианина цели. Не может быть экзегезы ради экзегезы. Здесь даже

¹ Митрополит Московский Платон. Азбука добродетели. М., 2007. С. 28–30.

мысли не может возникнуть о замыкании на себя, как иногда происходит в искусстве или даже в философии: экзегетика принципиально разомкнута, как бы открыта для задачи обо- жения, которая мало того что невероятно превосходит по сложности задачу раскрытия неясных образов, но вдобавок представляется совершенно неразрешимой силами одного человека без Божьей помощи. Так и получается, что экзегет толкует таинственные символы при помощи ясных ему, но не им придуманных ключей, кроме того, сами эти толкования носят, грубо говоря, служебный, а точнее, — душеполезный характер. Выходит и средством или источником экзегетики, равно как и ее целью, является Бог. Она не просто содержит в себе элемент таинственного, принципиально непознаваемого, она им окружена, само человеческое понимание, начинается и заканчивается на том, что за его пределами, на трансценден- ции Бога. Но самое замечательное заключается в том, что это и становится причиной познавательного оптимизма экзегета: граница есть, она вроде бы непреодолима, но ведь Слово Божие вочеловечилось, чтобы мы обожились¹. Если человек может стать богом, то вовсе не стыдно, не обидно, не унижительно не знать начала и конца своего метода, более того, даже важно знать о своей малости и ничтожности перед лицом великой тайны. В этом смысле экзегетический метод, появившийся в христианской письменности как один из *душеполезных* жанров (мы даже можем сказать это со всеми самыми ирони- ческими интонациями, появившимися у этого слова в русском языке в XIX веке) сразу же становится по-настоящему царским путем христианской антропологии, как нельзя лучше и точнее описывая одновременно господствующее, но и убогое место человека в мире.

В завершение этого краткого введения назовем еще две причины, сыгравшие ключевую роль в развитии христианской

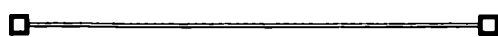
¹ *Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о прише- ствии Его к нам во плоти. § 54 // Св. Афанасий Великий. Творения. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1902. Т. 1. С. 260.*

ЭКЗЕГЕТИКА КАК МЕТОД ПОЗНАНИЯ. ШКОЛА ЭКЗЕГЕТИКИ

□ [Экзегетика как метод познания. Школа экзегетики](#)

экзегетики, о которых у нас еще будет возможность сказать поподробнее. Во-первых, православная экзегетика — это христианская проповедь, точнее, учение об уподоблении Христу, а еще более точно — научение подражанию Христу. Во-вторых, экзегетика — это проповедь прощения, школа прощения, без которой было немыслимо, чтобы новый христианский мир стал наследником старой культуры, уже не говоря о том, какое значение эта проповедь имеет для каждого христианина.

НАЧАЛА ТОЛКОВАНИЙ



«... в изречениях Писания — Сам Господь...»¹

Традицию понимать ветхозаветные образы через их осуществление в новозаветные времена основал сам Христос. Он, в третий день после распятия воскресший, но еще не представший перед учениками, присоединился, оставаясь неузнанным, к Клеопе и его спутнику, шедшим из Иерусалима в Эммаус *и начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании* (Лк. 24:27). Он укрепил их веру настолько, что уже в Эммаусе, когда Христос преломлял хлеб, *открылись у них глаза, и они узнали Его* (Лк. 24:31). Но в тот же миг *Он стал невидим для них*. Св. Григорий Двоеслов так истолковал это место: «...Он беседующим им о Нем явил свое присутствие, а от сомневающихся в Нем сокрыл образ познания Его»². Здесь становится понятным смысл христианских толкований: он — в укреплении веры. А уже в Апостоле Павел показал, как нужно истолковывать Писание, используя слово *иносказа-*

¹ *Афанасий Великий. Послание к Маркеллиону об истолковании псалмов. § 33 // Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1903. Ч. 4. С. 35.* «Ἔστι γὰρ ἐν τοῖς τῶν Γραφῶν ῥήμασιν ὁ Κύριος. PG. Vol. 27. Col. 45A.

² Цит. по: *Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 30.*



ние (ἀλληγοροῦμενα): Скажите мне вы, желающие быть под законом: разве вы не слушаете закона? Ибо написано: «Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной». Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть **иносказание**. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам. Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа. Мы, братия, дети обетования по Исааку. Но, как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне. Что же говорит Писание? Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной. Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной (Гал. 4:21–31).

В полном соответствии с этой новозаветной традицией, — где, возможно, еще не развернуто, но в концептуальном смысле уже вполне исчерпывающе изложен метод экзегетики, или, иначе говоря, даны ответы на оба главных вопроса: *зачем и как толковать Писания*, — истолковывали трудные места из Ветхого Завета и Святые Отцы. Смысл этих толкований — это всегда польза для души, всегда укрепление в вере, но, вероятно, тем фактом, что польза может быть внутри себя как бы дифференцируема, в том смысле, что иногда полезнее привести исторический пример, а иногда, например, нравственный, и объясняется достаточная широта толковательских приемов. Так, например, бл. Августин говорит о четырех способах понимания Ветхого Завета: «Некоторыми толкователями Писаний рекомендуются четыре способа изъяснения Закона, названия которых могут быть приведены по-гречески, а определены и изъяснены по-латыни, именно — исторический, аллегорический, аналогический и этиологический, — исторический, когда припоминается какое-либо божественное или челове-

ское действие, аллегорический, когда изречения понимаются иносказательно, аналогический, когда указывается согласие ветхого и нового заветов, этиологический, когда приводятся причины слов и действий»¹. В то же время для преп. Макария Египетского, как и для большинства других экзегетов, было вполне достаточно видеть в Писании только два «слоя»: непосредственно буквальный смысл и тот, что за ним иносказательно открывается. Приведем здесь обширную цитату из преп. Макария, чтобы убедиться в достаточности (если можно так выразиться) такого подхода: «Апостол говорит: «Все это происходило с ними, как образы, а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10:11). Если же для нас было написано, мы должны все понимать духовно и ничего по-иудейски или плотски, потому что апостол говорит: «Закон духовен» (Рим. 7:14). Итак, если было написано о различных войнах, то написано таинственно о теперешних невидимых войнах духов зла, бываемых против души; или было сказано о некоторых историях из-за бываемых ныне душе тайн, или много других слов сказал в Писаниях Дух Святой, как о городах и о некоторых вещах. Все было написано ради теперь бываемого в душе. И хотя тогда они происходили в видимости по истине, но Дух Святой, беря предлоги от всех видимых и всех бываемых тогда, сказал о ныне имеющих случиться душе. Все, следовательно, что было написано, как было уже сказано, было написано духовно на нашу пользу. Как, например, Бог, предвозвещающая о Христе, обещал воздвигнуть Его Царем Израилю, дать Ему престол Давида, отца Его (Лк. 1:32), и построить Иерусалим в веках, и Царству Его, говорит (Бог), не будет конца (Лк. 1:33), и Он будет господствовать от края и до края земли, и, кратко говоря, Бог обещал восставить Его Избавителем и Царем и Властелином народа израильского. И вот видим в видимых (вещах), что ничего из этого не случилось, ибо ни Христос не воцарился в Иерусалиме явно, ни построил его, но, напротив,

¹ *Августин бл.* О Книге Бытия, буквально. Кн. 1, Гл. 2 // Творения блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Ч. 7. Киев, 1912. С. 98–99.



провозглашенный Царем, Он был наказан крестом, и Тот, Кого Царству, как говорит Писание, не будет конца, в видимом ни начал царствовать, ни избавил Израиля, ни воссел на престоле Давида, но, наоборот, как было сказано, был заплеван и обещечен и заушен и распят, этот ожидаемый Царь. Что, следовательно? Пророчество бездейтельно, и слово Божие ложно? Вот, в видимых вещах ничего из этого не случилось, если только Бог духовно и таинственно не проговорил через святых, и духовно и воистину произошло и происходит. Ибо пришел Избавитель, Господь, истинный Царь Израиля, т. е. Царь души, падшей от врагов и от страшных начальников зла и низведенной от первого преступления человека. Пришел Христос избавить ее, пришел Царь, обещавший построить Иерусалим и падшую скинию Давида, т. е. самую душу, отпавшую во зло страстей. Пришел собрать весь Израиль, т. е. все рассеянные мысли самой чистой природы души, рассеянные злобою в этом веке, т. е. собрать святых горнего Иерусалима. Пришел и воссел на Своем престоле, на человеке, и воцарился над Иерусалимом, над душой, которую Он искупил от власти тьмы и представил в Свое Царство, и воссел на ней, и воцарился над истинным Иерусалимом, над самой душой и над истинным Израилем, над самим человеком. И Он освободил душу от греха во веки, в ней Он царствует и обитает, и Царству Его не будет конца... Где, следовательно, воцарился Христос, ибо Он не воцарился в видимом? Ясно, что Он приготовил чистую душу и сделал Себе престолом. И где собрал и искупил Израиля? Ясно, что избавил человека от страшных врагов и собрал его, рассеянного»¹.

Итак, главное в толковании — принести пользу. Даже если ради этого некоторые толкователи и несколько усложняют

¹ *Преподобного Макария Египетского Слово двадцать четвертое* О том, как следует понимать духовно все Писание и ничего плотского не мыслить. (цит. по: Новые «Слова» преподобного Макария Египетского из собрания рукописей типа I//Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 319–321.

«стратификацию» Ветхого Завета, говоря о его многослойности, то смысла толкования все придерживаются неукоснительно; кроме того, и сам способ иносказательного толкования остается общепринятым, а некоторые дополнения допускаются отцами только из соображения все той же пользы, ввиду того, повторимся, что ее понимание, наверное, допустимо усложнять некоторыми деталями.

Чаще всего, начиная толкования книг Священного Писания, богословы кратко описывали и основания своей экзегетики. Даже простое перечисление их методов способно во многом ответить на вопросы о том, зачем и как нужно читать Писания.

ОРИГЕН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Ориген был первым христианским богословом, предложившим в четвертой книге своего сочинения «О началах» общую теорию экзегетики. За века, прошедшие с момента написания книги, и церковь сформулировала свое отношение к учению Оригена (ко времени V Вселенского Собора), и даже ученое патрологическое сообщество если и не сформировало окончательной общей оценки творчества Оригена, то, во всяком случае, к середине XX века выработало отношение к основным концептуальным позициям александрийского богослова¹. Поэтому в настоящей работе мы можем просто кратко изложить лишь самую экзегетическую теорию Оригена.

Доказательства божественности Писания

Первое, с чего начинает Ориген свои рассуждения в четвертой книге, — это доказательство божественности Священного Писания. Сразу заметим, чтобы отвести от

¹ Общий анализ научных оценок именно экзегетической теории александрийского учителя можно найти в книге: *Нестерова О. Е. Allegoria pro tyrologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху.* М. 2006.



Оригена возможное обвинение в чересчур схоластическом подходе к изложению способа чтения Священного Писания: ведь может показаться излишним доказывать божественность Писания в христианской аудитории. Во-первых, это рассуждение носит предварительный характер: «... необходимо, кажется, предварительно доказать, что самые Писания — Божественны, то есть внушены Духом Божиим»¹. Во-вторых, само доказательство, в сущности, является толкованием: цель доказательства убедить оппонента в истинности своего тезиса, растолковать ему свою позицию, сделать ее понятной. Наконец, в-третьих, и об этом подробнее мы еще скажем: аудитория Оригена далеко не всегда была православной — среди его оппонентов были и гностики, утверждавшие отличие новозаветного Бога от ветхозаветного, и еврей-буквалисты, практикующие совершенно иное отношение к толкованию Писаний по сравнению с оригеновым. Итак, Ориген приводит четыре аргумента в пользу тезиса о божественности Писания:

1. Убедительность (у эллинов и варваров нет ни одного законодателя или учителя, «который мог бы внушить прочим народам ревность к принятию его слов»². «Теперь же для всякого, кто не закрывает глаз, видно, что слово и проповедь действуют на множество людей не убедительными словами мудрости, но явлением духа и силы»³).

2. Исполнение («Но когда слова, сказанные с такою властью, исполнились, то (стало очевидно), что Бог, истинно вочеловечившийся, предал людям спасительные догматы»⁴).

3. Чудеса («... Бог подтверждал слова их [апостолов] знамениями, и чудесами, и различными силами»⁵).

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 1 (Руф.). С. 332. (Здесь и далее страницы указаны по изданию: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008.)

² Там же. 1. С. 333.

³ Там же. 7. С. 343.

⁴ Там же. 2. С. 335.

⁵ Там же. 5. С. 340.

4. Некое внутреннее чувство. В этом доказательстве соединились первый и третий аргументы: «След Божественного вдохновения» почувствует всякий, кто правильно читает Писание. («Кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след Божественного вдохновения (ἐνθουσιασμοῦ) и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, (действительно) — не человеческие»¹). В приведенном фрагменте еще говорится о том, что важно *правильно* читать Писание: «Таким образом, свет, принадлежащий закону Моисееву, (но) закрытый (в нем) покрывалом, воссиял с пришествием Христа, когда покрывало было снято и постепенно обнаружились те блага, тень которых содержала буква»².

Как правильно читать?

Как же правильно читать Писание? Отвечая на этот вопрос, александрийский учитель формулирует те важнейшие основания, на которых должна строиться православная экзегетика.

Первое, чем должен обладать толкователь, это *скромностью!* «Все, даже самые простые из последователей Слова, веруют, что Божественное Писание указывает какие-то таинственные распоряжения, но что это за распоряжения, благо-разумные и скромные люди сознаются, что не знают этого»³.

Во-вторых, нужно в трудных местах быть не только скромным, но и руководствоваться следующим правилом: *Не осуждать, а не понимать!* Так, размышляя, например, о дочерях Лота, о двух женах Авраама, о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, о двух рабынях, родивших ему сыновей, Ориген советует: «что можно ответить на это, кроме того, что это — некоторые тайны и образы духовных вещей, хотя и не знаем, каких именно вещей»⁴.

¹ Там же. 6. С. 341.

² Там же.

³ Там же. 9. С. 348.

⁴ Там же. 9 (Руф.). С. 348–349.

□ Как же все-таки можно понять эти трудные места из Писаний? Ориген отвечает — *при помощи благодати*. Только так можно понять пророчества, «которые, как все мы знаем, наполнены загадочными и темными выражениями»¹.

Он указывает и еще на одно правило православной экзегезы: *Будущее — главный ключ к пониманию Писания!* Отсюда, я думаю, и знаменитая теория тройкого понимания священного текста, предложенная Оригеном: «Мысли Священных книг должно записывать в своей душе тройким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: „Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу“ (1 Кор. 2:6–7), — такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе **тьнь будущих благ**»². «Тень будущих благ» — это важнейшее правило чтения Писаний, применяемой следующим образом: Ветхий Завет нужно читать через Новый, а сам Новый Завет является образом грядущего Царствия Божия.

Наконец еще одно правило чтения и ответ на вопросы зачем и как читать Писание? Главное в этом смысле в Писании — это *польза*. Даже «одежда духовных истин — разумею тело Писания...» — приносит пользу³. Ради этой самой пользы и следует постараться, приложить много «труда и искусства» для понимания божественных истин⁴. Открытие же божественных истин — не просто полезно, а спасительно, рассуждает Ориген, заводя слово о просветительстве Святого Духа.

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 10. С. 349–350.

² Там же. 11. С. 352.

³ Там же. 14. С. 360.

⁴ Там же. 14 (Руф.). С. 360.

Просветительство Святого Духа

Разделение просветительства Святого Духа на две части — просветительство пророков и апостолов и просвещение всех остальных — сделано Оригеном в ходе экзегетического рассуждения и само по себе носит экзегетический характер именно в раннеалександрийском духе: как у Писания есть тело и дух, так и Дух просвещает телесно и разумно. Интересно в этой Оригеновой схеме и то, что первая цель, в общем, соответствует задачам православного богословия, а вторая — православной экзегетики; единство же этих целей в деле просветительства еще раз наводит на мысль о том, что экзегетику стоит рассматривать только в контексте православного богословия, именно как ее составную часть, может быть, как первую ступень. Поэтому понять, отличие, скажем, александрийской экзегезы от антиохийской, можно только понимая отличие александрийской христологии от антиохийской; главное, что эта зависимость действует и в обратном направлении.

Во-первых, — говорит Ориген, — Святой Дух «имел в виду преимущественно неизреченные тайны о предметах, касающихся людей»¹. А «... души могут достигнуть совершенства только при полном и разумном познании о Боге»². Что необходимо познать прежде всего?

1. «Истины о Боге и Его Единородном» (какова природа Единородного, как Он делается Сыном, почему снизошел до человеческой природы, каково действие Его воплощения и на кого оно простирается³).

2. О прочих разумных существах: «о существах божественных, и о существах, отпадших от блаженства»⁴.

3. «О различии душ и откуда произошли эти различия»⁵.

¹ Там же. 14. С. 358.

² Там же.

³ Там же. 14. С. 358–359.

⁴ Там же.

⁵ Там же.



4. «Что такое мир и ради чего он сотворен (ὕπερστη)»¹.

5. «Откуда на земле такое великое зло и существует ли оно не только на земле, но и в другом месте»².

Во-вторых, просветив пророков и апостолов, Дух «поставил Себе вторую целью — ради тех, которые не могут вынести труда, необходимого для отыскания таких истин, — скрыть учение о вышеуказанных предметах в словах, которые представляют рассказ, содержащий в себе повествование о чувственных творениях...»³.

Пренебрежение к букве

Кратко пересказав основания Оригеновой экзегетики, следует попытаться ответить на несколько существенных вопросов. И первый, находящийся на поверхности и выражающий, может быть, самую полемическую сторону учения Оригена о толковании Писаний: почему это учение приобрело у него форму пренебрежения к букве? Вероятно, по двум причинам: А. Полемика с иудеями. Б. Вообще он ведь осуществлял не только толкование, но и *апологию* Писания, а это требовало и дополнительных методов, кроме любимого всеми учеными научного беспристрастия.

А. Полемика с иудеями. Ориген приводит места из Священного Писания, в которых говорится, что вместо старого погрязшего в грехах народа будет избран народ новый:

Втор. 32:21 — они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их;

1 Кор. 1:26–28 — Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее.

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 14. С. 358–359.

² Там же.

³ Там же.

Сюда можно добавить и 2 Кор. 3:6–18 — Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит. Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей, то не гораздо ли более должно быть славно служение духа? Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания. То прославленное даже не оказывается славным с сей стороны, по причине преимущественной славы последующего. Ибо, если преходящее славно, тем более славно пребывающее. Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, который полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего. Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа.

Подбор этих мест из Писаний ясно показывает, как самоопределяется христианство на фоне исторически более древней иудейской религии. Для нас же здесь важно, что пристрастие к букве, или телу, Писания было для Оригена бесспорным опознавательным знаком предшествующей экзегетической традиции. То, что он так резко от нее отмежевывается вполне понятно, по меньшей мере, в психологическом и историко-культурном смыслах. Эта заостренно «антииудейская» направленность сохранилась в александрийской экзегетике и после Оригена. Вспомним здесь спор о толкованиях, разгоревшийся в третьем веке между Дионисием Александрийским и одним из египетских епископов Непотом Арсинойским, написавшим сочинение «Обличение аллегористов», «очевидно направленное против установившегося в александрийской школе мистико-



аллегорического метода толкования Священного Писания»¹. Св. Дионисий ответил Непоту двумя книгами «Об обетованиях», о которых Евсевий Кесарийский пишет: «Повод к написанию этих книг подал египетский епископ Непот, который слишком по-иудейский учил объяснять обетования, возвещенные святым в божественных писаниях, и утверждал, что здесь на земле наступит когда-то тысячелетний период чувственных наслаждений»². Заметим здесь, что, во-первых, нельзя локализовать неприятие аллегорического метода одной лишь Антиохией, как видим и внутри египетской церкви были противники аллегории. Книга Непота была, вероятно, написана в середине третьего века. А сам Дионисий Великий учился в Огласительном училище у Оригена, в 232 г. сменил Иракла (преемника Оригена) на посту главы училища³. Таким образом, книга Непота и ее опровержение Дионисием относятся к периоду расцвета так называемого александрийского аллегорического метода. Во-вторых же, обратим внимание на фразу Евсевия «слишком по-иудейски», означающую «слишком буквально». Из полемики св. Дионисия с Непотом видно, что это слишком буквальное толкование было неприемлемо с православной точки зрения не только в психологическом и историко-культурном смыслах, но и в богословском.

Б. Апология Писания. «Мы именно относительно всего Божественного Писания определили, что все оно имеет духовный смысл, но не все телесный, потому что во многих местах невозможно найти телесного смысла» 20, 372. Далее Ориген, ссылаясь на 1 Кор. 10:18; Рим. 9:6–8 и особенно на Рим. 2:28–29, говорит о народе «Иудеев в тайне», событийствующем телесному народу иудейскому. Этим «иудеям в тайне» и посвящены многие пророческие обетования, кроме того,

¹ Свящ. А. Дружинин. Краткие сведения о жизни и творениях Дионисия Великого, епископа Александрийского // Творения Св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань. 1910. С. VI.

² Евсевий Кесарийский. Церковная История. Кн. VII, гл. 24.

³ Свящ. А. Дружинин. Краткие сведения о жизни и творениях Дионисия Великого, епископа Александрийского // Творения Св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань. 1910. С. II.

присутствием этого тайного народа и объясняется наличие в Писании высшего духовного и таинственного плана. Ориген заключает: «Неужели же столь многочисленные обетования, записанные в этих пророчествах, по букве низменные, не представляющие ничего возвышенного и достойного Божественного обетования, — неужели они не требуют таинственного истолкования (ἀναγωγῆς)? Если же обетования духовны, хотя и возвещаются через чувственные (вещи), то и те, кому даны эти обетования, — не телесны»¹. Если прочитать этот параграф (21) не с точки зрения получения дополнительных сведений о технике оригеновского экзегетического метода, а исходя из контекста богословской мысли времен Оригена, то проявляется в этом тексте еще и сильнейший апологетический строй. Ориген как бы защищает Священное Писание от упреков в излишней простоте и низменности, якобы не подобающих столь значимой книге. Ясно, что, полемизируя с иудейским буквализмом, Оригену не было нужды доказывать возвышенность Священного Писания — она очевидна для всякого живущего по букве, наоборот, нужно было продемонстрировать наличие иного еще более важного плана — духовного, также как и наличие иного, духовного народа «иудеев в тайне». Здесь же, где Ориген как бы защищает Писание от упрека в неподобающей ему низменности, он явно полемизирует с язычниками. Ясно, что основа его обороны как от иудейских нападков, так и от языческих, общая, — это уверенность в том, что основной план Писания духовен и таинственен, — но было бы ошибкой не замечать мотивов приводимых им аргументов, ради детализации его экзегетического метода. В конце концов, не видя здесь сильнейшего апологетического мотива, мы лишаем и самого Оригена возможности оправдания. Тот, кто оправдывает, должен быть и сам оправдан. Блаженны миротворцы... Приняв это толкование, у нас есть основание предложить несколько иную схему экзегетических традиций.

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 21. С. 373–374.



Уместнее, может быть, иногда видеть в истории экзегетики не спор между александрийским аллегоризмом и антиохийским буквализмом, а преемственность от апологетической экзегетики Оригена к типологической экзегетике Святых Отцов.

Типология у Оригена

В самом начале двадцатой главы читаем: «... где невозможна связь по букве, там не невозможна, а, напротив, истинна связь высшая. Потому должно с усердием отыскивать полный (ὅλον) смысл (Писания), в котором мудро соединяется рассказ о невозможном по букве с тем, что не только возможно, но и истинно в историческом смысле и что в то же время имеет еще аллегорическое значение так же, как (имеет его) не действительное по букве»¹.

Из каких же частей составляется полный смысл Писания? Это, во-первых, само тело или буква: то, что возможно по букве и истинно в историческом смысле. Во-вторых, это то, что не возможно по букве, но истинно в историческом смысле². В-третьих, это иносказательное значение первого и второго смыслов Писания. Итак, первое — это буквальное повествование, второе — это та реальность, которая скрыта за этим буквальным повествованием. Первое — это повествование об иудеях по плоти, второе — повествование об иудеях в тайне. И то и другое толкования соединяются анагогическим образом в третьем духовном толковании: если и плотские и «духовные израильтяне»³ происходят от одного Авраама, «который, по словам Апостола, есть Христос»⁴, то не ясно ли, что Бог является отцом всякой души?

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 20. С. 372.

² Заметим как это похоже на рассуждение Аристотеля о мимесисе в Поэтике: есть исторический смысл — он случаен, а есть смысл поэтический — он отражает должное, именно этот смысл и обнаруживает поэт, почему он и правдивее историка. Т. е. мимесис — это не просто подражание, это подражание правде, которая не всегда воплощена, но всегда есть.

³ Ориген. О началах. Кн. 4, 21. С. 374.

⁴ Там же.

В основе духовного толкования, предложенного здесь Оригеном, конечно, лежит типология: Авраам — Христос.

Почему две части понимания Писания увенчаны третьей? Потому же, почему вообще буквальное может быть невозможным и потому, почему Аристотель говорил, что поэт правдивее историка: буквальное не истинно, за ним скрывается истинное, не нашедшее воплощения в настоящем, но и сила его, поэтому не абсолютна. Правда этого истинного, но не воплощенного — в будущем. Итак, плотское — это то, что есть; душевное — то, каким оно должно было бы быть, если в мире была одна правда; а духовное — это тогда, когда первое и второе становятся тем же самым, когда то, что должно быть, станет тем, что есть. Духовное — это именно будущее. Вот почему столько таинственного в экзегетике связано со временем, почему время становится во многом ключом к пониманию Писания, ведь самый прямой путь к будущему — это время: терпение и ожидание. Если буква — это образ души, то и буква, и душа — образы духа. Все это — тень будущих благ.

Убеждение Оригена, или Искусство толкования

В 19-й главе Ориген говорит, что «в некоторых повествованиях мы признаем историческую истину»¹. Более того, добавляет он, «повествования, истинные в историческом смысле, гораздо даже многочисленнее чисто духовных, присоединенных к первым»². О чем речь? Например, утверждение, что Иерусалим есть столица Иудеи, где Соломон построил храм, или заповедь чтить отца — это истинное повествование и безусловно полезная заповедь. А вот запрещение приносить в жертву несуществующего в природе трагелафа (Втор. 14:5)³ или уверенность, что именно правый глаз способствует соблазну⁴ — это такие вещи, которые имеют не буквальный, а именно духовный смысл. Интересно здесь вот какое убеждение

¹ Там же. 19. С. 370.

² Там же.

³ Там же. 17. С. 366.

⁴ Там же. 18. С. 368.

Оригена: есть в Писании места, где очень трудно определить имеет ли повествование простой исторический смысл или же его надо толковать в чисто духовном. В следующей главе Ориген напишет, что духовному толкованию подлежит и возможное буквально и невозможное, так что большой разницы вроде бы нет. Здесь же он дает вот какое правило: следуя повелению «испытайте Писаний» (Ин. 5:39), нужно старательно исследовать затруднительные места, находя повсюду в Писаниях похожие повествования, чтобы из контекста установить, возможно ли простое буквальное понимание данного фрагмента или нет¹. Т. е. нужно благоговейно понимать, что ты исследуешь не человеческие слова, а Божественные². Исследователь должен следовать повелению Спасителя, он должен благоговейно понимать, с какой книгой имеет дело, наконец, в чисто техническом смысле, он должен изучить все аналогичные места Писаний, прежде чем сделать вывод о возможности или невозможности прямого буквального толкования. Но это очень важно, и это, кажется, бесспорно для Оригена: окончательное решение принимает сам толкователь. Это очень важное убеждение экзегета. Например, рассуждая о полезности заповеди чтить отца и мать (Исх. 20:12)³, Ориген вопрошает: «... кто будет отрицать, что заповедь... без всякого высшего толкования полезна и должна быть соблюдаема, тем более, что даже апостол Павел буквально приводит ее?»⁴. Заметим, что первым аргументом является именно здравый смысл экзегета, а уже потом Ориген вспоминает Апостола. Видимо, эта последовательность мотивирована не просто риторической целесообразностью, а именно уверенностью Оригена в том, что толкователь является как бы соучастником Писания. В принципе нет в ней ничего странного, ведь если Писания даны Богом людям, то, естественно, что человек — соучаст-

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 19. С. 371–372.

² Там же. 19 (Руф.). С. 372.

³ Там же. 19. С. 370.

⁴ Там же.

ник Писаний. Это так, но против чего могли позже возражать антиохийцы? Против той дерзости, с которой человек может относиться к Писанию, распределяя по своему усмотрению его места на возможные в буквальном смысле или невозможные. Может быть, соучастие человека должно ограничиваться только исполнением; может быть, все сомнения в буквальной истинности ложны и их поэтому нужно отметить? Но ведь сказал же Спаситель «Испытайте Писаний» (Ин. 5:39), ведь наделен человек чертами Божественного образа: свободой и разумом, — и был бы странным поэтому простой буквализм по отношению к Ветхому Завету. Повторим, не кажется странной эта уверенность Оригена в том, что толкователь сам благоговейно выносит окончательное решение относительно меры понятности того или иного места из Писаний. Дело Автора — текст, дело же читателя — смысл; видимо, так можно сформулировать оригеновскую позицию. Но важно здесь и другое: может быть, впервые в христианской письменности в рассуждениях о способе толкования ставится вопрос о человеческом творчестве и мере его свободы даже перед лицом Божественного Писания. Вовсе не перетягивается как одеяло священность Писания на искусство толкователя, священность не одеяло и Бог не жадничает, наоборот, Бог дает не переставая, в том числе свободу сотворчества в самом Писании. Из этого убеждения Оригена и рождается, в частности, экзегетика как искусство, искусство толкования Священного Писания.

В 14-й главе, говоря о двух задачах просветительства Святого Духа, — во-первых, это просвещение пророков и апостолов, а во-вторых — остальных христиан, — Ориген называет то, что мешает вторым познать важнейшие богословские предметы: «некоторые люди не могут или не хотят предаться труду и искусству»¹. Эти труд и искусство, по-Оригену, составляют то минимальное требование, которое должен выполнить христианин, чтобы сподобиться великих тайн. Речь, очевидно, идет

¹ Там же. 14 (Руф.). С. 360.



о труде и искусстве толкования, если мы имеем в виду задачу понимания Священного Писания. Но даже, если труд и искусство не наши добродетели, то и в этом случае далеко не все потеряно: «ради этих-то людей Святой Дух поставил Своею второю целью, как сказали мы выше, завернуть и скрыть сокровенные тайны в обыкновенных словах под предлогом какого-нибудь повествования и рассказа о видимых предметах»¹.

В 15-й же главе Ориген полагает, что «польза закона, и последовательность, и изящество (ὑλαφύρον) исторического повествования»² сами по себе обнаруживаются далеко не всегда. Это ведь еще один пример сотворчества с Богом, когда разворачивание сокровенных тайн требует труда и искусства, требует даже «привнесения» человеческого смысла. Ясно, что решение этой задачи, будучи возложенным на человека, может легко закончиться волюнтаризмом (как бывало у самого Оригена), но нельзя забывать о том, насколько важным для христианства оказалась это освобождение мысли, насколько плодотворным.

Уже Кирилл Александрийский будет называть свои экзегетические книги глафирами, или искусными толкованиями: исследовать Писания, доискиваться воли Божией относительно себя самого, может быть, и трудно, но нужно — это один из уроков становления христианской экзегетической мысли³.

Время экзегетики

«Доказывая кратко Божество Иисуса и приводя пророческие слова о Нем, мы вместе с тем доказываем, что Писания, пророчествовавшие о Нем, боговдохновенны (θεοπνεύστους), что божественны книги, возвещающие Его пришествие и учение, — книги, изложенные с полною силою и властью

¹ Ориген. О началах. Кн. 4, 14 (Руф.). С. 360.

² Там же. 15. С. 361.

³ Вспомним еще раз, как богословская программа последующих веков близка тому, что ищет в духовном смысле Писания Ориген (Гл. 14 — о просветительстве Святого Духа).

и потому покорившие лучших людей из (разных) народов. Но нужно сказать, что боговдохновенность (ἐνθεον) пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными (только) с пришествием Христа. До пришествия Христа не было полной возможности представить ясные доказательства боговдохновенности (θεοπνεύστου) ветхозаветных Писаний... Таким образом, свет, принадлежащий закону Моисееву, (но) закрытый (в нем) покрывалом, воссиял с пришествием Христа, когда покрывало было снято и постепенно обнаружилось те блага, тень которых содержала буква»¹.

Писания были боговдохновенны всегда, они всегда повествовали о Христе, но только Его пришествие открыло эту тайну. И только теперь Писания безусловно божественны. Они исполнились и в этом исполнении — высшая мера их божественности. Почему они так связаны со временем? (Как у Климента Александрийского — люди были еще не готовы? Или Бог ждал исправления людей? Или это одно и то же?) Есть здесь тайна, когда прошлое обретает смысл из будущего, притом все свершается в вечности.

Имя этой тайны — воплощение, Боговоплощение. Может быть, о вечности Боговоплощения и существует у людей миф идущего времени: я точно знаю о правде вечности, но соблазнительная неправда времени пленяет меня настолько, что вечное забывается. Настолько время берет власть над человеком, что во времени начинают располагаться даже самые грандиозные плоды вечности: рай на земле и вечная молодость — что это, как не интериоризация вечности? Откуда этот миф, или, иначе говоря, как начинается переживание времени в христианской культуре? Возможно, что как раз от ощущения величия тайны Боговоплощения. Ведь вся правда в Боге, даже та, которой еще предстоит распорядиться человеку. Творя мир, отдавая его во владение человеку, Бог и человека делает достойным столь великого дара, он наделяет

¹ Там же. 6. С. 340–341.



его чертами Своего образа, среди которых разум, свобода, способность творить и главенствующее положение в мире. Одним из условий дара является наличие у того, кто его принимает, способности отказаться, отвернуться от подарка. У человека эта способность есть и, хотя и принимая дар, он, по сути от него отворачивается, совершая грехопадение. Вошедшая с человеком в мир порча (Рим. 5:12) могла быть исправлена только человеком же, но только человек должен был быть безгрешным совершенно. Исправить порчу, или, как сказал Григорий Нисский, обмануть обманщика¹ в результате смог только Бог, ставший человеком. Только человек может исправить мир, но только Бог может быть совершенно беспорочным человеком. Итак, между совершенным творением, — преподнесенным Богом человеку, — и Боговоплощением есть разница. Эта разница — свобода человека: он может отказаться от дара, он может поступить с ним как угодно. Так, как угодно, человек и распоряжается даром, в результате чего в мир входит смерть. Но Бог верен, в этой верности, вероятно, нет зазора между творением и Боговоплощением. Я могу сказать, что Господь заранее знал, как все будет, а могу сказать, что любовь Его настолько безмерна, что Он не делает различия между подарком и тем, что от Него отворачиваются. Это все только мера моего понимания. Суть в том, что Бог верен, что Он есть любовь. В этом, собственно, и есть правда: между творением и Боговоплощением только для человека — царство злоупотребления свободой, но, опять же, как человек я твердо знаю, что весь груз зла снимается Божьей любовью, я в это верю. Сравнивая свое знание о грехопадении со своей верой в исправление мира Богом я, конечно, такую веру ставлю выше такого знания, тем более когда мое упование на будущее сбывается (Рим. 8:24; Евр. 11:1), я понимаю, что всякая вера вообще выше знания. Когда я начинаю жить с

¹ *Григорий Нисский*. Большое Огласительное Слово, разделенное на сорок глав. Гл. 26 // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Ч. 4. С. 68.

верой, т. е. когда я начинаю жить в ожидании будущих благ, вот тогда я начинаю остро переживать ход времени. Можно, наверное, и так сказать: когда я понял, что виноват, понял, что нуждаюсь в помощи для исправлении совершенной мной ошибки, имеющей онтологические последствия, понял, что могу быть прощен только Тем, Кто может все исправить, вот тогда я и стал ждать прощения, тогда только я и поверил, что все в конечном счете будет хорошо. И еще раз сформулируем: если разница между грехопадением и Боговоплощением, исправляющим мир — только последствия человеческой злой воли, а для огромности Божьей любви эта разница — лишь зазубрина в бытии; то правда — в вечном единстве мира в Боге и во времени между грехом и прощением у человека. Боговоплощение в этом смысле есть всегда, Писания повествуют о нем, но только однажды, прямо во времени, т. е. внутри человеческой недоброй воли, Бог становится человеком, только однажды эта незаметная «зазубрина» в бытии, начинает сочиться кровью и уксусом, отдавать предательством и чудом, ошеломлять умалением Господа, чтобы наконец из нее родилась победа над смертью.

Может быть, это и есть та Божественная тайна, которая есть в Писаниях: Бог верен и Бог есть любовь, Он простит. Поэтому Боговоплощение есть полное раскрытие этой тайны и вместе с тем то, что изменяет характер времени: появившееся как раскол в вечности, как смерть, время перестает быть знаком беды, оно становится, благодаря вере, знаком надежды, и оно, благодаря попранию смерти становится даром: из времени умирания оно превращается во время исправления (я могу покаяться, пока жив).

Теперь, когда мы говорим, что вечное свершается во времени, что Писания исполняются в новозаветные времена (конец Писаний — Христос), что Бог стал человеком, мы должны сказать и вот еще о чем: случившееся — не простая интервенция вечности во время, не автономное умаление Бога (если такое вообще можно представить себе), то, что случилось, кардиналь-



ным образом меняет и время, и мир, и человека, самое главное, что появляется здесь после Боговоплощения — это попрание смерти и открытая отныне человеку возможность стать Богом. Но есть и еще следствие, касающееся достоверности и чистоты образов Писания. В самом деле, если ветхозаветные образы следует понимать исходя из новозаветной действительности, а сам Новый Завет — это тень и образ грядущего Царствия Божьего, то не можем ли мы задаться вопросом о ясности образов ветхозаветных. Можем, конечно: многие экзегеты «жалуются» на смутность этих образов (Ориген, Кирилл), проясняя их через действительность Христа. Но можем ли мы, исходя из этого, говорить об убывающей реальности от будущего к прошлому (от исполнения времен через Новый Завет к Ветхому) или от настоящего к прошлому (от Нового Завета к Ветхому)? Вроде бы для положительного ответа на этот вопрос у нас есть некоторые культурные основания: ясно, что Великая Отечественная Война — это не седьмая симфония Шостаковича, а Отечественная война 1812 года — это не соответствующая книга Толстого. Мы признаем за творениями Толстого и Шостаковича статус образов некоей ушедшей в прошлое реальности, мы знаем об их своего рода «вторичности» по отношению к ней. Но дело в том, что течение времени совершенно изглаживает из памяти сменяющих друг друга поколений людей знание о «первоначальной» действительности, в результате образ, доступный для переживания, рано или поздно полностью заместит собой исходное событие: я ничего не знаю о том, как это было «война 1812 года», но я читал «Войну и мир» и учебники по отечественной истории и считаю свое знание вполне достоверным. Оно и есть достоверное знание, но только это не реальность той войны, в этом смысле мой воображаемый опыт отечественной войны не точен, далеко не точен, он смутен и расплывчат, но, повторим, он всецело заменил собой безвозвратно ушедшую действительность. Не так, надо понимать, с Писанием, его действительность не поддается девальвированию памяти, она вне забвения по определению, ведь Писания для того,

в частности, и записаны, чтобы не быть забытыми: Моисей повинуется Богу в вечности, а Фаворский свет не рассеивается. Это во-первых. Во-вторых же, сама природа действительности священных образов во времени проявляется иначе, чем образов каких-то событий истории: там распоряжается не прошлое, а будущее. Т. е. яснее всего эти образы видит, — если так можно выразиться, — не археолог, а будетлянин. Образы эти не закрываются, а, наоборот, раскрываются. Если исполнение времен в будущем, то и вся правда и достоверность того, что уже и сейчас достоверно и правдиво, но пока еще недостаточно ясно, — тоже в будущем. Эти образы не затираются временем, а наоборот, проясняются. Но, повторимся, нельзя говорить и о том, что их прошлое «не вполне» действительно. Излагаемое в Писании действительно вполне, в полную меру своей Божественности, только действительность эта может быть не вполне ясна человеку, толкующему истину все-таки из своего времени, вообще из времени.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

«... кто поет хорошо, тот приводит в стройность душу свою... и душа, пришедшая в сообразность с собственной природою, ничего не боится...»¹.

Св. Афанасий Великий, истолковывая псалмы, говорит как о богодухновенности Священного Писания, так и о его предметном единстве. Единство Писания, по мысли Св. Отца, может достигать иногда (как в псалмах) своего пика, когда в одной книге можно увидеть содержание всех остальных, когда в малом есть все великое целиком. Заметим здесь, что хотя и в схематическом, чисто техническом виде, но это замечание

¹ *Афанасий Великий. Послание к Маркеллиону об истолковании псалмов*// Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1903. Ч. 4. § 29. С 32.

затрагивает самую суть анагогического метода — соединять малое и большое. В некотором смысле увидеть в одной книге Писания все Писание в целом — это то же самое, что вознести в понимании образы ветхозаветных патриархов до жизни Иисуса Христа, или то же самое, что сделать первый шаг к этому пониманию. Во всяком случае, сам этот подход, опять же в чисто техническом смысле, есть выражение анагогического способа мышления вообще и православной типологической экзегетики в частности. Приведем здесь цитату: «... в каждой книге Писания, преимущественно о Спасителе, предвозвещается то же, что во всех Писаниях. Это есть общий предмет, одно и то же согласие Духа. Но как свойственное другим книгам можно находить в книгах Псалмов, так и свойственное этой последней нередко находится в других книгах»¹.

Вот еще одна цитата чрезвычайно важная для понимания подражания. Цитата эта, как и все, что касается подражания и подобия, так важна для понимания экзегетического метода потому, что в подражании заключен, может быть, самый главный, душеполезный, смысл православной экзегетики. Для чего читать Писание, зачем его истолковывать, стараться понять? — далеко не в последнюю очередь как раз для того, чтобы научиться подражать Христу, научиться так, как умел это делать Павел². «В псалмах достойно удивления и следующее: в других книгах, что говорят святые и о чем они говорят, то читающие относят к тем именно, о ком это написано, да и слушающие отличают себя от описываемых лиц, о которых идет речь; и если удивляются и соревнуют повествуемым деяниям, то все это оканчивается подражанием. Но кто берет в руки книгу Псалмов, тот, если пророчества о Спасителе проходит и с обычным удивлением и благоговением, как и в других Писаниях, то прочие псалмы читает уже, как собственные свои слова; да и слушающий, как будто сам от себя произнося это,

¹ *Афанасий Великий. Послание... § 9, с. 9.*

² См.: 1 Кор. 11:1, а также 1 Кор. 4:16; 1 Фес. 1:6; Флп. 4:9.

приходит в умиление, и все речения песнопений делаются ему близкими, как бы действительно его собственные... что сказано в псалмах, то возносится Богу от собственного своего лица, как бы говоря о том, что сделано им самим. Ибо псаломские слова не как изречения патриархов, и Моисея, и других пророков будет произносить небоязненно, потому что в псалмах описывается и сохранивший заповедь и преступивший ее, а также и дела того и другого; и поелику всякий человек необходимо принадлежит к тому или другому роду, то как сохранивший заповедь, или как преступивший ее, может употреблять слова о каждом написанные»¹.

Во-первых, подражание возможно только тому, кто недостижимо превышает тебя, например святым. Это и есть предел подражания — Другое, стократно превосходящее тебя Другое. Во-вторых, в псалмах именно потому преодолеваются пределы подражания, что там «описывается и сохранивший заповедь и преступивший ее», то есть любой человек, в псалмах я нахожу себя и не чувствую напряжения высоты между собой и предметом для подражания, псалмы поэтому как бы проще и ближе. Нельзя ли сказать, что из-за того, что в псалмах отсутствует динамическая высота, требующая непрерывного миметического напряжения (на самом деле она там не отсутствует, ведь псалмы содержат в себе и пророчество о Христе), они как бы закрывают горизонт для роста души? Нет, вот по какой причине: псалмы, делая повествование проще и ближе, делают это не за счет снижения и исключения подражания, а запуская еще более могущественный механизм движения души — уподобление. Видимо, именно мое подобие с грехом и добродетелью, описываемых в псалмах, как бы помещает меня внутрь Писания, позволяя говорить собственным голосом, или принимать речь Псалмопевца за собственную. Подобие, в этом смысле, не трудный путь к Богу через непрерывное внутреннее напряжение подражания,

¹ *Афанасий Великий. Послание... § 11. С. 11–13.*

а благодатное соединение с Ним. Этот путь, конечно, проще и ближе, но только и благодати он требует гораздо в большей степени, нежели подражание.

То, что «...псалмы для поющего их служат как бы зеркалом, в них познает он движения души своей»¹, означает и возможность постижения того «таинства Христова», о котором будет говорить св. Кирилл Александрийский. И то, что псалмы именно так сложены Святым Духом, что каждый человек может принять сказанное в них за собственные слова, «... есть также благодать Спасителя. Ибо Он, ради нас соделавшись человеком, как собственное тело Свое принес за нас на смерть, чтобы всех избавить от смерти, так, желая показать нам небесное и богоугодное Ему житие, в Себе самом изобразил его...»². Он и человек, подвластный смерти, и Бог, превышающий ее, он — благодать чудесного ипостасного богочеловеческого единства, победившего смерть изнутри мира. Этой благодатью и наполнены Писания, а особенно псалмы, по мысли св. Афанасия. Конечно, нет никакого противоречия между подражанием и подобием, ведь «простота», открывающаяся для движений души в псалмах, это простота личности Иисуса Христа, это простота, имеющая имя и место в истории; но простота эта, как бы ни была она доступна и спасительна, все же требует напряжения подражания и последования Ему³. Конечно, если бы можно было прочесть псалмы как бы забыв о Христе, не имея Его в виду, то никто не мешал бы моему полному личному отождествлению с псалмопевцем. Но все дело как раз в том,

¹ Афанасий Великий. Послание... § 12. С. 13.

² Афанасий Великий. Послание... § 13. С. 14.

³ Путь к обожению открыт мне Боговоплощением. Я даже знаю благодатную «легкость» этого пути, я чувствую, что своей человеческой природой Христос тождественен моей человечности, я, наконец, испокон веков несу в себе образ Божий. Но и ипостасное (не говоря уже о сущностном) свое отличие от Христа я тоже прекрасно понимаю, я точно знаю, что я не Бог. Так вот: первое — это то, что открывает мне подобие, а второе — то, что я стремлюсь преодолеть подражанием Ему.

что именно этот Кто и является необходимым условием отождествления, ведь иначе псалмы — это только история души царя Давида. Не моя история. Только Христос делает всю человеческую историю, историю каждого человека моей историей, только Он позволяет понять, что значит иметь на всех одну-единственную человеческую природу (только через унижение и славу познается это единство). И вот получается, что тот, Кто дает понимание единства, тот, Кто разрешает прошлое и открывает будущее, Он же требует еще и подражания. Зачем, разлив столько благодати подобия, еще оставлять место для напряжения подражания? Зачем Ему ждать ответа от меня? Ответ ведь очень простой: ради моей собственной свободы, ради моей личности, ради моей ипостасной особенности. Может быть, я готов от всего этого отказаться? Но тогда зачем мне бессмертие, если меня нет? Нужно ли бессмертие несвободной душе? Вот так и получается, что подобие неразрывно связано с подражанием; что простота благодатного подобия все-таки очень трудная простота.

Вообще же нужно сказать и о главном в этой мысли св. Афанасия: ведь, по сути, он описывает здесь не только путь богопознания, но и говорит о том, что этот путь означает. А означает он не более и не менее чем обожение. Ведь для чего Бог становится человеком, как не для того, чтобы люди становились богами? «Оно [Слово Божие] вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие»¹.

Очень интересна у св. Афанасия оптическая метафора научения добродетели: «... невозможно найти учения о добродетели совершеннее того, какое в Себе самом изобразил Господь... Законодатели у эллинов имели только дар сказать;

¹ *Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1902. Ч. 1. (Репринт — М. 1994. Т. 1). § 54. С. 260.*



Господь же... не только законополагает, но и себя самого дает в образец, чтобы желающим известна была и сила исполнения на деле»¹. Господь не просто требует или ждет подражания, но еще и дает «силу исполнения» — это ведь тоже благодатный дар и еще одна причина видеть единство подобия и подражания. И еще, что важно: мысль св. Афанасия о том, что путь подражания Христу имеет имя — это путь добродетели: «... все божественное писание учит добродетели и истинной вере; книга же псалмов как бы на картине представляет, как должна вести себя душа»². И картина эта настолько исчерпывающая, что «... читающим можно в каждом псалме находить движения и состояние собственной души своей; а также для каждого движения и состояния образец и наставление...»³. Интересно, что Афанасий сравнивает Христа и псалмы с картиной, а Григорий Нисский, например, говорит о том, что душа — это зеркало Бога и добродетель в том, чтобы оно не отворачивалось от первообраза, а, наоборот, всегда несло в себе его совершенство⁴. И Дионисий Ареопагит, рассуждая о чинах небесной иерархии, сравнивает чины с незамутненными зеркалами, отражающими Бога⁵. Это две зрительных, но разных по степени участия метафоры: зеркало отражает само собой, задача человека удержать его в правильном направлении, а картину нужно еще написать. Образ дан (как способность зеркала к отражению), а картина пишется Самим Богом, чтобы дать человеку силу для исполнения, силу для подражания. Дав Свой образ, Бог не просто одаривает человека, но еще показывает, как нести его: Он одаривает человека вдвойне. Он сам становится человеком, становится картиной,

¹ Афанасий Великий. Послание... § 13. С. 14–15.

² Там же.

³ Афанасий Великий. Послание... § 15. С. 18.

⁴ Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 12 // Святой Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 2000. С. 48–51.

⁵ Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии. Гл. 3, § 2 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003. С. 71.

в этой метафоре уже лежит правда иконопочитателей: мы можем изображать Бога, потому что Он сам стал человеком, Сам сотворил Свою икону.

Кроме того, само это сравнение псалмов с картиной человеческой души, — «... по моему мнению, в этой книге измерены и описаны словом вся жизнь человеческая, и душевные расположения, и движения помыслов, и сверх изображенного в ней ничего более не отыщется в человеке»¹, — тоже образец экзегезы. Это ведь тоже толкование сказать, что псалмы исчерпывающе изображают всю человеческую жизнь. Причем это типологическое утверждение, ведь почему в псалмах это так, потому в конечном счете, что они повествуют о Христе, ведь только благодаря этому пророчеству псалмы раскрывают свою подлинную силу быть прямой речью каждого человека. Только благодаря Христу ведь я обретаю понимание единства человеческой природы, только в Нем я нахожу надежду и прощение, только в Нем мне открывается будущее. Вот как: увидеть в псалмах пророчество о Христе значит принять их, произнести их как собственные слова. Вот что делает типологическое толкование: в смутном отыскивает сияющий образ Бога, затем через единение с Ним, через единство времен и природы в Нем, позволяет и мне сделать богодухновенное моей собственной речью. Собственно ведь любое типологическое толкование — это когда благодаря Христу я начинаю понимать (и историю, и Закон, и движения своей души). Дух, объемлющий все и все животворящий, нисходит на толкователя, сподобившегося увидеть Иисуса Христа в Писаниях. Может быть, в этом «искусство» толкования, о котором говорят александрийцы: искусство начать, искусство увидеть, дерзнуть увидеть в старом и чужом свое самое близкое, своего Бога. Что значит для пожилого епископа из рассказа Лескова² понимать происходящее в мире? — значит понять, что тот Бог, Который пришел к напу-

¹ Афанасий Великий. Послание... § 30. С 32.

² См.: Лесков Н. С. На краю света // Лесков Н. С. Собрание сочинений в пяти томах. М., 1981. Т. 1. С. 416–417.



ганному мальчику в нетопленную бурсачью баньку, чтобы его спасти; и тот Бог, который правит миром — это один и тот же Бог. Так ведь и с ранними экзегетами: нужно для себя понять, уяснить, что спасший людей Иисус Христос и Бог Ветхого Завета — один и тот же, что у всех людей одна природа, одно будущее. Тем же самым духом крепок мир. Это все нужно не просто истолковать, а растолковать сначала самому себе, потом втолковать другим: тем, которые ждут от своих епископов объяснений. Наверное, это и есть искусство экзегетики, уметь понять, что самое близкое и простое и самое непонятное и далекое — это одно и то же. Искусство же в том, чтобы сохранить свою веру, веру пусть напуганного ребенка, зато искреннюю. Может быть, у тебя другой никогда больше и не будет, может и не нужно другой, может другой и не бывает. А может быть все наоборот, все не так и вера твоя — убога. Пусть, нужна ведь не только твердость веры, но искусство оставаться собой, простая техника чем-то пренебрегать и от чего-то отворачиваться. Может быть, даже путь гнозиса не всегда величественен, может быть он иногда и просто искусен, по крайней мере в самом начале, когда нужно сделать первый шаг, чтобы сохранить своего детского Бога.

КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Св. Кирилл Александрийский в знаменитых «Глафирах» — толкованиях, в частности, на Пятикнижие Моисея — так формулирует смысл своего экзегетического метода: «... поелику ясно и очевидно, что прилежное искание таинства Христова доставляет жизнь вечную и служит для нас путем ко всякому благодущию, то снова приложив труд, полезный прежде всего нам самим, постараемся собрать те места, в которых ясно указывается нам таинство Христа, и изложить, какой смысл имеет каждое из них. Быть может, слова наши, заключающие в себе тонкие умозрения, когда-либо послужат для благоразумных добрым поводом к созерцанию истины и некоторого рода ступенями, возводящими к лучшему и высшему познанию.

Итак, мы прежде всего с пользой изложим совершившееся исторически, давая этому соответствующее разъяснение и, как бы преобразуя повествование из образа и сени (καὶ οἷά περ ἐκ τύπου καὶ σκιάς μεταπλάττοντες τὸ διήγημα), сделаем его ясным, причем слово наше будет клониться к таинству Христа и Его иметь пределом, если истинно то, что кончина закона и пророков есть Христос (Рим. 10:4; ср.: Мф. 5:17)»¹. Здесь находим ответы на оба вопроса: *зачем и как читать Писание?* Во-первых, «искание таинства Христова» — это то, что доставляет вечную жизнь. Нужно в Ветхом Завете найти места, ясно указывающие на это таинство, понять смысл этих мест. Нужно понять смысл умаления Господа, смысл жертвы, смысл спасения, смысл Боговоплощения, одним словом; но как это возможно? Зная, что конец закона — Христос, мы должны суметь различить за безусловной исторической правдой ветхозаветного повествования, другую правду, правду Боговоплощения. (Отметим здесь, что Кирилл, как и вся христианская экзегетика вообще, ни на секунду не ставит под сомнение историческую достоверность Ветхого Завета и правдивость его персонажей в частности. Речь не идет, конечно, о том, что Моисея не было, а он некий «литературный образ», призванный в свое дохристианское время служить образом грядущего Иисуса Христа. Конечно же, Моисей жил, и вся правда его жизни известна Ветхому Завету, другое дело, что когда жил Моисей, не пришло еще *время Христа*, *история* еще не знала Христа, но нельзя же допустить и мысли о том, что Бога не было, пока Он не воплотился. Кого еще не было во времени и в человеческой истории, Тот уже есть в вечности. В этом смысле, ясно, что Христос «первее» Моисея, и жизнь патриарха является именно тенью Его жизни и может, кроме своей абсолютной достоверности, служить образом для постижения Его жизни. Понятно еще и то, что эта правда, не исключая исторической достоверности, будет

¹ Кирилл Александрийский. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея// Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 2. М. 2001. С. 7–8. PG, vol. 69, col. 16A.



как бы выше, значительнее последней, как и вечность выше времени¹). Первый же образ Христа, усматриваемый св. Кириллом в Книге Бытия, это Адам: «... в первом Адаме прообразуемо было тогда таинство Христа, не во всем сходные черты образа сохраняющее, но различные и даже противоположные. Именно тот был для рода человеческого началом к смерти, проклятию и осуждению; а Сей — ко всему противоположному: к жизни, благословию и оправданию»². Но каков же смысл этого толкования, в чем польза для нашей души? А польза прямая: «...уподобление Ему [Христу] духом назнаменовало нас свободю от гибели...»³, — пишет святитель. Если Христос — это Новый Адам, ведущий к жизни, спасающий человека от смерти, то понятно ведь, насколько важно суметь увидеть за ветхозаветным Адамом Нового. Важно знать душе о возможности и действительности своего спасения. И не менее важно знать путь спасения: «уподобление Ему духом». Не ветхому Адаму следует уподобиться, а Новому, и само это уподобление Христу не является ли разве главным путем постижения таинства Христова, которое доставляет вечную жизнь?

КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ:

Экзегетика Книги Бытия

«Все премудрое писание Моисея есть книга, разделяющаяся на пять частей. Глава же как бы и начало всей книги есть книга, называемая книгою Бытия, в которой это написано о Христе»⁴.

Что же написано в Книге Бытия о Христе? И почему это, в некотором роде, тайна? Почему нельзя обойтись без искусства толкования, читая Книгу Бытия? Первая труд-

¹ «... совершившееся через Христа древнее того, что было в законе, и... оправдание через веру прежде явлено было, нежели обрезание по плоти» — Кирилл Александрийский. Глафиры... С. 76.

² Кирилл Александрийский. Глафиры... С. 17.

³ Там же. С. 16.

⁴ Там же. С. 88.

ность — это трудность, на первый взгляд, филологическая: «... косноязычен и не доброречив Ветхий Завет...»¹, толкователю поэтому следует разъяснить, «уменьшая грубость исторического смысла и совершившееся в действительности искусно возводя к духовному созерцанию»². И проблема ведь здесь, разумеется, не в переводе, не в трудностях постижения особенностей быта и культуры древних народов. Здесь вопрос в том, что слово Божие, переданное людям, должно быть еще и правильно ими понято. Точно ли этого хочет от тебя Господь, что ты смог понять из Его слов? Ответственность толкователя неимоверно высока, почему и опирается он не только на опыт своей веры и на свое искусство экзегетики, но куда больше на церковное предание³. К тому же, скажем об этом еще раз, при том, что в процессе толкования может сложиться впечатление о противоречии между историческим повествованием Ветхого Завета и теми образами, которые выкристаллизовываются в результате «духовного созерцания», это противоречие кажущееся⁴. Ведь и Новый Завет заключен людьми с Богом точно так же как и Ветхий⁵, и если потребовался Завет

¹ Там же. С. 54.

² Там же. С. 30.

³ См.: Сидоров А. И. Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегетики (II–VIII вв.) // Раннехристианская и византийская экзегетика. М., 2008. С. 7–8.

⁴ Когда св. Кирилл трактует ветхозаветные образы как туманные, он «разрушает исторический материал» или находит смысл истории? Наверняка второе, а значит, и рассуждать о методах экзегетики с точки зрения семиотики и теории литературы не вполне правомерно. Время уходит, прошлое не забывается, но становится смутным, чтобы ему не исчезнуть, его нужно вспомнить, а значит осмыслить, осмыслить же как-то иначе, чем через настоящее, невозможно. Экзегетика как бы встроена во время, сращена с ним. Время, воспринимаемое как история, т. е. как то, что имеет смысл и цель, это и есть экзегетическое время, т. е. время, подвергнутое экзегезе, истолкованное через образ Христа и понятое через Него время.

⁵ бл. Феодорит Кирский пишет: «Мы знаем единого Установителя и Ветхого и Нового Завета». Цит. по: Феодорит Кирский. Сокращенное изложение божественных догматов: О том, что Один и Тот же дал и Ветхий и Новый Завет // Творения бл. Феодорита, епископа Кирского. Ч. 6. М., 1859. С. 63.



Новый, то это не означает ненужности, ложности и ошибочности Ветхого. Нужно понять, что правдивы, разумеется, оба Завета, только в Новом есть еще какая-то правда, скрытая от Ветхого, не отменяющая его, а именно обновляющая, кардинально обновляющая. «Господь же Своими законоположениями ясно научает, что не разоряет Он ветхозаветного, но вводит строжайший образ жизни»¹, — говорит бл. Феодорит Кирский. Поэтому и св. Кирилл так же определяет цель своего толкования: «Наша цель — усматривать истину во всем написанном...»². Итак, понять Писание можно и нужно только в полноте, выходит, что новизна Нового Завета должна быть как бы усвоена им из Ветхого, она должна как бы вырасти из него; первое поэтому, что должен увидеть экзегет в Ветхом Завете — это прямые и косвенные пророчества об Иисусе Христе. Тогда получается, что Ветхий Завет оказывается в некотором смысле пророчеством о Новом. Но это и утверждает св. Кирилл, говоря о Книге Бытия, как о книге, повествующей о Христе. И именно Его тайна — тайна Боговоплощения, «таинство Христово» — та тайна, которая раскрывается человеку самим Христом и Новым Заветом, она еще остается тайной для ветхого человека. Если Боговоплощение — это победа над смертью и залог обожения самого человека, если в нем заключен смысл человеческой истории и залог Царствия Божьего, то, понятно, что всю предшествующую историю можно понять только исходя из Боговоплощения. А Ветхий Завет можно понять только исходя из Нового. Поэтому понятно, что все «косноязычие» и «смутность» Писаний — это дело времени. Того времени, когда Бог станет человеком, когда придет время Завета Нового. Теперь это время настало, но можно ли говорить о том, что все тайны Боговоплощения раскрыты, а Ветхий Завет можно спокойно забыть? Нет конечно, и именно поэтому так важен

¹ Феодорит Кирский. Сокращенное изложение... С. 64.

² Кирилл Александрийский. Глафиры... С. 31.

труд толкователя Писаний — в них нет ничего лишнего, в них нет «суесловия», как сказал св. Кирилл.

С другой стороны, не отбирая ни капли священства у Ветхого Завета, экзегету нужно ведь ни на минуту не забывать и о том, что с Боговоплощением мир кардинально изменился, это уже не мир смерти, но мир жизни, мир стал совершенно другим, демонстрация этого непреложного факта входит в плоть экзегетики: с одной стороны, Заветы едины, как явление отношения Бога и человека, но с другой — чрезвычайно различны, как выражения совершенно разных мироустройств. Эта сложность при толковании Ветхого Завета чаще всего приобретает вид технической, умозрительной оппозиции между «буквой» и «духом» Писания. Так, истолковывая образ Ноя, св. Кирилл пишет: «мы, полагая в совершившемся относительно его как бы какое изображение и прообраз спасения через Христа, немало, думаю принесем пользы читателям»¹. А описывая жертвоприношение Авраама и передав «букву» Писания, он говорит: «Теперь пусть же слово наше войдет в иносказательный смысл нашей истории»². Или продолжим уже начатую раньше цитату из толкования св. Кирилла: «... косноязычен и не доброречив Ветхий Завет, едва лишь через долгий период, разумею букву Писания, да и то невнятно возвещавший нам волю Божию. Благогласнейшие же уста Моисеевы — Христос, пременяющий образы в истину и предлагающий повсюду находящимся готовое ведение необходимого»³. Так почему так непонятна «буква» Писания? Не почему иному, как только потому, что слишком велика тайна Боговоплощения: «Таинство о Христе далеко не очень ясно и мысль о вочеловечивании не всякому постижима»⁴. Понятно, что без Нового Завета эта тайна остается скрытой, но и без Ветхого ведь она не раскроется: как

¹ Там же. С. 30.

² Там же. С. 85.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 53.

□

понять ее, не переходя от буквы к духу, а от закона к милости? Как понять закон без прощения? И как понять прощение без преступления? Только через Сына можно прийти к Отцу: «... мы помилованы во Христе и в Нем мысленно созерцаем Отца и познаем Того, Который есть Бог по естеству»¹. Более того: «Хотя мы и от земли, однако призваны к сыноположению у Владыки всех и к тому, чтобы быть братьями Христа, Который ради нас соделался подобен нам, дабы и мы ради Его находились в лучшем положении и приобрели славу, превышую человека, то есть именовались бы богами, очевидно по благодати и человеколюбию»².

Многое из того, о чем идет речи в Писании, может быть непонятным: как непонятно то, как мог Исаак купить первородство у Исава. Но такие места как раз менее всего непонятны. По-настоящему ведь непонятно другое: как Бог мог стать человеком или как умаление Бога становится залогом человеческой славы? Есть у св. Кирилла два очень важных «методологических» рассуждения на сей счет. Во-первых, объясняя, почему Авраам принял благословение от Мелхиседека, почему малый благословляет великого, хотя вроде бы должно быть наоборот, св. Кирилл говорит об истинном священстве Мелхиседека, о сияющей через него Христовой правде³. И второе такое рассуждение о малом и великом, это рассуждение о Сыне: «Но так как Он не для всех виден был..., то почитаем был за малого и обычного человека. Помышлению всех о Нем соответствовало и познание о Нем. И малое ищется в малом, а великое в великом»⁴. В Новом Завете у ап. Павла (Гал. 4:22 и далее) мы не только находим образец индизонимного толкования, — описанное там и многожды переживаемое за всю историю христианства отношение к Иисусу Христу, — отношение, вмещающее в себя весь диапазон от

¹ Кирилл Александрийский. Глафиры... С. 49.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 61–65.

⁴ Там же. С. 86.

малого до великого, — это отношение само является формой для толкования. В самом деле, нужно уметь увидеть великое в малом, уметь понять, как великое умалывается. Это, собственно, и есть то анагогическое движение, которым и следует христианская экзегетика. Сначала нужно хотя бы просто знать, что великое может стать ничтожным, а ничтожное оказаться великим, это, собственно и есть начало искусства экзегетики — способность к анагогии. Второе, куда более важное, Кого нужно знать для понимания Писания — Того, Который, спасая человека от смерти и даже возвеличивая его до Себя, сделал труд экзегета таким невыносимо трудным, — и это знание уже предмет веры.

Говоря о толкованиях св. Кирилла, стоит сделать одно важное замечание: не потому, что в этом александрийский епископ отличается от остальных православных экзегетов, но, может быть, просто потому, что смысл православной экзегетики в его толкованиях выступает как-то особенно явственно. Речь о следующем. Всякое типологическое толкование, — т. е. такое толкование, в котором образы Ветхого Завета становятся ясными через реальность Христа, — отвечает на вопрос или хотя бы его ставит: почему именно через Сына человек приходит к Богу. Ответ понятен: потому что Сын стал человеком и еще потому что он принял нашу природу и этим спас ее от смерти для вечной жизни. Или еще проще: «... всякая благодать и вид всякого на нас благословения и попечения о нас может быть не иначе, как только через Сына от Отца»¹; и «... мы помилованы во Христе и в Нем мысленно созерцаем Отца и познаем Того, Который есть Бог по естеству»²; и «...спасением и правдою от Бога и Отца соделался для нас Сын, если истинно то, что в Нем мы получаем оправдание и, побеждая издревле владычествовавшую над нами смерть, возвращаемся к нетлению и преобразуемся в то состояние,

¹ Там же. С. 207.

² Там же. С. 49.



в каком природа наша была вначале»¹; и «ибо если кто познал Сына, тот, конечно, познал и Отца (Ин. 14: 9 и 7; ср.: Мф. 11: 27; Лк. 10: 22), по причине тождества Их естества и по той причине, что Они имеют все равным и неизменным»². Поняв это, можно понять и проповедническую силу толкований: почему ветхозаветные персонажи должны восприниматься как образы Христа? Очевидно ведь, для того чтобы еще раз навести мысль на этот наиважнейший пункт человеческой истории.

Но этот ответ требует ответа и на другой вопрос: Почему воплощается именно Сын? Если типологическое толкование делает возможным понимание ветхозаветных образов через Боговоплощение, через действительность Христа, то можно сказать, что христианская экзегетика — это еще и богословствование, поскольку толкования касаются вопроса о Троице. Таким образом, получается, что типологическое толкование Ветхого Завета имеет значение как проповеди, так и богословской теории, и одно другому, конечно, ничуть не противоречит.

Все-таки почему воплощается Сын? Как отвечает св. Кирилл? Например, во Второй книге Глафир он доказывает, что Мелхиседек был образом Христа, как увидел это Павел (Евр. 7, 1 и дал.), но никак не Духом, как заблуждаются некоторые. Почему он не был Духом Святым, а был человеком? Во-первых, будучи священником, Мелхиседек должен был воспевать Бога, не себя самого: «если мы говорим, что Дух священствует, то во всяком случае ставим Его ниже Божественного естества»³, что, разумеется, нелепо. Кроме того, если Дух не освящает Себя Самого (что немислимо), то Он принимает освящение свыше (для того чтобы священствовать, ведь нужно прежде принять освящение), то «каким же образом

¹ Кирилл Александрийский. Глафиры... С. 80–81.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 59.

будет и Богом по естеству освящаемое»?¹ Опять выходит, что Мелхиседеку невозможно быть Духом.

Быть же Царем и в то же время Тем, «Кому приличествует вид рабства»², возможно только Богу-Сыну. «Необходимо ведать, что Сам Сын, происшедшее от Бога Отца Слово, не мог бы... священствовать и быть в служебном чине, если бы не представляем был как соделавшийся подобным нам... И это есть истощение... Он, когда соделался человеком и вселился в ны (Ин. 1:14) и наречен братом по человечеству, и освящается вместе с нами, как сказано. Таким образом и обязанность священства, и освящение Его вместе с нами принадлежит домостроительству Божию относительно плоти. Вот что мы припишем мере истощения, если решимся мыслить правильно и безупречно»³. Стало быть, только умалившийся, ставший человеком, плотью, Он один только может быть и Богом и священником. В этом суть домостроительства относительно плоти, по выражению св. Кирилла. Разумеется, что мы не найдем ничего такого, что говорило бы о подобном домостроительстве в отношении Духа. Св. Кирилл продолжает: «на основании того, что Святая и поклоняемая Троица единосущна, нельзя приписывать дело вочеловечивания какому бы то ни было из Лиц Ее по произволу. Соделался человеком не сам Отец и не Дух Святой, но один только Сын. Так нас тайноводят Божественные Писания»⁴.

Итак, Мелхиседек — это именно человек, но человек, являющийся образом Христа в Писании. Заметим здесь богословскую важность этого доказательства: только так, благодаря умалению и истощению Слова, человеку открывается путь единения с Богом. Это возрождение человека для вечной жизни происходит по любви Божьей: *В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал*

¹ Там же.

² Там же. С. 60.

³ Там же.

⁴ Там же.



Сына Своего в умилоствление за грехи наши (1 Ин. 4:10). И в домостроительстве относительно плоти сияет все тот же свет любви: Отец любит Сына и все дал в руку Его (Ин. 3:35). Именно Он стал человеком, тот Который знает любовь Отца, Который может совершенно все и делает вместе с Отцом и Духом самое главное для человека — побеждает смерть. Так, любовь, начинаясь Любовью Отца к Сыну, становится делом искупления в воплощении Сына, завершается исправлением человека, чтобы вновь вернуться к Богу, очищенным теперь в человеке образом, как стремится отражение к своему первообразу. Этот круг или бесконечное движение любви, не оно ли имеется в виду, когда Апостол говорит, что любовь не перестает (1 Кор. 13:8)?

ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ

Бл. Феодорит в своих толкованиях исходит из общей христианской традиции аналогического поиска духовных истин в «букве» Писаний: «Если бы всякому удобно было объяснять провещания божественных Пророков и, простираясь далее буквального смысла, погружаться в глубину и уловлять сокровенный там бисер разума; то, может быть, и справедливо было бы признать излишним писать толкование на пророчества, потому что всякому не трудно при самом чтении постигать пророческую мысль. Но поелику, хотя у всех нас одна природа, однако же не всем дано равное ведение; ибо сказано: *комуждо дается явление Духа на пользу: овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума, о том же Дух: другому же вера, тем же Духом (1 Кор. 12: 7–9)*»¹.

Приведем здесь вступительное размышление еще из одного толкования бл. Феодорита, в нем уже можно найти объяснение и возможности толковать Писание и определение места любви и аналогии в этих толкованиях. «Иные подумают, может

¹ *Феодорит Кирский. Толкование на видение пророка Даниила // Творения бл. Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. М., 1857. С. 1.*

быть, что беремся за дело излишнее и напрасное, предпринимая толкование пророчества, тогда как труд сей совершен другими... знаем, что не великий только Моисей именовался Пророком, но и Иисус Навин, и Самуил, и Давид, и Нафан, и Гад, и Ахия, и Илия, и Елисей, и кроме сих весьма многие другие. И евангельскую проповедь преподали всем людям не Петр только, и Иаков, и Иоанн, и Андрей, и весь лик Апостолов, также не Павел и Варнава, после них причтенные к лику Апостолов, но и Сила, и Тит, и Аполлос, ученики оных великих мужей. Да и на них не пресеклась благодать учительства, но преемственности их преемников, и последовавших за ними преемников, да и доныне в церквах Божиих течет источник Всесвятого Духа, и раздает людям богоданные дары... Если же скажет кто, что передаем чужие мысли; то в сем случае найдет, что приносим и свою посильную долю... Вероятно же, что и мы, пользуясь Божиим словом, как неким светильником, найдем истолкование согласное с истиною; потому что не угасла благодать щедродаривости Божией, но источает и подает великие дары не одним достойным, но и недостигшим совершенства»¹.

Как в предыдущем фрагменте, где Феодорит ссылается на ап. Павла — *каждому дается проявление Духа на пользу* (1 Кор. 12:7), — причем ведь в каждом оно проявляется особенным образом: в одном мудростью, в другом — верой и т. д.; так и в этом фрагменте основанием для своего толкования бл. Феодорит считает преемственность всех людей в Духе: «и доныне в церквах Божиих течет источник Всесвятого Духа, и раздает людям богоданные дары». Эта преемственность в Духе и позволяет в конечном счете понять и истолковать как древние пророчества, так и современные события². Но что

¹ Феодорит Кирский. Толкование на двенадцать пророков // Творения бл. Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. М., 1857. С. 243–245.

² Сходная мысль о «восхищении ума» Святым Духом как необходимым условием и пророчества и толкования этого пророчества лежит в основе толкования на пророка Наума: Феодорит Кирский. Толкование на двенадцать пророков. Толкование на пророка Наума // Творения бл. Феодорита, епископа Кирского. Ч. 5. М., 1857. Гл. 1. С. 3.

□ — значит эта преемственность? Как сподобиться духовного толкования? Ответ есть в том же послании Павла: *Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных* (1 Кор. 14:1). Ответ — любовь¹.

Здесь видна логика толкователя: понимать и толковать из любви и ради любви, не случайно поэтому, что ветхозаветные образы имеют своим пределом Христа, как воплощение совершенства и любви, поскольку воплощенное совершенство, бесконечный и нескучный предел движения к прекрасному и есть любовь². Если я толкую из любви, то неудивительно, что все мои толкования будут приводить к Христу, т. е. к любви же. Поэтому также неудивительно, что предельный смысл христианских толкований — мистический, или анаagogический, т. е. возвышающий до бесконечности любви, возводящий к бесконечному совершенству.

Кроме того, есть у бл. Феодорита размышление из разряда методологических, в котором разъясняется причины «туманности» ветхозаветных писаний: «... не для всех неясно божественное, а только для тех, которые слепотствуют по своей воле. Но им надлежало бы обратить внимание и уразуметь, что все драгоценное не легко достается людям... но божественное... всего досточестнее и в такой же мере превосходнее, в какой невидимое выше видимого, мысленное выше чувственного, пребывающее выше мимотекущего...

¹ *Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.* 1 Кор. 13:1–10.

² Про то, как любовь может быть беспредельной, замечательно написано у Григория Нисского в диалоге «О душе и о воскресении. Разговор с сестрою Макриною».

приобретение того, что у всех под руками, удобно пренебрегается, а приобретаемое с трудом превозделенно и весьма любезно. Сверх сего к сказанному должно присовокупить еще и то, что предречения божественных Пророков заключают в себе обвинение беззакония Иудеев, а язычникам возвещают обетование благ, и пророчеству необходимо надлежало быть прикровенным, чтобы Иудеи, обычно поработанные зависти, осмелившись злоумышленно отворотить от других обетованные им блага, не уничтожили самих книг, в которых оные изображены. А что и сие служило причиною кажущейся неясности, свидетельствуют о том самые события; потому что в древности действительно оставалось сие невнятным для иудеев, чтобы сохранилась преданная письмени память о благословении язычников. Когда же пророчество пришло в исполнение, и за письменами последовали самые дела; тогда предвещения Пророков соделались ясными и внятными; потому что читающие пророческие книги находят истолкование в самих событиях. Посему никто, особливо же из питомцев благочестия, да не дерзнет укорять божественного Духа за неясность словес его...»¹. Есть, стало быть, три причины, делающие писания пророков неясными: во-первых, знание сокровенного, должно доставаться с трудом, иначе оно не будет цениться; во-вторых, многое, а именно обетование будущих благ, в писаниях нужно было скрыть от зависти иудеев, к которым это обетование не относилось; в-третьих, до времени Боговоплощения многое в пророчествах могло быть совершенно непонятым. Пророчества истолковываются самими событиями, только исполнением сполна истолковывается пророчество, говорит Феодорит.

Но почему исполнение есть истолкование пророчества? Постараемся здесь, хотя бы спекулятивным образом, ответить на этот ключевой вопрос о времени в экзегетике. Почему только

¹ Феодорит Кирский. Толкование на пророчество божественного Иезекииля. // Творения бл. Феодорита, епископа Кирского. Ч. 6. М., 1859. С. 355–358.



так, а не иначе? Почему нельзя просто восхититься бесконечным многообразием разгадок, одного-единственного пророчества, богатством его смыслов? В чем же единственный смысл пророчества, в чем его действительность? Ведь не в произнесении только слов, а в том действии, которые эти слова должны возыметь. Весь смысл пророчества в том, чтобы его поняли и поступили в соответствии с понятым. Смысл пророчества в том, чтобы *сделали*, чтобы послушались. В послушании смысл пророчества, а послушание, кроме понимания, требует еще и действия. По самой своей природе пророчество, во-первых, обращено к другому (истолковывать что-то, даже писать стихи можно только для себя, пророчествовать же можно лишь ради другого), а во-вторых (и может быть это связано с первым) пророчество является соединением слова и дела. Именно поэтому пророчество требует исполнения, причем не обязательно прямого, даже лучше, если не прямого. Так, если люди одумаются, то все, например, ужасы, возвещенные пророком не сбудутся. Но пророчество-то как раз исполнится в полной мере, потому что люди поступят по воле Бога. Эта пророческая связь слова и дела представляет собой некоторую как бы развилку: пророчество исполняется всегда, но иногда как воплощение ужаса, заранее увиденного пророком, а иногда как исправление, когда люди смогут услышать волю Бога, заключенную в словах пророчества. И то и другое — исполнение пророчества, но второе — подлинное. И тот и другой исходы требуют понимания, но понимание второго — подлинное понимание, авосприятие тех образов, о которых вещает пророк, в общем-то дело почти автоматическое, чтобы не понять пророчество в этом смысле надо быть уже полным идиотом. И так и иначе, наверное, понимали пророчества иудеи: иногда исполняли, а иногда просто дожидались кары небесной. Что же это была за третья возможность исполнения, смыслом которой стало Боговоплощение? Где в этой развилке исполнения пророчества содержится пророчество о спасении через Воплощение? Я думаю, оно заключено в самой форме пророчества, о которой

говорилось выше, т. е. в правде пророчества соединять слово и дело. Действительно, если смысл пророчества в этом соединении, то смысл ветхозаветного пророчества вообще, смысл Пророчества как такового будет в соединении Слова как такового с Делом как таковым. Значит, смысл любого вообще пророчества, пророческая правда состоит в том, чтобы соединить Иисуса Христа (Слово) и Спасение (Дело). Пока этого не случилось, пока ключевое пророчество мира не сбылось, действительно никто не может этого понять, поэтому и скрыт последний смысл всех пророчеств от ветхозаветных людей. Но как только оно исполнено, то и ясным становится, пророчество исполняется, становится понятным, становится новой тканью мира, новой жизнью, если называть вещи своими именами.

Сейчас, в нарушение порядка цитирования, а также в нарушение научной традиции противопоставлять александрийскую и антиохийскую экзегетические школы, приведем цитату св. Кирилла Александрийского, также касающуюся вопроса о смысле времени в экзегетике, кроме всего прочего для того, чтобы лишний раз убедиться, что если даже отличия двух школ в ранневизантийский период и носят не просто терминологический характер, то в главном никогда не переступают православных границ типологического толкования. Это толкование св. Кирилла на Иер. 34:15–16¹: «Видишь ли, как Бог не терпит пренебрежения к образам, лучше же к самой истине, оскорбленное как бы в тенях? *Нераскаянна бо дарования и звание Божие* (Рим. 11:29), по написанному. А иудеи, возвращая себе и подчиняя опять игу рабства тех, которые однажды были отпущены на свободу, не соблюдали этой *нераскаянности* — и сим оскорбляли Бога, бесчестя силу таинства, хотя оно было в образах. Потому что мы оправды-

¹ *Вы ныне обратились и поступили справедливо пред очами Моими, объявив каждый свободу ближнему своему, и заключили предо Мною завет в доме, над которым наречено имя Мое; но потом раздумали и обеславили имя Мое, и возвратили к себе каждый раба своего и каждый рабу свою, которых отпустили на волю, куда душе их угодно, и принуждаете их быть у вас рабами и рабынями. Иер. 34: 15–16.*



ваемся даром, благодатию, не принося никакого выкупа за жизнь во Христе; не *приобретши* славы и свободы выкупом, получаем это от благодати и человеколюбия Господня»¹. Важно для понимания вопроса о времени в экзегетике здесь то, что оскорбление образов истины, которые описаны в Ветхом Завете, влечет в этом толковании такое наказание, которым следовало бы наказать того, кто уже знает истину. Ведь ветхозаветные евреи еще не могли быть свидетелями таинства Боговоплощения, еще не были оправданы, но уже понесли наказание, оскорбив только сам образ истины. О чем говорит это толкование: во-первых, в ближайшем смысле о том, что отношение между истиной и ее образом преодолевает границы человеческой жизни: евреи не знали истины, но, оскорбив образ, оскорбили и ту истину, о которой в принципе знать не могли, потому что жили до ее проявления (до Боговоплощения). Это как бы закон обратного действия: истина, конечно, первее своего образа, но даже если временное устройство мира не дает тебе видеть истины, то с образом ты столкнешься и, оскорбив его, оскорбишь и истину, почтишь и истину. Во-вторых, отношения между образом и истиной, разворачиваясь в истории, имеют временное выражение — сначала ветхозаветный образ, затем новозаветная истина, — но онтологическая суть этого отношения, конечно, вневременная. Образ и истины связаны в вечности, там эта иерархия не нарушается временем (тогда как в повествовании сначала идет образ, а только потом — истина), можно даже сказать, что *образ есть представительство или свидетельство истины во времени*. Ведь, в самом деле, зачем в вечности эта иерархия? Зачем в вечности образы? Для ветхозаветных евреев эта сверхвременная связь истины и образа означает следующее: истина есть всегда, даже не состоявшись во времени, поэтому повторное обращение в рабство только что

¹ Кирилл Александрийский. Отрывки толкования на Иеремию, Варуха, Иезекииля и Даниила // Творения св. Кирилла Александрийского. Ч. 8. М., 1890. С. 525.

освобожденных — это всегда плохо, нарушение слова — это плохо. Сейчас (в ветхозаветные времена) это плохо, потому что это всегда плохо, потом (в новозаветные времена) это плохо еще и потому, что становится очевидным твоя жадность: Бог тебя спасает даром, а ты не можешь отпустить рабов даже по договору. Конечно, во времени истина открывается, как Бог воплощается, но хотя бы скрыто она существует всегда и всегда ты либо служишь ей, либо оскорбляешь ее и, самое главное, — всегда ты можешь об этом судить *сам*. Время рассудит, позже все станет ясным, но ты и сам знаешь, где истина, раз твой народ заключил с Богом Завет. Во времена же христианские, когда истина уже открылась во времени, не может быть вообще никаких сомнений в ней: истина во Христе, в подражании и последовании Ему.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Св. Григорий Нисский в книге «О жизни Моисея законодателя, или О совершенстве в добродетели» очень кратко и просто отвечает на вопросы о том, зачем и как читать Священное Писание. Образы Писания можно воспринимать как образцы для подражания в добродетельной жизни, конечная же цель такого подражания — уподобление Самому Богу. Но как нужно прочитать Писание, чтобы такое подражание стало возможным: запасшись тонким разумением и острым взором (т. е. приобретя все-таки некий навык толкования), мы должны в повествовании, — в данном случае о Моисее, — «поискать приличного истории смысла к извлечению правил добродетели»¹.

Повторим здесь кратко ход рассуждений св. Григория, предшествующий этому выводу. Совершенство не имеет пределов, поэтому достичь его невозможно, но следует улучшить хотя бы его часть, тем более что сказано: будьте совершенны, как

¹ Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя, или О совершенстве в добродетели // Творения св. Григория Нисского. Ч. 1. М., 1861. С. 230.



совершен Отец ваш Небесный (Матф. 5:48). Стоит постараться, ради обретения хотя бы малой части добродетели, ведь Божество, не допуская никакой противоположности, — неограниченно и беспредельно. Естеством же своим Оно имеет благость. Поэтому «идущий путем истинной добродетели не иного чего причастен, как Самого Бога»¹. Как же совершенствоваться в добродетели? «Прекрасным мне кажется делом советником в этом употребить Писание», — отвечает св. Григорий². Может быть, даже достаточным будет избрать для себя примером в добродетели какого-нибудь праведника и следовать за ним по пути добродетели. И далее Григорий Нисский в нескольких абзацах выражает трудности, которые встретит любой, воспользовавшийся этим советом. Если я «по жизни не имею ничего сходного с кем-либо из древних, то как же поставлю себя в ряд с одним из них, не имея и возможности в своих занятиях подражать человеку столько от меня отдаленному?»³. Выход из этого затруднения подражания Григорий Нисский находит в следующем: не жизнью в Вавилоне или Египте человек делается далеким от добродетели «и не Сион один... есть Божие жилище. Напротив того, нам потребны некие более тонкое разумение и более острый взор, чтобы усмотреть из истории, от каких Халдеев или Египтян держа себя вдали, и от какого Вавилонского освободившись плена, взойдем на высоту блаженной жизни. Посему образцом жизни для нас пусть будет в сем слове представлен Моисей, которого жизнь изобразив сперва кратко, как дознали ее из Божественного Писания, потом поищем приличного истории смысла к извлечению правил добродетели, чтобы по ним познать совершенную жизнь, какая доступна людям»⁴⁵.

¹ Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя, или О совершенстве в добродетели // Творения св. Григория Нисского. Ч. 1. М., 1861. С. 227.

² Там же. С. 228.

³ Там же. С. 229.

⁴ Вспомним о мере богоподражания у Дионисия Ареопагита.

⁵ Григорий Нисский. О жизни Моисея... С. 229–230.

Ссылаясь на приведенные цитаты из этого отнюдь не исчерпывающего, но чрезвычайно авторитетного списка отцов церкви, мы уже можем сделать некоторые выводы по поводу общих методических принципов православной экзегетики: читая Писание, нужно всегда помнить о богодухновенности и единстве двух Заветов, не забывая при этом, что Новый Завет, изображая тайну Боговоплощения, является завершением Ветхого. Поэтому ветхозаветные Писания являются пророчеством о Христе (они типологичны) и именно так они должны читаться: в них новозаветная реальность представлена еще пророчески смутно, как бы в образах и тенях. Не всегда просто понять эти ветхозаветные пророчества, поэтому в отношении метода чтения нужно различать букву и дух Писания. Стремление толкователя прояснить высший анаagogический (духовный) смысл Писания — это путь к постижению «таинства Христова», и он отнюдь не означает разрушения буквального смысла Писания, ведь как можно понять конец без начала, а вершину без подножия? Основа же возможности всякого толкования — это преемственность в духе всех людей вообще, а пророка и толкователя его пророчеств в частности. Разумеется, что все толкования Писания должны опираться на экзегетический и иной опыт церкви, но кроме того, они требуют и определенного искусства от самого экзегета.

Главный же смысл чтения Писания, являющегося подробнейшей картиной человеческой души, — в научении добродетели, а путь добродетели есть путь подражания Христу, а главный опыт, приобретаемый на этом пути, — это опыт понимания и любви.

ТИПОЛОГИЯ



ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТИПОЛОГИИ

Главное, что нужно понять в существе христианского экзегетического метода, состоит в следующем: суть типологии не в том, что одни образы толкуются через другие (например, образы патриархов через образ Христа), но в том, что образы толкуются через реальность! «... в изречениях Писания — Сам Господь...»¹, — говорит св. Афанасий Великий. Нужно иметь в виду, что в толкованиях таких выдающихся экзегетов, какими были св. Кирилл Александрийский и бл. Феодорит Кирский, тот вид толкования, который значительно позднее получил название типологического, уже окончательно сложился. Толкования ветхозаветных образов обоих отцов — и александрийского, и антиохийского — это типологические толкования. Другое дело, что на пути к этому единству экзегетического метода богословы Александрии и Антиохии могли делать акцент на различных (может даже противоположных) деталях писаний, но, повторимся, из этого никак нельзя делать вывода о различных экзегетических методах двух школ, приписывая «изобретение»

¹ *Афанасий Великий*. Послание к Маркеллиону об истолковании псалмов // Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1903. Ч. 4. § 33. С. 35. Ἔστι γὰρ ἐν τοῖς τῶν Γραφῶν ῥήμασιν ὁ Κύριος... PG. Vol. 27. Col. 45A.

типологии антиохийской традиции. Нельзя противопоставлять александрийский аллегоризм и типологию точно так же, как выводить типологию из традиции антиохийского «буквализма», из антиохийской «теории». Языческая аллегория и христианская — аллегория совершенно разные вещи, потому что христианская аллегория — это всегда типология и только она, т. е. христианская аллегория, всегда ведет ко Христу, в этом смысле она и есть типология. Типология нужна не только для того, чтобы понять, но чтобы поверить, столкнуться с реальностью, убедиться в ней. Языческая же аллегория — это для понимания, для приспособления, для аккомодации (как сказал бы Корсунский). Точно так же нельзя отождествлять антиохийскую теорию с «еврейским буквализмом», при всем своем внимании к букве Писания, при всей трепетности их отношения к исторической составляющей Ветхого Завета антиохийские экзегеты также твердо знают, что «Пришествие Христа послужило гранью действия Ветхого Завета, и то, что в последнем указывало, как тень на предмет, было заменено самим предметом, который есть Господь, Спаситель, чаяние всех народов. Отсюда естественно в ветхозаветном Откровении много ἀλληγοροῦμενα, τυλόλογα»¹. Просто, быть может, эта типология или аллегория, обосновывающая теорию антиохийца, «живут рядом с твердым сознанием того, что повествования и слова Библии имеют

¹Фетисов Н. Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев. 1915. С. 316. Для справки: Диодор Тарский был учителем бл. Феодорита Кирского и автором несохранившегося сочинения τίς διαφορά θεωρίας καὶ ἀλληγορίας («Какая разница между теорией и аллегорией»), направленного против «александрийского аллегоризма». Диодору, собственно, и принадлежит полемический зачин употреблять термин «теория» для обозначения антиохийского экзегетического метода. Сократ Схоластик и Созомен упоминают Диодора: Сократ Схоластик. Церковная история. Кн. VI. Гл. 3: «Диодор позднее занимал епископский престол Тарса и сочинил много книг, изыскивая простой смысл божественных писаний и избегая иносказательного их объяснения». Созомен. Церковная история. Кн. VIII. Гл. 2: «... Диодор, впоследствии управлявший Церковью тарсийскою и, как мне сказывали, оставивший много книг собственного сочинения, в которых он толковал священное Писание буквально, избегая умозрений».



и прямое историческое значение»¹. Но, спросим себя, кто из александрийских экзегетов отрицал историческую достоверность Библии? Только Филон Александрийский, не бывший христианином, и Ориген, иногда допускавший пренебрежение к букве Писания, ради анагогического постижения его смысла. Но то, что у Оригена были на то некоторые основания, соответствующие задачам богословия его эпохи, мы уже сказали. Вообще же, сравнивая экзегетические методы двух столиц, мы должны все время задаваться вопросом: не является ли само это усиленное акцентирование внимания не на многочисленных сходствах толкований, а на малочисленных отличиях, результатом попытки запоздалого осмысления спора двух этих богословских школ по вопросам христологии? Впрочем, у нас еще будет возможность вернуться к этому.

Итак, возвращаясь к главному, общий метод христианской экзегетики — это типология, получившая позднее это свое название, благодаря тому что в ней ветхозаветные образы рассматриваются как «типы» Христа.

Св. Василию Великому принадлежит фундаментальное определение типа: «Тип есть выражение ожидаемого через уподобление, которым назнаменательно предугадывается будущее»² (Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσδοκωμένων δήλωσις διὰ μιμήσεως ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προὔποφαινων³). Тип есть раскрытие, свидетельство, выражение того, что ожидается. Правилom для такого свидетельства, основой его доказательной силы является подражание, т. е. подражательное стремление образа к реальности. Наконец, задача типа — предугадывать будущее. А значит, тип есть движение к будущему, основанное на миметической связи образа и реальности. Мы даже можем сказать, что типология — это

¹ Там же. С. 317.

² Василий Великий. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 14 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. Москва, 1891. Заметим, что в этом издании слово ὁ τύπος не оставлено, как есть, а переведено русским «прообразование».

³ PG 32. Col. 121.

закон движения к реальности, осуществляемого во времени; что подражание — то, на чем во многом держится связь времен, то благодаря чему и возможно понять, как Новое соединено с Ветхим. В случае экзегетики Ветхого Завета увидеть миметическую связь означает понять, как из вечности в реальности произрастают образы и как во времени эти образы предрекают действительность, которая восторжествует в будущем. Более того, без типологической связи, основанной на подражании, и самого времени нет, если нет движения к действительности.

По сути, в этом определении есть ответ на вопрос, почему типология стала основой православного толкования Писания? Ответ прост: поскольку тип устремлен к реальности, поскольку он учит подражать и запускает время, он ведь еще и учит жить в этом времени, давая силы для подражания, ведь, по словам Павла, вера есть осуществление ожидаемого (Евр. 11:1). Нужно верить, что Моисей есть тип Христа, чтобы научиться у него добродетельной жизни, подражая ему, подражать и Христу, устремляясь к тому Царствию Божию, типом которого являются новозаветные времена точно так же, как типом новозаветных были времена ветхозаветные¹. Вот когда времени больше не будет, тогда и вера с надеждой больше не будут нужны, тогда уже останется одна только любовь, как учил св. Григорий Нисский².

В прекрасной книге, посвященной толкованию Ветхого Завета, Иван Николаевич Корсунский, имея в виду определение типа, данное св. Василием Великим, дает и свое: тип —

¹ Со ссылкой на Евр. 13:14 (ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего) Корсунский пишет: «... как Ветхий Завет служил подготовительной стадией и прообразом в отношении к благодатному царству Христову, так точно относится это последнее к царству славы...». См.: *Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 22.

² Когда душа становится богоподобной, она утрачивает нужду в движении, ведь всякое движение вызвано нуждой в прекрасном, а в Боге душа пребывает в совершенном благе. Тогда в душе не остается ничего иного «кроме расположения любви, естественно привязанного к добру; ибо это и есть любовь, — внутренняя привязанность к вожделенному»: *Григорий Нисский.* О душе и о воскресении, разговор с сестрой Макриной // Творения святого Григория Нисского. Часть 4. М., 1862. С. 270.



«предызображение чего-либо новозаветного в ветхозаветных вещах, лицах, действиях, событиях и учреждениях»¹. В этой же книге есть и описание общих свойств типа: во-первых, «сходство между прообразующим и прообразуемым в известных чертах». Во-вторых, «наоборот, — *противоположность* некоторых черт одних другим». В-третьих, «*превосходство* прообразуемого пред прообразующим». В-четвертых, «Взаимное отношение образа и истины по *времени явления*, как предшествующего (образа или прообразующего) и последующего (образа или прообразуемого), с *определенными границами* времени. Эти границы времени определяются стадиями домостроительства спасения во Христе»². В-пятых, «прямо вытекающая отсюда *историческая самобытность* прообразующего и прообразуемого, — действительность их»³. Повторимся, толкования — времени, во всяком случае, св. Кирилла и бл. Феодорита — никогда не игнорируют этой «исторической самобытности». Что касается обоснованности применения типологического метода к толкованию Писаний, то и здесь И. Н. Корсунский делает важное философское замечание: «новозаветное типологическое толкование не есть простое применение или приспособление ветхозаветных мест к новозаветным, а имеет свое глубочайшее основание в самой природе вещей и свои ступени в естественной и исторической типике»⁴. В этом смысле низшее в природе есть предизображение высшего, ребенок — взрослого, явление — идеи, историческая типика основывается «на всеобщем отношении истории к духу».

¹ Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 31.

² Корсунский поясняет, почему оригинал появляется позднее копии: «В Ветхом Завете еще рано было показывать всем (за исключением избранных, как например Моисей) первообразы, истину. Нужно было еще подготовить к созерцанию их через отображения их и пр.» Но хотя и не во времени, оригиналы, конечно, предшествуют копиям: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» Исх. 25:40. (Там же. С. 34 прим.)

³ Корсунский И. Цит. соч. С. 31–34.

⁴ Там же. С. 26.

По Корсунскому, высшим видом типики являются «*типические соотношения в области царства Божия на земле и на небе*. Область неорганического имеет для себя высшую ступень и как бы первообраз в области существ органических; органическое царство, в свою очередь, представляет в себе низшие и высшие ступени неразумного и разумного в их типическом взаимоотношении. Но господствующею над всем этим вершиною, целью всего мироздания является царство Божие. Ему подчиняются все раньше означенные низшие типические соотношения, сохраняющие в то же время и свою историческую действительность»¹. Заметим, как настойчиво в анализе самой типологии, а также в сопоставлении различных типик, от естественной до типики библейского мировоззрения, Корсунский отмечает иерархичность внутреннего типологического устройства. Это чрезвычайно важное замечание, раскрывающее саму суть типологии: типология иерархична! Даже Новый Завет подчинен Будущему веку: *ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего* (Евр. 13:14). Инструментом же постижения иерархического устройства мира оказывается аналогия как духовное созерцание, теория в самом чистом виде, восхождение к высшему. В этом смысле типология, как метод толкования Писаний — это и есть аналогия. Интересно еще и то, что эволюционистские теории XIX века — иерархичны. Сам эволюционизм иерархичен, т. е. типологичен (старое понимается через новое, через человека, все предшествующие виды — пророчества о человеке, его прообразы). В этом смысле дело эволюционизма — экзегетика естественной истории. Еще раз повторимся: христианская экзегетика — это типология; типика иерархична, а средством постижения иерархического устройства мира является аналогия. Значит нет ничего удивительного в том, что экзегетика, в качестве главного своего инструмента использует аналогическое возвышение. Если применение аналогии, в качестве метода познания, соответствует иерархическому порядку мира, то, наоборот,

¹ Там же. С. 28–29.



было бы странно ее не использовать, ограничившись простым буквализмом. Но главный вопрос к этому выводу — почему, чтобы понять, нужно возвысить, вознести?

Вот еще одно чрезвычайно важное замечание И. Н. Корсунского, проясняющее роль времени в типике: «Весь Ветхий Завет оживлен проникающей его идеею грядущего, как конечной цели своей... народ еврейский... был „народом ожидания“, коллективно понимаемый был *мужем желаний* (Дан. 9:23)... эта идея грядущего не была неопределенною, а все более и более определявшеюся великою *мессианскою идеею*, представляющею собой средоточие идеи царства Божия. Это единство идеи давало типической стороне Ветхого Завета определенную цель, определенный предмет, в котором она находила свое осуществление... И потому, если в естественной типике и исторической взаимоотношение между предшествующим и последующим нельзя назвать простою аккомодациею, то тем более нельзя сказать этого о типическом соотношении между Ветхим и Новым Заветами»¹. Значит, не просто в основе понимания лежит аналогическое возвышение, но в основе жизни лежит ожидание будущего, не простого будущего, а именно царствия Божия. Ветхозаветный человек живет ожиданием. В основе толкования старого через новое — ожидание, идея мессианства. Можно предположить, что последовательная линия становления типологического толкования такая: ожидание Грядущего, как модус бытия ветхозаветного человека — типология (как иерархия и аналогия) в понимании мира — типология (как иерархия и аналогия) в понимании истории (Ветхий Завет — через Новый). Заметим, что эта последовательность, начатая ожиданием лучшего будущего, в более поздние времена ограничивается типологическим пониманием естественной истории. В основе выстраивания этой последовательности — идея совершенства, грядущего совершенства, отсюда и такой способ жизни, как ожидание. Отсюда и потребность в воплощении,

¹ Корсунский И. Цит. соч. С. 29.

потребность в свершении, а значит, и *готовность к чуду* как сверхъестественному завершению естественного хода вещей, как к завершению ожидания; здесь и чудо становится как бы ключом к пониманию: *чудо необходимо*. Необходим и конец времени, как завершение и исполнение, необходим и *Осьмой день*, как последняя и самая настоящая действительность мира. А все начинается с типа — он описывает модель мира, в котором есть место чуду, причем ключевое место. Теперь можно попытаться ответить на вопрос: почему, чтобы понять, нужно возвыситься? Потому, видимо, что только в этом возвышении ты только и можешь приблизиться к правде бытия, которая в этом бытии вроде и не представлена (трансцендентна миру), а случается именно как чудо. Это как в конце книги у Кирилла (Глафиры на Книгу Бытия): Начало мира — Христос сам родился и питался сосцами¹. Почему я понимаю старое через новое, потому что конец сходится с началом (Бог стал младенцем, но исполнил замысленное, спас людей)²; и еще потому, что новое ближе к тому Будущему, к Осьмому дню, выход к которому вроде бы теоретически возможен из любого мгновения времени, но тогда бы мы пренебрегли Домостроительством относительно человека, предпочли бы не видеть смысла в истории и, в конце концов, пренебрегли бы даром свободы. Т. е. почему я должен старое понимать через новое? Из уважения к Домостроительству, из уважения к Дару, из любви к Богу, в конце концов, ведь раз Он дает время человечеству, значит оно людям для чего-то нужно, как-то они его используют (в конце концов, это и мое уважение к другим людям, к тем, которые лучше меня знают

¹ «... будучи естественно и истинно Сыном Бога и Отца, ради нас Он потерпел и рождение от жены и ложесн и сосцами питался. Он не призрачно, как некоторые думали, соделался человеком, но явился таковым по истине, так же как и мы следуя законам естества, и принимал пищу, хотя сам дает жизнь миру». Цит. по: *Кирилл Александрийский. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея// Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 2. М. 2001. С. 237.*

² Интересно, что у Бога между мыслью и действием не принято видеть промежутка, кроме одного случая: когда Он дает человеку свободу самому действовать, — тогда даже Он ждет!



смысл времени). Пусть у меня только иллюзия, что я «приближаю» Будущее, пусть оно грядет и управляется только Богом, но я благодарен Ему за эту иллюзию. А что действительно не иллюзия — это ожидание, как реальность истории, как мой способ понимания мира, как невозможное знание о чуде, парадоксальная возможность к трансценденции, к теозису.

Наконец, еще одно замечание, следующее из очень тонкого сравнения типологии и пророчества, сделанного Иваном Николаевичем Корсунским. Оно касается главной особенности типологии: вести не от образа к образу, а от образа к действительности. Само сравнение определения типа, данного св. Василием Великим, с определением пророчества, принадлежащим св. Иринею Лионскому: «... пророчество есть предсказание будущего, т. е. предызвещение о том, что после будет»¹, — заставляет обратить внимание на главное их различие: разница между пророчеством и типом такая: пророчество — это речь о будущем, а тип — это воплощенное пророчество. Может быть, сама типология как метод экзегетики — это вообще единственный способ, которым пристало говорить о Воплощении? Если тип — это воплощенное пророчество, то не естественно ли пользоваться типом, говоря о свершившемся воплощении?

АЛЕКСАНДРИЯ И АНТИОХИЯ

Возвращаясь к вопросу о различии двух экзегетических школ, мы должны иметь в виду три вещи: во-первых, сложившаяся христианская экзегетика — это именно типология без всяких географических различий. Во-вторых, возможно, что в философском смысле история становления типологического метода интерпретации Писания — это история прояснения того типа монотеистической трансцендентности, которая может быть усвоена греческой культурой. В этом смысле конкурируют

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей, кн. 4, гл. XX, 5. Цит. по: Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. (Репринт — Св. Иринея Лионский. Творения. Б. м. 1996). С. 371.

между собой разные образы трансценденции: символический (александрийский) и исторический (антиохийский), когда в первом случае используется удаление символическое, во втором — отдаление историческое и временное. В-третьих, возможно, что различие экзегетических методов — это дело запоздалой рефлексии, занятой поиском причин христологических ошибок. Поэтому, в отрыве от христологии, спор о становлении методов носит спекулятивный характер, правда, не лишенный этого своей остроты. Именно в таком спекулятивном смысле мы можем отметить ряд черт этого спора, обычно трактуемого как спор александрийского аллегорического и антиохийского буквалистского (исторического, теоретического).

Основываясь на сравнительном анализе методов двух экзегетических школ, проделанном О. Е. Нестеровой¹, кратко опишем полемические основания каждой из них. Главная правда «аллегористов» состоит в том, что свой метод они заимствуют у апостола Павла (Гал. 4:22–26), который, истолковывая место из Книги Бытия о двух женах и двух сыновьях Авраама (Быт. 16:15; 21:2), называет свое толкование именно аллегорией (иносказанием). Т. е. это не языческая традиция, не иудео-александрийский аллегоризм лежит в основе толкований начиная с Оригена, а именно апостольская проповедь. Во-вторых, и на это часто указывают не только александрийские толкователи: есть в Ветхом Завете места непонятные, темные, даже «безнравственные», и лучшим способом для их интерпретации является именно аллегория. В-третьих, на «букве» нельзя сформировать христианского богословия, в котором так нуждалась церковь. В-четвертых, если уж говорить об опасности неправильного толкования Писаний, то намного опаснее аллегорий как раз слепой буквализм, способный погрузить душу в рутину суетливой учености. Говоря об аллегоризме Климента Александрийского и Оригена, И. Н. Корсунский замечает на этот счет:

¹ Нестерова О. Е. *Allegoria pro typologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М. 2006.



«Это аллегорическое направление, хотя представляло собой крайность, тем не менее... оживотворявшееся новозаветным духом, не могло быть опасным для церкви... Более опасным для церкви было другое, противоположное этому направление школы буквалистической (антиохийской). Как представители аллегорического направления не оставляли ветхозаветной истории почти никакого самостоятельного значения, все в ней объясняя о новозаветном, так наоборот представители буквалистического направления, обращая преимущественное внимание на так называемое ἀκολουθία¹ при чтении Ветхого Завета, оставляли слишком мало или же и вовсе никакого значения христианскому элементу в нем, даже и при указаниях на этот элемент в самом Новом Завете»².

Естественно, что и «буквалисты» имели свои резоны в этом споре. Может быть, даже у них был всего-то один аргумент, но зато чрезвычайно весомый: аллегория ведь, будучи чрезвычайно свободным инструментом толкования, способна разрушать «материал», что недопустимо, особенно если речь идет о Писании. Такого рода опасность трудно преувеличить. Приведем пример, далекий по времени от рассматриваемого спора, но весьма схожий по степени описываемых в нем последствий. Р. Барт, рассуждая в семиотических категориях о мифе — похищении реальности, описывает подмену означаемого, которое тождественно разрушению «материала», если выразиться в наших терминах. Знаку политический миф подсовывает как бы новое означаемое, превращая его всего лишь в означающее, из этих элементов образуется совершенно новый знак: реальность похищается³. Не пониманием ли этого обоснован страх антиохийцев перед аллегорией? Не создает ли аллегореза новую реальность, в отличие от реальности Св. Писания? Это, на самом деле, очень соблазнительное сомнение, очень глубокий страх.

¹ Ход мыслей и связь речи, контекст.

² Корсунский И. Цит. соч. С. 10–11.

³ Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 72–130.

Потому что мы можем еще спросить: не такая ли опасность содержалась и в толковании пророками Слова Божия? Или они просто передавали его? Но не является ли и передача уже способом истолкования? Видно, что дурной бесконечности разбегающихся аллегорий всегда можно противопоставить такую же дурную бесконечность все умножающихся сомнений в точности своих интерпретаций. Собственно, это две стороны одной медали, это свидетельство невозможности применять аллегорезу или буквализм в чистом виде для христианского толкования Писания, а значит, лишнее доказательство спекулятивного характера спора между ними. В конце концов, читают и истолковывают Писание ради спасения души, а вовсе не в пылу экзегетического спора. Когда второе все-таки случается, то, конечно, это становится фактом истории науки, но никак не фактом истории культуры и уж тем более истории Церкви. Здесь мы можем только сказать, что аллегореза, определенная, внутренне собранная фактом Боговоплощения, является не чем иным, как типологией. Точно этим же фактом одиозный буквализм превращается в типологию, заостренную на истории¹.

¹ В самом деле, задача сохранения «буквы» — это ведь дело не только метода, а, в первую очередь, — самой истории. Дело ведь не в том, что мы Сарру, Агарь и Авраама (Гал. 4:22–26) будем считать лишь смутными тенями, а в том, чтобы понять смысл их действий. Дело же сохранения их самих — дело истории. И это дело уже сделано в самом прямом смысле, поскольку все люди, благодаря Боговоплощению избавлены от смерти. Они прощены. Задача толкования здесь не сохранять, а самому научиться прощать. Это задача в подражании Богу, в том, чтобы научиться прощать, как Он прощает. Через это толкования учат и понимать историю, отсюда и трепетность отношения антиохийцев не просто к «материалу» или «букве», а именно к истории. Заметим, что по свидетельству Н. Фетисова (*Фетисов Н.* Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев. 1915. Напр., с. 315), Диодор сравнивает аллегорию не с типологией, а именно с историческим методом. Может быть, в этом был пункт расхождения с александрийцами: как понимать историю и как понимать источник божественного Откровения? Либо история есть выражение всей полноты доступной человеку божественной тайны (антиохийцы), либо эта Тайна выражается не только в истории, но и (без ущерба для истории) на путях христианского богоискательства, в мистическом опыте, как, например, на пути гносиса у Климента Александрийского.



ТИПОЛОГИЯ КАК ПРОЩЕНИЕ

Однако было в этом споре нечто чрезвычайно важное для понимания типологии, в частности в толковании слова аллегория, сказанного апостолом в Гал. 4:24¹. Для чего, как не для спасительного понимания и научения нужны толкования? А если в основе этих понимания и научения лежит действительность Христа, то путями к Нему становятся типологическое уподобление ветхозаветных образов новозаветной реальности и подражательное Ему напряжение жизни самого христианина. Можно сказать и так: смысл толкования в типологическом обнаружении подобия, но само это обнаружение становится возможным лишь при уподоблении Христу, «хотя бы» Его способности прощения, на основании чего я и смогу понимать до сих пор непонятные места из Ветхого Завета. Значит, уподобление — это смысл и предел человеческого познания Писания. Немало сказано про подобие и про то, как и для чего читать Писание! Но остановимся на этом: как умение прощать может повлиять на способность понимать трудные места из Ветхого Завета? Чтобы ответить, приведем пример типологических рассуждений из Глафир св. Кирилла Александрийского. Почему ключевые ветхозаветные образы толкуются св. Кириллом через образ Христа? И Авраам, и Исаак, и Иаков...? Простой и правильный ответ состоит в том, что все люди в Нем. Но что это значит для внутреннего строя экзегетического познания? Порча человеческой природы, ставшая следствием грехопадения первых людей и выразившаяся во власти смерти, распространившейся на всех потомков Адама и Евы, была исправлена Воплощением. Когда Бог стал человеком, произошло то, что Григорий Нисский назвал «обманом обманщика»²: Бог, приняв человеческую природу, погребенный нисходит в Ад, ставший средоточием зла и обмана. Происходящее же при

¹ См.: *Нестерова О. Е.* Цит. соч. С. 60.

² *Григорий Нисский.* Большое Огласительное Слово, разделенное на сорок глав. Гл. 26 // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Ч. 4. С. 68.

Воскресении поправиле смерти смертью Того, кто не может по природе своей умереть, и стало тем шагом, который никак не ожидал повелитель смерти. Это и был обман обманщика, но еще важнее, что прямым следствием Боговоплощения для людей стало врачевание человеческой природы, отныне смерть не властна над человеком, потому что Христос возрождает некогда испорченную природу. Человеческую природу в целом, что очень важно, ведь при всем ипостасном, личностном, многообразии у всех людей одна и та же природа — человеческая. Она и была возрождена Богом. Отсюда становится понятной сосредоточенность экзегетической мысли на образе Иисуса Христа: непонятное в ветхозаветной жизни, может быть, даже то, что кто-то не желает понимать, возмущенный кажущейся безнравственностью некоторых поступков патриархов, все это находит разрешение в Христе. Почему я не могу понять что-то из описываемого в Ветхом Завете? Иногда просто потому, что я не могу допустить саму возможность таких поступков: Иаков обманывает брата, крадя у него отцовское благословение, он бежит от его гнева, он и не всегда честен с приютившим его Лаваном. И пусть Исава и Лаван тоже не без греха, но я внутренне, может быть по-детски, жду абсолютной безгрешности хотя бы от Иакова, иначе не понимаю Ветхого Завета совсем. И тут св. Кирилл как бы объясняет, что безгрешным был один только человек, он же и Бог, — Христос. Что Суд Праведный совершается не по справедливости, а как раз по милости¹, и что милость эта, источаемая грядущим судьей мир Сыном, распространяется на всех: не только на Иакова, но и на Лавана, и Исава, и на меня самого. Уже тем, что Иисус Христос жил среди людей, умер и воскрес, не только исправлена вся человеческая природа, но и прощена. Этому меня учит толкование через образ Христа: чтобы понять, сначала прости, а если не простишь, то не поймешь и самого главного, что боговоплощение имеет смысл не только для прошлого, но и для будущего,

¹ Рим. 3: 19–36. Ср.: Эфес. 2:1–9; Деян. 15:11; 1Ин. 2:2; 1Ин. 4:10; Иак. 2:12–13.



имеет значение для вечности. Не простить, не понять патриарха, значит как бы не обратить внимания на само Боговоплощение. Может христианин представить себе что-нибудь более нелепое: может ли он отказаться от надежды, забыть про веру и, главное, не заметить любви?

АНАГОГИЯ

Нужно заметить, что и сам этот способ типологического толкования Ветхого Завета, даже в чисто формальном смысле, в своей основе имеет уподобление: все поводы пророческих речей, псалмов и т. д. разрастаются в толковании до ключевых пунктов священной истории. Так оказывается, что это не Иосиф подводит сыновей к отцу Израилю, а Иисус Христос подводит человека к Богу-Отцу (Быт. 48, 8–16)¹. Типологическое толкование оказывается, по-сути, аналогией, и, скорее всего, так и должно быть, ведь малое и великое сходятся как конец и начало. И что может быть для Израиля важнее, чем сын и внуки? Аналогия позволяет увидеть суть вещей не прибегая к аналитическому их расщеплению. Надо думать, аналогический (типологический) способ понимания распространен не меньше аристотелевско-анализирующего, в любом случае, не менее эффективен.

Сила аналогии — в соединении конца с началом, в уподоблении великого малому, в установлении правильной масштабности мира, а значит и в иерархии, возводящей познание к Богу. Это парадоксально, но соединяя малое и великое, аналогия, тем не менее, устанавливает именно иерархический

¹ «Так понимаешь ли, каким образом мы, так сказать, незнанные Богу и Отцу, становимся известными и близкими во Христе? Он приемлет нас и очень охотно, так как за наше сродство с Ним свидетельство дает Сын и таким образом удостоивает нас любви и призывает к единению, очевидно мысленному и духовному». Кирилл Александрийский. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из книги Бытия. Кн. VI. О Иосифе и сынах его Ефреме и Манасии, 3 // Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Книга 2. М. 2001. С. 206.

порядок. Собственно природа соединения малого и великого и есть иерархия, иначе они не только разрозненны, но даже и неразличимы. В самом деле, какая для анализа разница, что изучать: любовь или химические процессы, бессмертие души или медикаментозное оттягивание старости. В анализе-то как раз ввиду отсутствия отношения между великим и малым, т. е. ввиду отсутствия иерархии, одно легко подменяется другим¹.

¹ Мы можем предположить, что типологическое толкование, кроме анагогии, может использовать и иные средства, в частности разрешение и деятельную экзегетику.

1. Разрешение. В экзегетике не обязательно анагогически возвышать какую-либо ветхозаветную личность к Христу, но можно, как это делает бл. Августин, объяснять некоторые трудности в Ветхом Завете посредством того, что мы уже знаем из Нового. Так Августин, объясняя 2-й стих из Книги Бытия — И Дух Божий носился над водою, — указывает на сложность, что пока ведь еще не было сказано о творении воды, неужели «она существовала прежде, чем Он создал что-либо»? Нет, отвечает Августин, «Ибо, как говорит Апостол, Он Тот, от Кого все, через Кого все и в Ком все» (Римл. 11, 36). Следовательно, и воду Бог сотворил, и думать иначе — великое заблуждение» (*Августин бл. О Книге Бытия, буквально. Гл. 4 // Творения блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Ч. 7. Киев, 1912*). Т. е. можно пользоваться анагогией и можно разрешать затруднения, но в любом случае это будет понимание Ветхого Завета через Новый. Иначе говоря, и возвышение к личности Христа и разрешение старых трудностей с высоты нового знания — это экзегетика, основанная на вновь обретенном христианском опыте и знании, но, можно сказать, что это два разных направления толкования: анагогически соединяющее во Христе и разрешающее распространяющее христианское знание на все множество ветхозаветных трудностей. По сути, смысл собирания и расширения обций — понимание. И это опять пример, когда соединяется конец с началом.

2. Деятельная экзегетика. У Григория Нисского жизнь Моисея толкуется как образ добродетели; значит, Моисею нужно уподобляться, чтобы совершенствоваться в добродетели. Эта его экзегетика носит деятельный характер: осуществление единения, стяжание бесконечности (ведь добродетель бесконечна, как любовь и прекрасное) достигается через уподобление себя Моисею, которое само как бы может быть понято без уподобления Моисея Христу, но только в том смысле, что добродетель бесконечна и в ней все едины, т. е. все равно в том смысле, что добродетель воплощенная — это и есть Христос. Однако эта деятельная экзегетика Григория — еще один вариант экзегетического стяжания единства — единение, синтез мира не только через умозрение, но через собственный подвиг. Григорий Нисский как бы предлагает метод деятельной экзегетики, приводящей, как и два предыдущих (анагогия и разрешение), к единству. Ведь, наверное, любая экзегетика исповедует единство.

Еще одно проявление объединяюще-иерархизирующего действия аналогии ясно различимо в толкованиях св. Кирилла, его можно охарактеризовать как *родственность* или парность. Истолковывая ветхозаветных героев, через образы Христа, Израиля, Церкви, синагоги и пр., св. Кирилл, даже противопоставляя, никогда не разделяет. Он как бы говорит, что противопоставленное в уме при толковании остается единым по своей природе. Так Рахиль означает церковь, а Лия — синагогу, но они сестры! Исав — первенец, но Иаков первороден, поскольку он как Христос приходит позже Моисея, но первоначальнее как благодать выше закона. И опять же Исав и Иаков — братья! Исмаил, родившийся от рабыни, рождается в подчинение закону, а Исаак, рожденный свободной, рождается в благодать и свободу. Но они братья! И Каин с Авелем тоже ведь братья. Всякий раз в таких толкованиях экзегет напоминает, что различия в этих парах не умаляют природного единства, может быть даже делают его более очевидным. С формальной точки зрения именно такой подбор пар при толковании — подбор именно родственных пар — для различения старого и нового, одновременно и обращает внимание на обновление мира по Боговоплощению, но и заставляет помнить о природной связи Нового мира с ветхим. Аналогия, это особенно очевидно в данном случае, формирует особенное, может быть, совершенно новое отношение к прошлому: не преклонение, не отторжение, но принятие прошлого как своего; прошлое в аналогии как бы обживается, становится своим, близким. Что позволяет новым поколениям христиан уже пренебрегать родовыми границами и гордиться прошлым иудейского народа как своим прошлым. Эта универсализация истории в культуре всех последующих эпох стала возможной, не в последнюю очередь, благодаря аналогии, следствием применения которой к толкованию Ветхого Завета и стало такое представление о прошлом как о чем-то, во-первых, своем, но, во-вторых, требующем обновления, исправления, но никак не слома, забвения или, наоборот, поклонения.

Почему стало возможным такое отношение? Как прошлое соединилось с будущим, ведь при преклонении перед прошлым или при забвении прошлого нет будущего, уж, во всяком случае, настоящее не является путем к нему? Видимо, это и возможно только при понимании прошлого как своего, при обнаружении себя в прошлом. Ничего иного, кроме прощения, что могло бы восстановить единство времени, которое исповедуется самой типологией, возводящей все к образу Христа, и требующегося для понимания ветхозаветных сюжетов, мы не можем здесь предположить. Как жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа возрождают человеческую природу и означают наступление нового мира; так и *прощение*, когда оно обращается в прошлое, побеждает временное воплощение смерти, побеждает прерывность времени, т. е. отсутствие будущего. Ведь Бог властен не только над вечностью, но и над временем. Его воплощение означает для людей освобождение от власти смерти и возможность вечной жизни. Из времени ведь обязательно должен быть выход в вечность, иначе может быть, только если господствует смерть, но господство смерти завершилось, а выход в вечность — это будущее, его не может не быть после Боговоплощения. Будущее — это *Осьмой день*, выход в него открыт, с одной стороны, из любого «календарного» дня, как выход в вечность: любое мгновение может возрасти для вечности. Но *Осьмой день* — это еще и самая простая гарантия наступления следующего мгновения, такого же как предыдущее, а за ним еще и следующего и так далее. Значит, только условия вечности могут быть условиями простого будущего во времени, это, собственно одни и те же условия — победа над смертью. Такие условия сложились не только в религиозном мышлении, но они ключевым образом изменили и всю культурную парадигму христианских народов. Отныне переживание настоящего как моста между прошлым и будущим стало чем-то естественным и очевидным, но тем более выразительными кажутся переживания этого нового ощущения



простого земного времени, которое мы находим у православных богословов первых веков христианства¹.

ПРОРОКИ И ЭКЗЕГЕТЫ: НОВИЗНА, АВТОРСТВО, ИСТОРИЯ

Св. Кирилл Александрийский говорит, что лучше писать о том, что уже было написано прежде, чем пребывать в праздности. К тому же он приводит и следующий аргумент: «Если бы пришлось говорить то же самое, то от этого не было бы ни малейшего вреда, напротив вследствие согласия многих слушатели утвердились бы в истине»². Это безразличие к авторству, но радение о пользе, роднит христианских экзегетов с пророками, толкованию чьих зачастую туманных речений они и посвящают свой труд. «Речь святых пророков всегда не ясна, — так начинает св. Кирилл свое толкование Исаяи, — а исполнена прикровенных мыслей и содержит предсказание о божественных тайнах»³. И пророк, конечно, радеет о пользе, тогда почему его речь всегда бывает неясной? Не потому ли, что *его не слушают*? В его речь нужно вслушаться, она стоит этого, ведь тот прикровенный смысл и предсказание божественных тайн, постижение которых становится наградой внимательному экзегету, это и есть тот смысл, который вкладывается в их уста Святым Духом. Слова могут быть туманными, но смысл всегда прост и ясен, как сам Бог. Пророк — никогда не автор своих слов, он скорее рупор, средство, носимый ветром папирус, зачастую с непонятными, но всегда истинными знаками. Источник пророческого знания, только Тот, Кто один может знать будущее и распоряжаться настоящим. Так же и с экзегетами: если не

¹ До сих пор в философии классическими являются описания времени, содержащиеся в «Об устройении человека» св. Григория Нисского и «Исповеди» бл. Августина. Удивляет то, насколько остро и насколько одинаково оба богослова описывают мимолетность настоящего.

² Кирилл Александрийский. Толкование на пророка Исаяю. Книга Первая // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 55. М., 1887. С. 6.

³ Там же. С. 5.

сам Бог (но и Он тоже, вспомним, что говорил о преемственности в Духе бл. Феодорит Кирский), то испытанное опытом веры многих поколений предание, становится истинным автором всех толкований, но все-таки экзегет почему-то мечтает о новизне, о, так сказать, личном вкладе.

Одно из существенных отличий экзегета от пророка — в отличии иудейского и христианского отношений к будущему. Для понимания различия ветхозаветного и новозаветного отношений к будущему важно понимать, что евреи ждут пришествия Миссии в будущем, а для христиан — это уже свершившийся факт¹. Это не абстрактный спор и не абстрактное решение вопроса о времени. Это предельно конкретное отношение к предельно конкретной личности Иисуса Христа! Вопрос о времени в экзегетике — не абстрактный, а конкретный. Заметим себе еще одну вещь: как иудеи, так и христиане изо всех сил ждут будущего (для всех оно — обетование будущих благ), может быть, это даже одно и то же будущее, только для христиан оно уже наступило (может быть, почти наступило)². Экзегет, толкующий пророков и закон, после Боговоплощения и искупления, может уже без всякого страха заглядывать в будущее, ведь будущее христиан — это будущее Нового Завета и победы над смертью. Это будущее уже наступило. Христиане, дождавшись Спасителя, уже живут в будущем и имеют основания говорить даже о теозисе, о единении с Богом. Можно предположить, что свершившийся для христиан триумф веры, позволивший сделать еще один шаг вперед, когда даже Новый Завет может восприниматься как образ еще более славного будущего: *не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего* (Евр. 13:14), — как бы раскрепощает человека в его отношении ко времени, как бы позволяет строить

¹ Ориген. Против Цельса, 4, 20. Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 691.

² Иудеи как бы остались в прошлом, поэтому христианский подвиг по постижению еврейской истории приобретает еще и некий полемический смысл: доказать евреям, что они остались в прошлом, «захватить» их историю по праву наследования.



ему смелые и более что-ли «детальные» планы относительно своей собственной личности, окрыляет его что ли, вселяет уверенность: ведь Спаситель пришел, значит и дальше все будет, как должно. Отсюда, может быть, и это пусть скромное и ненастойчивое желание новизны и робкая претензия на авторство в трудах толкователей: «...я не совсем отказался от надежды, что могу открыть и что-нибудь новое и отличное (от сказанного другими) при содействии Бога...»¹. Именно это стремление к новому, которое становится возможным только благодаря уже свершившемуся возрождению человеческой природы, стало одним из оснований того представления о личности, которое окончательно сложилось в рамках православной христологии и было впоследствии заимствовано современной культурой.

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на пророка Исайю. Книга Первая // Творения святых отцев в русском переводе. Т. 55. М., 1887. С. 6.

ИЕРАРХИЯ, УПОДОБЛЕНИЕ, ЛЮБОВЬ



Вот первая часть классического определения иерархии, данного Дионисием Ареопагитом:

Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιούμενη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀνολόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη.

Пересказать его можно в следующих словах: *Иерархия, по-моему, есть священный порядок, и знание, и действительность богообразия. Действительность уподобляющаяся, насколько это возможно, и к передающим ей свыше осияния по мере своего богоподражания возвышающаяся*¹.

Что такое иерархия? Она — священный порядок, благочиние; она — знание, мера мудрости, ступень ведения, на какой расположен тот или иной чин²; она, наконец, — действитель-

¹ Этот пересказ основывается на прекрасном переводе Г. М. Прохорова в издании *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб., 2003. То, что мы пользуемся тем не менее пересказом, а не этим переводом, объясняется стремлением понять роль энергии в богоподражании и богоуподоблении.

² «хотя у всех нас одна природа, однако же не всем дано равное ведение; ибо сказано: комуждо дается явление Духа на пользу: овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума, о том же Дух: другому же вера, тем же Духом (1 Кор. 12:7–9)». *Феодорит Кирский. Толкование на видение пророка Даниила // Творения бл. Феодорита, епископа Кирского*. Ч. 4. М., 1857. С. 1.



ность богообразия, т. е. та действительность, которая определяется уподоблением первообразу. Не стремление к чистоте образа, а сама действительность в меру чистоты этого образа. Если стремление может быть более или менее сильным и менять направления, то действительность всегда полна, только полнота эта определяется мерой воспринимающего. Всякий воспринимающий наполнен бытием до краев, но вместимость этих сосудов бытия разная. Действительность, стало быть, может быть не большей или меньшей, туда или сюда направленной, она может быть лишь сравнимой с другой действительностью. Но любая действительность такова только потому, что богообразна, благодаря тому что вмещает бытие, благо. Но что наполняет эти священные сосуды? Не чем они наполнены (ясно, что благом), а какова сила, наполняющая их? Иначе: в чем благо их бытия? В уподоблении. Бытие действительности, ее выражение — это уподобление. Как действует бытие? Уподобляясь, т. е. принимая бытие, но нет ли в этом последовательном уподоблении одних чинов другим истощения бытия? Это исключено по определению действительности, ведь быть — значит уподобляться. И если есть уподобление, значит, уже и бытие есть, а мера находится не в бытии (его-то всегда достаточно), а между воспринимающими это бытие. Мера — в сравнении, и сравнение это одно определяет как большее, другое же — как меньшее; одно — как старшее, другое же — как младшее и так в этом роде. Это и есть иерархия: знание о полноте бытия, или о действительности Богоуподобления, составляющей священный порядок. Иерархия — это действительность сравнения, внутренняя форма бытия, как кровеносные сосуды являются внутренней формой движения крови; иерархия — это напряженность осуществления бытия: быть трудно, потому что быть можно только в полную меру; быть ответственно, ведь быть можно только благодаря другим и передавая богообразие другим. Напряженность осуществленного бытия — это и есть неизбежное напряжение богоуподобления. Чтобы была жизнь, нужно, чтобы сердце все время сжималось и разжималось, чтобы кровеносные сосуды имели

пределы, принимая и отдавая волны крови. Так устроен физический порядок человеческой жизни; по сути, он частный случай священного устройства, в нем даже можно найти элементы прямо иерархического устройства. Но это еще не иерархия, это только движение по кругу, или осуществление упругости, как бы возвратности: кидая мяч в стену, я резонно жду его возвращения, но стена мне не подыгрывает, и мячу, в общем-то, все происходящее безразлично. Не так в священном устройстве — оно именно иерархично, оно действительно богоуподоблением: нечто полно, потому что ищет полноты. Светится потому, что обращается к свету. В этом суть иерархии — в отзывчивости, в открытости. (Собственно, другого способа бытия и нет, не считая той схематической действительности иерархического устройства, которое мы определили выше упругостью и которой подчиняется та сторона мира, которая воспринимается как мир физический. Но и этот схематизм иерархии — только самый наивный способ ее восприятия, ведь, грубо говоря, вода течет вниз не потому, что таков закон природы, а потому, что Бог установил для воды такой закон природы, как сказал бы св. Василий Великий¹).

Когда в XIV веке внимание всей ромейской империи было привлечено к спору между Григорием Паламой и Варлаамом по поводу природы Фаворского Света, оба оппонента широко пользовались авторитетом Дионисия Ареопагита, отстаивая свои взгляды. Кратко суть этих взглядов сводилась к следующему: и Григорий Палама, и его оппонент признавали непостижимость Бога по сущности, но Палама утверждал еще и следующее — Бог всецело присутствует в мире не только как присутствует художник, оставивший след на своем творении, не только в чертах божественного образа, которыми он наделил человека, но и в разлитых в мире энергиях. Собственно энергии — например, любовь — и есть та сторона Бога, которой Он обращен к человеку. Более того, в каждой из них Он присутствует всецело, отнюдь

¹ См.: *Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 4. О собрании вод.*



не разделяясь и не умаляясь от этого. В самом деле, разве три ипостаси единого Бога означают многобожие, а разве любовь матери пропорционально уменьшается, когда у нее рождается еще один ребенок? И разве опыт любви, который есть у каждого человека недостаточен, чтобы понять, что такое любовь? Даже обычный человеческий опыт позволяет признать, по меньшей мере, убедительность этих аргументов Григория Паламы. Но что означает то, что Бог всецело присутствует в мире, в каждой из своих энергий? Очень много что означает, но самое главное — это то, что единение с Богом по-настоящему открыто человеку. В этом св. Григорий стал продолжателем древнего православного учения о обожении. Любовь, забота, прощение — все это и многое еще другое является тем, в чем Бог открывается человеку.

В классической статье по истории исихазма¹ Г. М. Прохоров публикует тезисы из греческого кодекса XIV в., хранящегося в Синодальном собрании ГИМ, приведем здесь седьмой тезис: «Божественная сущность неделима, энергия же делится, но не сама по себе, а в соответствии с силой нижележащих (πρὸς τῆν τῶν ὑποκειμένων δυνάμιν)»². Точно так же предлагает св. Максим Исповедник понимать ὡς ἐφικτόν из приведенного определения иерархии: Ὡς δυνατόν, т. е. «насколько возможно». Все сотворенное принимает бытие от творца по мере своей возможности. Причем возможность эта не та аристотелевская потенция, которая ведь тоже является видом бытия, бытием в возможности. Если мы предполагаем, что для Божественного творения нет различия между замысленным только и сотворенным, если замысленное Богом уже есть сотворенное, то было бы глупо представлять, что есть некий метафизический момент, когда Творец еще только собирается разливать бытие по заранее приготовленным сосудам разной емкости, что эти сосуды до поры являются разномерным рядом возможностей бытия. Понимать это «насколько возможно» нужно не метафизически, а скорее

¹ Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Т. 23, Л. 1968.

² Там же. С. 92.

экзистенциально, или, еще правильнее, — богословски. Всякий чин есть, т. е. бытием наделен, но измеряется оно мерой напряжения воспринимающего, нечто может быть только в соответствии со своей силой, со всей своей силой или изо всех своих сил. Быть можно только в полную меру, в самую полную. Более того, нечто есть даже сверх своих сил, переполняясь и передавая бытие нижележащим чинам. В определении Дионисия бытие трудно, это трудное бытие вообще-то самая продуманная оценка бытия: трудно и Эдипу, и Гамлету, и Раскольникову, трудно гусенице становиться бабочкой, трудно рождаться и рожать, умирать, что жить трудно — это ведь люди как-то понимают. Но для чего нужно столько сил? К чему прилагаются те силы, напряжение которых отливается в бытие? Силы нужны для уподобления Богу, следуя определению иерархии. Моя возможность уподобиться Богу — это ведь и есть моя мера. Возможность такого уподобления наверняка есть и то, что с лихвой уравнивает тяжесть напряженного бытия. Ведь в конце концов, стоило гусенице помучиться, чтобы наконец-таки стать бабочкой.

Насколько сущее способно к уподоблению Богу, настолько высок его чин. А если предмет для этого уподобления есть «благотворная красота», как говорит Дионисий во второй части своего определения¹, которая «как простая, как благая и как начало совершенства полностью лишена ведь примеси какой-либо неодинаковости», то почему отличаются чином сущие? Дионисий отвечает — они отличаются достоинством: красота «каждому по достоинству передает свой свет и совершенствуется в божественнейшем свершении сообразно своему неизменному виду».

Но если достоинство чинов священной иерархии определено, то достоинство человека определяется им самим, т. е. я могу все-таки быть не в полной мере, я могу, иначе говоря, не осуществлять всю меру богоподобия, могу даже совсем держать в небрежении данные мне черты божественного образа. Я могу отвернуться от Первообраза, стать зеркалом, как говорит

¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 3,1 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003. С. 71.



Григорий Нисский, безобразия. Т. е. по отношению к человеческому бытию вопрос о мере и богоподражании — это вопрос достоинства, или духовного совершенствования. А образ, иллюстрирующий меру человеческого бытия на пути уподобления, — это образ лестницы.

Для человека быть в полной мере значит не менее, чем обожиться; мера святости — это, вообще-то, человеческая мера. Понятно поэтому, что если человеческая природа и сотворена Богом, и возрождена в единой богочеловеческой ипостаси Иисуса Христа, если она становится действительной в жизни святых, то она, эта мера, не просто возможна, а необходима. Быть значит быть в полной мере то же, что человек имеет возможность нарушать это правило, ничуть его не отменяет. Я есть, но я как бы человек, почти человек, не очень человек, моя природа еще не раскрылась, я еще гусеница. Различие, существующее между чинами священной иерархии, существует уже не между, а внутри единой человеческой природы — люди отличаются по достоинству, все тому же достоинству напряжения подражания, но только как бы внутри себя: вроде бы оставаясь в бытии, но в полной мере я есть только в обожении. Все черты богообразия только тогда и обретают первоизданную чистоту и совершенство. Это относится и к разуму: понять что-то, так как это может понять человек, я могу только пребывая в высшем человеческом достоинстве, в достоинстве единения с Богом. И если человеческая история знает опыт такого соединения природ, если был опыт вочеловечивания, то, во-первых, конечно, раз Бог стал человеком, то и человек может обожиться¹, но, во-вторых, это означает, что для любого из людей есть и мера понимания, эталон разума, воплощенный образец. Вот почему образ Иисуса Христа является основой вообще любого христианского толкования, толкования же Ветхого Завета, в частности.

Вернемся еще раз к исихастским спорам. Если св. Григорий говорил о действительной возможности обожения даже при

¹ Св. Ириней Лионский и св. Афанасий Великий.

жизни, то Варлаам Калабрийский упорно настаивал на совершенной непознаваемости Бога. Здесь он ставил точку и закрывал книгу. В этой логике у человека остается мир, сотворенный Богом и черты божественного образа, которыми он наделен. Дальнейшее — это дело самого человека. Так сложилось в истории, что эта линия спора тоже не оказалась бесплодной: в развитии учений о свободе, творчестве, в развитии европейского рационализма легко угадываются укрупненные, иногда гипертрофированно развитые христианские концепции. Так Бог-художник становится постепенно Богом-механиком. Такая черта образа как разум активно эксплуатируется новоевропейским рационализмом, человек обнаруживает, что разум может служить достаточным основанием для того, чтобы занять трансцендентную по отношению к миру позицию, ранее открытую в христианстве только для Бога. Романтическая же гипертрофия творчества, в свою очередь, становится реакцией на гиперразумность предшествующей эпохи. Исторический след варлаамитского выхода из спора — это конечно уже постхристианство, т. е. фрагментарная эксплуатация черт божественного образа, вносящая в него дисгармоничность¹.

Что вносят исихастские споры в учение о действии богоуподобления в иерархии? Правда богоподражания, а значит мера бытия человека, измеряется не мерой напряжения той или иной черты божественного образа (или даже всех черт сразу), а силой любви. Быть — это не значит жить в полную меру разума, твор-

¹ В отличие от этого, можно было бы сказать, что восточное христианство смогло сохранить традиционное отношение с Богом, сохранить любовь, удерживающую в гармонии все черты божественного образа. Учение об энергиях стало тем теоретическим основанием, которое в умозрении продолжало соединять человека с Богом, т. е. оно делало то же, что всегда делает любовь. Но стоит, однако, вспомнить, чтобы не впасть в бездумный энтузиазм, что культуры, вынесшие православное учение об энергиях (греческая и славянские), в политическом смысле оказались менее долговечными, чем романо-германские. И пусть это будет еще одним напоминанием о невозможности построения рая на земле человеческими руками, даже если они управляются самой православной верой.



чества и т. д., а значит любить, ведь единение возможно через божественные энергии, первейшая из которых — любовь. Учением о нетварности энергий следующим образом проясняется концепция подражания: смысл бытия — в богоуподоблении, путь уподобления, конечно, — богообразие (чтобы черты божественного образа сияли в чистоте), но эти черты не отмыть поодиночке, начинать надо с гармонии между ними, начинать надо с любви, ведь Бог есть любовь, а не совокупность черт божественного образа, которыми наделен человек. Палама учит не механическому подражанию, не инструментальному подражанию через использование черт образа, а прямейшему подражанию в любви. Именно это, а не что иное, является путем единения с Богом.

Итак, есть некоторая техническая, умозрительная, разница между уподоблением Богу и богообразием. Если уподобление — это динамическая сторона человека, то образ — статическая. Образ может проясняться и разбиваться, но только благодаря действию уподобления, являющегося мерой бытия: человек бывает в полную меру своего богоподобия или же нет; однако, неся на себе черты божественного образа, пользуясь щедростью божественной милости, он, живя, всегда имеет возможность вернуть себе действительность уподобления. В этой свободе — особенность человеческого бытия. Собственно говоря, это различие между образом и подобием — древняя православная традиция¹.

Наше обращение к определению иерархии в контексте исследования экзегетики имело целью прояснить структуру типологического толкования Ветхого Завета. Нам нужно ответить на два вопроса. Почему ветхозаветные образы толкуются через образ Иисуса Христа? Почему толкования классической

¹ Например: «При создании человека было два „совета“: один по образу, а другой по подобию; создание же было одно. Создал Бог человека по образу, но не сказано „по подобию“. Человеку только дана сила для уподобления Богу; нам допущено быть работниками, деятелями в уподоблении Богу... „по образу“ — это мое разумное бытие, а „по подобию“ — это моя возможность стать христианином» — Григорий Нисский. На слова Писания: *сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию*. (PG. Vol. 44. Col. 272–273). Цит. по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2005. С. 160.

экзегетики (Кирилл Александрийский и Феодорит Кирский) имеют анагогический характер? Исходя из того, что иерархия описывает порядок бытия, основанный на действительности уподобления Богу; понимая, что напряжение уподобления предполагает некую непостижимую соразмерность бытия Творца и твари, когда Бог может претерпеть умаление ради спасения человека, а человек в своей природе оказывается в полной мере совершенным лишь в измерении святости; мы можем попытаться ответить на эти вопросы. Во-первых, суть типологического толкования — т. е. такого толкования, когда ветхозаветные образы понимаются как тени и предизображения Иисуса Христа, — больше, чем какой-либо другой способ толкования, соответствует правде христианского представления об отношениях Бога и человека: самая полная действительность этих отношений в человеческой истории — это действительность Христа. Если я хочу что-то понять в словах Бога, обращенных к человеку, то, в первую очередь я должен ориентироваться именно на этот опыт соединения двух природ в одной ипостаси. Это очень просто: если я хочу понять что-то, мне не совсем понятное, то должен спросить у того, кто понимает. Примерно в этой логике возможен и ответ на второй вопрос: сам факт наличия Ветхого Завета, как связи между Богом и человеком, как Слова Божьего, требует от толкователя соответствующего отношения к Писаниям, оно может быть только анагогическим, иначе говоря, возвышающим, таинственным и просвещающим. Тем более что сама реальность уподобления требует крайнего напряжения всей человеческой природы, или, попросту, любви. Не будет, на наш взгляд, ошибкой сказать, что именно о ней говорит Дионисий Ареопагит, следующим образом определяя цель иерархии: «цель иерархии — уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним»¹.

¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 3,1. // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003. С. 71.

Научное издание

Е. А. Маковецкий

**НАЧАЛА ТОЛКОВАНИЙ:
анагогия, уподобление Богу и иерархия
в типологических толкованиях
Священного Писания**

Директор издательства — А. А. Галат

*Корректор Л. Н. Комарова
Верстка Е. В. Владимировой
Художник Е. В. Владимирова*

Подписано в печать 15.12.2009. Формат 60×84 1/16.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 5.

Тираж 150 экз. Заказ 83

ООО «АИК»
195279 Санкт-Петербург, а/я 91,
тел. (812) 9450922
post@arculture.ru



СПбГУ
Философский факультет



2010
Санкт-Петербург

ISBN 978-5-903931-56-9



9 785903 193156 9