

**Раннехристианская и византийская
экзегетика**
**проф. А.И. Сидоров, О.Е. Нестерова, А.С.
Балаховская, А.Ю. Никифорова**

Рецензенты:

Доктор исторических наук, профессор И.С. Чичуров

Кандидат филологических наук А.Е. Кузнецов

Сборник статей посвящён такой важной, но в современной отечественной филологической науке мало изучаемой проблеме, как толкование Библии в раннехристианский и византийский период. Наряду с тем, что в нём дан подробный исторический обзор истории развития методов толкования Священного Писания со II по VIII вв., его авторов интересовали важные теоретические проблемы, необходимые для более глубокого уяснения сущности двух основных направлений в святоотеческой экзегезе: александрийского и антиохийского, а также проблемы, связанные со значением Священного Писания и особенностям его интерпретации в византийской гимнографии.

**Основные тенденции развития и
характерные черты древнехристианской и
ранневизантийской экзегезы (II-начало VII
вв.).**

1. Становление древнецерковного толкования Священного Писания

Известно, что христианское вероучение, как совокупность догматов, выражающих Богооткровенную истину, зиждется на двух столпах – Священном Писании и Священном Предании, тесно и неразрывно связанных и неотделимых друг от друга¹. Также известно, что «по достоинству Предание одинаково со Священным Писанием: они суть только два источника одной и той же проповеди об одной и той же Истине»². Причём, Предание не только является в христианстве неотделимым от Писания и органически сросшимся с ним, но и бывает часто шире Писания. Уже в самом Священном Писании Нового Завета «представляется ясно, что Евангелие сперва проповедовалось устно и было заключено «в письмена уже после устной проповеди», а также то, «что буква Писания не покрывает всего учения Христа и многое осталось не преданным письму»³. Поскольку же средоточие Священного Предания составляют творения святых отцов и учителей Церкви, то очевидно, что понимание Священного Писания немыслимо вне святоотеческой экзегезы. Можно ещё констатировать, что сама эта экзегеза как бы органично вырастает из новозаветного толкования Ветхого Завета, сутью которого является учение о воплотившемся Боге Слове, определившее собою многие существенные черты христианского видения Ветхого Завета и шире – многие сущностные подходы к Священному Писанию в древнехристианской литературе⁴.

Единство Священного Писания и Священного Предания проявляется, среди прочего, в том, что древнецерковная письменность органично вырастает из Нового Завета. Если обратиться к исходному этапу этой письменности, представленному сочинениями так называемых «мужей апостольских»⁵, то можно отметить, что некоторые из них (например, «Послание Варнавы» и «Пастырь Ермы») включались в древности в состав Нового Завета. Отсюда не удивительно, что многие из этих произведений пронизаны духом

Нового Завета, а в отдельных из них парафразы из Священного Писания занимают большой удельный вес. В качестве примера можно привести один отрывок из «Дидахе», содержащий сущностные черты христианского нравственного учения: «Путь жизни таков: во-первых, ты возлюбишь Бога (Втор.6:5), Создавшего тебя; во-вторых, [возлюбишь] ближнего, как самого себя (Лев.19:18), и всего того, чего не желаешь, чтобы случилось с тобою, не делай другому (Тов.4:15; Мф.7:12; Лк.6:31). Смысл учения, заключённого в этих словах, таков: благословляйте проклинающих вас, молитесь за врагов ваших и поститесь за гонящих вас (Мф.5:44; Лк.6:28). Ибо какое благоволение [вы оказываете], если любящих вас любите? Не делают того же и язычники (Мф.5:46–47; Лк.6:32–33)? Вы же любите ненавидящих вас (Мф.5:44; Лк.6:27) – и не будете иметь врагов»⁶. Это «взаимопроникновение» («перихоресис») Писания и Предания в творениях мужей апостольских является и в дальнейшем одной из фундаментальных основ последующей святоотеческой экзегезы. Кроме того, в приведённом отрывке из «Дидахе» намечается и ещё одна из главных интуиций этой экзегезы: Священное Писание, как подразумевается здесь, есть руководство к жизни; им измеряется и им определяется всё житие каждого христианина, немыслимое как без правых догматов, так и без устремления к идеалу нравственной чистоты. Данная интуиция прослеживается и во многих произведениях святых отцов: например, преподобный Исидор Пелусиот пишет одному своему знакомому так: «Если пожелаешь с доброй мыслью и разумно читать Священные Писания, то устремись исполниться не только любви к божественному любомудрию, но и той приверженности к догматам, в которой находит себе основание небу приличный образ жития»⁷. Ещё одним из глубинных убеждений, пронизывающим сочинения раннехристианских писателей, можно считать уверенность в том, что Священное Писание есть не столько текст (даже Текст с большой буквы), сколько живое Слово Самого Бога, причём Бога воплотившегося. Это также проявляется с самого возникновения древнецерковной письменности; например, в одном из посланий св. Игнатия

Богоносца встречается такое увещание: «Будем прибегать к Евангелию как к Плоти Иисуса и к апостолам как к пресвитерству Церкви. Будем любить также и пророков, ибо и они извещали то, что относится к Евангелию, – на Христа уповали и Его ожидали, и спаслись верою в Него, посредством единения с Иисусом Христом соделавшись достовозлюбленными и досточудными святыми, Иисусом Христом свидетельствованными и сопричастными к Евангелию общего упования»⁸. С подобным убеждением органично связана непререкаемая вера в богодухновенность Священного Писания, пронизывающая все святоотеческие творения с самого зарождения патристической литературы. Причём, в разные периоды святоотеческой письменности акцентировались различные аспекты этого учения о богодухновенности. Так, отличительной особенностью мужей апостольских в данном плане можно считать то, «что они наиболее решительно учат о Божественном влиянии, сверхъестественном воздействии на святых авторов книг, но совершенно умалчивают об участии их естественных способностей и сил»⁹. Апологетам II в. приходилось преимущественно убеждать язычников в богодухновенности авторов Священного Писания, а также настаивать на божественном происхождении христианства. Отсюда вытекало то их положение, что «истинным и главным Сочинителем святых книг» является «божественный Логос», вдохновляющий через Святой Дух или Премудрость авторов священных книг; сами эти авторы «были люди, хотя и неучёные и простые, но благочестивые, богоугодные, праведные и святые мужи, пророки Божии, достоверные свидетели Божественной истины». Являясь как бы «органами Божественной истины» и «богонаученными» (θεοδίδακτοι), они в то же время не теряли своей «авторской личности» и самостоятельности¹⁰. Данные тезисы первоначальных христианских писателей были развиты в последующей истории древнецерковной письменности. Причём следует отметить, что восприятие Священного Писания как живого Слова Божия открывало путь к молитвенному диалогу либо с Самим Богом, либо с кем-либо из богодухновенных авторов Писания. Так, в одной из «апофтегм», связанных с

именами преподобного Антония Великого и его ученика святого Аммона, говорится: «Братия пришли к авве Антонию и сказали ему одно речение из Книги Левит. Старец удалился в пустыню, и авва Амон, зная его привычку, последовал за ним. Уйдя далеко, старец встал на молитву и сильным голосом вскричал: «Боже! Пошли мне Моисея, и пусть он наставит меня относительно этого речения!» И сошёл к нему глас, глаголющий с ним. Авва Амон говорил об этом: «Глас я слышал, но смысл сказанного не разобрал»¹¹. Естественно, что этот путь молитвенного диалога со Словом Божиим бывает доступен только для тех, кто достигает высокой степени святости: Слово Божие и богонаученные авторы священных книг Писания и таковых святых толкователей делают также богонаученными.

Кроме того, в приведённых выше словах святого Игнатия Богоносца, одного из великих свидетелей христианской Истины, проявляется и глубокая уверенность в единстве Ветхого и Нового Заветов, причем Новый Завет воспринимался, естественно, как высшая точка и средоточие Божественного Откровения, явленного в двух Заветах. Идея единства двух Заветов развивалась и другими мужами апостольскими, причём часто в полемическом контексте с акцентом на значимость ветхозаветного Откровения¹². Названная идея тесно увязывалась с мыслью о том, что совершившееся в Ветхом Завете было как бы прообразами Завета Нового, явленного через Воплощение Бога Слова, т.е. через Иисуса Христа. Отсюда развилось так называемое «типологическое толкование» Ветхого Завета, ставшее одним из стержневых моментов всей христианской экзегезы. Оно уже ясно намечается как в сочинениях мужей апостольских (например, в «Послании Варнавы»), так и у греческих апологетов II века (например, у святого Мелитона Сардийского)¹³. Основы такого понимания и толкования Ветхого Завета заложены были в известном изречении Самого Господа (Мф.5:17– «Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков: не нарушить пришёл Я, но исполнить»)¹⁴ и развиты священными писателями Нового Завета; для всех них само собою разумелось, а) что вся ветхозаветная история была направляема к указанию на Христа

и Его великое дело спасения, б) весь ветхозаветный закон был детоводителем ко Христу (Гал.3:24), скрывая в себе тайну явления Самого Слова, как Законодателя». Следствием такого убеждения был и ещё один основополагающий постулат новозаветного толкования Ветхого Завета, а именно – «что как Ветхий Завет служил подготовительной стадией и прообразом в отношении к благодатному Царству Христову, так точно относится и это последнее к Царству Славы»¹⁵. Следовательно, типологическое толкование в Новом Завете и первоначальной христианской письменности было немыслимо без эсхатологической перспективы. Данная перспектива являлась одной из существенных граней христианского учения о ведении, которую великий Апостол языков суммировал в одной фразе: «Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1Кор.13:12)¹⁶. И вся последующая история христианского толкования Писания запечатлелась такой эсхатологичностью, без которой невозможно понять суть и смысл православной экзегезы.

На первоначальной стадии развития древнецерковной письменности наблюдается и то глубокое убеждение, определившее всю последующую православную экзегезу, что толкование Писания не есть дело только интеллектуальных усилий человека, а представляет собою в первую очередь дар Божий человеку¹⁷. Об этой «благодати понимания» (χάρτι τοῦ νοῦ) говорит уже святой Иустин Философ и Мученик: «Если кто не получил от Бога великой благодати для разумения того, что говорили и делали пророки, тому ни мало не будет пользы в том, что он по-видимому пересказывает их слова и деяния, тогда как не может дать в них отчёта»¹⁸. Именно этот «дар разумения», полученный от Бога, вкупе с верой и благочестием позволяет обрести здравие ума, без которого невозможно понимание Священного Писания. Святой Ириней на сей счет рассуждает так: «Здравый ум, благонадёжный, преданный благочестию и любящий истину будет охотно размышлять о вещах, которые Бог отдал под власть человеков и подчинил нашему познанию, и будет успевать в том, облегчая для себя

изучение их посредством ежегодного упражнения. Сюда относится то, что подлежит нашему зрению и что ясно и необоудно в точных словах выражено в Священных Писаниях»¹⁹. Подобное здравие ума и позволяет человеку, обращающемуся к Писанию, чувствовать пределы своего тварного ума. Он исходит из уверенности, «что Писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его, а мы, как низшие и позднейшие по бытию, чем Слово Бога и Дух Его, потому и лишены Его таинств. И не удивительно, если так бывает с нами в вещах духовных, небесных и требующих Откровения, когда и из того, что находится у наших ног – я разумею вещи, принадлежащие к сему творению, которые мы осязаем, видим и с которыми постоянно обращаемся – многого мы не знаем и предоставляем это Богу... Если, поэтому, из вещей творения некоторые подлежат только Богу, а некоторые доступны и нашему познанию, то что мудрёного, если и из того, что мы ищем в Писаниях, которые всецело духовны, нечто мы, по милости Божией, уясняем себе, а иное предоставляем Богу, и это не только в нынешнем веке, но и в будущем, дабы таким образом Бог всегда учил, а человек научался от Бога»²⁰. В данном случае святым Иринеем формулируется и ещё один фундаментальный принцип всего святоотеческого подхода к Священному Писанию – принцип экзегетического смирения или смиренномудрия. Он предполагает и указанную выше эсхатологическую перспективу.

Столкнувшись с произвольностью и крайним иносказанием изъяснения Писания у еретиков-"гностиков», церковные писатели II-III веков, в первую очередь св. Ириней и Тертуллиан, наметили и ещё некоторые основные «директории» подлинно христианского подхода к Слову Божию. В частности, по их мнению «истинное толкование Писания должно отправляться от того, что в самом же Писании сказано ясно и определённо. *Paucis multis, dubia certis, obscura manifestatis*, т.е. немного многим, сомнительное известным, тёмное ясным – эти краткие слова Тертуллиана прекрасно выражают сущность всего того, что мы находим у антигностических писателей по вопросу о толковании Священного Писания»²¹. Другими словами, один

из ключей для открытия тайн Священного Писания лежит в самом этом Писании. Однако, такой ключ сам по себе не способен отверзнуть двери этих тайн, ибо «главный замок» открывается другим ключом – церковностью толкования. «Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное толкование его. Но истинная вера только в Церкви, а потому познания истины нельзя отделять от церковной жизни. Истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни... Разумение Писаний – одно из проявлений Духа Святого, живущего в Церкви, а потому вне Церкви оно и невозможно»²². Святой Ириной на сей счёт высказывается весьма определённо: «Истинное познание есть учение Апостолов, и изначальное устройство Церкви во всём мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую повсюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления: здесь чтение (Писаний) без искажения и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходнейший дар любви, который драгоценнее познания, и славнее пророчества, и превосходнее всех других дарований»²³. Именно этот постулат, что вне Церкви невозможно никакое истинное понимание и истолкование Писания является стержнем всей последующей святоотеческой экзегезы. В начале XX века предельно чёткое определение данного постулата было дано священномучеником Илларионом (в миру – Владимиром) Троицким: «Священное Писание – одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви. Оно – имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь даёт смысл существованию Писания. Священное Писание не есть самостоятельная величина; его нельзя считать со-вне данным для Церкви законом, который она может исполнять и от которого она может отступать. Священное Писание явилось в недрах Церкви и ради Церкви»²⁴.

2. Расцвет древнецерковной экзегезы. Александрийское и антиохийское направления в ней. Священное Писание в древнем монашестве.

Все названные принципы подхода к Священному Писанию, намеченные в самом начале становления древнецерковной письменности, продолжали определять и её дальнейшее развитие. Однако в ходе этого развития появились и некоторые другие тенденции, вызванные ходом исторического бытия Церкви. Активное вхождение христианства в мир греко-римской культуры достаточно остро поставило проблему «Иерусалима и Афин», что частично отразилось и на некоторых аспектах подхода к Священному Писанию. Широкое распространение в позднеантичной культуре (особенно – в философствующих кругах) аллегорического толкования мифологических повествований в классических текстах (у Гомера и т.д.) привело к тому, что подобный же метод толкования стал применяться на рубеже нашей эры и к объяснению Ветхого Завета, что отчётливо видно в сочинениях Филона Александрийского²⁵. Применение данного метода Филоном связано с тем, что, хотя внешне он проявлял своё уважение к ветхозаветной традиции, в сути мировоззрения его было очень мало собственно «библейских элементов». По словам одного русского учёного, «несмотря на то, что цитаты из Писания пестрят на каждой почти странице сочинений Филона, несмотря на то, что всюду встречаются у него имена библейских лиц, указания на библейские события и т.д., – влияние собственно библейского учения в мировоззрении Филона сказывается слабо. Отношение Филона к Священному Писанию чисто внешнего характера: он горячо превозносит мудрость библейских писателей, преклоняется пред их высокими нравственными качествам, высказывает глубочайшее благоговение к самому Писанию, – но дальше этих панегирических фраз он не идёт. Как только Филон переходит к изложению своих взглядов, он тотчас же покидает библейскую почву и целые страницы заполняет учениями греческих философов. Библейский текст служит для Филона

лишь поводом к раскрытию и обоснованию идей, заимствованных из греческой философии. Последние до того подчиняют себе Филона, что ради сохранения их он не задумывается пожертвовать библейским учением»²⁶. Поэтому Филон, признавая значимость буквального толкования ветхозаветного текста, всегда стремится превзойти букву Писания, преодолеть её с помощью аллегорий и с помощью произвольной символизации текста Писания. Это стремление имело следствием не только множество противоречий, но привело и к возникновению того факта, что тенденция Филона «отыскать в Писании нужные ему греческие идеи, доходит до того, что несмотря на своё благоговение пред буквою текста, он не затрудняется изменять последний по собственному усмотрению»²⁷. Аналогичный филоновскому стиль экзегезы попытались внедрить в христианство и еретики II века, придерживающиеся «лжеименного ведения»²⁸. Такое широкое бытование аллегорического метода толкования в окружающем Церковь культурном мире заставило христианских писателей определиться в своём отношении к нему. В первую очередь это сделали мужи апостольские²⁹, за которыми последовали апологеты II века и представители Александрийской школы.

Основные параметры подхода этой школы к Священному Писанию наметились достаточно ясно в сочинениях Климента Александрийского³⁰. Он в своей экзегезе суммировал, с одной стороны, наработки предшествующих церковных богословов, а, с другой, ввёл и ряд новых элементов. Так, разделяя со всеми своими предшественниками тезис о богодухновенности Писания, Климент развил этот тезис ещё и в сотериологическом аспекте: Писания делают и человека, правильно читающего и исполняющего их, святым и божественным, т.е. обоживают его. Такое обоживание есть прежде всего результат действия благодати Божией, но оно требует также и содействия человека. В проповеди «Какой богач спасётся» Александрийский учитель говорит об этом так: «Спаситель научает Своих учеников не просто по-человечески, но изрекает всё посредством Божественной и Таинственной Премудрости; поэтому и внимать сказанному Им следует не плотским образом, но путём

достойного [словам Господа] исследования и разумения, необходимо стремиться проникнуть в сокрытый смысл (τὸ ἔπικρυμμένον νοῦν) и понять его». В данных словах Климента намечается принцип «экзегетической синэргии», вполне соответствующий принципу «синэргии», представляющему собой одно из главных средоточий православной сотериологии. Естественным, что и «экзегетическая синэргия» немыслима вне нравственно-аскетической деятельности христианина. Без неё невозможно и проникновение в сокрытый, т.е. духовный смысл Писания, в который Климент включает и смысл «преобразовательный» («типологический»). Наконец, Климент, как и предшествующие церковные писатели, не представлял себе Писания вне Церкви, считая, что только православные христиане обладают ключом от парадной двери Истины, а еретики взламывают «заднюю дверь» или тайком подкапывают «ограду Церкви», пытаясь похитить Истину. Поэтому правильное понимание и толкование Священного Писания возможно только «в соответствии с церковным канонem» (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα), т.е. в созвучии с церковным Преданием. Правда, само это Предание Климент иногда мыслил в эзотерическом аспекте, полагая, что подлинные глубины Писания открываются лишь немногим – тем, которые подвигом добродетели и созерцания стяжали благодать ведения («гносиса»). Однако, подобный «эзотеризм» вряд ли коренным образом противоречил церковной традиции, ибо он лишь подчёркивал «узость» и «тесноту» пути духовного преуспевания. В целом же можно сказать, что в экзегетических набросках, рассеянных по всем сочинениям Климента, наблюдается тенденция к аналогическому толкованию Священного Писания, т.е. к возведению ума и сердца толкователя от буквы Писания к духу его. Это аналогическое толкование, ставшее характернейшей чертой как представителей Александрийской школы, так и ряда последующих христианских богословов, отличалось по своей сути от языческой «аллегорезы» (хотя внешне порой и напоминало её), ибо требовало от толкователя, помимо всего прочего (церковности и т.д.), непрерывного подвига духовного делания.

Указанная выше тенденция к «анагоге» достигла предельного своего выражения в произведениях Оригена, об экзегезе которого высказывались и высказываются самые противоречивые мнения. Несомненно одно – толкование Писания занимало важнейшее место в литературной деятельности Оригена. В трактате «О началах» им набрасывается первый очерк теории экзегезы и, в частности, намечается учение о трёх смыслах Писания³¹. Далее, Ориген первый обратился к текстологии Ветхого Завета, и его монументальный труд под названием «Гекзаплы» остался в древности непревзойдённым шедевром библейской филологии³². Иногда подход Оригена к Священному Писанию характеризуют как «крайний аллегоризм», что вряд ли является полностью корректным, ибо в своих многочисленных экзегетических сочинениях он обращает внимание и на буквальный смысл. Не случайно один из крупнейших знатоков творчества этого александрийского писателя констатирует, что буквальный смысл у Оригена порой мыслится в качестве источника смысла духовного³³. И тем не менее очевидно, что намеченная Климентом Александрийским иерархия смыслов Священного Писания, построенная по вертикали от буквального к духовному (т.е. «анагоге»), не только преобладает в произведениях Оригена, но очень часто он, в своей устремлённости к высшему духовному смыслу, как бы теряет почву под ногами, что приводит к произвольности толкований; тогда Священное Писание становится у Оригена «скорее случайной опорой его личных и чужих каких бы то ни было мнений, чем безопасным источником и вполне надёжным регулятивом в построении системы христианской догматики»³⁴. Правда, эту опасную для христианского вероучения тенденцию он стремится уравновесить принципом экзегетического смирения³⁵, но этот принцип, к сожалению, не определяет сути его толкований, а часто является маской, прикрывающей интеллектуальную гордыню. В целом же, экзегеза Оригена характеризуется своей неоднородностью и наличием в ней ряда противоречий. В толкованиях александрийского мыслителя явно преобладает анагогический тип изъяснений текста Писания,

который обретает здесь обычно крайнюю форму и эта крайняя форма определяет основной настрой его экзегетических рассуждений.

Данный тип изъяснений, т.е. анагогический, доминирует также и в творениях последнего представителя «старой» Александрийской школы – Дидима Слепца. Здесь буквальный смысл (καθ' ἱστορίαν), являясь отражением земного бытия тварного мира, иерархически подчинён смыслу духовному (κατ' ἀναγωγήν), который, будучи благодатным даром Божиим, выражает полноту небесного жития. Причём, понятие «аллегория», хотя и употребляется Дидимом, но играет второстепенную роль, служа лишь незначительным «риторически-философским подспорьем»: «аллегория» столь же ниже «анагоге», сколь уступает философия богословию³⁶. Оставляя в стороне святителя Афанасия Александрийского, чей вклад в историю христианской экзегезы, по ряду исторических обстоятельств, был достаточно скромным³⁷, можно обратиться к святителю Кириллу Александрийскому. Этот отец Церкви, по выражению одного православного учёного, вообще «является печатью, которою закончились труды классического периода святоотеческой письменности, и печатью истины и православия, которою утверждаются и проверяются труды дальнейших работников на ниве богословской»³⁸. И, в частности, в творениях этого святителя «александрийский тип» толкования достигает, по нашему мнению, своей зрелости. Придерживаясь указанной иерархии смыслов Писания, в которой духовной смысл (обозначаемый у святителя Кирилла преимущественно термином θεωρία) обладает преимуществом над смыслом буквальным (ἱστορία), Александрийский святитель мыслил эту иерархию как Богоустановленную гармонию с присущей ей «естественной асимметрией». Данную гармонию и должен в первую очередь открывать толкователь Священного Писания. Одним из ключевых положений экзегезы святителя Кирилла можно считать его фразу, что «всякое духовное созерцание имеет в виду таинство Христа»; эта фраза подчёркивает один из несомненных постулатов святоотеческих толкований – вне связи с «таинством Христовым» невозможно никакое

постижение Священного Писания. Эта «христологическая доминанта» формирует не только сущностные черты экзегезы самого святителя Кирилла, но и всей последующей православной экзегезы³⁹. В частности, указанная «доминанта» определила видение Ветхого Завета у святителя Кирилла, который подчёркивал, что текст «Септуагинты» раскрывает свой подлинный смысл только с момента Воплощения Бога Слова. А так как «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь всё новое» (2Кор.5:17), то и толкование Писания также стало новым, то есть духовным⁴⁰. Эта мысль святителя Кирилла также органично вписывается не только в контекст александрийской экзегезы, но и в общий контекст всего святоотеческого толкования.

Некоторые черты, характерные для Александрийской экзегетической школы, нашли отражение и в монашеской письменности IV-V веков. Наиболее ярко они выразились в толкованиях Евагрия Понтийского, который следовал в своей экзегезе преимущественно за Оригеном. Признавая некую значимость буквального смысла, вполне пригодного для «простецов» (οἱ ἀπλούστεροι), он основной акцент ставил на духовном или таинственном смысле Священного Писания, к постижению которого и должны направить все свои усилия христиане, дерзающие сподобиться высшего ведения (οἱ σπουδαῖοι)⁴¹. Однако не этот «экзегетический элитаризм» определял принципиальные подходы к Священному Писанию в древнем монашестве, где Библия являлась альфой и омегой иноческого жития⁴². Молитвенное размышление над ней или поучение в словах Божиих (μελέτη – meditatio) составляло средоточие этого жития, что весьма рельефно отражается в одном изречении святого Амона – ученика преподобного Антония Великого: «Душу свою всегда непрестанно упражняй, насколько это возможно, в размышлении над Писаниями, а после этого размышления усиленно плачь и молись. И если будешь пребывать в таком настроении мыслей, словно совершаешь непрестанно Богослужение, то бесы не найдут места в сердце твоём, чтобы внушить тебе лукавые помыслы». Таким образом, только непрестанная аскеза, вкупе с усиленным

стяжанием смиренномудрия и прочих добродетелей, отверзает, согласно отцам-подвижникам, сердце и ум человека для действия благодати Божией, которая просвещает дух человеческий, делает его способным к постижению Священного Писания⁴³.

Несколько иным путём, чем представители Александрийской школы, пошли в изъяснении Священного Писания церковные писатели Антиохийской школы. У истоков её стоит святой Лукиан, главным трудом которого можно считать труд по текстологии Писания (второй после «Гекзапл» Оригена) – так называемую «Лукиановскую редакцию Септуагинты»⁴⁴. Внимание к тексту Писания, а, соответственно, и к историческим реалиям, отражённым в нём, характеризует и последующих антиохийских богословов. Впрочем, это не означает, что им всем следует приписывать некую излишнюю приверженность к буквализму. Так, согласно воззрению одного из ярких представителей рассматриваемой школы – Диодора Тарского, «один буквализм даже не совместим с христианством, как религией Духа, составляющей раскрытие и завершение ветхозаветного Домостроительства», а поэтому он стремился в своих толкованиях органично сочетать буквальный смысл («историю») с духовным («теорией», составной частью которой была «типология»)⁴⁵. Подобный целостный подход к Священному Писанию присущ и святителю Иоанну Златоусту – самому выдающемуся деятелю Антиохийской школы⁴⁶. Наконец, и последний представитель её – блаженный Феодорит Кирский, избегая крайностей, сумел добиться органического соединения «серьёзного буквализма с разумным мистицизмом»⁴⁷. В общей массе его многочисленных творений экзегетические сочинения занимают значительное место. Используя труды своих предшественников, блаженный Феодорит в своих толкованиях вполне самостоятелен. Его подход к Священному Писанию определяется благоговейным уважением к тексту его, смирением перед богодухновенными авторами его и непрестанным стремлением к раскрытию высшей истины, скрывающейся в письменах Библии⁴⁸. Пожалуй, только в сочинениях Феодора Мопсуестийского можно

констатировать тяготение к крайностям историко-грамматического толкования Писания: увлечённый борьбой с «аллегористами», он стал отрицать и мессианские пророчества, содержащиеся в Ветхом Завете⁴⁹. Но пример Феодора является скорее исключением, чем правилом. Поэтому можно сказать, что расхождения в экзегезе богословов Александрийской и Антиохийской школ (хотя оно и существовало) носило акцидентальный, а не субстанциальный характер.

Примечательно, что этими школами отнюдь не ограничивалось богатство диапазонов древнецерковной экзегезы. Так, в период «золотого века святоотеческой письменности» (IV-первая половина V вв.) можно указать на несколько интересных и достаточно ярких толкователей Священного Писания, которые находились вне главных течений указанных школ. Одним из них был «отец церковной истории» известный Евсевий Кесарийский – его блаженный Иероним характеризует как «весьма ревностного в изучении Священного Писания»⁵⁰. Хотя значительная часть его экзегетических произведений утеряна, но, судя по сохранившимся, Евсевий в своих изъяснениях текста Писания занимал некое среднее положение между Александрийской и Антиохийской школами (хотя и был горячим почитателем Оригена), не тяготея к крайним полюсам этих экзегетических направлений⁵¹. В качестве второго примера можно привести святого Астерия Амасийского, сохранившиеся гомилии которого «ставят его в число первоклассных христианских ораторов всех времен»⁵². Приблизительно третья часть этих гомилий целиком посвящена толкованию Священного Писания. Изъяснения Астерия носят преимущественно нравственно-назидательный характер⁵³ и по духу своему приближаются к толкованиям святителя Иоанна Златоуста. Стремясь основываться на букве Писания и всегда иметь в виду контекст речи, он не чуждался и духовного умозерцания (θεωρία), применяя его в здравых и умеренных дозах. Поэтому св. Астерий чуждался крайностей как Антиохийской, так и Александрийской школ.

«Он шёл здесь по стопам Златоуста, у которого крайности александрийского идеализма и антиохийского реализма

счастливого сочетались в истинно церковное, православно-христианское истолкование Священного Писания»⁵⁴. Нельзя не упомянуть и о современнике святителя Кирилла Александрийского – преподобном Исидоре Пелусиоте, от сочинений которого сохранился весьма обширный корпус посланий (около 2000), отражающих многие черты его мирозерцания, в том числе и его подход к Священному Писанию⁵⁵. Этот подход характеризуется синтезом экзегетических методов александрийского и антиохийского направлений, но такой синтез обретает ещё и ярко выраженную аскетическую направленность⁵⁶. С этим связан и постоянный акцент на сотериологической значимости Писания, присущий преподобному Исидору⁵⁷. Сотериологическая суть Писаний богодухновенных авторов Библии отличает, по мнению преподобного отца, их от мирских («внешних») писателей, ибо «внешние писали, гонясь за славой; а Писания имеют в виду спасение слушающих»⁵⁸.

Таким образом, приведённые примеры показывают, что древнецерковная экзегеза на греческом Востоке была весьма многообразной и многоплановой. Что же касается западных христианских писателей, то, по словам одного русского исследователя, «западная Церковь в прежние времена обычно предпочитала буквальное и простое понимание Ветхого Завета. Тем не менее, и в ней уже с давних пор не было недостатка в образцах экзегесиса пневматического. Чаще всего применяется, впрочем, только одна из форм его, именно типологическая, в которой ветхозаветные события и лица рассматриваются в качестве типов или образов лиц и событий новозаветных»⁵⁹. В лице святителя Илария Пиктавийского заметна преобладающая тенденция привести в гармонию буквальный смысл с духовным (включающим в себя и типологию)⁶⁰. Данная тенденция нашла дальнейшее развитие и у святителя Амвросия⁶¹, обретая завершение в творениях блаженного Августина⁶². В творениях последнего древнецерковная экзегеза на латинском Западе достигла своей высшей точки. По словам одного исследователя, блаженный Августин, используя уже сложившийся до него в христианской письменности синтез

библейской герменевтики и античной риторической культуры, запечатлел этот синтез характерными чертами своей творческой личности: Священное Писание позволяло ему даже более толковать самого себя, чем он толковал Писание⁶³. В общем же, можно сказать, что западная экзегетическая традиция шла в изъяснении Писания – путём, который в целом следует обозначить, наверное, в качестве «среднего пути» и который типологически был близок некоторым отмеченным выше греческим толкователям (святителю Иоанну Златоусту, святому Астерию Амасийскому и др.). При определённой независимости западной экзегетической традиции, она в ряде существенных моментов зависела от греческой. Это можно отчётливо наблюдать, например, у блж. Иеронима, который в своих толкованиях часто следовал Оригену, а также некоторым представителям Антиохийской школы (Диодору Тарсийскому, Евсевию Емесскому)⁶⁴. Изъясняя многие сложные места Писания, «Иероним проявлял всю серьёзность толкователя, подходя к ним с должной возвышенностью понимания и во всеоружии своих знаний святоотеческой экзегезы»⁶⁵. Толкуя Ветхий Завет, он частично опирался и на традицию иудейского толкования, хотя знание его данной традиции было неполным: «Его учителя-евреи, не желали знакомить своего ученика-гоя со всем касающимся своей веры и упований»⁶⁶. Предприняв свой труд перевода Священного Писания на латинский язык («Вульгату»), блж. Иероним в ветхозаветной части перевода старался ориентироваться на еврейский текст, используя своё знание еврейского языка «в целях исправления латинской Библии по еврейскому подлиннику и дарования христианам точного перевода Библии вполне одинакового с Библией еврейской, чтобы тем самым прекратить нападки евреев на христиан, будто пользовавшихся испорченным библейским текстом»⁶⁷. Для этого он также использовал знаменитые «Гекзаплы» Оригена. Следовательно, латинская христианская письменность к началу раннего средневековья обладала серьёзными экзегетическими наработками.

3. Завершение «классического» этапа в развитии древнецерковной экзегезы: преподобный Максим Исповедник и преподобный Иоанн Дамаскин.

Многие существенные черты древней христианской экзегезы суммировал в своих творениях один из самых выдающихся византийских богословов – преподобный Максим Исповедник. Его изъяснения Священного Писания развиваются преимущественно в русле александрийской традиции. Наиболее примечательной чертой толкований преп. Максима является та, что духовно-аскетическая тенденция пронизывает все эти изъяснения. Данная тенденция явственно выступает в следующих словах преподобного отца: «Не вызывает сомнения, что избрали удел, противоположный Христу, и не познали всего таинства Воплощения Его те, которые зарыли силу своей мысли в букве, не желая быть по образу и по подобию Божию (Быт.1:26), а стремясь, по угрозе [Бога], быть землёй и в землю отойти (Быт.3:19). Ведь буква связана с землёй а дух – с небом: «на воздухе», то есть на умном осиянии, «на облаках», то есть на возвышенных созерцаниях, в сретении Господу восхищены будут, и так всегда с Господом будут (1Фес.4:17) только те, кто благодаря ведению предпочитают [дух букве]»⁶⁸. Как считает С.Л.Епифанович в подобного рода «своих утверждениях преподобный Максим несомненно прав. Буквально история действительно не питает и не назидает духовно ума; сухим мёртвым истолкованием её по букве может заниматься и неверующий, не извлекая для себя от этого духовной пользы... Напротив, при духовном понимании (созерцании) всё это, открывая таинственное намерение Духа, духовно питает, радуется и улаживает ум. При помощи созерцаний каждое слово Писания можно пережить и осознать внутренне, как мысль Слова, как божественное нам внушение... Отсюда легко понять, почему преподобный Максим грубо-внешнее понимание Писания и природы считает признаком духовного убожества, помрачения и оземлянения духа, затмения его созерцательной силы, почему видит в нём признак склонения к чувственным страстям,

отчуждения от христианства, считает его убиением Христа, живущего под буквой Писания»⁶⁹. Нельзя сказать, что преподобный Максим полностью пренебрегает буквой Писания, но несомненно, что эта буква обретает своё подлинное содержание только тогда, когда она «разрешается» в духовной силе Божиих глаголов, или в «переходе» (διάβασις) к их духовному смыслу⁷⁰. Вместе с тем, Священное Писание немыслимо без своей телесности, т.е. буквы, ибо в ней и воплощается Бог Слово, как Он воплотился в человеческом естестве. Поэтому, чуждый экзегетического докетизма и дуализма, преподобный Максим говорит: «Всё Священное Писание, словно некий духовный человек, разделяется на плоть и дух. И кто утверждает, что слова Писания есть плоть, а смысл его есть дух или душа, тот не погрешает против истины. Поэтому несомненно мудр тот, кто пренебрегает тленным и становится целиком нетленным»⁷¹. Переход к такому нетлению преп. Максим обозначает (редко используя термин ἀλλεγορία) как «созерцание» (θεωρία) или «восхождение» (ἀναγωγή), а иногда и как «восходящее созерцание» (ἀναγωγική θεωρία)⁷². Это «нетление духа» Священного Писания во всей полноте обнажится в Царстве будущего века, ибо «подобно тому, как слова закона и пророков, будучи предвестниками Пришествия во плоти Слова, приводили душу ко Христу, так и Само славное Слово Божие, воплотившись, стало Предвестником Своего духовного Пришествия, ведя души посредством Собственных речений к приятию Его очевидного и боголепного [будущего] Пришествия. Это Пришествие происходит всегда, через добродетель преобразуя достойных из плоти в дух; Оно произойдёт и при кончании века [сего], когда будут благосветло открыты всем [тайны], дотоле неизреченные»⁷³. Таким образом, эсхатологическая перспектива, присущая христианской экзегезе с самого начала, играет существенную роль и в толкованиях преподобного Максима. Причём, им подразумевается эсхатология, частично реализующаяся в подвигах и Богомыслии святых мужей, которые своей жизнью являют связь настоящего и будущего. Эта же связь постоянно ощущается и в толкованиях преподобного Максима, где плоть Писания непрестанно

одоухотворяется и как бы «обоживается», а буква Божиих глаголов «оразумливается» смыслом («логосом») их. Близкий по времени к преподобному Максиму святитель Андрей Кесарийский (вторая половина VI в.) высказывает схожую мысль: «Всякое Божественное Писание дано Духом в трояком виде, как троечастен и человек. Словно некое тело его есть буквальное толкование (τὸ γράμμα – «буква») или повествование, соответствующее чувству; как бы душой его является иносказание (ἡ τροπολογία), ведущее читателя от чувственного к умопостигаемому; а словно духом его является духовное толкование (ἀναγωγή) и созерцание будущих и наиболее возвышенных [вещей]. Первое подобает тем, детоводителем которых есть закон (ἐκ τοῦ νόμου παιδαγωγούμενοις); второе – живущим в благодати (τοῖς πολιτευομένοις ἐν χάριτι), а третье – блаженному уделу, в котором царствует дух, у подчинивших ему все плотские помыслы и движения»⁷⁴.

Наконец, можно сказать, что великий систематизатор предшествовавшего святоотеческого наследия, преподобный Иоанн Дамаскин, суммировал, подобно преподобному Максиму, некоторые наиважнейшие моменты экзегетического опыта, накопленного многими поколениями древнецерковных писателей. Хотя преподобный Иоанн и не подвизался особенно ревностно в жанре толкований Писания⁷⁵, но в своём основном труде «Точное изложение православной веры» он посвящает Писанию краткую, но весьма содержательную главу, где, исходя из постулата о богодухновенности Библии, говорит: «Исследовать Божественные Писания – дело прекраснейшее и душеполезнейшее. Ибо как древо, посаженное при потоках вод (Пс.1:3), так и душа, орошаемая Божественным Писанием, утучняется и даёт зрелый плод – православную веру и украшается вечно цветущими листьями, то есть богоугодными деяниями. Ибо и к добродетельному деянию, и к незамутнённому созерцанию нас направляют святые Писания. Ибо в них мы находим призыв ко всякой добродетели и отвращение всякого зла. Итак, если мы будем любознательны, то будем и много знающими; ибо всё достигается усердием, и

трудом, и благодатью Дающего. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Лк.11:10). Посему будем стучать в прекраснейший рай Писаний, благоуханный, сладчайший, прекраснейший, звучащий вокруг наших ушей всевозможными напевами умных богоносных птиц, касающийся нашего сердца и утешающий его в скорби, успокаивающий в гневе и преисполняющий вечною радостью; помещающий наш ум на сияющие золотом и пресветлые рамена божественного голубя (Пс.67:14), и на блистательнейших его крыльях поднимающий вверх к едиnorodному Сыну и наследнику Насадителя умопостигаемого виноградаря (Мф.21:38 и далее), и через Него приводящий к Отцу светов (Иак.1:17)! Но будем стучать не нерадиво, а напротив того – ревностно и терпеливо; да не устанем стучать! Ибо тогда нам откроют. Если прочитаем однажды и дважды и не распознаем того, что читаем, не будем унывать, но проявим упорство, будем беседовать, будем вопрошать! Ибо, говорит Писание, вопросы отца твоего, и возвести тебе; старцы твоя, и рекут тебе (Втор.32:7). Ибо не у всех знание (1Кор.8:7). Почерпнём из этого райского источника неиссякаемые и чистейшие воды, текущие в жизнь вечную (Ин.4:14). Да найдём в этом усладу, насладимся ненасытимо! Ибо благодать в Писаниях неисчерпаема»⁷⁶. Вряд ли возможно лучше, яснее и чище выразить самую суть святоотеческого подхода к Священному Писанию, чем это сделал преп. Иоанн Дамаскин. Эту суть подытожить можно следующим образом: Писание есть основа всей духовно-нравственной жизни христианина, оно должно пронизывать все поры существа его и определять все аспекты бытия его. А поэтому понимание и изъяснение Писания совсем не есть «интеллектуальная гимнастика», а исследование в духе и истине, т.е. непрестанное стяжание благодати разумения, неразрывно сопряжённое с подвижническими трудами и скорбями духовной брани. Согласно святоотеческому воззрению, экзегеза не может не быть душеполезной, ибо если она не приносит пользу душе человека, духовно не назидает и не служит ему проводником в жизнь вечную, то она становится «медью звенящей и или кимвалом звучащим» (1Кор.13:1).

О. Е. Нестерова

Проблемы интерпретации учения Оригена о трёх смыслах священного писания в современной научной литературе⁷⁷

Р. Хэнсон, в своей монографии, посвященной экзегетической теории и практике Оригена, не без иронии замечает: «Тот факт, что Ориген ввёл различие трёх смыслов Писания, почти столь же общеизвестен, как то, что у Цезаря Галлия подразделяется на три части»⁷⁸ В самом деле, ни одно учебное пособие по истории раннехристианской библейской экзегетики не обходится без упоминания о знаменитой теории трёх смыслов, впервые сформулированной Оригеном в IV книге трактата «О началах». Разъясняя суть этого учения, Ориген писал:

«Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами, [...] состоит в следующем. [...] мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким 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 ещё более совершенный [...] человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, (состоит из тела, души и духа).»⁷⁹

Иными словами, Ориген призывал христианских учителей и толкователей Священного Писания различать в текстах оного три смысла: во-первых, «телесный», или «ближайший» смысл (в других случаях называемый у Оригена «буквальным»), во-вторых – «душевный» смысл (который может называться также «тропологическим», то есть «образным», и который в латинском переводе оригеновских гомилий, осуществленном Руфином, фигурирует чаще всего под именем «морального» смысла), в третьих – «духовный» смысл (иначе – «мистический», «таинственный»), – причём каждый из этих «смыслов» оказывается соотнесённым с определённой категорией

верующих, стоящих на разных ступенях духовного развития («простые», «более совершенные» и «ещё более совершенные»), и удовлетворяет их духовным потребностям⁸⁰.

Казалось бы, интерпретация этой теории – весьма нетривиальной, однако изложенной Оригеном в достаточно внятной, определённой и убедительной форме, – не должна вызывать особенных затруднений. Однако если мы обратимся к богатейшей научной литературе, посвящённой оригеновскому учению о трёх смыслах Писания, то будем вынуждены признать, что современные исследователи до сих пор не дали удовлетворительного ответа на вопрос о действительном содержании этого учения, о его теоретических истоках и основаниях и о его герменевтической ценности. Более того, можно утверждать, что полувековая дискуссия о значении оригеновской методологической теории в конечном счёте зашла в тупик, о чём свидетельствует хотя бы то, что в последние годы стали раздаваться голоса учёных, предпочитающих разрубить гордиев узел: по их мнению, обсуждение теории трёх смыслов Писания оказывается бесплодным по той причине, что Ориген, в действительности, никогда не *выдвигал* и не *пытался обосновать* такую теорию.

Учил ли Ориген о трёх смыслах Священного Писания?

Так, например, современная американская исследовательница Карен Торъесен, комментируя вышеприведённый пассаж, с которого Ориген начинает свои рассуждения о «методе» (ὁδός) чтения и толкования Писания в IV книге трактата «О началах», отмечает, что Ориген адресует эти рассуждения отнюдь не любому самостоятельному читателю библейских текстов, но исключительно христианским учителям и пастырям, призванным разъяснять простым верующим смысл библейского вероучения, опираясь на различные тексты Писания, но при этом не связанным необходимостью единовременно извлекать из одного и того же текста все три типа «доктрин», отвечающих возрастающим духовным потребностям членов христианской общины, которые, постепенно переходя от простого к более сложному, продвигаются по пути духовного совершенствования. Она пишет:

«Здесь не сформулирован принцип, который гласил бы, что любой стих Писания должен интерпретироваться на трёх различных семантических уровнях, подобно тому, как это было в средневековой концепции четырёх смыслов Писания. [...] Традиционное отождествление тела, души и духа Писания у Оригена с тремя отдельными и самостоятельными смыслами одного и того же текста – буквальным, моральным и мистическим смыслом – не подкрепляется никакими достаточно вескими текстуальными доводами»⁸¹.

Аргументируя свою точку зрения, К. Торъесен ссылается на то, что Ориген, в своей собственной экзегетической практике, крайне редко прибегал к процедуре последовательного выявления всех трёх смыслов Писания («буквального», «морального» и «мистического»), что примеры, привлекаемые в трактате «О началах» для иллюстрации мнимой «трихотомии» смыслов, относятся к различным текстам Писания, а не к одному и тому же тексту, и что, наконец, Ориген не только

обнаруживает склонность к подмене пресловутой «трихотомии» прямым противопоставлением «буквального» и «духовного» смыслов, но и явным образом затрудняется в идентификации промежуточного, «душевного» смысла, не давая ему никаких позитивных характеристик и определяя его лишь посредством соотнесения с «буквальным» и «духовным» смыслами, в свою очередь представляющих два типа «доктрин» и две ступени «духовного назидания»⁸².

Таким образом, К. Торъесен категорически отказывается признать, что в IV книге трактата «О началах» описывается некий универсальный метод интерпретации Писания, заключающийся в требовании истолковывать один и тот же библейский текст на нескольких семантических уровнях, порождающих «смыслы» различного типа. Она готова усматривать здесь учение о трёх стадиях постижения «христианской доктрины», осуществляемого под руководством мудрых учителей-толкователей, которые в каждом конкретном случае выбирают из Писания «доктрину», наиболее соответствующую духовно-интеллектуальному уровню и потребностям их паствы.

Впрочем, правомерность и обоснованность предложенной К. Торъесен интерпретации оригеновского учения о «теле», «душе» и «духе» Писания вызывает серьёзные сомнения. Во-первых, оценка оригеновской экзегетической теории не может покоиться исключительно на дефиниции трёх смыслов, представленной в трактате «О началах» IV, 2, 4, без учёта других, дополняющих и разъясняющих её дефиниций, обнаруживаемых в корпусе гомилий Оригена. Во-вторых, можно сразу же указать на то, что принцип последовательного выявления трёх смыслов Писания не только реально используется Оригеном при толковании Библии (пусть даже не самым аккуратным и педантичным образом), но и ставится у него в прямую связь с соответствующей спекулятивной моделью, – как, например, во 2-й гомилии на книгу Бытия, глава 6, где принцип различения трёх уровней интерпретации текста объясняется через аналогию с «трёхъярусной» структурой Ноева ковчега. С другой стороны, нас отнюдь не должно

смущать то обстоятельство, что приводимые в трактате «О началах» примеры толкований различных уровней, заимствованные Оригеном из новозаветных посланий, не отражают идеи последовательного раскрытия трёх смыслов одного и того же текста: коль скоро Ориген был первым, кто предложил подобный метод интерпретации Священного Писания и применил его на практике, он заведомо не мог обнаружить в Новом Завете образцы толкований, осуществленных в соответствии с постулируемой им самой полной, трёхчленной парадигмой, и ему поневоле приходилось довольствоваться отысканием в Библии скрытых указаний на необходимость использования именно такой парадигмы и апелляцией к изолированным примерам новозаветных толкований «душевного» и «духовного» типа, позволяющим уяснить их специфические отличия.

Конфликт двух герменевтических моделей: трихотомия смыслов в теории и дихотомия смыслов на практике

Тем не менее, нужно признать, что столь радикальная переоценка оригеновского учения о трёх смыслах Писания, предложенная К. Торъесен, убеждённой, что в действительности Ориген различал лишь два уровня интерпретации текста, «буквальный» и «духовный», но никогда не говорил о возможности понимания текста на трёх семантических уровнях, не является неожиданной, поскольку, в сущности, она лишь доводит до логического завершения те тенденции, которые явственным образом обозначились в работах учёных предшествующих поколений.

Разумеется, подавляющее большинство исследователей богословского и экзегетического наследия Оригена придерживалось и придерживается более традиционной точки зрения, признавая, что в трактате «О началах» действительно было сформулировано учение о необходимости последовательного выявления трёх смыслов одного и того же текста Писания, а не только о трёх стадиях приобщения верующих к «христианской доктрине». В то же время, многие из них полагали, что предложенная Оригеном герменевтическая модель носила искусственный, спекулятивный и абстрактный характер, что она не получила у Оригена сколько-нибудь убедительного теоретического (и герменевтического) обоснования и, что, в силу этого, она не могла иметь реальной практической ценности даже для самого Оригена. Так, например, ещё в начале XX века Ф. Прат писал:

«Однако на практике Ориген почти всегда пренебрегает «средним» [scil. душевным, моральным. – О.Н.] смыслом, и его трихотомия редуцируется к двум терминам: букве и духу, – что, впрочем, гораздо лучше согласуется с христианской психологией и иудейской традицией»⁸³.

Аналогичного мнения придерживался и Р. Хэнсон, отмечавший, что Ориген очень часто «пишет так, как будто

существует всего два смысла Писания, буквальный и духовный», и что на практике Ориген «был склонен игнорировать моральный смысл или растворять его в духовном, сколь бы тщательно он ни различал эти смыслы в теории»⁸⁴. Ж. Даниелу также разделял это, едва ли не всеобщее, мнение, добавляя, что сам Ориген, «по счастью, не держался за это искусственное разделение, которому, к сожалению, было уготовано столь великое будущее»⁸⁵.

Можно было бы продолжить перечень имён учёных, которые присоединялись к вышеприведённому мнению и усматривали конфликт между сформулированной Оригеном герменевтической теорией, в основе которой лежит принцип различения трёх смыслов Писания, и его же герменевтической практикой, ориентированной на традиционное противопоставление «буквы» и «духа» Писания (то есть, в современной терминологии, – «буквального» и «иносказательного» смысла библейских текстов), хотя в этом случае им приходилось либо игнорировать многочисленные примеры толкований, которые строились Оригеном именно в соответствии с «триадической», а отнюдь не бинарной, моделью интерпретации, либо рассматривать толкования такого рода как неудобную, но случайную аномалию.

Попытки разрешить мнимое противоречие между теорией и практикой библейской экзегезы у Оригена за счет реструктуризации исходной «трехчленной» модели

Впрочем, указывая на противоречие (заметим – необъяснимое⁸⁶) между оригеновской экзегетической теорией и его собственной экзегетической практикой, многие исследователи всё же искали способ если не разрешить, то по крайней мере сгладить это противоречие.

Остроумное (хотя и неубедительное) решение этой проблемы было предложено А. де Любаком, который обнаруживал у Оригена не одну, а две автономные «трёхчленные» модели интерпретации, конкурирующие друг с другом. Обратив внимание на тот – несомненно, существенный и требующий объяснения – факт, что Ориген, строя свои толкования библейских текстов по «трёхступенчатой» схеме, чаще всего отступал от заявленного им же самим иерархического порядка «смыслов» Писания («телесный» – «душевный» – «духовный»), предпосылая «духовное» толкование имеющему более низкий иерархический статус «душевному» толкованию⁸⁷, А. де Любак приходит к выводу о том, что Ориген различал две самостоятельные формы «душевных», или «моральных» толкований. Он пишет:

«[...] достаточно сопоставить два ряда текстов, чтобы увидеть существенное различие между ними. В одном ряду мы видим моральный смысл, который, следуя сразу же за буквой, или «телом» Писания, соответствует «душе» Писания и предшествует смыслу, выступающему носителем его «духа»; в другом ряду мы видим моральный смысл, который есть продолжение и развитие аллегорического, или мистического, смысла и который сам по себе является духовным. [...] В первом случае Ориген выводит из священного текста различные моральные поучения, которые могут не заключать в себе ничего специфически христианского [...]: это как раз и есть то, что было принято называть его [scil. оригеновским]. – О.Н.]

«аллегоризмом». Во втором случае, отправляясь от той же «истории», он приступает к духовному толкованию лишь после того, как провозгласит Тайну, и соотносит толкование с этой Тайной. В первом случае он предлагает нам главным образом спекулятивные рассуждения о душе, её способностях, её добродетелях и проч.; это описание «микрокосма», носящее, скорее, философский, абстрактный и вневременной характер. Во втором случае он излагает аскетическое и мистическое учение христологического, экклесиологического и сакраментального толка, которое строится на догматическом основании и отражает подлинную историю духовной жизни. В этом последнем случае оригеновская экзегеза оказывается связанной исключительно с *anima credentis*, *anima fidelis*, *anima ecclesiastica* или *anima in Ecclesia* ⁸⁸, будучи, таким образом, всецело христианской как по своему содержанию, так и по форме, как по своим задачам, так и в своих основаниях»⁸⁹.

Иначе говоря, А. де Любак утверждает, что на практике Ориген использовал две различные и несводимые друг к другу модели толкований, первая из которых согласуется с теорией трёх последовательно раскрываемых смыслов Писания («буквального», «морально-аллегорического» и «духовного»), сформулированной в трактате «О началах», тогда как другая, очевидно, подразумевает элиминацию смысла второй ступени («морально-аллегорического»), компенсируемую введением «моральных» толкований принципиально иного типа, уже не философских и не аллегорических (в духе языческой или филоновской философской аллегорезы морализирующего типа), но чисто христианских, то есть таких, которые, сохраняя моралистическую окраску, опираются на «духовный» смысл Писания и которые могут рассматриваться также как специфический аспект этого «духовного» смысла. При этом предполагается, что Ориген сознательно устанавливает и подчёркивает различие между двумя названными моделями, изменяя последовательность толкований («душевные» – «духовные» в первом случае, «духовные» – «душевные» во втором случае) и отдавая безусловное предпочтение модифицированной схеме толкования, которая сохраняет связь

с исходной трёхчленной моделью («тело» – «душа» – «дух» Писания), поскольку включает в себя аналог «душевных» толкований, используемых в рамках этой исходной модели, но которая, вместе с тем, может быть легко редуцирована к бинарной формуле, то есть к прямой оппозиции «буквы» и «духа» Писания, понимаемой А. де Любаком как оппозиция «буквального» смысла библейских текстов и их «мистического» христианского смысла⁹⁰.

Трудность, однако, заключается в том, что в действительности в сочинениях Оригена невозможно усмотреть ту жёсткую и определённую связь между изменением последовательности толкований и изменением характера толкований, именуемых «душевными», на которую ссылается А. де Любак. Во всех тех случаях, когда «душевные» толкования у Оригена подводятся под самостоятельную рубрику, и независимо от того, помещаются ли они перед духовным толкованием или – как это бывает чаще – после него, эти толкования сохраняют свою идентичность, в основном оставаясь «морально-аллегорическими» толкованиями филоновского типа, в большей или меньшей степени «христианизированными», но удерживающими характерные признаки моралистической аллегорезы иудео-эллинистического толка⁹¹. С другой стороны, если мы и встречаем у Оригена «душевные» толкования какого-то иного, не «филоновского» типа, то эти толкования, во всяком случае, не позиционируются у него каким-то особым образом по отношению к «духовному» смыслу и не противопоставляются толкованиям «второй» ступени (которые А. де Любак квалифицирует как философско-аллегорические и не христианские).

Тем не менее, несмотря на очевидную слабость аргументации А. де Любака, Ж. Даниелу горячо поддержал предложенный подход, в свою очередь упрекая Р. Хэнсона в том, что тот не заметил (или недооценил) существенный аспект оригеновской экзегезы, связанный с обнаружением в Писании образов «внутренней жизни» христианина⁹². Согласно Ж. Даниелу, моральная экзегеза у Оригена строится на совмещении двух линий:

«С одной стороны, эта экзегеза является продолжением моральной аллегории Филона и соответствует тому, что в теории самого Оригена будет именоваться «душевым» смыслом. (...) Она предполагает простое морализирующее понимание Писания. Но, наряду с вышеназванной экзегезой, у него представлена ещё и «духовная» экзегеза [...], которая соответствует субъективному (individuel) аспекту типологии»⁹³.

Таким образом, Ж. Даниелу, как и А. де Любак, склонен различать у Оригена две самостоятельных формы «моральных» толкований, одна из которых – «филоновская» – соответствует среднему члену триады «смыслов» Писания, фигурирующей в трактате «О началах», а другая выступает в качестве одного из аспектов уже собственно «духовного» (или «типологического») смысла и именно в силу этого обстоятельства может рассматриваться в качестве чисто христианской (то есть уже не филоновской) формы моралистической экзегезы. Впрочем, это суждение не противоречит идеям, которые Ж. Даниелу высказывал в своей более ранней работе, посвящённой учению Оригена: рассуждая о соотношении между «моральным» и «мистическим» (или «духовным») смыслом, Ж. Даниелу обращал особое внимание своих читателей на то, что «моральный» смысл выражает у Оригена «внутреннее и субъективное измерение тайны», тогда как «мистический» выражает «её всеобщий и коллективный смысл», и что «внутренний смысл в данном случае – это не какой-то моральный смысл вообще, но именно тайна Христа в её индивидуально-личностном (intérieur) преломлении»⁹⁴. Но если «моральный» смысл рассматривается как существенный и неотъемлемый компонент «духовного» смысла, то в таком случае уже не приходится говорить об автономии «душевных» толкований и об их отличии от толкований «духовной» ступени, поэтому Ж. Даниелу заключает, что различение трёх смыслов Писания у Оригена в действительности не носит иерархического характера. Он пишет:

«На самом деле эти три смысла не образуют иерархии. Здесь представлены, с одной стороны, буквальный смысл и, с другой стороны, – духовный смысл, который является

одновременно индивидуально-личностным (intérieur) и коллективным (collectif). Так что если здесь вообще имеет место какая-то экзегетически оправданная иерархия, то это будет, скорее, иерархия буквального смысла, церковного смысла (коллективного или индивидуального) и эсхатологического смысла. Мы имеем здесь дело с интерференцией двух схем и деформацией сконструированной Оригеном модели»⁹⁵.

По мнению Ж. Даниелу,

«Всё это указывает нам на то, что классификация, которую Ориген пытается навязать Писанию, опираясь на внешние по отношению к самому Писанию теоретические соображения, разрушается в свете действительного различия его смыслов. Так что мы вынуждены отказаться – как от искусственной и ложной – от умозрительной (théorique) классификации трёх смыслов [...] и держаться традиционной оппозиции буквального смысла и типологического смысла, – учитывая, что этот последний включает несколько аспектов, соответствующих различным аспектам целокупной Личности Христа (du Christ total)»⁹⁶.

Однако, при всём уважении к авторитету замечательного французского учёного, приходится признать, что его рассуждения о фатальном расхождении между экзегетической «теорией» Оригена и его же собственной «практикой», а также – о спонтанной (и, надо полагать, – не осознаваемой Оригеном?) «интерференции» не просто различных, но, в сущности, взаимоисключающих или, во всяком случае, естественным образом не согласующихся и не согласованных герменевтических «схем», или «моделей», не представляются сколько-нибудь убедительными и, скорее, запутывают, нежели проясняют суть дела. Доводы Ж. Даниелу можно было бы, пожалуй, принять в том случае, если бы Ориген, однажды сформулировав учение о необходимости последовательного выявления трёх смыслов Писания, – в том виде, в каком это учение изложено в трактате «О началах», – позднее отказался бы от него (а заодно – и от «морально-аллегорических» толкований филоновского типа, которые заведомо невозможно рассматривать ни в качестве «аспекта», ни в качестве

«импликации» духовного «смысла» Писания), возвратившись к «нормальной» бинарной модели (в которой «буквальному», «историческому» смыслу Писания противопоставлялся бы «иносказательный» смысл христологического характера) или усложнив эту бинарную модель за счёт различения любого числа существенных и относительно равноправных «аспектов» духовного смысла⁹⁷.

Между тем, сам Ж. Даниелу добросовестно признаёт, что Ориген никогда не отрекался от теоретических положений, изложенных в его ранних работах⁹⁸. Добавим, что Ориген никогда не отказывался и от использования сформулированного в трактате «О началах» принципа различения трёх «смыслов» Писания в своей собственной экзегетической практике. Поэтому мы вынуждены задуматься: не объясняется ли единодушное стремление исследователей любой ценой реструктурировать предложенную Оригеном «трёхчленную» герменевтическую модель и свести её, тем или иным способом, к более естественной и привычной «бинарной» схеме, подразумевающей прямое противопоставление буквального и иносказательного смысла толкуемых текстов, не столько тем обстоятельством, что сама эта трёхчленная модель в принципе не поддаётся теоретическому обоснованию, сколько отсутствием удовлетворительного ответа на вопрос о том, почему вообще Ориген пришёл к идее различения трёх смыслов Писания (вместо двух, как это было у всех его предшественников, включая апостола Павла) и какими теоретическими соображениями он при этом руководствовался.

На наш взгляд, главным источником привычных недоумений по поводу герменевтической теории Оригена и сомнений в её теоретической и практической состоятельности явился традиционно сложившийся априористский подход к оценке этой теории, усугубленный отказом от последовательного различения собственно герменевтического и теологического аспектов проблемы. Для того, чтобы убедиться в этом, необходимо более подробно рассмотреть те интерпретации оригеновского учения о трёх смыслах Писания, которые предлагались современными исследователями.

А. де Любак

Безусловно, решающую роль в дискуссии об оригеновской экзегетической теории и практике, развернувшейся в середине 20 века, сыграл авторитет А. де Любака, который не только задал общее направление этой дискуссии, но и в значительной степени предопределил её результаты. Движимый понятным стремлением защитить Оригена от неоднократно звучавших в его адрес обвинений в приверженности «аллегорическому» методу интерпретации Библии, языческое происхождение которого давало противникам Оригена основания усомниться в *христианском* характере выводимых при помощи этого метода толкований⁹⁹, А. де Любак соглашался – как мы уже видели – признать наличие у Оригена «морально-аллегорических» толкований, соответствующих второй ступени в оригеновской иерархии смыслов Писания и лишённых специфического христианского содержания, но при этом настаивал на том, что «духовные» толкования у Оригена – это аллегорические толкования принципиально нового, чисто христианского типа, не имеющие ничего общего с пресловутой «филоновской» моральной аллегорезой и, в конечном счёте, тождественные тем толкованиям, которые главные оппоненты Оригена, представители так называемой антиохийской экзегетической школы, именовали «мистическими» или «теоретическими» и которые некоторые современные исследователи (с точки зрения А. де Любака, напрасно удваивая термины) квалифицировали как «типологические»¹⁰⁰. Иными словами, А. де Любак был готов сражаться одновременно на два фронта, выступая, с одной стороны, против отождествления языческой философской аллегорезы (вместе с опирающейся на ту же традицию филоновской моралистической аллегорезой) и, как он полагал, не имеющей ничего общего с оной христианской аллегорической экзегезой, а с другой стороны – против различения, в качестве самостоятельных методов, христианской типологии и христианской аллегорезы.

В соответствии с этим, А. де Любак соглашался признать факт прямого влияния Филона на форму и содержание оригеновских толкований второй ступени (душевных, или морально-аллегорических)¹⁰¹, однако категорически возражал против сближения филоновских толкований с оригеновскими толкованиями третьей ступени (духовными, или мистическими), ссылаясь на то, что хотя у Филона, наряду с обычными для него морально-аллегорическими толкованиями, можно встретить также и толкования «мистического» типа, он, тем не менее, заведомо

«не мог строить свою «мистическую» экзегезу на том единственном фундаменте, который придавал бы ей объективный характер, то есть на «тайне, сокрывавшейся в Боге, покуда она не открылась в Иисусе Христе"», и утверждая, что в «мистических» толкованиях Оригена

«филоновская экзегеза и иудейская экзегеза в целом не только «модифицируется»: она действительно преодолевается – благодаря введению в игру совершенно нового принципа, который никоим образом не был связан с нею или обусловлен ею»¹⁰².

Настоящим и единственным родоначальником этой принципиально новой формы аллегорической экзегезы, применяемой Оригеном для выведения толкований «духовной» ступени, А. де Любак считал апостола Павла. По его словам,

«Хотя Ориген тоже говорит об аллегории, это нельзя рассматривать как свидетельство влияния, оказанного Филоном и александрийской экзегезой. [...] Аллегория, которую этот великий экзегет защищает в полемике с приверженцами голой буквы, аллегорию, при посредстве которой он прокладывает царский путь христианского толкования Писаний, обвиняя двух противоположных крайностей – иудейского негативизма и заблуждений «еретиков», – эту аллегорию – и термин, и то, что реально за ним стоит, – он заимствует, причём совершенно осознанно, у апостола Павла»¹⁰³.

С другой стороны, изначально отказавшись от принимаемого Ж. Даниелу и Р. Хэнсоном различения христианской *типологической* экзегезы (опирающейся на

новозаветную традицию) и христианской аллегорической экзегезы (опирающейся на *филоновскую* традицию), А. де Любак предлагает заменить его различием двух автономных и генетически не связанных между собою форм *аллегии*, а именно – «риторической» (или «грамматической») *аллегии* (которую можно квалифицировать как «философскую» и «языческую») и «теологической» (или «духовной», *spiritalis*) *аллегии* (чисто христианской и воспринятой Оригеном от апостола Павла), – основываясь при этом на традиционной для западной христианской экзегетической теории дистинкции *allegoria in verbis* и *allegoria in factis* (то есть двух типов *аллегии*, одна из которых опирается на образы *текста*, а другая – на образы самой *исторической реальности*)¹⁰⁴.

Между тем Ж. Пепэн, который в своей классической монографии, посвящённой аллегорическому методу толкований и судьбе этого метода в языческой, иудео-эллинистической и христианской традиции, подробно обсуждает вышеупомянутый принцип противопоставления «вербальной» и «реальной» *аллегии*, полагал, что оппозиция *allegoria in verbis* и *allegoria in factis* может служить основанием для формального различения классической философской *аллегорезы* и христианской типологии, – правда, подчёркивая при этом, что в христианской экзегетической практике применялись оба названных типа «*аллегорий*», то есть «историческая» типология соседствовала здесь с «риторической» *аллегорезой*¹⁰⁵. Поэтому нас не должно удивлять, что в своей первой статье, положившей начало многолетней дискуссии о «типологическом» методе (и, к сожалению, изначально направившей эту дискуссию в ложное русло), А. де Любак прямо говорит о том, что оригеновская (или шире: христианская) *аллегореза*, то есть практика «мистического» или «духовного» (но не «морально-аллегорического») истолкования Писания, – это, собственно, и есть то, что Ж. Даниелу называет «типологией» (противопоставляемой «*аллегии*»). Суть своих расхождений с Ж. Даниелу А. де Любак – по крайней мере, на начальном этапе дискуссии – видел исключительно в том, что его уважаемый оппонент проявлял «повышенную чувствительность к

контаминации типологической экзегезы и филоновского аллегоризма у Оригена», тогда как сам А. де Любак, по его собственным словам, был «более чувствителен к тому факту, что аллегоризм Оригена оказывается прежде всего «типологическим»¹⁰⁶.

Таким образом, оригеновская «триада» смыслов Писания в интерпретации А. де Любака предстаёт как иерархия «буквального» смысла, «морально-аллегорического» (филоновского) смысла и «мистико-аллегорического» (христианского) смысла, который, в свою очередь, порождает «моральный» смысл нового, «духовного» типа, причём этот последний, по мнению А. де Любака, должен относиться к «мистическому» смыслу как «практический» – к «теоретическому»¹⁰⁷ и имплицитно замещать догматически подозрительный и не содержащий в себе ничего специфически христианского морально-аллегорический смысл второй ступени толкования.

Однако подобная интерпретация представляется нам неубедительной и искусственной. В самом деле, предлагаемая А. де Любаком схема вынуждает думать, что Ориген, формулируя свою теорию трёх смыслов, первоначально ориентировался на филоновские толкования, принимая их за модель толкований «второй» ступени. Однако подобные толкования, именно в силу их аллегорической природы, с необходимостью разрушают буквальный смысл текстов, на которые они опираются (что, собственно, и ставилось в упрёк Оригену теми его оппонентами, которые видели в нём приверженца философской аллегорезы). Поэтому А. де Любак, из чисто апологетических соображений, вводит понятие христианской аллегории, которая оказывается тождественной типологии по крайней мере в том отношении, что не подразумевает элиминации «буквального» смысла и гармонически сочетается с этим последним. Но, в таком случае, становится совершенно непонятным, для чего вообще Ориген вводил в свою систему «морально-аллегорические» толкования второй ступени, если его настоящая цель заключалась в том, чтобы кружным и достаточно хитроумным способом устранить

эти толкования и вернуться к классической оппозиции «буквы» и «духа» Писания, где последний имел бы два аспекта: «теоретический» и «практический» (А. де Любак) или «общецерковный» и «индивидуальный» (Ж. Даниелу). Кроме того, совершенно очевидно, что двусмысленность подхода А. де Любака к вопросу об отношении аллегории (христианской) и типологии обусловлена тем, что, с одной стороны, он рассматривает типологию как форму «фигуративной» интерпретации, имеющую ту же герменевтическую природу, что и любые другие исторически засвидетельствованные формы аллегорической интерпретации, – при сохранении некоторой специфики, обусловленной особенностями объекта и содержания толкований¹⁰⁸, что позволяет ему имплицитно отождествлять христианскую типологию и христианскую аллегорезу, но, с другой стороны, он не может не сознавать, что «духовные» толкования Оригена не укладываются в рамки даже столь широко и расплывчато понимаемой «типологии», и поэтому предпочитает вообще отказаться от использования последнего термина, заодно отрицая и факт существования типологии как самостоятельного экзегетического феномена.

Р. Хэнсон

С резкой – и, на наш взгляд, справедливой – критикой взглядов А. де Любака на вопрос о природе методов интерпретации Священного Писания, используемых Оригеном, выступил известный английский исследователь творчества Оригена Р. Хэнсон. Прежде всего он указал на несостоятельность утверждения, будто так называемая христианская аллегореза предполагает отнюдь не вытеснение и не замещение буквального смысла текста (как это происходит при конструировании аллегорических толкований у языческих аллегористов), а лишь дополнение его более глубокой, «духовной» интерпретацией. В самом деле, подобное утверждение не согласуется с многочисленными (и широко известными) высказываниями самого Оригена, настойчиво говорившего о том, что во многих случаях тексты Писания вообще не имеют удовлетворительного «буквального» смысла и что именно это обстоятельство должно побуждать к поиску их иносказательного («душевного» и «духовного») смысла, присутствующего в этих текстах всегда и независимо от того, оказывается ли возможным или приемлемым «буквальное» понимание оных¹⁰⁹.

Что касается вопроса об оценке оригеновского метода интерпретации с точки зрения различения типологии и аллегорезы, то и здесь Р. Хэнсон занимает недвусмысленную позицию, утверждая, что типология – это самостоятельный экзегетический метод, никоим образом не тождественный аллегорезе (пусть даже «христианской»), что не только «душевные», но и «духовные» толкования у Оригена строятся преимущественно по филоновским образцам и должны быть квалифицированы именно как аллегорические (что, разумеется, не отменяет содержательных различий между «душевными» и «духовными» толкованиями, в первом случае ориентированными на преподание нравственных поучений, а во втором случае – на разъяснение тайн вероучения и богословских истин)¹¹⁰ и что в систему аллегорических по

преимуществу «духовных» толкований у Оригена оказывается механически включённым также и реликтовый типологический материал (что, однако, не даёт оснований рассматривать все вообще «духовные» толкования Оригена в качестве типологических толкований). Он пишет:

«Типология, которая была унаследована Климентом и Оригеном, очевидным образом отличалась от того эллинистического, точнее – филоновского типа аллегории, который оба они использовали [...]. Аллегория у Павла – это, в действительности, почти всегда типология, а у Климента и Оригена – это смесь традиционной типологии и филоновской аллегории. 'Психический' смысл был для Оригена столь же аллегорическим, как и 'пневматический', но он предполагал выявление – посредством аллегоризации – морального, а не доктринального смысла. И 'психический', и 'пневматический' смысл являются чисто филоновскими, и ни тот, ни другой невозможно отождествить с архаической иудейской или христианской аллегорией [scilicet с новозаветной типологией и другими формами иносказательных толкований, специфических именно для иудейской, а не для эллинистической традиции. – О. Н.]»¹¹¹.

На наш взгляд, Р Хэнсон предложил весьма здоровое и достаточно адекватное описание характера соотношения типологических и аллегорических толкований в контексте оригеновской «духовной» экзегезы, так что можно лишь сожалеть о том, что его трезвый голос остался практически не услышанным учёными последующих поколений. Тем не менее, даже и Р. Хэнсон, в конечном счёте, приходит к выводу о несостоятельности и необоснованности оригеновской теории трёх смыслов Писания (хотя нужно иметь в виду, что при этом он руководствовался соображениями, противоположными тем, из которых исходил А. де Любак): он считает, что Ориген в принципе не мог обосновать методологическое различие между «душевыми» и «духовными» толкованиями (поскольку те и другие строились на принципах аллегорической экзегезы) и что именно в силу этого у Оригена проявляется тенденция к поглощению «душевых» толкований «духовными»¹¹². Заметим,

однако, что если герменевтическое различие между «душевыми» и «духовными» толкованиями у Оригена оказывается невозможным описать в терминах противопоставления «филоновской аллегорезы» и «новозаветной типологии», то это вовсе не означает, что сам Ориген не пытался установить такое различие между толкованиями «второй» и «третьей» ступени на каких-то иных герменевтических основаниях и что «душевные» толкования в его системе трёх смыслов Писания оказывались лишней и бесполезной инстанцией, включённой в эту систему случайно или по непонятной и немотивированной прихоти.

Ж. Даниелу

В свою очередь, Ж. Даниелу, занявший компромиссную позицию в развернувшейся дискуссии о природе оригеновских методов библейской интерпретации, ясно понимал и безоговорочно принимал необходимость различения типологии и аллегорезы как двух самостоятельных экзегетических феноменов, но при этом – в отличие от Р. Хэнсона – не решался отрицать тот факт, что «духовные» толкования Оригена, даже если отвлечься от их «типологической» составляющей, не являются безусловно тождественными аллегорическим толкованиям филоновского типа. Однако он выбрал для себя наиболее простой путь решения проблемы методологической демаркации «душевного» и «духовного» смыслов Писания, служащей ключом к пониманию экзегетической теории Оригена, с самого начала объявив, что «духовные» толкования Оригена – это не аллегорические (как полагал Р. Хэнсон), а типологические толкования (в отличие от «душевных» толкований, которые в ряде случаев отмечены несомненным влиянием филоновской экзегезы и могут быть квалифицированы как аллегорические).

Так, например, в посвящённой Оригену монографии 1948 года Ж. Даниелу рассуждает о том, что для Оригена имело принципиальное значение различение не трёх, а двух смыслов Писания – «буквального» и «христологического» (*christique*)¹¹³, что и александрийская, и антиохийская экзегеза носили «типологический» характер (хотя «в рамках этой типологической экзегезы, в обоих случаях христологической, антиохийцы выдвигали на первый план прежде всего сакраментальный аспект, существенный для катехитической традиции, а александрийцы – мистический аспект, существенный для спиритуалистической традиции, причём оба этих аспекта являлись в равной мере традиционными»)¹¹⁴ и что хотя типологию у Оригена отличает не только «спиритуализация», но также и «интериоризация» (то есть смещение или проекция типологии в субъективно-психологический план), порождающая моральные толкования особого рода, всё же речь здесь идёт

отнодь не о моральном аллегоризме в духе Филона, а об одном из «традиционных и легитимных аспектов типологии»¹¹⁵.

Однако мы можем уверенно утверждать, что к таким заключениям Жана Даниелу привёл отнюдь не объективный анализ оригеновской экзегетической теории и практики, а ряд соображений чисто априорного характера. Во-первых, типологическая экзегеза (что блестяще показал в своих работах сам Ж. Даниелу¹¹⁶) возникла как чисто христианский экзегетический метод, уходящий корнями в библейскую традицию и, безусловно, свободный от эллинистических (то есть, в конечном счете, языческих) влияний, – в отличие от христианской аллегорезы, которую можно было подозревать в ориентации на эллинистическую и внебиблейскую традицию. Но коль скоро «духовный» смысл у Оригена может мыслиться только как христианский смысл (ибо каким же ещё ему быть?), то, квалифицируя «духовные» толкования как типологические, мы тем самым автоматически подтверждаем их чисто христианскую природу и христианское происхождение (в противовес антиохийским критикам Оригена, рассматривавшим «духовные» толкования александрийцев как аллегорические и именно на этом основании отрицавшим их христианскую природу). Во-вторых, поскольку Ж. Даниелу рассматривает аллегорезу и типологию как два самостоятельных метода экзегезы, из которых только последний освящён новозаветной традицией и, в силу этого, должен ставиться выше имеющего языческие корни аллегорического метода, то принимаемое им исходное различие двух высших смыслов у Оригена («душевный» – морально-аллегорический и опирающийся на филоновскую традицию, «духовный» – типологический и опирающийся на новозаветную традицию) как будто бы позволяет без труда разрешить и проблему установления иерархии «уровней» интерпретации у Оригена (неразрешимую с позиций Р. Хэнсона, утверждавшего, что Ориген не мог методологически разграничить «душевные» и «духовные» толкования, так как те и другие строились у него на основе аллегорического метода интерпретации).

Однако в эту простую и, безусловно, удобную для интерпретации оригеновской экзегетической теории схему Ж. Даниелу, в силу своей научной добросовестности, был вынужден внести ряд корректив, в конечном счёте разрушавших её мнимую стройность и убедительность. Уже в монографии 1948 г., посвящённой Оригену, Ж. Даниелу говорит о том, что для оригеновской экзегезы характерна «конвергенция» традиционной типологии, восходящей к Евангелиям, к посланиям апостола Павла и к писаниям раннехристианских авторов (таких, как Иустин и Ириней) и представленной у Оригена во всём многообразии её форм (христологической, еклесиологической, мистической и эсхатологической¹¹⁷), и аллегорической, «учёной» (*scolaire*) интерпретации, которая ещё до Оригена была освоена Филоном и Климентом Александрийским и которую Ж. Даниелу рассматривает как бесплодную составляющую оригеновской экзегетической системы¹¹⁸. Здесь же он рассматривает ряд «не христианских» традиций, которые – наряду с церковной типологической традицией – повлияли на Оригена и определили характер его экзегетического метода: это, во-первых, собственно иудейская раввиническая экзегеза, во-вторых – филоновская аллегореза, которая не только послужила Оригену моделью для конструирования «душевных» толкований морально-аллегорического типа, но и, как можно заключить по некоторым замечаниям Ж. Даниелу, в значительной мере изменила общую окраску типологических толкований Оригена, придав им аллегорический оттенок¹¹⁹, и, в-третьих, – гностическая экзегеза, носившая символический, спиритуалистический и трансценденталистский характер и позволявшая усматривать в вещах и событиях дольного мира таинственное отображение горнего мира.

По поводу этой последней Ж. Даниелу пишет:

«Такой метод, позволяющий в исторических евангельских событиях видеть отображение событий, свершающихся в мире духов, характерен для экзегезы особого типа, которая не имеет никакого отношения ни к раввинической, ни к филоновской экзегезе, ни к формам еклесиастической и эсхатологической

экзегезы, практиковавшимся христианскими авторами, и которую приходится назвать гностической. Подобная экзегеза занимает важное место в сочинениях Оригена. Именно она, с его точки зрения, раскрывает сокровеннейший смысл Писания. И, вместе с тем, именно она сегодня смущает нас более всего, так как именно с её помощью Ориген выводит из Священного Писания свою собственную богословскую систему со всеми её наиболее спорными и неприемлемыми моментами. Здесь мы можем видеть ту точку, в которой экзегеза переходит в теоретизирование, утрачивает общецерковный характер и подчиняется задаче обнаружения в текстах Писания собственных богословских идей Оригена»¹²⁰.

Оставляя в стороне вопрос об уместности употребления, применительно к Оригену, термина «гностическая экзегеза»¹²¹, который служит Жану Даниелу для обозначения особой формы «духовных» толкований, принципиально отличающихся как от толкований, построенных на традиционном типологическом материале, так и от толкований, опирающихся на филоновскую аллегорическую традицию, мы можем согласиться с констатацией самого факта присутствия у Оригена подобной формы толкований, не являющихся, с методологической точки зрения, ни типологическими, ни аллегорическими и имеющих специфическую топику. Остаётся выяснить, как соотносятся все вышеперечисленные формы толкований, связанные с различными экзегетическими традициями и имеющие различную герменевтическую природу, с теорией трёх смыслов Писания, разработанной самим Оригеном.

Очевидно, что, с точки зрения Ж. Даниелу, Ориген по необходимости должен был исходить из фундаментального различия буквального и типологического смысла Писания – в силу того, что вся новозаветная и раннехристианская экзегетическая традиция (вплоть до эпохи Климента Александрийского, Ипполита Римского и самого Оригена) строилась исключительно на типологических толкованиях и что именно эти последние позволяли обнаруживать в текстах еврейских Писаний скрытый в них христианский, или духовный смысл. Однако вместо того, чтобы остаться в границах прямого

противопоставления «буквы» Писания (то есть его непосредственно очевидного смысла) и «духа» Писания (то есть его неочевидного, иносказательного смысла, «христианского» по содержанию и выявляемого методами «типологической» экзегезы), Ориген, под влиянием филоновских толкований, вводит в свою систему промежуточную инстанцию «душевного» (морально-аллегорического) смысла, в результате чего получается уже трёхступенчатая конструкция, где над буквальной интерпретацией текста надстраивается сначала аллегорическая (философская), а затем – типологическая (богословская и христологическая) интерпретация.

В свою очередь, под понятие «духовного» смысла или «духовной» интерпретации у Оригена подводятся, во-первых, чисто типологические толкования, во-вторых – аллегоризированные, под влиянием филоновской экзегезы, типологические толкования (Ж. Даниелу готов рассматривать такого рода аллегоризацию как опыт творческого развития традиционной типологии), в-третьих – аллегорические толкования, построенные на филоновском методе, но не использующие филоновскую топику, то есть «духовный» смысл соотносится с неким конгломератом толкований, в которых в разной пропорции смешаны типологические и аллегорические элементы, но в которых, по мнению Ж. Даниелу, превалирует типологический компонент. Кроме того, Ж. Даниелу обнаруживает у Оригена «моральные» толкования, не тождественные морально-аллегорическим толкованиям филоновского типа и основанные на интериоризации (или морально-этической импликации) «духовного» смысла, выведенного любым из трёх вышеперечисленных способов интерпретации. Эти моральные толкования, согласно зрению Ж. Даниелу, выражают существенный аспект «духовного» смысла и противопоставляются не «духовному» смыслу как таковому, а другому аспекту последнего, который Ж. Даниелу называет «церковным», или «коллективным»; в то же время, эти толкования, не покидая орбиты «духовного» смысла, функционально подменяют собою морально-аллегорические толкования второй ступени, не являющиеся безусловно

христианскими ни по методу их выведения (аллегорическому), ни по содержанию (абстрактно-философскому). И, наконец, Ж. Даниелу говорит о присутствии у Оригена пресловутых «гностических» толкований, которые помещаются не на нижней границе «духовного» смысла (как моральные толкования), а на верхней его границе, или даже обособляются от него, образуя уровень интерпретации ещё более высокого порядка.

В связи с этим понятным становится, что имел в виду Ж. Даниелу, утверждая, что предложенная Оригеном трихотомия смыслов Писания («телесного», «душевного» и «духовного») лишена экзегетических оснований и что Оригену следовало бы ограничиться бинарной моделью, противопоставив «буквальному» смыслу «духовный» («христианский», или «церковный») смысл в единстве его «общецерковного» и «индивидуально-нравственного» аспектов, или же – коль скоро Оригену хотелось выстроить именно триадическую модель – дополнить эту бинарную схему, надстроив над нею третью ступень «гностических» (в терминологии Ж. Даниелу) толкований.

Напомним, однако, что сам Ориген, который мог или даже должен был (по мнению Ж. Даниелу) строить свою теорию смыслов и соответствующих этим смыслам уровней интерпретации Священного Писания, руководствуясь либо простой бинарной моделью, либо, наоборот, более сложной моделью, подразумевающей более тонкую дифференциацию разновидностей «духовного» смысла (в его индивидуализированном, общецерковном и «гностическом» аспектах), предпочитал держаться изначально принятого им трёхчастного деления смыслов Писания, где «телесный», «душевный» и «духовный» смыслы выступают как необходимые, устойчивые и уравнивающие друг друга компоненты, организованные в иерархическую последовательность, и, по всей видимости, отнюдь не считал, что эту модель следует преобразовать, сведя её к элементарной оппозиции «буквального» и «иносказательного» смысла или усложнив её за счёт различения трёх самостоятельных форм иносказательных толкований или же за

счёт добавления новой, четвёртой ступени интерпретации, – как это делают за Оригена его современные критики, объявляющие оригеновскую теорию иерархии трёх смыслов Писания продуктом случайного взаимоналожения нескольких умозрительных и не связанных между собою схем¹²².

Казалось бы, уже одно это соображение давало основания усомниться в адекватности рассмотренных выше подходов к интерпретации оригеновской экзегетической теории, побуждающих заподозрить Оригена в нежелании руководствоваться здравым смыслом и в упрямой приверженности «абстрактной» теории, которую он неким шулерским жестом вынул из рукава, нисколько не заботясь о том, чтобы как-то согласовать эту теорию хотя бы со своей собственной экзегетической практикой. Тем не менее, приходится констатировать, что усилия учёных, присоединившихся к инициированной А. де Любаком дискуссии в последующие годы, оказались направлены не столько на осуществление более тщательного и объективного анализа собственно оригеновской экзегетической доктрины (что, возможно, позволило бы дать ей такую интерпретацию, которая не перечёркивала бы саму эту доктрину), сколько на то, чтобы так или иначе примирить предложенные в ходе этой дискуссии и противоречащие друг другу оценки сформулированного Оригеном учения о трёх смыслах Писания.

А. Крузель

Так, ещё один авторитетнейший исследователь оригеновского творчества, А. Крузель, безоговорочно соглашаясь с тем, что оригеновская доктрина трёх смыслов возникла как чисто умозрительная конструкция, не согласованная с оригеновской экзегетической практикой¹²³, и ссылаясь на непряяснённость различий между «моральными» («душевыми») и «духовными» (или «мистическими») толкованиями у Оригена¹²⁴, настаивает на том, что фундаментальным для Оригена было и оставалось различие «буквального» и «духовного» смысла. При этом «духовный» смысл А. Крузель отождествляет с «аллегорическим» смыслом, трактуемым расширительно и принимаемым в качестве родового обозначения, под которое подводятся «морально-тропологические» толкования (у А. де Любака и Ж. Даниелу противопоставляемые «духовному» смыслу и не рассматриваемые в качестве компонента последнего), «христологические» толкования и «эсхатологические» толкования. Он пишет:

«Фундаментальным является различие буквального смысла, питающего начинающих христиан, и духовного смысла, который может выступать в форме аллегорического (в средневековом значении этого слова) смысла, связанного с утверждением роли Христа как центра истории (то есть того самого смысла, который некоторые наши современники, дабы ещё больше запутать дело, называют «типологическим» и который они противопоставляют «аллегорическому» смыслу, под каковым предлагается понимать нечто иное), а также – в форме морально-тропологического смысла и в форме анагогического, то есть эсхатологического смысла»¹²⁵.

Вместе с тем, А. Крузель не отказывался и от более узкой трактовки понятия «духовного» смысла, из состава которого исключались морально-аллегорические толкования филоновского типа, но который, согласно А. Крузелю, изначально имел двуполярную природу и формировался в

результате гармонического сочетания толкований двух видов: это, во-первых, толкования, основанные на принципах традиционной типологической экзегезы, раскрывающей «исторический» (по А. Крузелю – «профетический» и «эсхатологический») смысл Писания, и, во-вторых, «символические» толкования, основанные на принципах «сакраментализма» и «экземпляризма» и подразумевающие литургическую антиципацию эсхатологического будущего и символическое отображение реалий «горнего» мира (то есть именно те толкования, которые Р. Хэнсон, по мнению А. Крузеля – ошибочно, рассматривал как философско-аллегорические, игнорируя их христианскую специфику, – и которые, добавим мы от себя, Ж. Даниелу квалифицировал как гностические). В связи с этим А. Крузель говорит о «горизонтальном» (типологическом) и «вертикальном» (экземпляристском) аспектах «духовного» смысла, особо подчёркивая, что толкования того и другого рода были заимствованы Оригеном непосредственно у апостола Павла вместе с общим для тех и других титулом «аллегорических», не подразумевающим никакой связи с «филоновским» и тем более – с «языческим» аллегоризмом¹²⁶.

Таким образом, А. Крузель соглашается с точкой зрения А. де Любака, призывавшего заменить термин типология более универсальным термином аллегория (с уточнением: христианская), но при этом ищет компромисса также и с Ж. Даниелу, различавшим у Оригена «типологические» («духовно-эклесиологические») и «гностические» толкования¹²⁷. Поэтому под христианской аллегорией (применительно к Оригену) А. Крузель предлагает понимать некую смешанную или гибридную форму толкований, в которой традиционные типологические толкования совмещаются с толкованиями особого рода, направленными на обнаружение тайн горнего мира (за неимением лучшего термина, А. Крузель называет их «экземпляристскими»).

В самом деле, трудно было бы спорить с утверждением, что пресловутый «экземпляризм», то есть представление о возможности постижения тайн божественного, горнего мира через его символическое отображение в чувственных образах

земного мира и человеческой истории, был в высшей степени характерен для мировоззрения Оригена. Однако необходимо иметь в виду, что сам по себе подобный «экземпляризм» (в отличие от аллегорезы и развитой типологии) не являлся экзегетическим методом, хотя и мог послужить основой для такового, – что, собственно, и наблюдается в феномене гностической валентинианской экзегезы, рассматривавшей факты и образы новозаветной истории как символическое отображение драматических событий, разворачивающихся в горнем, сверхчеловеческом мире. Поэтому если А. Крузель говорит, что в рамках «духовного» смысла Писания у Оригена типологические («горизонтальные») и экземплярные («вертикальные») толкования уравниваются друг друга, то этим предполагается, что Ориген сознательно и систематически пользовался методом традиционной типологической экзегезы, но, понимая ограниченность этого метода, счёл необходимым дополнить его другим методом интерпретации, природа которого, однако, определяется крайне невнятно: если Ж. Даниелу имел смелость назвать этот последний метод «гностическим»¹²⁸ и оформившимся под прямым влиянием Гераклеона, то А. Крузель, насколько можно понять, отождествляет этот метод исключительно с особыми (и вполне традиционными) формами типологии, а именно – с сакраментальной (иначе – мистагогической) типологией и, отчасти, – с эсхатологической типологией (в её трансценденталистском аспекте). Как бы то ни было, для философско-аллегорических толкований филоновского или какого-либо иного типа в этой дихотомической модели, описывающей структуру «духовного» смысла, места не предусмотрено¹²⁹.

Формы «духовных» толкований, используемых Оригеном

Однако если мы обратимся к тем гомилиям Оригена, в которых практически применяется провозглашенный им принцип последовательного выявления трёх смыслов Писания, и рассмотрим те толкования, которые сам Ориген подводит под категорию «духовных», мы обнаружим гораздо более сложную комбинацию различных видов и форм экзегезы, не укладывающихся в предложенную А. Крузелем схему.

Так, например, во второй гомилии Оригена на книгу Бытия, посвящённой рассказу о Ное и строительстве ковчега¹³⁰, Ориген начинает объяснение «духовного» смысла библейского рассказа с перечисления трёх основных мотивов, на которых традиционно строилась типологическая экзегеза соответствующего сюжета: это, во-первых, отождествление (разумеется, «отождествление» типологическое, то есть построенное на усмотрении в библейском рассказе образов, пророчески предвосхищающих события отдалённого будущего и символически указывающих на них) вселенского потопа с концом света, во-вторых – отождествление Ноева ковчега (и его обитателей) с Церковью, в лоне которой спасаются верующие христиане, и, в-третьих, – отождествление самого Ноя со Христом. Правда, Ориген не развивает эти темы подробно; очевидно, однако, что мы имеем здесь дело именно с тем случаем, когда Ориген выступает свидетелем более ранней типологической традиции. Нужно также отметить, что из трёх вышеперечисленных тем Ориген выбирает одну, а именно – мотив «ковчега"-Церкви, который в дальнейшем разрабатывается Оригеном более обстоятельно, причём отнюдь не в традиционном типологическом ключе.

Прежде всего Ориген обращается к толкованию образа «брусьев», из которых построен ковчег: по его мнению, эти брусья, защищающие укрывшихся внутри ковчега «животных» от ударов разбушевавшихся волн, означают наставников, учителей и ревнителей веры, ограждающих собранные в Церковь народы

от яростного натиска «внешних», то есть язычников, еретиков и тех, кто пытается ввергнуть христиан в пучину сомнений и споров¹³¹. Очевидно, что это толкование аллегорического типа, построенное на системе последовательных отождествлений: «ковчег» – это Церковь, «брусья» – наставники, учителя и ревнители, «животные» – народы, «волны» – язычники, еретики и противники христианского вероучения.

Затем Ориген переходит к образу «смолы», которой снаружи и изнутри были осмолены борта ковчега: Ориген видит здесь указание на то, что строитель Церкви-ковчега, Христос, требовал от христиан соблюдения «внешней» (телесной) и «внутренней» (душевной) святости и чистоты, достигаемых, соответственно, благодаря победе над плотскими вожделениями и над духовными искушениями¹³². Это толкование также является не типологическим, а аллегорическим (или даже морально-аллегорическим), хотя оно, как и в предыдущем случае, сохраняет христианский характер.

Далее Ориген обращается к теме «размеров» ковчега. Упоминание Библии о том, что ковчег имел три измерения, то есть выраженные в определённом числе локтей длину, ширину и высоту, понимается им как указание на тайну Креста Христова, причём в качестве параллельного места Ориген приводит слова апостола Павла в послании к Ефессянам 3:18: «Чтобы вы могли постигнуть, что широта, и долготы, и глубина и высота», – делая на основании этого вывод о том, что апостол Павел, акцентируя идею «глубины», проповедовал тайну «нисхождения» Христа (Сына-Логоса) из горнего мира в дольний, то есть тайну Боговоплощения, между тем как Моисей, говорящий только о «высоте», имел в виду (учитывая эсхатологические коннотации мотива «потопа», символизирующего конец света) апокатастасис (в переводе Руфина – *restitutio*) душ, которым вместе с Христом предстоит возвратиться в горний мир – небесную обитель Бога Отца¹³³. Это как раз одно из тех толкований, которые Ж. Даниелу квалифицировал как «гностицистские» и в которых отразилось собственное учение Оригена о катасисе Божественного Сына-

Логоса (то есть о Его нисхождении в дольний мир) и об апокатастасисе душ.

Далее следует толкование символического значения чисел, в которых были выражены размеры ковчега (300, 50 и 30 локтей)¹³⁴, осуществляемое тем способом, который до Оригена использовал Климент Александрийский (Strom. VI, 11, 84–87), а ещё раньше – Филон Александрийский. Нумерологический символизм подобного рода был одинаково характерен для иудео-эллинистической и для гностической традиции, – как, впрочем, и для собственно иудейской символической экзегезы, свободной от эллинистических влияний, с одной стороны, и для поздней языческой философской аллегорезы «неопифагорейского» типа, с другой стороны (разумеется, в каждом случае – со своими специфическими нюансами). Соответственно, толкования подобного рода могли использоваться – в качестве вспомогательного элемента – как в контексте типологической, так и в контексте аллегорической экзегезы, хотя в рамках последней они применялись более широко и активно.

Толкование трёх последующих мотивов («боковое» расположение входа в ковчег, указывающее на то, что не покорившиеся Богу и не исполняющие Его заповедей не спасутся и будут осуждены в погибель в день Страшного суда; «ярусы» ковчега – два «нижних» и три «верхних», указывающие на обитателей «преисподней», «земли» и «неба» и на то, что среди последних особо выделяются те, которые удостоятся взойти на третье «небо»; «отделения» ковчега, указывающее на «многие обители», уготованные праведникам на небесах)¹³⁵ вновь приходится отнести к разряду тех толкований, которые Ж. Даниелу называет «гностическими» (в силу их трансцендентально-эсхатологических коннотаций¹³⁶).

И, наконец, самый последний пассаж (мотив «животных», мирно сосуществующих в лоне ковчега) вновь возвращает нас в русло традиционной типологической экзегезы, опирающейся на знаменитое пророчество Исаии о грядущем земном рае, (Ис.11:6–9) хотя в параллель этому пророчеству у Оригена ставится апокалиптическое видение апостола Петра,

(Деян.10:11–12) (спускающееся с небес четырёхугольное полотно, исполненное четвероногих животных, пресмыкающихся и птиц), в свою очередь толкуемое Оригеном уже не в типологическом, а в символично-аллегорическом ключе, в качестве символического образа Церкви, собранной от разных народов (= животные), сплочённой единством веры (= полотно) и утвердившейся на четырёх Евангелиях (= четыре угла полотна).

Таким образом, в рассмотренном выше примере «духовного» толкования рассказа о Ное и строительстве ковчега оказывается возможным различить по крайней мере три самостоятельных формы интерпретации: во-первых, это традиционные типологические толкования (в том числе и такие, которые у Оригена подвергаются аллегорической трансформации), во-вторых – чисто аллегорические толкования и особого рода символично-аллегорические толкования, приближающихся к типу «мистических» толкований, практиковавшихся Филоном, и, в-третьих, – ещё один, несводимый к двум вышеназванным, вид символических толкований, которые Ж. Даниелу именует «гностическими», а А. Крузель – «экземпляристскими». Причём мы не можем быть уверены в том, что репертуар «духовных» толкований у Оригена исчерпывается тремя вышеперечисленными формами и что анализ более широкого круга источников не позволил бы выявить также и другие разновидности «духовного» смысла, что ещё более усложнило бы общую картину.

Приходится, таким образом, признать, что «духовные» толкования Оригена не могут быть однозначно квалифицированы ни как чисто типологические, ни как чисто *аллегорические*, в узком значении двух этих терминов, и что предложенная А. Крузелем модель, при всей её соблазнительной стройности, не даёт адекватного представления о реальном содержании оригеновской экзегетической теории и служит лишь к тому, чтобы на абстрактном уровне разрешить те противоречия, которые были обусловлены не столько внутренней противоречивостью самой оригеновской доктрины, сколько противоречивостью оценок,

которые давали этой последней современные исследователи. Тем не менее, именно этот, предложенный А. Крузелем, подход к интерпретации оригеновского учения о трёх смыслах Писания, основанный на отождествлении «духовного» смысла с расплывчато трактуемым типологическим смыслом, выступающим под именем христианской аллегории, окончательно возобладал в современной науке и был принят, без дальнейшего обсуждения, учёными следующих поколений.

М. Симонетти

Впрочем, справедливости ради, следует отметить ещё один опыт интерпретации экзегетической теории Оригена, предпринятый известным итальянским исследователем христианской экзегетической традиции, М. Симонетти. Этот учёный, в целом придерживающийся позиции А. де Любака и А. Крузеля, однако не разделяющий их враждебного отношения к самому термину типология, также склонен редуцировать триаду оригеновских смыслов к оппозиции «буквального» и «духовного» смысла, который М. Симонетти, вслед за Ж. Даниелу, трактует как христологический смысл¹³⁷, но под который он подводит все виды и формы иносказательной экзегезы, обнаруживаемые у Оригена другими исследователями, а именно: типологические толкования, филоновскую аллегорезу (правда, только особого, «космологического» характера¹³⁸), «вертикальные» экземплиаристские толкования и эсхатологические толкования¹³⁹. Что касается «морального» смысла у Оригена, то М. Симонетти, как и Ж. Даниелу, полагает, что этот смысл порождается в акте интериоризации «духовного» смысла и составляет один из аспектов последнего¹⁴⁰, но при этом, в отличие от Ж. Даниелу и А. де Любака, не противопоставляет этот высший, христианский «моральный» смысл низшему морально-аллегорическому смыслу, выводимому посредством толкований филоновского типа, а объединяет эти два смысла¹⁴¹.

Однако предпринятая М. Симонетти попытка учесть и, по возможности, – примирить все предлагавшиеся ранее трактовки оригеновского учения о множественности смыслов Писания, предложив наиболее полный и наиболее разветвлённый каталог разновидностей толкований, используемых Оригеном для выведения «смыслов» различных ступеней, не приближает нас к пониманию сути этого учения. Остаётся по-прежнему невыясненным, сколько именно смыслов Писания различал сам Ориген (два, четыре или всё-таки три?), каким принципом

разграничения этих смыслов он руководствовался и на каком основании он объединял – на каждом из различаемых им уровней интерпретации – толкования, имеющие столь различную герменевтическую природу.

Между тем, разумным было бы допустить, что Ориген, настойчиво говоривший о необходимости различать в Священном Писании именно три смысла, отнюдь не имел при этом в виду, что в действительности число этих смыслов должно быть меньше или, наоборот, – больше трёх. Стало быть, он располагал какими-то критериями, позволявшими ему уверенно различать в текстах Писания не просто буквальный и иносказательный смысл, но собственно «телесный», «душевный» и «духовный» смыслы, а коль скоро эти три смысла рассматривались Оригеном как надстраивающиеся друг над другом, то, по-видимому, их различение должно было иметь также и какое-то герменевтическое обоснование. Поэтому ключ к пониманию реального содержания и внутренней логики оригеновского учения о «теле», «душе» и «духе» Писания, по всей очевидности, следует искать в текстах самого Оригена, а не в конструировании таких умозрительных схем, в которые это учение заведомо не укладывается.

Объективные трудности, связанные с интерпретацией учения Оригена о трёх смыслах Писания

Правда, приходится признать, что сам Ориген был как будто бы не слишком озабочен тем, чтобы облегчить нам осуществление подобной задачи. В самом деле, приводимые им дефиниции трёх смыслов оказываются слишком сжатыми и не вполне проясняющими суть дела: складывается впечатление, будто Ориген использовал их лишь для того, чтобы напомнить своим читателям или слушателям некую общеизвестную истину, хотя в действительности он предложил принципиально новый подход к интерпретации библейских текстов, не имеющий аналогов (во всяком случае – явных и бесспорных) во всей предшествующей экзегетической традиции. Большинство этих дефиниций строится на так называемой антропологической аналогии (то есть утверждении, что семантическая структура Священного Писания подобна устройству человека, состоящего из тела, души и духа) и на соотнесении трёх смыслов Писания либо с тремя категориями верующих, воспринимающими тот смысл Писания, который отвечает уровню их духовного развития (в трактате «О началах» – «простые» верующие, «более совершенные» и «достигшие совершенства»; (In Lev. hom. I, 4, hom. V, 7, hom. XVI, 2; In Num. hom. IX, 7, 3), либо с тремя этапами развития человечества, соответствующими трём ступеням божественного Откровения (In Lev. hom. V, 1 = Philocalia 1, 30), однако в них не разъясняются собственно герменевтические аспекты рассматриваемой доктрины.

Об этих последних можно было бы судить по приводимым у Оригена в трактате «О началах» образцам толкований, посредством которых выявляются смыслы определенного порядка¹⁴². Однако выбор примеров, используемых Оригеном в качестве иллюстрации, оказывается весьма неожиданным и порождает новые недоумения, поскольку эти примеры кажутся плохо согласующимися с теми типами толкований, которые

реально использует для выявления соответствующих смыслов сам Ориген.

Разумеется, тот факт, что понятие «телесного» смысла у Оригена вводится вообще без каких-либо иллюстрирующих примеров, едва ли может нас смутить: Ориген прямо говорит, что это «самоочевидный», непосредственно данный, «ближайший» (πρόχειρος) смысл текста, не требующий интерпретации (хотя требующий оценки: в тех случаях, когда «буквальный» смысл текста оказывается неудобоприемлемым, Ориген будет говорить об отсутствии буквального смысла). Однако единственный пример, который приводится у Оригена для разъяснения природы толкований «душевного» типа, а именно – принадлежащее апостолу Павлу толкование ветхозаветной заповеди, воспрещающей заграждать рот волю молотящему (Втор.25:4)¹⁴³, выглядит более чем странным: безусловно, это «моральное» или «морализирующее» толкование, однако его никоим образом нельзя отнести к разряду «аллегорических» или хотя бы просто «иносказательных» толкований¹⁴⁴: строго говоря, мы имеем в данном случае дело с примером интерпретации, построенной не на замещении буквального смысла аллегорическим, а на расширении области импликации некой законодательной нормы (в соответствии с процедурой, совершенно нормальной и обычной для иудейской традиции буквальной интерпретации Закона)¹⁴⁵. Между тем, у самого Оригена, в его собственной экзегетической практике, «психические» толкования в подавляющем большинстве случаев конструируются по образцу филоновских толкований, имеющих ярко выраженную морально-аллегорическую природу¹⁴⁶. А стало быть, Ориген либо отождествлял толкование апостола Павла с толкованиями филоновского типа, либо не придавал значения различиям между двумя названными формами «морализирующей» экзегезы.

Примеры толкований, на которые Ориген ссылается с целью проиллюстрировать «духовный» способ интерпретации Писания, гораздо более многочисленны. На первый взгляд, всё это – образцы традиционной новозаветной типологической

экзегезы, и именно так их квалифицирует Ж. Даниелу¹⁴⁷. Однако при более внимательном анализе этих примеров становится очевидным, что их однородность – мнимая. Ориген действительно ссылается на два толкования из посланий апостола Павла, которые с полным правом можно рассматривать как типологические (это типология «исхода» в Первом послании к Коринфянам 10:4 и типология «двух сынов Авраама» в послании к Галатам 4:21–31), и на начало 11-й главы послания к Римлянам, где Ориген – хотя и с меньшими на то основаниями – также усматривает образец «исторической» типологии¹⁴⁸. Однако, наряду с этим, мы обнаруживаем у Оригена ссылку на послание к Колоссянам 2:16–17, где апостол Павел разъясняет, как христианам надлежит относиться к требованию исполнения иудейского «Закона» (если это и толкование, то, во всяком случае, не типологическое и, к тому же, – не опирающееся непосредственно на текст Ветхого Завета), а также – две ссылки на одно и то же место из послания к Евреям 8:5, где говорится о том, что скиния, согласно книге Исхода 25:40, была построена Моисеем в соответствии с «небесным» образцом, и что вся вообще иудейская литургическая практика есть служение «образу и тени небесного». Нужно заметить, что воспроизведённая Оригеном цитата из Исхода 25:40 смущает даже Ж. Даниелу, который, впрочем, справляется с затруднением, указывая на то, что эту цитату следует рассматривать в «эсхатологической» перспективе – и в связи с «эсхатологической» типологией, приобретающей у Оригена ярко выраженную «гностическую» окраску¹⁴⁹. Очевидно, однако, что, каковы бы ни были мотивы, побудившие Оригена обратиться к указанному месту из послания к Евреям, сам по себе цитируемый им текст вообще не является образцом толкования. Необходимо, стало быть, понять, какими соображениями мог руководствоваться Ориген, объединяя все вышеперечисленные цитаты в единую систему и используя их для иллюстрации понятия «духовного» смысла и «духовного» метода интерпретации Священного Писания. Во всяком случае, уже сейчас можно сказать, что Ориген, разрабатывая это понятие, принимал во внимание

традиционные типологические толкования, но что «духовный» смысл у Оригена не ограничивается рамками «типологического» смысла и не сводится к оному.

Впрочем, к такому же выводу мы могли бы прийти на основании предварительного анализа тех видов и форм толкований, которые используются для выведения «духовного» смысла Писания в гомилиях самого Оригена: чисто типологическим толкованиям здесь отводится достаточно скромное место, а явное предпочтение отдается символично-аллегорическим толкованиям и особой форме символических толкований, которые Ж. Даниелу называет «гностическими». Но, в таком случае, вновь приходится задаться вопросом о том, какое содержание вкладывал Ориген в понятие «духовного» смысла Писания и почему этот смысл выявляется у него при посредстве толкований, имеющих различную герменевтическую природу (и, по всей видимости, – опирающихся на различные экзегетические традиции).

Источник затруднений, связанных с интерпретацией оригеновского учения о трёх смыслах Писания в современной научной литературе

Современные исследования, посвящённые оригеновскому учению о трёх смыслах Писания, не дают, как мы видели, удовлетворительного ответа на этот вопрос, – равно как и на не менее важный вопрос о причинах, побудивших Оригена описывать семантическую структуру Писания посредством трёхчленной иерархически организованной модели. При поразительном разнообразии и противоречивости оценок этого учения, представленных в научной литературе, все исследователи, занимавшиеся этой проблемой, сходятся во мнении, что оригеновская экзегетическая теория – в том виде, в каком она была изложена Оригеном в трактате «О началах», – не имеет рационального оправдания и не согласуется не только с общепринятой, но и с собственной оригеновской экзегетической практикой, а потому должна быть либо отвергнута как плод безосновательного и безответственного теоретизирования, либо искусственно приведена к более понятной и убедительной форме (отсюда – утверждения о том, что на самом деле для Оригена существенным было различие двух, а не трёх смыслов Писания, или что на самом деле Оригену следовало различать не те смыслы Писания, которые он сам называет, а какие-то иные смыслы).

Однако причина кажущихся непреодолимыми затруднений, связанных с интерпретацией оригеновской методологической концепции, заключается вовсе не в непродуманности или иррациональности самой этой концепции, а в том, что дискуссия о природе оригеновского экзегетического метода (и об оформляющей этот метод теории) едва ли не с самого начала оказалась направленной в ложное русло, что в дальнейшем и привело к искажённому пониманию мысли самого Оригена.

В самом деле, различие трёх смыслов Писания у Оригена, теоретически, могло осуществляться двумя способами: на основании различения содержательных

характеристик этих смыслов и (или) на основании различия форм толкований, обеспечивающих выведение соответствующих смыслов. В первом случае оригеновская триада «тела», «души» и «духа» Писания предстаёт – в свете современных интерпретаций – как последовательность «исторического», «морального» и «христианского» (или «христологического», или «теологического») смыслов, хотя сразу же следует отметить, что у самого Оригена «телесный» смысл понимается как «буквальный», который, в свою очередь, иногда (но отнюдь не всегда) выступает как «исторический» смысл¹⁵⁰. Во втором случае та же триада может пониматься как иерархия «буквального», «аллегорического» и «духовно-мистического» смыслов, – причём этот последний трактуется современными исследователями либо как механический конгломерат «типологических» и «аллегорических» толкований (Р. Хэнсон), либо как «типологический» смысл, хотя и претерпевающий специфическую трансформацию под влиянием аллегорической традиции (Ж. Даниелу), либо как «христианский аллегорический» смысл (А. де Любак), либо как сплав традиционных «типологических» и «символично-эсхатологических» толкований, органическая связь между которыми обеспечивается единством «христианского аллегорического» метода (А. Крузель) или «развитого типологического» метода (М. Симонетти).

Следует отметить, однако, что не только последовательные сторонники противопоставления аллегорезы и типологии как двух самостоятельных экзегетических методов, первый из которых восходит к эллинистической философско-грамматической традиции, а второй – к новозаветной традиции, но и его решительные противники при анализе и оценке оригеновского учения о трёх смыслах Писания опираются именно на это различие. Так, Р. Хэнсон склонен считать, что у Оригена «душевному» и «духовному» смыслам должны были бы соответствовать «аллегорические» (филоновские) и «типологические» (христианские) толкования, и он упрекает Оригена в систематической подмене типологических толкований аллегорическими, приводящей к тому, что постулируемая

Оригеном дистинкция «душевных» и «духовных» толкований лишается единственно мыслимого герменевтического основания. В свою очередь, А. де Любак, стоящий на диаметрально противоположных позициях и категорически отказывающийся признать за типологией статус самостоятельного экзегетического метода, утверждает, что за противопоставлением «душевных» и «духовных» толкований у Оригена стоит противопоставление аллегорических толкований «языческого» типа и аллегорических толкований «христианского» типа, но при этом под категорию «христианской аллегории» у А. де Любака подводятся именно те толкования, которые Ж. Даниелу квалифицировал как «типологические», а сама «типология» понимается А. де Любаком как «христианская форма» аллегорической экзегезы.

Таким образом, различие подходов, предложенных Р. Хэнсоном и его оппонентом, А. де Любаком, сводится лишь к тому, что Р. Хэнсон (в духе «антиохийской» критики оригеновского экзегетического метода) склонен рассматривать все не буквальные (то есть «психические» и «пневматические») толкования у Оригена как не христианские или не вполне христианские, исходя из констатации преимущественно аллегорической (а не типологической) природы этих толкований, тогда как А. де Любак и другие исследователи, в той или иной степени разделяющие его точку зрения, сходятся в том, что «психические» и «пневматические» толкования у Оригена соотносятся как «языческие» (философские) и «христианские» (богословские)¹⁵¹, и усматривают герменевтическое основание этой последней дистинкции в противопоставлении методов языческой философской аллегорезы и христианской мистической аллегорезы, – хотя никто из них, начиная с А. де Любака, не взял на себя труд разъяснить, в чём же состояли герменевтические различия «языческой» и «христианской» аллегорезы. Иными словами, единственным пунктом действительных разногласий оказывается то, что, по мнению Р. Хэнсона, «духовные» толкования Оригена были не христианскими (поскольку не являлись чисто типологическими и тяготели к аллегоризму), между тем как его оппоненты

объявляли «духовные» толкования Оригена христианскими (не оспаривая при этом языческой природы оригеновских «морально-аллегорических» толкований).

Однако применение к оригеновской системе трёх смыслов Писания такого, по сути – чисто оценочного, критерия, основанного на противопоставлении языческого и христианского смыслов (или языческого и христианского методов), оказывается по меньшей мере непродуктивным. В самом деле, если мы принимаем этот критерий, то как, таком случае, должен оцениваться «буквальный», или «телесный» смысл, о котором исследователи, в полемическом задоре, систематически забывают? Неужели – как некий нейтральный, то есть не христианский и не языческий смысл, над которым в дальнейшем надстраиваются «философско-аллегорические» и «христианско-аллегорические» толкования? Абсурдный вопрос, если вспомнить о том, что речь идёт о «телесном» смысле Священного Писания (в том числе – и Нового Завета). Столь же трудно предположить, что Ориген желал убедить христианских учителей в необходимости извлекать из Писания прежде всего «языческий» смысл, и лишь после этого переходить к «христианскому» толкованию. Именно в силу очевидной нелепости и неприемлемости последнего предположения А. де Любак и Ж. Даниелу единодушно объявляли «морально-аллегорический» смысл у Оригена, так сказать, недействительным, утверждая, что Ориген, по неясным причинам включив этот «смысл» в свою умозрительную методологическую конструкцию, на практике ограничивался выявлением только «духовного» (безусловно, христианского) смысла Писания, – хотя, как мы уже говорили, морально-аллегорические толкования были широко представлены в гомилетической практике Оригена, и ничто не указывает на стремление Оригена отказаться от таких толкований.

Между тем, решение этого затруднения лежит на поверхности, и можно лишь удивляться тому, что оно так и осталось незамеченным. Не только «духовный», но все три смысла Писания у Оригена – какими бы методами эти смыслы не выявлялись – выступают как христианские и только

христианские. Впрочем, и сам Ориген недвусмысленно говорит об этом, указывая, что «телесный» смысл Писания полезен для «простых» верующих (разумеется – христиан, в крайнем случае – оглашенных), а «душевный» – для «более совершенных». Иначе говоря, противопоставление «языческих» и «христианских» толкований, вполне уместное, когда речь идёт о сравнении аллегорического и типологического методов экзегезы, оказывается бесполезным применительно к оригеновской системе трёх смыслов – в силу того, что «языческий» смысл в этой системе вообще не представлен. Так что содержательные различия между тремя типами смыслов, которые Ориген усматривал в текстах Священного Писания следует искать в какой-то иной плоскости.

С другой стороны, было бы соблазнительным соотнести оригеновскую иерархию смыслов с иерархией методов интерпретации (например – «языческого», «иудейского» и «христианского»), позволяющей последовательно переходить к обнаружению смыслов более высокого уровня. Однако и здесь мы встречаемся с аналогичными затруднениями. Дело в том, что у Оригена «буквальный» метод интерпретации прочно ассоциируется как раз с «иудейской» традицией (хотя этот метод не исключается также и из христианского обихода). Но, в таком случае, вторая ступень в постулируемой иерархии методов вновь остается вакантной, так как трудно допустить, что Ориген мог ставить «языческий» метод интерпретации (хотя бы даже в его филоновской адаптации) выше «иудейского» метода. В свою очередь, если «духовный» смысл Писания может выводиться у Оригена средствами как типологической, так и аллегорической экзегезы, то это может свидетельствовать лишь о том, что дистинкция аллегорических и типологических толкований столь же бесполезна для различения уровней интерпретации текста, установленных Оригеном, как и имплицитно замещающая ее дистинкция «языческих» и «христианских» толкований, рассмотренная выше.

Это ни в коем случае не означает, что мы признаём саму эту дистинкцию несущественной или фиктивной: напротив, без ясного представления о герменевтических различиях между

аллегорической и типологической экзегезой мы не сможем понять природу собственно оригеновского метода толкования и уяснить суть его экзегетической теории. Речь идёт лишь о том, что эта дистинкция не служит основанием для различения толкований второго и третьего уровней интерпретации у Оригена и не может приниматься за таковое.

Таким образом, несмотря на многолетний опыт исследований, главная проблема, связанная с интерпретацией оригеновского учения о трёх смыслах Писания, остается по-прежнему не решённой, так как у нас до сих пор нет удовлетворительного ответа на вопрос о том, каким принципом дифференциации смыслов различных ступеней руководствовался Ориген и на каком основании осуществлялась интеграция самостоятельных типов толкований, подводимых под каждый из различаемых уровней смысла, в его системе. Причем, в поисках решения этой проблемы было бы разумным, на наш взгляд, исходить из того, что Ориген сформулировал доктрину трёх смыслов Писания, учитывая свой собственный экзегетический опыт и имея в виду её практическое применение, поэтому мы должны попытаться уяснить логику, которой мог руководствоваться сам Ориген, а не объявляя заранее предложенную им герменевтическую модель чисто абстрактной конструкцией и не пытаясь её преобразовать или исправить лишь на том основании, что она не укладывается в постулируемые нами самими схемы.

Соответственно, отправной точкой дальнейших исследований должен стать ответ на вопрос о причинах, побудивших Оригена отступить от привычной и герменевтически оправданной бинарной модели, основанной на различении буквального и иносказательного смысла, и заменить её чреватой многочисленными апориями трёхчленной моделью, в которой различаются два самостоятельных уровня иносказательных толкований. Однако решение этой проблемы невозможно без уяснения теоретических источников оригеновской методологической концепции, анализу которых в современной научной литературе не уделялось достаточного внимания.

О. Е. Нестерова

Типологическая экзегеза в «tractatus mysteriorum» Илария Пиктавийского¹⁵²

I. Типологическая «сумма» Илария Пиктавийского

Среди методов интерпретации Священного Писания, использовавшихся в христианской экзегетической практике, особое место занимал так называемый метод *типологической* экзегезы, суть которого состояла в приискании в Ветхом Завете образов («типов»), рассматривавшихся как совокупность символических указаний на будущее пришествие Христа, утверждение христианской Церкви и события, связанные с концом света и установлением Царства Божьего. В основе этого метода лежало представление о том, что весь Ветхий Завет представляет собою единое пророчество о Христе и что Божественное Провидение, управляющее человеческой историей, устроило так, чтобы в самой ткани этой истории, о которой повествуется в Ветхом Завете, таинственно отобразились события и лица отдалённого новозаветного будущего¹⁵³.

Образцы типологических толкований ветхозаветной истории представлены уже в Новом Завете – в Евангелиях и в корпусе посланий апостолов. Однако первоначально толкования подобного рода рассматривались не как один из возможных способов иносказательной интерпретации библейских текстов, а как способ обнаружения в этих текстах неявных пророчеств христологического и эсхатологического толка, одновременно подтверждающих преемственность ветхозаветной и новозаветной истории (а также – иудейского и христианского вероучения) и обосновывающих законность притязаний христианства на статус религии Нового Завета, заключённого с человечеством Богом Авраама, Исаака и Иакова.

По этой причине весь тот богатый и разнообразный типологический материал, который относится к начальному периоду развития христианской литературы, был представлен в сочинениях таких жанров, которые сами по себе не являлись экзегетическими и служили преимущественно апологетическим или катехитическим целям, а именно – в контексте пастырских посланий, апологетических антииудейских трактатов,

сакраментальных катехизисов, праздничных гомилий и проч. Позднее, с возникновением христианской практики комментирования текстов Священного Писания (приблизительно на границе II и III веков), типологические толкования естественным образом начинают использоваться в рамках этой практики, однако, в силу особых культурно-исторических причин, применение метода типологической экзегезы даже и в эту эпоху не приобретает систематического характера: в подавляющем большинстве случаев обращение к толкованиям подобного рода остаётся спорадическим, и они либо перемежаются с иносказательными толкованиями других форм (это прежде всего христианские аллегорические толкования, отмеченные влиянием иудео-эллинистической традиции библейской аллегорической экзегезы, а также – символические и символично-аллегорические толкования, формально сходные с теми, которые были типичны для некоторых «сект» так называемого христианского гностицизма или для маргинальной, но свободной от прямого эллинистического влияния иудейской традиции фигуративной интерпретации библейских текстов), либо вытесняются аллегорическими толкованиями.

На этом фоне особую ценность и интерес приобретает небольшое по объёму сочинение «Изъяснение тайн» (в двух книгах), принадлежащее Иларию Пиктавийскому (умер в 367 г.)¹⁵⁴. В этом сочинении не только систематизируется типологический материал, заимствованный из разрозненных источников, но и содержатся важные методологические положения, свидетельствующие о попытке осмыслить герменевтическую природу типологической экзегезы. Безусловно, «Изъяснение тайн» Илария носит компилятивный характер. Более того, учитывая то обстоятельство, что все прочие экзегетические сочинения Илария (включая позднее толкование на Псалмы) фактически представляют собою переработку новозаветных и ветхозаветных комментариев жившего веком ранее Оригена, в которых аллегорические толкования преобладают над типологическими, можно предположить, что и в этом случае Иларий взял за основу уже существующий текст неизвестного нам греческого экзегета,

который, в отличие от Оригена, был последовательным приверженцем метода христианской типологической экзегезы и противником аллегорической интерпретации Библии, то есть стоял на позициях, очень близких к тем, которые защищали представители так называемой антиохийской экзегетической школы. Однако все значительные теоретики антиохийской школы, за исключением умершего около 337 года Евстафия Антиохийского, были младшими современниками Илария или жили значительно позже него. Существенно также, что в трактате Илария не нашли отражения некоторые терминологические предпочтения, характерные для большинства представителей антиохийской школы. Так что идентифицировать источник, которым мог воспользоваться Иларий, не представляется возможным. Впрочем, вопрос о самостоятельности трактата Илария не является принципиальным: в любом случае этот трактат остается важнейшим памятником христианской типологической экзегезы, позволяющим судить о специфике типологического метода интерпретации текстов Писания и об особенностях эволюции этого метода.

II. Методологические принципы типологической экзегезы

1. Формулировка методологических принципов

К сожалению, методологическое введение, предпосланное трактату Илария, не сохранилось в полном объёме. Однако, несмотря на значительную лакуну, дошедший до нас текст – в совокупности с заключением ко всему трактату и отдельными методологическими замечаниями, сопровождающими конкретные толкования ветхозаветных образов и сюжетов (каковые и составляют основное содержание трактата), – позволяет судить о теоретических установках, которыми руководствовался его автор.

Во-первых, здесь ясно обозначается противопоставление типологического метода каким-то иным способам иносказательной интерпретации Священного Писания, построенным на установлении «произвольных уподоблений» (то есть на необоснованном присвоении образам Писания переносных значений), и есть все основания предполагать, что объектом критики в данном случае выступали прежде всего толкования аллегорического типа (подобные тем, которые широко применялись экзегетами александрийской школы).

Во-вторых, в сохранившейся части введения отчётливо сформулированы главные методологические принципы, на которых строятся типологические толкования, и общие задачи, решению которых служит метод библейской типологической экзегезы. Согласно Иларию, всё, описанное в Ветхом Завете, представляет собою некое всеобъемлющее пророчество, поскольку Бог позаботился о том, чтобы не только через прямые пророческие возвещения, но и через сами исторические события и деяния персонажей ветхозаветной истории показать, словно в зеркале, тайну грядущего пришествия, проповеди, страстей и воскресения Иисуса Христа и тайну учреждения, освящения, избрания, разделения и искупления Христовой Церкви¹⁵⁵. Иными словами, типологический метод служит к тому, чтобы выявить образы Христа и Церкви, запечатлённые в лицах и событиях ветхозаветной истории, посредством установления прямой семантической связи («уподобления»,

лат. comparatio) между ветхозаветными типами и новозаветными антитипами ¹⁵⁶.

И в-третьих, на протяжении всего трактата Иларий настойчиво говорит о гармонии «буквального» и «преобразовательного» смыслов Писания, подчёркивая, что типологическая интерпретация ветхозаветных образов ни в коем случае не лишает сами эти образы исторической подлинности и достоверности.

2. Практическое применение типологического метода

Очевидно, однако, что все вышеперечисленные методологические положения были сформулированы задним числом, в процессе рационального осмысления природы стихийно сложившегося метода типологической экзегезы. В Новом Завете уже были представлены едва ли не все основные парадигмы типологических толкований, на которые могли ориентироваться позднейшие христианские экзегеты, постепенно расширявшие круг ветхозаветных образов, которым оказывалось возможным присвоить пророческий, прознаменовательный смысл. Так, например, если у апостола Павла в качестве типов Христа выступают первый человек – Адам и царь-священник Мелхиседек, а у евангелиста Матфея – Иона, три дня и три ночи пребывавший во чреве китовом (подобно Спасителю, между Своей смертью и воскресением три дня и три ночи пребывавшему «в сердце земли»), то последующая традиция рассматривала в аналогичном качестве ещё и фигуры Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, Моисея и Иисуса Навина. Другой пример новозаветной типологической парадигмы, допускающей подобную экстраполяцию, – это типологическое отождествление двух сыновей Авраама, Измаила и Исаака, с двумя «народами» (иудеями и христианами) в послании апостола Павла к Галатам 4, которое, в купе с ветхозаветным пророчеством относительно потомства Ревекки («Два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей...», Быт.25:19), породило универсальный типологический мотив двух (или трёх) «народов», воспроизводимый при толковании любых мест Писания, где встречается упоминание о двух (или трёх) сыновьях ветхозаветных патриархов. К тому же месту послания к Галатам восходит и позднейший мотив противопоставления Церкви, как Христовой «жены», и Синагоги, опирающийся на противопоставление законной супруги Авраама Сарры и наложницы Авраама Агари и проецируемый на все

ветхозаветные тексты, повествующие о жёнах и наложницах патриархов.

Таким образом, развитие христианской типологической экзегезы осуществлялось преимущественно в направлении разработки тех типологических сюжетов и мотивов, которые были обозначены уже в Новом Завете. При этом круг ветхозаветных типологических «фигур» постоянно расширялся, что со временем неизбежно должно было сделать актуальной задачу систематизации и кодификации накопившегося типологического материала. Решению этой задачи как раз и служит трактат Илария Пиктавийского.

3. Система типологических толкований у Илария

Главная особенность трактата Илария заключается в том, что он строится как *последовательный* (хотя и выборочный) комментарий к ветхозаветным книгам, причём достаточно строго выдержанный в духе аутентичной типологической традиции¹⁵⁷.

Заявив в преамбуле к трактату о том, что единственной целью предпринимаемого им экзегетического труда является обнаружение в ветхозаветной истории образов, таинственно и пророчески предвозвещавших о грядущем пришествии Христа и о судьбах христианской Церкви, Иларий с самого начала накладывает серьёзные ограничения как на сам материал, подлежащий истолкованию, так и на область значений, которые предполагается получить в результате осуществления толкования. Объектом его толкования выступают только исторические книги Ветхого Завета, причём ограниченные пределами так называемого Шестикнижия (то есть первых шести книг Ветхого Завета, начиная с книги Бытия и заканчивая книгой Иисуса Навина), поскольку именно этот период древнейшей ветхозаветной истории, открывающийся рассказом о сотворении первого человека и замыкаемый рассказом о вступлении евреев в обетованную землю, в системе типологической экзегезы рассматривался как источник *типов*, предвосхищающих новозаветное будущее. Правда, нужно сразу отметить, что типологическое толкование исторических ветхозаветных образов дополняется у Илария толкованием вербальных пророчеств, связанных с рассказом о библейских патриархах и других библейских персонажах, и что, помимо толкований на исторические книги Ветхого Завета, в трактате Илария представлены толкования также на эпизоды из пророческих книг (в частности, на начало книги пророка Осии), однако подобная практика была нормальной для типологической экзегезы, рассматривавшей ветхозаветные *типы* как особого рода *пророчества* и потому не проводившей абсолютной границы между первыми и последними. В свою очередь, в рамках этой профетической типологии, опирающейся

преимущественно на Шестикнижие и направленной на усмотрение в Ветхом Завете неявных пророческих указаний на «тайны» Христа и Церкви, у Илария используются три вида толкований, которые отличаются друг от друга своей тематической направленностью. Это, во-первых, «исторические» толкования (прежде всего – христологические, но также и еклесиологические), во-вторых – «сакраментальные» толкования и в-третьих – «эсхатологические» толкования. Разумеется, такое деление носит условный характер, однако оно оправдывается различием задач, которые могли решаться средствами типологической экзегезы, и различием традиций, на которые опиралась христианская типологическая экзегеза. Христологическая типология была наиболее тесно связана с жанром «Свидетельств» (*Testimonia*) – подборок прямых ветхозаветных пророчеств о Христе – и выполняла аналогичные функции. Сакраментальная типология, не утрачивая своей связи с христологической типологией, могла самостоятельно развиваться в контексте так называемых мистагогических, или сакраментальных катехизисов, в которых объяснялись два важнейших христианских таинства – таинство Крещения и таинство Евхаристии, причём символическим характером христианской литургической практики было обусловлено преобладание в сакраментальной типологии именно символических мотивов. И, наконец, эсхатологическая типология была тесно связана с новозаветной апокалиптической традицией.

Вместе с тем, все три названных вида типологических толкований оказываются связанными с темой Христа и Церкви, центральной для исторической типологии. Таинства Крещения и Евхаристии, составляющие основу церковной жизни, отражают одновременно мистический и исторический аспекты служения, крестной смерти и воскресения Иисуса Христа, а христианская эсхатология (в отличие от гностической) строится прежде всего на представлении о сотериологической роли Иисуса Христа, определяющей конечные судьбы христианской Церкви и всего человечества. По этой причине именно историческую типологию

можно рассматривать как исходную и главенствующую форму типологических толкований.

III. Историческая типология в трактате Илария

1. Историческая последовательность типологических «фигур»

Приступая непосредственно к толкованию ветхозаветных книг, Иларий специально подчёркивает, что будет придерживаться той последовательности событий, в какой они излагаются в самом Священном Писании. Это не означает, что он собирается комментировать тексты Писания стих за стихом и главу за главой: речь идёт лишь о том, что Иларий не намерен ограничиться выбором одной или нескольких изолированных ветхозаветных «фигур», допускающих типологическую интерпретацию, но предполагает рассмотреть в хронологическом порядке все те ветхозаветные образы и события, в которых типологическая традиция усматривала пророческий смысл, указующий на тайну Христа и Церкви.

2. Историческая типология Христа

В соответствии с законами типологической экзегезы, Иларий исходит из представления, что деяния всех ветхозаветных патриархов, начиная с Адама, равно как и деяния вождей народа Израиля (Моисея и Иисуса Навина), в том или ином отношении проображали то, чему предстояло осуществиться в Иисусе Христе или через Иисуса Христа (Tract, myst. I, 27). Поэтому всякий раз, когда Иларий обращается к новой библейской теме, он начинает свои рассуждения с указания на то, что данный библейский персонаж может быть типологически уподоблен Христу, а затем приступает к обоснованию этого уподобления, развивая его одновременно в нескольких планах. Во-первых, всегда, когда представляется такая возможность, Иларий ссылается на *этимологию* или *числовой символизм* имени ветхозаветного персонажа (как, например, в толковании на Адама, Авраама или Иисуса Навина) или рассматривает *пророчество*, адресованное этому персонажу, однако исполняющееся не в нём и не над ним, а во Христе (как, например, пророчество Ламеха о Ное, пророческое благословение, полученное Иаковом от Исаака и повеление Господа, обращённое к пророку Осии). Во-вторых, установив и обосновав типологическое тождество *лиц*, Иларий подкрепляет его указанием на параллелизм событий, связанных с жизнью ветхозаветного персонажа с одной стороны и земной жизнью Христа (или судьбою Церкви) с другой стороны (особенно подробно и обстоятельно этот параллелизм прослеживается в толкованиях истории Ноя, Моисея и Иисуса Навина). И, в-третьих, он подробно рассматривает те мотивы в библейском повествовании, которые могут быть связаны с символизмом Христа, в свою очередь отображающимся в символизме христианских таинств Евхаристии и Крещения, – например, мотивы «камня», «древа», «воды», «крови», «агнца» и проч. Таким образом, экзегеза Илария опирается на установление аналогии «лиц» и «деяний» (то есть персонажей и событий), относящихся двум историческим эпохам – ветхозаветной

(ограниченной моментом вступления народа Израиля в обетованную землю) и новозаветной (мыслящейся как эпоха исполнения ветхозаветных пророчеств, завершающая историю человечества), подкрепляемое обнаружением символов-знамений, вплетённых в ткань библейского повествования.

3. Историческая типология Церкви

Сходным образом строится у Илария и типология Церкви. В основе её лежит учение о Церкви как о Телѣ Христовом и чисто типологическое представление о Церкви как о Христовой невесте (или жене). Поэтому всякий раз, когда устанавливается типологическое тождество некоего ветхозаветного персонажа Иисусу Христу, супруга этого персонажа отождествляется с Церковью (как, например, в типологии Евы, Сарры или Ревекки). Если в библейском повествовании речь идёт не об одной, а о двух или трёх женах патриархов, только одна из них – любимая, законная или праведная – отождествляется с Церковью (рассматриваемой не как религиозная институция, а как сообщество верующих христиан); второй жене (или наложнице) в этом случае отводится роль Синагоги (олицетворяющей, по аналогии с Церковью, верующих иудеев), а третья жена (при наличии таковой) отождествляется с язычниками¹⁵⁸. Кроме того, олицетворением Церкви может выступать и жена-блудница (как жена пророка Осии) или просто раскаявшаяся блудница (как Раав); в этом случае подчёркивается мотив отказа будущей Церкви, «собранной от язычников», от языческого идолопоклонства и обращения её к вере в истинного Бога, превращающей блудницу в невесту Христову, которой может отдаваться предпочтение даже и перед прежней законной «женой» (Синагогой), впавшей в беззаконие. И, наконец, противопоставление Синагоги и Церкви у Илария выражается также через противопоставление родной матери Моисея (типологически отождествленного со Христом) его приёмной матери, дочери Фараона¹⁵⁹.

Таким образом, типология Церкви (или Церкви и Синагоги) оказывается тесно связанной с типологией «народов» (христиан, иудеев и язычников), хотя чаще в этой последней роли выступает потомство патриархов: два сына (например, Каин и Авель, Измаил и Исаак, Исаав и Иаков) отождествляются с иудеями и христианами, третий сын (как в рассказе о трёх сыновьях Ноя) – с язычниками.

4. Персонализации и тенденция к драматизации смысла

Все вышеперечисленные условные «персонажи» вступают между собою в определённые отношения, как бы разыгрывая отдельные акты новозаветной истории, и задача толкователя состоит в том, чтобы, исходя из своего знания о типологической роли того или иного ветхозаветного персонажа, объяснить, какие новозаветные события пророчески предвозвещаются соответствующими коллизиями ветхозаветной истории. Наиболее яркие примеры толкований подобного рода у Илария – это толкование рассказа о Ламехе (где усматривается пророчество о событиях, связанных с распятием Иисуса Христа: «отрок», убийство которого приписывает себе Ламех, – это Христос, сам Ламех – это иудейский первосвященник, ответственный за казнь Христа, две жены Ламеха, Ада и Цилла, – это приближённые первосвященника и приближённые царя Ирода, то есть иудеи и язычники, а третья женщина, упоминаемая в рассказе о Ламехе, Ноема, – это, по мнению толкователя, верующие, неповинные в казни Христа) и толкование рассказа о младенчестве Моисея (где разъясняется, что Закон, в образе сестры Моисея, следовал за Христом вплоть до таинства Его Крещения и Распятия и что Синагога, по научению того же Закона, «вскормила» Христа по плоти, а Церковь, собранная от язычников, Его «приняла»).

Как известно, интерес к персонализациям, обеспечивающим драматизацию выраженного посредством этих персонализаций рационального (в основном – моралистического или философского) смысла, был отличительным признаком аллегорического мышления (и аллегорических толкований, основанных на принципах, аналогичных тем, которые определяли способы конструирования прямых литературных или изобразительных аллегорий). Однако в типологической экзегезе мы имеем дело с феноменом иного рода. Аллегорические персонализации – это прежде всего олицетворения абстрактных понятий

(преимущественно философских), тогда как в типологии мы встречаемся исключительно с олицетворениями исторических сил (например, конфликтующих друг с другом «народов»). Причём обращение к подобным «историческим» персонификациям не являлось чем-то необычным для самой библейской традиции, где использовались различные формы и способы подобного олицетворения, начиная с отождествления некой исторической общности с её родоначальником или верховным правителем, выступающими вполне реальными репрезентантами этой общности (как, например, в том случае, когда прозвище Иакова используется для обозначения произошедшего от Иакова народа Израиля, или когда Иуда даёт своё имя Иудее, или когда в Откровении св. Иоанна Богослова некие народы обозначаются именем их правителей, Гога и Магога), и заканчивая олицетворениями как таковыми (как, например, у пророка Иезекииля, говорящего об Иерусалиме – «блудливой жене» и «сёстрах» её – Самарии и Содоме, Иез.16). Особенностью этой формы христианской типологии можно считать и то, что в её построениях персонификации исторических сил свободно вступают во взаимодействие с конкретными историческими персонажами. Например, в толковании библейского рассказа о Ламехе у Илария Ламех отождествляется с иерусалимским первосвященником, виновным в казни Иисуса Христа, а жёны Ламеха – с «иудеями» и «язычниками».

5. Символическая типология

Рассмотренный выше способ толкований мы будем называть квази-аллегорической типологией, чтобы не смешивать его с философской аллегорией стоического и филоновского типа. Однако христианской типологии знаком и другой способ осуществления иносказательных толкований, который условно можно обозначить как символический. Этот способ интерпретации был особенно характерен для сакраментальной типологии, хотя на практике он применялся значительно шире. Толкования подобного рода опирались не на прямые, исчерпывающие и однозначные отождествления, а на косвенные уподобления, опосредованные некими предельно общими символическими мотивами, заимствованными из универсального символического контекста. Например, упоминание в толкуемом тексте (причём – в совершенно произвольной связи) о *виноградной лозе*, *вине*, *чаше* или *крови* в типологической экзегезе всегда расценивалось как указание на искупительную жертву Христа и таинство Евхаристии, поскольку во всех перечисленных образах оказывалось возможным усмотреть универсальный символический мотив «крови», однако при этом сама «виноградная лоза» не отождествлялась непосредственно с Евхаристией (подобно тому, как Ева или Сарра прямо отождествлялись с Церковью). Подобные толкования также были представлены уже в Новом Завете (ср., например, толкование эпизода истечения Моисеем воды из скалы в Рефидиме как образа Крещения и Евхаристии, опосредованное универсальными символическими мотивами «воды» и «камня», у апостола Павла, [1Кор.10:4](#)). Кроме того, эти толкования обнаруживают несомненную связь с традицией «Свидетельств», на которую опирались сами новозаветные авторы и в которой подобные универсальные символы (или символические мотивы) получали статус своего рода генерализирующих абстракций, используемых для систематизации ветхозаветных мессианских (или христологических) пророчеств. К традиции «Свидетельств»,

бесспорно, восходит мотив «камня» – Христа, занимавший впоследствии центральное место в христианской христологической и сакраментальной типологии.

6. Чистая историческая типология

Таким образом, у Илария оказывается возможным обнаружить по крайней мере два самостоятельных вида типологических толкований, существенно отличающихся друг от друга. Однако христианская типология никогда не уклонялась от своей главной цели, состоявшей в отыскании не прямых (то есть выраженных не в прямой вербальной форме, а через «образы и события» самой ветхозаветной истории) пророческих указаний на тайну пришествия, страстей и воскресения Христова и учреждения христианской Церкви. Поэтому толкования рассмотренных выше видов, несмотря на присущие им герменевтические различия, всегда использовались исключительно в рамках «профетической» типологии, в основе которой лежала идея параллелизма ветхозаветной и новозаветной истории. Соответственно, простейшей и исходной формой типологической экзегезы можно считать «чистую» историческую типологию, предполагающую установление прямых и непосредственных соответствий между «событиями» Ветхого Завета и «событиями» Нового Завета. Толкования подобного рода также широко представлены в трактате Илария, который обращается к ним прежде всего в тех случаях, когда речь заходит о пророческом предвосхищении событий земной жизни Иисуса Христа. Типологические параллели сохраняют здесь предельную историческую конкретность. Например, обстоятельства рождения Моисея (истребление еврейских младенцев по приказу фараона) ставятся в параллель обстоятельствам, связанным с рождением Иисуса Христа (избиение младенцев по приказу царя Ирода), а возвращение воспитанного при дворе фараона Моисея к своему собственному народу и убийство им злодея-египтянина – в параллель новозаветному рассказу о Богоявлении и о победе над дьяволом, одержанной Христом в пустыне (Tract. myst. I, 28 и 29); аналогичным образом, жертвоприношение Исаака рассматривается как тип Христовых Страстей (причём толкователь не забывает подчеркнуть также и параллельный

мотив несения дров отроком-Исааком и несения креста Иисусом Христом. (Tract. myst. I, 17).

Подобные параллели с любыми событиями земной жизни Христа имеют в глазах христианского экзегета абсолютную ценность, сопоставимую с ценностью эксплицитных ветхозаветных пророчеств, истолкованных как свидетельство вдохновенной осведомлённости пророков обо всех (в том числе – и не самых значительных) обстоятельствах, которые будут сопутствовать пришествию Мессии-Христа (ср., например, пророчество Михея 5:2 о Вифлееме как месте рождения Мессии, Мф.2:6, или пророчество Осии11:1 – «из Египта воззвал я Сына Моего», которое в Евангелии от Матфея ставится в прямую связь с рассказом о возвращении семейства Иосифа из Египта, Мф.2:15). Однако в ветхозаветных текстах содержится не так много материала, позволяющего свободно устанавливать подобные прямые исторические параллели. Кроме того, для любого христианина земная жизнь Христа имеет не только исторический, но также мистический и эсхатологический аспекты. Символический и символично-аллегорический способы толкования как раз и позволяют раскрыть эти аспекты.

Наиболее значительные моменты земной жизни Иисуса Христа – Боговоплощение, Искупительная жертва и Воскресение – смещают историю в мистический план: это тайны, которые, в свою очередь, отображаются в христианских таинствах. Поэтому любые ветхозаветные образы «жертвоприношения» (например, жертвоприношение Исаака или жертвоприношение пасхального агнца) в типологии рассматривались одновременно как типы крестной смерти Христа и таинства Евхаристии, а любые ветхозаветные образы «креста» (например, древо жизни, или Ноев ковчег, или медный змий) – как типы Распятия Христова и таинства Крещения. Вполне естественно, что для осуществления толкований подобного рода экзегеты применяли символический метод интерпретации, так как выявить этот таинственный смысл ветхозаветной истории исключительно средствами «чистой»

исторической типологии, предполагающей установление параллелизма конкретных событий, было заведомо невозможно.

Для того, чтобы проиллюстрировать вышеперечисленные особенности типологических толкований, обратимся к тексту типологического трактата Илария Пиктавийского.

IV. Примеры использования различных видов типологических толкований в Tractatus mysteriorum Илария

1. Типология Адама и Евы

Своё толкование ветхозаветных «тайн» Иларий, следуя избранному им плану, начинает с толкования библейского рассказа о сотворении Адама и Евы. Отправной точкой для этого толкования служит прямое типологическое уподобление Адама Христу, которое обосновывается ссылкой на этимологию имени Адама: Иларий говорит, что Адам уже одним своим именем, означающим «земля огненная» (или «земля пламенная») преображает Рождество Господа. Смысловые коннотации приведённой этимологии сложны и многообразны; достаточно упомянуть о том, что, как указывает сам Иларий, в Писании слово «земля» часто употребляется в качестве метонимического обозначения человеческой плоти и что устойчивая традиция ассоциировала образ «пламенной», то есть огненно-красной, земли с понятием «девственной», то есть невозделанной, земли¹⁶⁰. Именно эти мотивы лежат в основе рассматриваемого типологического уподобления: поскольку «земля» отождествляется с плотью, сотворению Адама «из земли» («И создал Господь Бог человека из праха земного», Быт.2:7) оказывается возможным поставить в соответствие акт Боговоплощения, а сотворению Адама из земли «пламенной» – рождение Иисуса Христа от Непорочной Девы. Однако сама по себе «земля» или «пламенная земля» не является смысловым субститутом «Рождества»; следовательно, это символическое уподобление, использование которого в данном случае выглядит совершенно уместным, поскольку речь идёт о событии земной жизни Христа (сфера компетенции исторической типологии), имеющем мистический смысл (сфера компетенции символической типологии).

Дальнейшие рассуждения Илария построены на развитии того же самого символического мотива плоти-земли, но уже применительно к двум другим «тайнам» – тайне Церкви как мистического *Тела* Христова и тайне воскресения *плоти*. Однако и эта часть толкования открывается типологическим отождествлением супруги Адама Евы с «супругой» Христовой

Церковью, подкреплённым ссылкой на авторитет апостола Павла (Еф.5:32). Опираясь на это отождествление, Иларий истолковывает слова Адама: «Вот, это плоть от плоти моей» (Быт.2:23), обращённые к Еве, как пророчество о Церкви Христовой, причём своё толкование он обосновывает трояко. Во-первых, Церковь является «плотью от плоти» Христа уже в силу того, что Слово стало «плотью» в акте Боговоплощения, о котором шла речь выше, а Церковь есть «часть» тела Христова¹⁶¹. Во-вторых, Церковь, как часть тела Христова, поята от рёбер Его, рождена через воду и оживлена через кровь. Здесь символический мотив перстной «плоти» Адама уступает место прямому типологическому уподоблению разверстого бока Адама, из которого было изъято ребро для сотворения Евы, с раной в рёбрах распятого Христа, из которой источились *кровь и вода*¹⁶², а «вода» и «кровь» – это, в свою очередь, основные символические мотивы сакраментальной типологии, указывающие на таинства Крещения (*вода*) и Евхаристии (*кровь*). И, в-третьих, через таинство Церковь непосредственно приобщается «плоти» Христа: на этот раз Иларий апеллирует к мотиву «плоти» как ко второму евхаристическому символу – символу «Тела Господня».

Далее тот же мотив «плоти от плоти», фигурирующий в библейском рассказе о сотворении Евы, истолковывается Иларием как указание на тайну воскресения плоти, ожидающую Церковь после конца света. Это толкование возвращает читателя к типологии имени Адама, объясняя смысл предвосхищающего сближения плоти Боговоплощения (то есть человеческого начала во Христе) и новой, сообразной «духовной славе», плоти «небесного Адама», то есть воскресшего Христа, Христа второго пришествия¹⁶³.

Таким образом, в приведённом Иларием толковании библейского рассказа об Адаме и Еве используются все три знакомые нам формы типологической экзегезы: историческая типология, символическая сакраментальная типология и типология, опирающаяся на персонификации (причём последняя получает у Илария самостоятельное развитие, когда он начинает рассуждать об исторических судьбах Церкви,

предстающей в образе «грешной жены», которая спасется только верою своих «чад»¹⁶⁴).

2. Типология «народов»: Каин и Авель

Следующее далее толкование рассказа о книге Бытия о Каине и Авеле имеет более простую структуру. Сыновья Адама, Каин и Авель, отождествляются у Илария с двумя «народами» (иудеями и христианами), один из которых «неправильно» приносил жертву (то есть неправильно поклонялся) Богу, а другой – «правильно», и поэтому первый, из зависти и из ревности, убивает второго. Это отождествление не опосредовано никакими символическими мотивами; оно является прямым и исчерпывающим. О типе умозаключения, обосновывающего его, позволяет судить замечание самого Илария, обозначившего суть противостояния двух «народов» словами: «иудей завидует христианину и [...] распаляется на убийство христианина» (Tract. myst. I, 7). Очевидно, что абстрактные «Иудей» и «Христианин» олицетворяют всех вообще иудеев и всех вообще христиан, то есть обобщение в данном случае основано на генерализирующей функции «репрезентанта ряда». Однако существенно другое: возможность типологического отождествления абстрактной «исторической силы» (в рассматриваемом примере в качестве таких сил выступают конкурирующие «народы») с неким конкретным «историческим» персонажем обеспечивается предварительным актом персонификации этой силы. Например, для того, чтобы отождествить Церковь с конкретными жёнами патриархов, необходимо было абстрагироваться от реальных человеческих индивидов, составляющих церковную общность, а затем персонифицировать полученную абстракцию в образе «жены». Так что в основе подобных типологических уподоблений лежит специфический способ восприятия самой человеческой истории, хотя на практике толкователь не обязан был осуществлять эту предварительную логическую процедуру, поскольку он опирался на традицию, для которой подобный способ описания исторического процесса являлся нормальным и привычным.

Вместе с тем, хотя в толковании рассказа о Каине и Авеле (так же, как и в дополняющем его толковании пророчества Ламеха и рассказа о рождении Сифа) доминирующую роль играют исторические персонификации, здесь представлены также и символические мотивы. И отождествление Авеля с «младшим народом», то есть христианами, и сопровождающее его отождествление Авеля непосредственно со Христом, – это прямые «ролевые» уподобления. Но для того, чтобы подчеркнуть мистический смысл крестной смерти Христа, Иларий обращается уже не к образу самого невинно убиенного Авеля, а к образу жертвоприношения, совершённого Авелем. Поскольку в Библии сообщается, что Абель принес Богу жертву «от начатков овчих» (в синодальном переводе – «от первородных стада»), Иларий, пользуясь тем, что понятия «начатка», «первенца» и «первородного» передаются одним и тем же словом, связывает мотив «жертвы» с двумя другими символическими мотивами – мотивом «начатка» и мотивом овцы, предназначенной в жертву, усматривая в каждом из этих мотивов самостоятельное символическое указание на Христа – как на «Первенца» (в различных значениях этого слова¹⁶⁵) и как на овцу, ведомую на заклание (подразумевается пророчество Исайи 53:7, традиционно понимаемое как пророчество об искупительной жертве Христа). А затем, уже на этом основании, он символически отождествляет жертву Авеля с евхаристической жертвой Тела Господня в церковном Таинстве. Таким образом, здесь опять соседствуют христологическая типология и сакраментальная типология, то есть жертва Авеля рассматривается как пророческое указание на тайну искупительной жертвы Христа и на выражающее эту тайну таинство Евхаристии. Нетрудно заметить, что в основе обоих этих толкований – христологического и сакраментального – лежит не «аллегорическая» аналогия «лиц», а сближение неких символических мотивов. То обстоятельство, что мотивы в обоих случаях остаются инвариантными, объясняется тем, что символизм таинства Евхаристии изначально теснейшим образом сопряжён с символизмом крестной смерти Христа, понимаемой как искупительная жертва, принесённая за грехи

человечества; вообще же репертуар символических мотивов христологической типологии лишь отчасти пересекается, однако в целом не совпадает с репертуаром мотивов сакраментальной типологии.

3. Историческая типология: Ной, Моисей и Иисус Навин

Таким образом, можно видеть, что Иларий строит свой комментарий, оперируя различными формами типологических толкований и комбинируя эти последние. Очевидно, что предпочтение, отдаваемое тому или другому способу толкования в каждом конкретном случае, обусловлено темой и предметом этого толкования. Всякий раз, когда библейский текст истолковывается в метаисторическом плане, Иларий прибегает к типологическим персонификациям, отождествляя действующих лиц толкуемого рассказа со Христом, Церковью или «народами», – что, однако, не исключает возможности отождествления некоторых библейских персонажей с конкретными персонажами новозаветной истории¹⁶⁶. В тех же случаях, когда ветхозаветный текст содержит мотивы, которые могут быть символически соотнесены с мистическим смыслом новозаветной истории или с символизмом христианских Таинств, Иларий обращается к символическому способу установления типологической аналогии. И, наконец, всякий раз, когда в Ветхом Завете обнаруживается материал, позволяющий установить прямую историческую параллель, Иларий применяет простейший способ установления типологических соответствий, характерную для так называемой типологии *параллельных ситуаций*.

Однако во всех перечисленных случаях цель типологической экзегезы остается неизменной: это обнаружение в Ветхом Завете (и в самой ветхозаветной истории) образов, пророчески указывающих, во-первых, на Христа и, во-вторых, на Христову Церковь. Неизменным остается и метод типологической экзегезы, подразумевающий не выявление прямого или иносказательного смысла толкуемых текстов, а установление аналогии между лицами и событиями ветхозаветной истории и лицами и событиями новозаветной истории, позволяющее рассматривать первые в качестве *типов* («отпечатков») вторых. Так что независимо от того, к какому

способу обоснования типологического параллелизма обращается толкователь в каждом конкретном случае, типологические толкования сохраняют свою идентичность. Об идентичности типологических толкований можно говорить даже в тех случаях, когда толкователь применяет герменевтические процедуры, воспроизводящие формы и технику аллегорических толкований, – но лишь при условии, что цели типологической экзегезы при этом не подменяются целями аллегорической экзегезы, задача которой состоит в выявлении отвлеченного *доктринального* смысла, который, по мнению толкователя, прячется за покровом якобы непритязательного мифологического или исторического повествования.

Уяснить характер взаимодействия различных способов установления и обоснования типологических соответствий, подчинённых решению единой стратегической задачи, позволяет анализ предлагаемого Иларием толкования жизнеописания трёх ветхозаветных персонажей, которым отводится исключительно важная роль в христианской типологической экзегезе. Речь идёт о фигурах Ноя, Моисея и Иисуса Навина.

Выбор этих фигур не случаен: с каждым из названных персонажей связан поворотный момент и начало нового этапа в истории человечества в целом или еврейского народа, так что они, по своей исторической значимости, не уступают Адаму, но при этом предания, связанные с их именами, более богаты подробностями, а потому открывают больше возможностей для толкователя, нежели история Адама и Евы¹⁶⁷.

а. Типология Ноя

Отождествление Ноя со Христом у Илария мотивировано так же, как ранее было мотивировано отождествление Ламеха с первосвященником (Tract. myst. I, 9–10) и как в дальнейшем будет мотивировано отождествление Иакова с «народом» христиан (Tract. myst. I, 21 и 23): Иларий указывает на то, что библейское пророчество о будущем, уготованном Ноем (Быт.5:28–29), не сбывается над Ноем и не осуществляется им, но зато его оказывается возможным применить к Иисусу Христу. Однако Иларий не ограничивается установлением типологического соответствия «лиц» (как это было при толковании рассказа об Адаме, где отождествление Адама со Христом строилось на этимологизации имени Адама, а не на установлении параллелей между событиями жизни Адама и событиями жизни Иисуса Христа) и прямо заявляет о том, что не только в фигуре самого Ноя, но и во всех отдельных эпизодах жизнеописания Ноя заключён «пророческий», то есть типологический, смысл. Он говорит, что ради уразумения пророческого смысла событий, описанных в истории Ноя, «надлежит вкратце поведать, что должно быть поставлено в связь с каждым событием» (Tract. myst. I, 12), и далее, перечислив главнейшие деяния Ноя, прибавляет: «... в этих деяниях содержится и великая тайна грядущего, и о каждом из них мы дадим разъяснения в своём месте, тогда, когда понадобится установить взаимное соответствие событий и лиц» (Tract. myst. I, 13).

Собственно «деяния» Ноя, в которых Иларий усматривает типологическое значение, – это праведная жизнь Ноя до начала потопа, строительство ковчега по указанию Бога, вступление Ноя и его семейства в ковчег, предпринятая им посылка ворона и голубя с целью узнать, не завершился ли потоп, выход Ноя и его семейства из ковчега, насаждение Ноем виноградной лозы, опьянение и обнажение Ноя, нагота которого осмеяна его сыном Хамом, а также проклятие, которое Ной адресует Хаму, и благословение, обращённое Ноем к двум другим сыновьям.

Соответственно, строительство ковчега до начала потопа отождествляется у Илария со строительством Церкви, в лоне которой в день Страшного суда (= потоп) предстоит спастись чадам Христовым (= дети Ноя); посылка голубя – с дарованием Духа Святого; опьянение и обнажение Ноя – со смертью и поруганием Христа; проклятие одного сына и благословение двух других – с проклятием язычников и благословением двух других «народов» – иудеев и христиан.

Следует сразу отметить, что традиция типологической интерпретации рассказа о Ное, строительстве ковчега и потопе опиралась прежде всего на авторитет апостола Петра, который в своих посланиях неоднократно обращался к теме потопа, толкуя его в двух смыслах: эсхатологическом (как образ последних времен и Страшного суда), 2Пет.2:5 и 3:3–10 (ср., впрочем, Мф.24:37–39, где также присутствует эта тема), и сакраментальном (как образ очищающего и спасительного христианского Крещения водою), 1Пет.3:18–21. Обе эти темы впоследствии были подробнейшим образом развиты христианскими экзегетами, в особенности – последняя (включавшая в себя и истолкование огдоады – «восемёрки» спасшихся в ковчеге людей – как не только эсхатологического числа, но и символа Крещения). Однако наряду с этой традицией, непосредственно связанной с посланиями апостола Петра и отмеченной пристальным вниманием к символизму огдоады (тема, получающая впоследствии самостоятельное развитие у христианских экзегетов), постепенно складывается и другая, отличительными признаками которой Ж. Даниелу считал интерес к теме голубя и интерпретацию ковчега как образа Церкви¹⁶⁸. У истоков этой традиции стоит Тертуллиан, который в трактате «О крещении» пишет: «Ведь точно так же после вод потопа, которыми было вычищено древнее нечестие, после, можно сказать, крещения мира, голубь-вестник, выпущенный из ковчега и возвратившийся с оливковой ветвью (что даже у язычников служит знаком мира), возвестил землям о прекращении небесного гнева. Таким же образом происходит и духовное воздействие на землю, то есть на нашу плоть, выходящую из купели после очищения от прежних грехов:

подлетает голубь Святого Духа, принося мир от Бога. Выпущен он с небес, где пребывает Церковь, прообразом которой является ковчег»¹⁶⁹. Типологии голубя придавали большое значение и современники Тертуллиана – Псевдо-Киприан и Ипполит. В свою очередь, тему ковчега как образа Церкви развивали Ириней и особенно – Киприан (на Западе)¹⁷⁰, а также Ориген и Дидим Слепец (на Востоке); впоследствии эта тема становится общим местом для всех христианских экзегетов.

Иларий в своём толковании рассказа о Ное ориентируется в большей степени на эту вторую, более позднюю традицию, нежели на традицию эсхатологической и сакраментальной интерпретации образов потопа и ковчега, восходящую к новозаветным посланиям апостола Петра. У Илария присутствуют и тема ковчега-Церкви, и тема голубя-Духа, однако у него даже вскользь не упоминается тема потопа-Крещения, которую одни толкователи связывали с образом самого ковчега, носившегося по бурным волнам, а другие – с образом голубя, парящего над водами потопа подобно Духу, носившемуся над бездной морской при начале сотворения мира, и подобно кресту, освящающему воду крещальной купели. Однако наиболее характерной особенностью приводимой Иларию интерпретации истории Ноя можно считать то, что он – в отличие от других толкователей – разрабатывает своё толкование в чисто христологическом ключе. Иларий не просто отождествляет Ноев ковчег с Церковью, в лоне которой в день Страшного суда спасутся верующие христиане, но специально подчеркивает, что это Христос (в образе Ноя) спасает Своих «рождённых и наречённых» чад (в образе сыновей Ноя) в лоне Церкви-ковчега. Следующую тему – тему голубя, посланного Ноем, Иларий также предпочитает разрабатывать в духе христологической (то есть исторической) типологии, а не в духе символической сакраментальной типологии: у Илария голубь ассоциируется не с Духом, носившимся над бездной и традиционно отождествляемым христианскими богословами с Духом Святым (третьим Лицом Троицы), и не с Духом, освящающим воду Крещения, и даже не с Духом, снизошедшим на Иисуса Христа в тот момент, когда Он принимал крещение в

Иордане от Иоанна Предтечи, а с евангельским рассказом о том, как Иисус отправил на служение в мир семьдесят учеников¹⁷¹, наделив их Духом Святым, и как ученики вернулись назад, принеся с собой «плод Духа», знаменуемой плодоносящей масличной ветвью, принесённой голубем Ноем. В христологическом смысле толкуется у Илария и рассказ об опьянении Ноя, вызванном соком плодов виноградной лозы: Иларий видит в этом рассказе образ Христовых страстей (опьянение = смерть). При этом он основывается на библейском символизме «лозы» как образе народа Израиля, заключая отсюда, что под «плодами» лозы могут пониматься дела народа (опьянение Ноя – от плодов лозы, смерть Христа – от дел иудеев), добавляя однако, что рассказу об опьянении Ноя может быть поставлен в соответствие евангельский рассказ о предсмертном молении Иисуса Христа в Гефсиманском саду («моление о чаше»), где мотив смертной «чаши» опосредован евхаристическим символизмом вина крови Христовой. И, наконец, трое сыновей Ноя, один из которых насмеялся над наготой отца, а двое других – прикрыли её, отождествляются у Илария – в духе традиционной типологии «народов» – с язычниками, надругавшимися над смертью и телом Христа и подвергнутыми проклятию, иудеями и христианами. Однако и в этом случае у Илария на первый план выступают христологические мотивы, поскольку проснувшийся Ной отождествляется у него с воскресшим Христом, устанавливающим человеческому роду «наказание и освящение», то есть вершащим суд над «народами» в конце времён.

Таким образом, толкование истории Ноя строится у Илария в соответствии с принципами исторической типологии, выявляющей аналогию «лиц и событий» и мыслящейся прежде всего как типология «параллельных ситуаций». Её дополняют типология Церкви-ковчега, типология «народов» и символическая «сакраментальная» типология, однако эти три формы типологических толкований разрабатываются Иларием в контексте христологической типологии исторического характера и подчиняются этой последней.

б. Типология Моисея

Толкованию библейского рассказа о Моисее Иларий предпосылает небольшое введение, где он в очередной раз повторяет, что главная цель его сочинения заключается в том, чтобы обнаружить в деяниях ветхозаветных патриархов и Моисея «подражание» (*imitatio*) тому, что впоследствии осуществилось во Христе (*Tract. myst. I, 27*). Само это толкование подразделяется на две части: в первой рассматривается история Моисея до момента исхода из Египта, во второй речь идёт уже не об одном Моисее, а о событиях, связанных со скитаниями еврейского народа в пустыне после исхода¹⁷². При этом главный принцип *исторической* типологии, опирающийся на установление *прямого* взаимного соответствия «лиц и событий», наиболее последовательно реализуется в первой части.

Как и в толковании рассказа о Ное, Иларий начинает свои рассуждения с уподобления Моисея Христу, рассматривая далее ряд наиболее важных событий, отражённых в жизнеописании Моисея: это рассказ об обстоятельствах рождения Моисея и его чудесного избавления от гибели, рассказ о возвращении Моисея к своим соплеменникам и убийстве им египтянина, обижавшего одного из рабов-евреев, рассказ о явлении Моисею Господа в объятom пламенем, но не сгорающем, кусте («неопалимая купина») и, наконец, рассказ о трёх чудесных знамениях, явленных Моисеем перед лицом Фараона.

Обратившись к самому первому эпизоду истории Моисея, рассказу о его рождении и спасении, Иларий прежде всего указывает на знаменательное совпадение обстоятельств, сопровождавших рождение Моисея и рождение Иисуса Христа: и Фараон, и царь Ирод учиняют избиение всех еврейских младенцев мужского пола, однако Моисею, как позднее и Иисусу, удастся избежать неминуемой гибели, и впоследствии Моисей становится «вождём для народа» (имеется в виду народ Израиля), а Иисус – «Царём над народами» (имеются в

виду народы, от которых собрана христианская Церковь). Это – несомненный пример чистой исторической типологии, основанной на отождествлении двух аналогичных событий, относящихся к разным «эпохам», и подкрепляющей типологическое отождествление лиц (Моисей – тип Христа). Однако установленная аналогия «событий и лиц» получает у Илария ещё и символическое обоснование, хотя это обоснование и не развивается им подробно. Иларий указывает, что в образе плывущей по воде корзины, в которую младенца-Моисея положили для того, чтобы спасти ему жизнь, скрыто указание на тайны Боговоплощения, Крещения и Распятия Христова. Само это толкование опирается на устойчивую традицию, рассматривавшую «корзину» Моисея (несомненно, по аналогии с «ковчегом» Ноя) как символ креста (в свою очередь символизирующего «крестное древо» и Распятие Господа), посредством которого освящают воду крещальной купели, и одновременно – как пророческое указание на Крещение, принятое Иисусом Христом в реке Иордан. Не случайно у Илария говорится даже не о «корзине» Моисея как таковой, а о спасении Моисея посредством плывущего по воде «дерева», lignum. И, наконец, завершает раздел, посвящённый рассказу о рождении и спасении младенца-Моисея, отмеченное несомненным влиянием Оригена толкование образов женщин, упоминаемых в этом рассказе. Дочь Фараона, нашедшая и усыновившая Моисея, отождествляется с Церковью, родная мать Моисея – с Синагогой, а сестра Моисея, наблюдавшая за корзиной с младенцем из камышей, – с иудейским Законом. Соответственно, весь рассказ понимается у Илария как пророческое указание на Иисуса Христа (= Моисей), Который по плоти принадлежал к еврейскому народу и был воспитан Синагогой (= мать Моисея), руководствующейся Законом (= сестра Моисея), но Которого Синагога отвергла, а Церковь (= дочь Фараона), составленная из чуждых Ему по крови язычников, наоборот, приняла. Характерно, однако, что у Оригена Моисей рассматривался не как тип Христа, а как персонификация Закона иудейского, у Илария же Закон ассоциируется с сестрой Моисея. Так что, хотя толкование

Илария и тяготеет к форме аллегорических толкований, разрабатывавшихся преимущественно экзегетами александрийской школы, в этом толковании вновь акцентируется прежде всего его христологический аспект.

Такое же чередование форм и методов экзегезы, сохраняющей при этом явную христологическую направленность, наблюдается у Илария и в дальнейшем. Возвращению выросшего при дворе Фараона Моисея к братьям по крови и вере, убийству египтянина и предательству со стороны того самого человека, за которого Моисей заступился и ради которого он совершил убийство, ставятся в соответствие Богоявление¹⁷³, победа над дьяволом (= надсмотрщик-египтянин), одержанная Иисусом Христом после Его сорокадневного пребывания в пустыне, куда Он удалился после принятия Крещения от Иоанна Крестителя, и предательство Иисуса Христа Иудой и евреями, потребовавшими Его казни. Это еще один образец чистой исторической типологии, поскольку конкретным эпизодам жизнеописания Моисея здесь ставятся в соответствие столь же конкретные эпизоды земной жизни и земного служения Иисуса Христа. Однако на том же примере можно продемонстрировать и тенденцию к аллегоризации или символизации типологических толкований. Аналогия между Богоявлением и возвращением Моисея к своим соплеменникам действительно основана на прямом историческом параллелизме «событий», однако сам акт Богоявления – это отнюдь не случайное и не рядовое событие в жизни Христа, но событие, имеющее исключительно важное провиденциальное и мистическое значение, и именно по этой причине столь важным оказывается также и обнаружение в Ветхом Завете пророческого предвосхищения этого события. Ещё более отчетливо мистические импликации исторической типологии «параллельных ситуаций» выражены в толковании рассказа об убийстве египтянина как пророчества о победе Иисуса над дьяволом. Во-первых, сама «победа над дьяволом» подразумевает не только излагаемое евангелистами предание об «искушении в пустыне»; она может пониматься в более широком и общем мистическом и эсхатологическом смысле: как

цель и результат Божественной Парусии. Кажется, именно к такому пониманию предрасполагает своих читателей и сам Иларий, говоря о победе над дьяволом, властвующим над «погибшими овцами Израиля», и – через цитату из Мф.12:29 – связывая это толкование с другим евангельским эпизодом, в котором фарисеи пытаются обвинить Христа в том, что Он изгоняет бесов силою веельзевула. Во-вторых, отождествление рядового и безымянного египтянина с дьяволом было бы неоправданным, если бы оно не опиралось на устойчивую типологическую традицию отождествления дьявола с Фараоном, засвидетельствованную, например, у Тертуллиана¹⁷⁴ и связанную в первую очередь с типологией перехода евреев через Чермное море. Несомненно, что безымянный «египтянин» замещает здесь Фараона, усваивая одновременно и приписываемую последнему роль главного антагониста Моисея, а в типологической перспективе – антагониста Христа.

Последующий период жизни Моисея (его бегство из Египта в Мадиямскую землю, встреча с семьёй дочерью священника Мадиямского и женитьба на одной из них, пастушеская жизнь Моисея в пустыне, длившаяся долгие годы, и, наконец, призвание Моисея Богом) привлекал особенно пристальное внимание экзегетов александрийской школы (Климента Александрийского и Оригена, опиравшихся на филоновскую традицию), которые обнаруживали в нём богатый и податливый материал для интерпретации в духе философской и морализирующей аллегорической экзегезы. Однако Иларий останавливается только на эпизоде явления Моисею Господа, говорившего с Моисеем из «неопалимой купины», понимаемой у Илария как образ Церкви, уцелевшей в пожаре воздвигнутых против неё гонений. Это толкование в высшей степени необычно. Во-первых, «неопалимая купина» чаще воспринималась не как символ Церкви, а как символ Богородицы и девственного Зачатия (= купина, объятая «пламенем» Духа Святого, но не сгорающая). Во-вторых, в традиционной типологии Церкви никогда не заходит речь о каких-то конкретных вехах, которыми была отмечена её земная история, и сама Церковь рассматривается почти исключительно

в качестве Невесты (или Супруги) Христовой, или Тела Христова, или Ковчега, в котором спасаются христиане, или раскаявшейся Блудницы (Язычницы). Очевидно, Иларию рассматривал способность Церкви противостоять воздвигаемым на неё гонениям как некое изначально присущее Церкви свойство, а само это толкование, где Церковь отождествляется не с каким-то из женских персонажей ветхозаветной истории, а с «неопалимой купиной», было сконструировано по аналогии с типологическим отождествлением Церкви с ковчегом Ноя.

Нижеследующее толкование сотворённых Моисеем в присутствии Фараона и его приближённых чудес также носит спекулятивный характер. Чудо превращения жезла Моисея в змею и обратного превращения змеи в жезл истолковывается Иларию как пророческое указание на то, что при жизни Иисуса Христа Его божественное и царское достоинство отрицалось иудеями, принимавшими Его за «веельзевула» (то есть дьявола), однако после Воскресения Христа Его божественность сделалась очевидной для всех. При этом «жезл» отождествляется у Илария с царской властью («жезл есть царская власть»), а «змея» – с дьяволом («змея – прозвище дьявола»), момент же трансформации и обратной трансформации жезла указывает, согласно Иларию, на то, что отождествление Христа с веельзевулом было ложным. Само по себе уподобление – хотя бы и символическое – Христа «змее», то есть «дьяволу», может показаться чрезмерно смелым и соблазнительным, однако оно смягчается указанием на то, что «змея» – это лишь «имя» дьявола, как «веельзевул» – лишь «имя» Христа, а имя может присваиваться не только истинно, но и ложно (как в данном случае). Кроме того, это уподобление оправдывается евангельским рассказом о том, что фарисеи действительно называли (хотя и несправедливо) Иисуса Христа «веельзевулом». Но для чего вообще Иларию понадобилось приводить столь замысловатое толкование, устанавливающее связь – пусть даже и мнимую – между Христом и дьяволом и превращающую эмблему последнего в эмблему Христа? Ответить на этот вопрос позволяет ссылка на традицию: аналогичное отождествление «змия» и Христа имеет место в

типологии «медного змия» (как образа Распятия Христова), опирающейся непосредственно на Евангелие от Иоанна.

Такого рода «фигуры» систематически используются в типологической экзегезе, хотя однозначно определить их герменевтическую природу весьма затруднительно. В сущности, у евангелиста речь идёт не о символическом отождествлении «медного змия» и Христа, но лишь об установлении более или менее условной аналогии «событий»: Христос спасает верующих от гибели так же, как во время оно Моисей с помощью медного змия спасал евреев от смертельного яда змей (Ин.3:14–15: «как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»). Однако последующая типологическая традиция, опираясь на слово «вознесён», рассматривала уже самого «медного змия», водружённого Моисеем на высоком столпе, в качестве образа Христа, распятого на Кресте. В результате, типология «медного змия» оказывалась включённой в общий контекст символической типологии «Креста» и «Распятия», интерпретирующей «Крест» как «Крестное дерево» и рассматривающей любые ветхозаветные упоминания о «древе» (или даже кусте), «жезле» (= древесный ствол) или «столпе» (= вертикальный устой креста) как символические указания на Крестное дерево Распятия. Таким образом, христианская типология «медного змия» строилась на сочетании двух самостоятельных символических мотивов: мотива «древа» (= Крест) и мотива «змеи» (= распятый Христос). Однако оба этих мотива представлены и в рассказе о первом из чудес Моисея, так что можно с большой долей уверенности утверждать, что изначально чудо о жезле, превращенном в змею, включалось в символическую типологию Распятия наряду с образом «медного змия», хотя, для Илария, по всей видимости, параллелизм рассказов о «медном змие» и о трансформациях Моисеева жезла был уже не столь очевиден, и потому он оказывался вынужден предложить более сложное и уже чисто рассудочное толкование рассказа о первом из сотворённых Моисеем перед лицом Фараона чудес, позволяющее связать это чудо с

типологией Христа. Впрочем, это вовсе не свидетельствует о том, что Иларий вообще не был знаком с символизмом «жезла»-Креста, так как именно к этому символическому мотиву он апеллирует несколько ниже, в толковании эпизода услащения горьких вод Мерры. Такую же непоследовательность Иларий демонстрирует и при толковании параллельных образов Ноева ковчега и Моисеевой корзины: традиция с самого начала связывает образ Ноева ковчега с типологией Крещения (и, соответственно, – Креста), для Моисеевой же корзины эта связь оказывается вторичной и устанавливается уже по аналогии с ковчегом, однако Иларий в первом случае предлагает символично-аллегорическое толкование (ковчег = Церковь), а во втором, гораздо менее очевидном, – символическое (корзина = Крестное древо).

Рассудочный характер носит у Илария и толкование следующего чуда, совершённого Моисеем, когда рука, опущенная Моисеем за пазуху, становится белой, как снег, а затем приобретает свой прежний вид. Иларий усматривает здесь образ воскресения плоти: «рука» отождествляется с плотью, «пазуха» – с «лоном Авраамовым» (как местом упокоения праведных), а «белизна» – с «просветлённостью» плоти тех, кто сподобится воскресения. При этом самый момент трансформации и обратной трансформации указывает, согласно Иларию, уже не на мнимость или фиктивность превращения, как в предыдущем случае, но на то, что подобное преображение плоти произойдёт в будущем, в настоящем же его ещё нет.

И, наконец, толкование третьего чуда с водой, обратившейся в кровь, носит у Илария краткий и чисто сакраментальный (а стало быть – символический) характер: «вода» указывает на таинство Крещения, а «кровь» – на таинство Евхаристии.

Таким образом, приводимые Иларием толкования не сводятся к установлению взаимного соответствия «событий и лиц», то есть к чистой исторической типологии, поскольку последнюю у Илария дополняют и развивают аллегорические, символично-аллегорические и символические толкования. Тем не менее, завершив обзор первого периода жизни Моисея, Иларий

резюмирует его словами: «всё вышесказанное с очевидностью показало, что деяния Моисея вплоть до исхода евреев из Египта соответствуют деяниям, свершившимся во Господе или чрез Господа» (Tract. myst. I, 32). Стало быть, термин «деяния» понимается им весьма широко: как вообще все события и обстоятельства, связанные с жизнью ветхозаветных персонажей, вкупе с любыми «реалиями» или «мотивами», фигурирующими в рассказе об этих событиях. С другой стороны, и область значений, которые ставятся в соответствие образам Ветхого Завета, не ограничивается у Илария рамками собственно событий новозаветной и последующей христианской истории, но подразумевает восприятие последних также в сакраментальной, эсхатологической и мистической перспективе, что позволяет говорить уже не о событиях как таковых, а, скорее, об истинах христианского вероучения, которые сам Иларий назвал бы их «тайнами». Тем не менее, все эти «истины» так или иначе укоренены в истории или сопрягаются с нею – в отличие от внеисторических «истин» доктринально-догматического характера, которые служат темой христианской аллегорической экзегезы и которые также являются неотъемлемой частью христианского вероучения (как, например, учение о христианских добродетелях или о мистическом восхождении души к Богу). Поэтому сказанное Иларием следует понимать как свидетельство его намерения придерживаться принципов типологической экзегезы, избегая аллегорезы александрийского типа. Более того, очевидная (и, разумеется, искренняя) убежденность Илария в «историчности» предлагаемых им толкований указывает на то, что для него самого историческая типология остается исходной, основной и главенствующей формой христианской типологии.

Вторая часть толкования ветхозаветного рассказа о Моисее, посвящённая не столько самому Моисею, сколько рассказу о странствиях евреев в пустыне после исхода из Египта, строится у Илария уже по иному принципу. Если в толковании жизнеописания Ноя и в первой части толкования жизнеописания Моисея предпринимается попытка рассмотреть некую цепь последовательных исторических событий, отбирая из них те,

которым могут быть поставлены в соответствие какие-либо новозаветные события или реалии, то теперь Иларий возвращается к более привычной для него схеме толкования, основанного всего на двух-трёх значительных эпизодах, поддающихся типологической интерпретации. Очевидно, что выстраивание последовательной цепи исторических аналогий в большей степени отвечает требованиям исторической типологии, что и позволило нам выделить типологию Ноя, Моисея и Иисуса Навина в особый ряд. Вместе с тем, избирательность толкований, с которой мы постоянно встречаемся у Илария, не только обычна, но и естественна для христианской типологии, исходящей из строго очерченного и сравнительно узкого круга «тайн», образы которых отыскиваются в ветхозаветной истории.

В этой части своего толкования Иларий рассматривает всего три эпизода (усласение горьких вод Мерры, остановку в Елиме при двенадцати источниках вод и семидесяти финиковых деревьях и дарование манны небесной), при интерпретации которых историческая типология уступает место символической и символично-аллегорической типологии.

Толкование совершённого Моисеем чуда усласения «горьких», то есть непригодных для питья и для утоления жажды, вод Мерры через погружение в них «деревя» автоматически подразумевает использование чисто сакраментальных (то есть символических) мотивов «воды» и «древа», уже упоминавшихся Иларию в связи с типологией Моисеевой «корзины» и интерпретируемых здесь аналогичным образом: как указание на таинство христианского Крещения. Однако если в первом случае «вода» (река Нил), в которую погружается «древо» (корзина), истолковывалась как единый образ освящённой крестом крещальной воды (и, соответственно, как символ Крещения), то теперь Иларий рассматривает каждый из этих двух мотивов по отдельности, одновременно смещая толкование из символической в аллегорическую плоскость. Горькие воды Мерры отождествляются им уже не с водою Крещения, а с «народами» (или «языками», то есть язычниками), причём это толкование

подкрепляется ссылкой на два других текста Писания, в которых Иларий явно усматривает троп аллегорической просопопеи, говоря, что «под именем вод» (каковым в этих текстах приписываются человеческое поведение и поступки) выступают «народы» (Tract. myst. I, 34). Иными словами, это толкование, строящееся по типу отождествления Церкви с «ковчегом» или Церкви с «неопалимой купиной» и приближающееся к аллегорическому¹⁷⁵: оно не опосредовано универсальным символическим мотивом «воды», но опосредовано функциональным тождеством¹⁷⁶.

Однако если первый мотив – мотив «воды» – получает у Илария символично-аллегорическую интерпретацию, то второй мотив – мотив «древа» – удерживает свой символический характер. То обстоятельство, что латинское *lignum* соединяет в себе значение «древа как субстанции», то есть «дров» или «древесины», приближающееся к значению слова *materia* («строевой лес»), со значением «древа как формы», приближающимся к значению *arbor* («произросшее дерево»), позволяло христианским экзегетам развивать типологию «древа»-«Креста» одновременно в нескольких планах, как это делает в данном случае и Иларий. Во-первых, мотив «древа» служит основой символического сближения «древа жизни» и «крестного древа», то есть Креста, на котором распят был Христос, и вообще Распятия. Во-вторых, он оправдывает типологическое отождествление усадившего воды древа с Крестом, – как прежде он оправдывал отождествление дров, принесённых Исааком для всесожжения, с Крестом, который нёс Иисус (в типологии жертвоприношения Авраама, Tract. myst. I, 17). Причём, хотя Иларий говорит лишь о тождестве вещества древа Мерры и «крестного древа», однако нужно иметь в виду, что древо Мерры имплицитно отождествляется с жезлом Моисея, каковой, в свою очередь, может выступать в качестве самостоятельного субститута «древа жизни», но уже не как субстанции, а как формы, на что указывает устойчивый мотив «процветшего жезла»¹⁷⁷.

Таким образом, типология Креста, являющаяся лишь одним из двух компонентов символической типологии Крещения,

которая обычно строится на парном мотиве «древа»-«воды» и обнаружении всех контекстов, где представлено сочетание этих мотивов мотивы (например, потоп и ковчег, река и Моисеева корзина, услащение горьких вод Мерры с помощью древа, указанного Господом, всплывший топор Елисея и проч.), может, как мы видим, получать и независимое развитие (у Илария мотив «воды» хотя и присутствует в толковании эпизода услащения вод, однако истолковывается, скорее, в аллегорическом, нежели в символическом ключе). Впрочем, типология Крещения нередко оказывается основанной и на одном символическом мотиве «воды» (например, в образах «потопа», «перехода через воды», «погружения в купель» и т.д.). С другой стороны, и типология Креста может оказываться не только символической, но и аллегорической; примером тому – Ориген, у которого отождествление Моисеева жезла с Христовым Крестом строится на установлении функционального тождества и, таким образом, смещается в аллегорическую плоскость: жезл, посредством которого совершаются чудеса, то есть побеждаются «Египет» (образ мира сего) и «Фараон» (образ князя мира сего, то есть дьявола), согласно Оригену, есть Крест, посредством которого побеждается мир сей и дьявол¹⁷⁸.

Однако особенно примечательно то, что во всех без исключения случаях, независимо от того, рассматриваются ли мотивы «древа» и «воды» вместе или порознь, интерпретируются ли они символически или символично-аллегорически, смысл остается инвариантным: эти мотивы указывают на таинство Крещения. Причём символическое толкование, несомненно, предшествует аллегорическим, которые как бы подстраиваются под уже закреплённый традицией за этими мотивами смысл и которые носят явно вторичный характер. Заслуживает внимания и сама тенденция к замещению традиционных символических толкований аллегорическими или эмблематическими: возможно, у Оригена эта тенденция была связана с его пристрастием к аллегорезе вообще, а у Илария – с тем, что он использовал экзегетические сочинения Оригена в качестве одного из своих источников)¹⁷⁹.

Толкование следующего эпизода – остановки евреев в Елиме, где они обнаружили двенадцать источников воды и семьдесят финиковых деревьев, – также приходится отнести к разряду символично-аллегорических, или эмблематических, а не чисто символических. Уподобление семидесяти деревьев семидесяти ученикам, а двенадцати источников – двенадцати апостолам, опосредовано не субстанциальным и даже не формальным, а количественным тождеством. Само по себе это не противоречит законам типологической экзегезы, однако обращает на себя внимание тот факт, что Иларий счёл нужным привести ещё и дополнительное функциональное обоснование этого уподобления, указав, что семьдесят деревьев (= учеников-проповедников) «осеняют во времени» (то есть миссия семидесяти проповедников была временной), а двенадцать источников (= апостолов) «произливаются в вечность» (то есть учение двенадцати апостолов вечно)¹⁸⁰.

Завершает типологию Моисея и Исхода весьма пространное толкование рассказа о выпадении манны, имеющее ещё более сложную структуру, чем толкование эпизода услащения вод Мерры, поскольку в нём символическая и символично-аллегорическая типология переплетается с моральными толкованиями (аналогичным образом у Илария строится только толкование на рассказ о патриархе Иакове). Оно организовано вокруг единого смыслового центра – толкования самого образа манны как «хлеба небесного», который, в свою очередь, понимается двояко: как хлеб таинства Евхаристии, то есть Тело Христово (в духе сакраментальной традиции, опирающейся непосредственно на Евангелие от Иоанна, 6:48–58), и как «духовное учение», ниспосланное с небес (в духе «моральной» аллегорезы александрийцев¹⁸¹). Первый смысл доминирует в рассуждении о том, почему всем людям, без различия пола и возраста, назначается одно и то же количество манны; Иларий прямо говорит о том, что причина, по которой в Библии говорится о наделении всех вкушающих манну равными долями оной, очевидна тому, кто знаком с «Таинством» (scil. Евхаристии). Однако в целом Иларий больше внимания уделяет духовно-аллегорическому толкованию

рассказа о манне и дополняет последнее морально-аллегорическим толкованием.

Во-первых, перепелиное мясо, которое позднее Господь заменяет манной, отождествляется с «вечерней трапезой», «сим миром» и «мирскими вожделениями» (ассоциирующимися с «Египтом»), а требование мяса, исходящее от проголодавшихся людей, – с приверженностью миру сему; в свою очередь, манна отождествляется с «утренней трапезой».

Во-вторых, избыток манны, в котором заводились черви, истолковывается – в чисто александрийском духе – как излишнее и порочное умствование за пределами вероучения, а солнце, в лучах которого истаивали кишачие червями излишки манны, отождествляется со Христом («Солнцем праведности»), судом Которого будут уничтожены демонские помыслы и пороки (= черви). Это толкование носит символично-аллегорический характер, а область значений, приписываемых толкуемым образам, совпадает с областью значений «моральной» христианской аллегорезы (манна – «духовное учение», черви – «демонские пороки»). Однако присутствие мотива «суда» придает этому толкованию пророческий смысл, что позволяет квалифицировать его как типологическое, а не чисто аллегорическое, хотя граница между типологией и аллегорезой в данном случае оказывается размытой.

В-третьих, двойное количество манны, которое надлежало приготовить накануне субботы, – с тем, чтобы пищи достало и на седьмой день, когда манна не выпадала, толкуется у Илария как указание на необходимость ещё в нынешней, то есть земной, жизни запастись «духовными делами», чтобы в будущем веке (= седьмой день, суббота) оказалось возможным воспользоваться этими благами. Это толкование заимствовано непосредственно у Оригена (In Ex. hom. 7, 5) и представляет собой чистый образец «моральной» аллегорической экзегезы, будучи лишено пророческого смысла. Но возможно, что сам Иларий усматривал такой смысл в присутствующем здесь упоминании о «будущем веке» и именно на этом основании счёл оригеновскую интерпретацию приемлемой и отвечающей целям, которые ставила перед собой типологическая экзегеза.

И, наконец, одна мера манны, помещённая в золотой сосуд и сохраняемая в присутствии Господа, истолковывается как образ христианина (= сосуд), вместившего в себя манну (то есть усвоившего христианское вероучение и христианские добродетели, но, может быть, – и приобщившегося Тела Христова, – в зависимости от того, какое из двух предложенных толкований «манны» в данном случае имел в виду сам Иларий), и потому получившего право уповать на вечную жизнь. Об этом толковании можно сказать то же, что и о предыдущем: если бы не возможные сакраментальные коннотации и не едва заметное смещение смысла в эсхатологический план, его следовало бы рассматривать как образец чистой «моральной» аллегорезы.

с. Типология Иисуса Навина

Третья тема, в разработке которой Иларию придерживается принципов исторической типологии, требующей установления взаимного соответствия «лиц и событий», – это тема Иисуса Навина. Однако толкование на Иисуса Навина, как и толкование на Моисея, подразделяется на две самостоятельные части, содержание которых составляют, соответственно, типология Иисуса Навина и типология блудницы Раав и Иерихона, причем к исторической типологии тяготеет преимущественно первая часть.

Как и в толкованиях на рассказы о Ное и Моисее, Иларию отправляется от типологического отождествления Иисуса Навина с Иисусом Христом, ссылаясь на знаменательное тождество имён, а затем подкрепляет аналогию «лиц» аналогией «событий». Однако на сей раз параллелизм «событий» носит гораздо более абстрактный характер, чем в толкованиях на Ное и Моисея, поскольку Иларию сопоставляет не столько деяния и события жизни Иисуса Навина с событиями жизни Иисуса Христа, сколько роль Иисуса Навина в истории народа Израиля с ролью Мессии-Христа. Иисус Навин – «князь синагоги», Иисус Христос – «Князь Церкви» (аналогия опосредована традиционным типологическим противопоставлением Синагоги и Церкви). Первый – «вождь» к завоеванию обетованной земли, второй – Вождь для вступающих в Царство Божие («ролевое» уподобление, уже применявшееся Иларию ранее, при сопоставлении Моисея и Христа, и подкреплённое типологическим толкованием «обетованной земли» как образа «Царства Небесного»). Первый – после Моисея, Второй – после Закона (в этой семантической «пропорции», типичной для аллегорических конструкций, Моисей, как и у Оригена, олицетворяет Ветхий Завет, «Закон», а Иисус Навин – уподобляемый Христу – Новый Завет). Первый производит повторное обрезание «каменным ножом», Второй же есть «камень» и «обоюдоострое Слово» (= каменный нож) и производит новое обрезание – «обрезание сердца» (в основе

уподобления – восходящее к апостолу Павлу противопоставление плотского обрезания духовному, а также – древняя символическая типология «камня"-Христа). Первый разделяет воды (при переходе через Иордан накануне осады Иерихона), Второй разделяет «народы» (аналогия подкрепляется развёрнутым толкованием эпизода перехода евреев через Иордан, когда текущая сверху вода останавливается стеною, а остальная вода утекает в море, посреди же стоят священники с ковчегом: «воды» привычно ассоциируются с «народами», «ковчег» истолковывается как образ Парусии, а разделение «вод» – как образ разделения на тех, кто принял веру и спасся, и тех, кто обречён проклятию века сего)¹⁸². Первый положил двенадцать камней со дна на суше, а двенадцать камней с суши – на дно, Второй извёл учение двенадцати апостолов из синагоги (= Закона) и, в то же время, оставил его в синагоге (= Законе) (двенадцать камней = двенадцать апостолов, олицетворяющих «апостольское учение», – возможно, в связи с мотивом «камня"-Петра).

Таким образом, в основе уподобления Иисуса Навина Иисусу Христу лежат прямые «ролевые», функциональные или предикативные аналогии, – при отсутствии чистых «исторических» параллелей (которым отводилось определённое место в типологии Ноя и Моисея) и незначительной роли «символических» отождествлений (по сути, сводящихся к типологии «каменного ножа», основанной на символических мотивах «камня» и «слова-меча»), так что в целом толкование на Иисуса Навина в большей степени тяготеет к аллегорической типологии, нежели толкования на Ноя и Моисея, отправной точкой в которых всё же служила «чистая» историческая типология. Однако в интенции автора-толкователя, расширительно понимающего слово «события», типология Иисуса Навина, несомненно, оставалась по-прежнему исторической типологией.

Вместе с тем, типологическое уподобление Иисуса Навина Иисусу Христу служит Иларию своего рода введением к следующей теме – типологии блудницы Раав как образа Церкви, поскольку история Раав излагается в Библии в связи с

рассказом о завоевании евреями, предводительствуемыми уже не Моисеем, а Иисусом Навином, Иерихона – первого города на границе «обетованной земли», в которую после продолжительных скитаний в пустыне победоносно вступает народ Израиля. Язычница Раав, отрёкшаяся от своих заблуждений и исповедавшая Бога «на небе и на земле», отождествляется у Илария с Церковью, исповедующей богочеловечество Христа, два соглядателя, посланных на разведку Иисусом Навином, – с «Законом» и «Пророчеством», обещанная домочадцам Раав пощада – со спасением христиан, принадлежащих к Церкви (жилище Раав = Церковь; ср. отождествление Церкви с ковчегом). Однако одним из компонентов этой явно аллегорической смысловой конструкции становится символическое истолкование «спасительного знамения», указанного Раав соглядателями, – «багряной верёвки».

Для Илария багряный лоскут – это, одновременно, и символ Страстей Господних, и символ спасения, даруемого через искупительную жертву Христа, что обосновывается двояко. Во-первых, «багрец» – универсальный символ царского достоинства – это цвет «багряницы», в которую был облачен перед казнью Христос; во-вторых, это цвет крови вообще и, соответственно, – крови, истёкшей из пронзённых копьём рёбер распятого Христа. Но особенно примечательно то, что Иларий не ограничивается установлением этих двух ассоциативных рядов, а приводит ещё и другие контексты, в которых символический мотив «багряницы» – «вина» – «крови» может иметь тот же самый или родственный смысл¹⁸³. Это, во-первых, благословение Иуды (у Илария – Манассии), где упоминается скипетр и одежда, вымытая в «крови гроздов» (что можно понимать не только как ещё одну смысловую параллель к багрянице Христа, но и – следуя традиции, восходящей по крайней мере к Киприану¹⁸⁴, – как евхаристический символ «вина из чаши крови Господней»), и, во-вторых, кровь жертвы (подразумевающая евхаристические мотивы «крови», «искупительной жертвы» и «знамения спасения»), которой метились косяки и перекладины дверей и которой Моисей

окропляет скрижали Завета и освящает народ. Апелляция к этим – преимущественно сакраментальным – мотивам позволяет считать приведённое толкование символическим. Однако в том, насколько трудно провести чёткую грань между сложными «символическими» и «эмблематическими» толкованиями, можно убедиться, сравнив толкование «знамения» багряной верёвки у Илария с тем, которое предлагает Ориген. Согласно Оригену, «кручёный лоскут багреца есть образ крови святой, источившейся из рёбер Его через рану, прободенную копьём» (In Lev. hom. 8, 10). Иными словами, вывешенная Раав из окна своего жилища багряная верёвка прямо уподобляется струе крови из пронзенного бока Христа. Это – одно из тех «формальных» уподоблений, которые могут интерпретироваться и символически, и аллегорически (другой характерный пример – это толкования образа «медного змия»). В данном случае оно подразумевает целую систему прямых и однозначных семантических отождествлений: «дом» – тело Христово, «стена» – рёбра, «открытое окно» – отверстая рана, «алая верёвка» – струя крови. Именно такой логикой руководствуется Августин, рассуждая о том, что в Иерихоне (образ мира сего) блудница (олицетворение тех, кого ожидает спасение) вывешивает из окна своего дома багрец – знамение крови и символ искупительной жертвы (Contra Faust. 12, 3)¹⁸⁵.

С другой стороны, сама типология Раав оказывается включённой – в качестве подчинённого элемента – в типологию Иерихона. Иерихон, подобно Египту, по традиции истолковывается как образ «мира сего», шесть дней, в которые священники обходят стены Иерихона, – отождествляются с шестью тысячелетиями, по истечении которых мир должен прекратить своё существование, падение Иерихона по трубному гласу в седьмой день рассматривается как образ ожидаемого с наступлением седьмого тысячелетия конца света, при котором уцелеет только Церковь-Раав, принявшая соглядатаев (= Закон и Пророков), исповедавшая Боговоплощение, оберегаемая спасительным знаменем багреца (= крови искупительной Жертвы) и помилованная Иисусом Навином (прощённая Иисусом Христом).

Таким образом, в толковании истории Иисуса Навина, как и в толковании истории Ноя или истории Моисея, проявляется та же тенденция к разработке исторической типологии в символическом и символично-аллегорическом ключе.

Заключение

1. Христианская типология и христианская аллегореза

Знакомство с трактатом Илария Пиктавийского, являющегося одним из наиболее интересных и репрезентативных памятников христианской типологической экзегезы, позволяет сформулировать ряд выводов относительно природы типологического метода толкования Ветхого Завета и тенденций, определявших развитие этого метода. Прежде всего следует указать, что христианская типология, оставаясь одной из форм иносказательной интерпретации Библии, существенным образом отличалась от аллегорической экзегезы как особого метода толкования, опиравшегося на языческую (преимущественно стоическую) традицию философской интерпретации мифа и широко применявшегося для толкования текстов Священного Писания в иудео-эллинистической, а позднее – и в христианской экзегетической практике.

От христианской аллегорической экзегезы типологию отличает не объект толкования (так как в обоих случаях в качестве такового выступают тексты Священного Писания, – с той оговоркой, однако, что типологические толкования применялись исключительно к ветхозаветным текстам, а аллегорические могли использоваться также и для интерпретации Нового Завета) и даже не принципиальное для типологии требование соблюдения «гармонии» буквального (исторического) и иносказательного смысла: хотя аллегорические толкования, в отличие от типологических, и опирались на процедуру замещения «неудовлетворительного» буквального смысла иносказательным, в целом историческая достоверность библейских повествований не подвергалась сомнению даже самыми радикальными сторонниками аллегорического метода интерпретации Библии, о чём свидетельствуют многочисленные высказывания, принадлежащие, например, Оригену. Главный критерий, позволяющий уверенно отличать типологические толкования от аллегорических не только в рамках общей христианской

традиции экзегезы Священного Писания, но даже и в пределах толкования, осуществляемого одним автором (который на практике мог комбинировать различные формы и методы толкования), определяется специфическими задачами типологической экзегезы, в свою очередь накладывающими специфические ограничения на область значений, выявляемых при посредстве этого метода. Цель христианской типологии состояла исключительно в обнаружении неявного (то есть не выраженного в прямом пророческом возвещении) пророческого смысла ветхозаветных Писаний, между тем как философская аллегореза (в том числе – и у христианских экзегетов) была направлена на обнаружение в текстах Писания завуалированного, или выраженного в иносказательной форме, доктринального смысла, который мог быть философским, нравственно-назидательным или богословским, но при этом никогда не имел собственно «пророческих» импликаций. В связи с этим, типологические толкования можно было бы охарактеризовать также и как исторические по преимуществу толкования (поскольку как явные, так и загадочные или выраженные в завуалированной форме пророчества всегда возвещают о некоем событии, которое пока ещё не произошло, но которому предстоит осуществиться в будущем – историческом или эсхатологическом), хотя при этом следует помнить, что новозаветный «историзм» не тождествен новоевропейскому историзму, во многом определяющему наше сегодняшнее отношение к истории и историческим процессам. Исторический смысл в типологии – даже в тех случаях, когда этот смысл предельно конкретен и сопряжён с обстоятельствами и фактами, относящимися к историческому прошлому (с точки зрения толкователя, уже знающего то «будущее», которое лишь угадывалось пророком), – всегда провиденциален и может преломляться в эсхатологическом, метаисторическом или мистическом плане, где категория времени уже не играет существенной роли.

Необходимо учитывать и то, что христианская типология, в отличие от христианской аллегорезы, не была генетически связана с языческой традицией философской экзегезы. Она

возникла на новозаветной почве и явилась прямым продолжением традиции «Свидетельств» (Testimonia), в русле которой осуществлялось не только составление сборников явных ветхозаветных пророчеств о Пришествии Христа, но и параллельное истолкование загадочных, или неявных пророчеств о Христе. Однако объектом типологических толкований выступали уже не вербальные пророчества христологического характера, обнаруживаемые в Ветхом Завете, а сама ветхозаветная история, рассматривавшаяся как единое пророчество о Христе. Основания для подобной интерпретации древней ветхозаветной истории черпались христианскими авторами у самих ветхозаветных пророков, широко применявших «исторические» аналогии и параллели для описания эсхатологического или мессианского будущего. Поэтому исходной формой типологической экзегезы смело можно считать установление прямых и «буквальных» параллелей между событиями, относящимися к начальному периоду ветхозаветной истории, и событиями, описанными в Евангелиях, то есть чистую историческую типологию, или типологию параллельных ситуаций. Однако в период формирования христианской религии, самоопределявшейся перед лицом иудейской традиции, особенно остро осознавалась необходимость указать на пророческое предуготовление не только событий, связанных с земной жизнью, смертью и воскресением Христа и засвидетельствованных Евангелистами, но и событий, связанных с возникновением и дальнейшими судьбами самой христианской Церкви, а также – с установлением Таинств, составляющих основу религиозной жизни Христиан. Поэтому, наряду с чистой исторической типологией, почти сразу же возникает сакраментальная типология (по преимуществу – символическая, что обусловлено прежде всего «символическим» характером самих Таинств¹⁸⁶), а также – эсхатологическая типология.

Ещё одно важное отличие типологического метода от аллегорического обусловлено тем, что типологические толкования были направлены прежде всего на выявление особого рода параллелизма ветхозаветной и новозаветной

истории, то есть они подразумевали обнаружение и обоснование прямых или символически опосредованных аналогий, как бы уже заданных толкователю в самих сопоставляемых текстах, один из которых рассматривался как источник типологических парадигм (или «значений»), а другой – как источник типологических отображений (или собственно «типов»), пророчески предвосхищающих будущее, которое для толкователя уже успело сделаться настоящим, а отнюдь не свободное конструирование смыслов, присваиваемых толкователем образам текста, принимаемого за «иносказательный», как это было в аллегорической экзегезе. Именно в силу этого обстоятельства многие церковные учителя и экзегеты, критически относившиеся к методу аллегорической экзегезы и квалифицировавшие этот последний как «языческий» и основанный на ничем не сдерживаемой фантазии толкователей, охотно допускали правомерность использования типологических толкований. Существенным являлось и то, что аллегорические толкования, носившие более рассудочный характер, были ориентированы преимущественно на катехизацию языческой аудитории, поскольку позволяли переводить содержание ветхозаветных исторических книг на язык философской или богословской доктрины, тогда как типологические толкования первоначально были адресованы обратившимся иудеям, которые не приняли бы христианства, не удостоверившись предварительно, что Иисус Христос и есть тот самый Мессия, пришествие которого возвещали еврейские пророки.

2. Особенности метода типологической экзегезы

Таким образом, христианскую типологию можно признать самостоятельным, единым и чистым экзегетическим методом, принципиально отличным от метода аллегорической экзегезы (в том числе – христианской). Однако единство типологического метода проявлялось преимущественно в стратегическом плане, поскольку, в рамках единой стратегии, в типологии использовались различные способы установления и обоснования семантической связи между ветхозаветными «типами» и соответствующими новозаветными «парадигмами».

Как уже говорилось, примитивной и основополагающей формой типологической экзегезы следует считать чистую историческую типологию, построенную на установлении прямого параллелизма ветхозаветных и новозаветных «событий и лиц». Однако ветхозаветного обоснования требовали и христианские Таинства, а также – христианское сотериологическое и эсхатологическое учение, касающееся судьбы, уготованной христианской Церкви, всему человечеству и в целом тварному миру, хотя в этих случаях речь уже не могла идти об установлении прямого параллелизма событий. Поэтому типология, которая всегда мыслилась как историческая по преимуществу типология (предполагавшая обнаружение «взаимного соответствия событий и лиц»), могла развиваться за счёт символизации или даже аллегоризации ветхозаветных образов – в зависимости от того, к каким темам она обращалась.

Сакраментальная типология в подавляющем большинстве случаев разрабатывалась именно в символическом ключе. Но поскольку в самих христианских таинствах были выражены наиболее важные тайны христианской религии, связанные с пришествием, служением и искупительной Жертвой Христа, символическая сакраментальная типология Крещения и Евхаристии могла совпадать с исторической типологией Крещения и особенно Распятия Иисуса Христа. Однако события, связанные с историей Воплощения, Распятия и Воскресения

Христова, могли рассматриваться не только в исторической и мистической перспективе, но и с точки зрения их эсхатологического значения, в тесной связи с темой Церкви, Страшного суда и конца света. В этом последнем случае при разработке типологических мотивов предпочтение отдавалось символично-аллегорическим толкованиям. Впрочем, тенденция к символично-аллегорическому осмыслению эсхатологического будущего была обусловлена не влиянием на типологию аллегорической экзегезы (хотя на практике такое влияние, безусловно, могло иметь место), а христианским историческим провиденциализмом, опирающимся, в числе прочего, и на ветхозаветную пророческую традицию, в которой для описания эсхатологического будущего также использовались образы символического и эмблематического характера. В силу этой – естественной и закономерной – тенденции историческая типология «параллельных ситуаций» у Илария зачастую уступает место символической и символично-аллегорической типологии, что отнюдь не противоречило принципам, определявшим характер и задачи типологической экзегезы, поскольку для последней выявление «исторического» смысла не было самоцелью: цель типологической экзегезы состояла в выявлении «пророческого» смысла, заключённого в ветхозаветной истории и указывающего на события не только уже осуществившейся новозаветной истории, но также и на события, ожидающие человечество в будущем и описываемые – в духе иудейской и христианской апокалиптики – преимущественно символическим или образным языком.

3. Способы толкования, применяемые в типологической экзегезе

Очевидно, что чистая историческая типология не предполагала использования сложных герменевтических процедур, поскольку её функция сводилась к установлению самоочевидных и не требующих обоснования аналогий между двумя схожими событиями (например, к констатации того, что рождению Моисея и рождению Иисуса Христа сопутствовало избиевание младенцев), подкрепляющему типологическую аналогию «лиц». Однако во всех прочих случаях толкователю приходилось прибегать к более изощрённым способам установления и оправдания связи между ветхозаветными «типами» и новозаветными «антитипами».

Символично-аллегорические толкования строились на установлении однозначной связи между образом и присваиваемым ему смыслом, подразумевающей существования функционального или предикативного тождества, обеспечивающей переход от первого ко второму. Этот способ интерпретации наиболее близок к аллегорическому, однако не сводится к последнему, так как в аллегорезе область значений задается системой абстрактных понятий, как бы узурпирующих форму сопрягаемого с ними образа – за неимением собственной формы, поддающейся визуализации, а в типологии на область значений накладываются ограничения принципиально иного рода. Образцом символично-аллегорического толкования может служить типологическое отождествление Церкви с Ноевым ковчегом или с неопалимой купиной у Илария: в первом случае подразумевается, что в лоне Церкви христиане спасаются от гибели так же, как семейство Ноя спаслось от потопа в ковчеге, а во втором случае Церковь уподобляется неопалимой купине на том основании, что она не погибла, а лишь укрепилась в «пожаре» гонений на христианство. Но, к примеру, Григорий Нисский видит в неопалимой (то есть остающейся неповреждённой в объявшем её пламени) купине образ девственного зачатия

Богородицы, то есть на том же самом основании, обеспеченном обнаружением общего, или пересекающегося признака, выводит принципиально иное толкование.

К той же группе можно отнести типологические толкования, основанные на количественном отождествлении. У Илария практически не встречаются рассуждения о символическом значении чисел как таковых (если не считать спорного случая толкования числового значения имен Авраама и Сарры, где «единица» отождествляется со Христом, а «сто» – с Церковью), однако двенадцать камней или двенадцать источников у него неизменно рассматриваются как указание на двенадцать апостолов, а семьдесят деревьев – как указание на семьдесят учеников Иисуса Христа. Но такой способ интерпретации, несомненно, использовался и в дохристианской протораввинической традиции (где двенадцать источников в Елиме и двенадцать камней Иисуса Навина ассоциировались, соответственно, с двенадцатью коленами Израиля).

И, наконец, особую группу составляют толкования, построенные на типологическом отождествлении персонажей Ветхого Завета с Церковью или с «народами» (христианами, иудеями и язычниками). Они обладают определенным сходством с аллегорическими толкованиями, опирающимися на персонификации, однако это сходство носит внешний характер, поскольку в типологии мы никогда не встречаемся с персонификациями космических сил или абстрактных философских понятий: Церковь понимается здесь исключительно как сообщество верующих христиан, или как «новый Израиль», противопоставляемый «ветхому Израилю», а ветхозаветные персонажи выступают не в качестве персонификаций неких сил, хотя бы и «исторических», а в качестве символических репрезентантов этих сил.

Элементарные типологические «фигуры» указанных видов в контексте толкования сложных библейских сюжетов могут свободно сочетаться друг с другом. Например, в толковании рассказа о даровании манны небесной у Илария «манна» отождествляется с «хлебом вероучения», «солнце» – со Христом, «солнечные лучи» – с Христовым Судом, «излишек

манны» – с праздным умствованием за пределами вероучения, «черви», заводившиеся в излишке манны, – с демонскими пороками. А в толковании пророчества Ламеха убиенный «отрок» отождествляется со Христом, сам Ламех – с иудейским первосвященником, а жёны Ламеха – с язычниками и иудеями. Кроме того, в рамках толкований подобного типа могли спорадически использоваться чисто символические и чисто аллегорические «фигуры». В целом же главным признаком символично-аллегорических толкований можно считать то, что подобные толкования бывают основаны на установлении прямых и однозначных отождествлений, опосредованных установлением общности некоторого признака или предиката.

В свою очередь, символические толкования, используемые преимущественно в контексте сакраментальной и эсхатологической типологии, опираются на принципиально иной способ установления связи между «смыслом» и «образом», не сводящийся к установлению одно-однозначных соотношений, но обладающих при этом значительно большей степенью интуитивной очевидности. Символический способ толкования обычно сводится к усмотрению в отдельных элементах библейского повествования универсальных символических мотивов, которые могут рассматриваться как указания на христианские Таинства или соответствующие им мистические «события». Например, упоминания о виноградной лозе, вине, чаше и крови, опосредованные универсальным мотивом крови, рассматриваются в качестве указания на таинство Евхаристии, а упоминания о деревянном жезле, ковчеге, корзине, куске дерева (услащение вод Мерры и чудо с топором Елисея) или дровах (жертвоприношение Исаака), опосредованные мотивом древа (как вещества или как формы), – в качестве указания на таинство Крещения. Для символической типологии характерно особое внимание к парным мотивам: хотя для того, чтобы усмотреть в том или ином ветхозаветном контексте отражение, например, таинства Крещения, толкователю бывает достаточно какого-нибудь одного из ассоциирующихся с этим таинством мотивов (это может быть мотив древа-Креста или мотив перехода через воды), в основном предпочтение отдается

контекстам, в которых представлены оба названных мотива (как, например, в рассказах о всплывшем топоре пророка Елисея, об услащении горьких вод Мерры, об источении Моисеем воды из скалы в Рефидиме, о Ноевом ковчеге или о Моисеевой корзине).

Символические толкования, в отличие от аллегорических, не подразумевают замещения собственного смысла толкуемых образов. Так, насаждённая Ноем лоза не замещает собою Кровь таинства Евхаристии или само это Таинство: она лишь указывает на него¹⁸⁷. Возможны случаи, когда универсальный символический мотив присутствует в толкуемом тексте как бы в своём чистом виде: например, «вода» указывает на «воду». Однако тавтологичность таких толкований – мнимая: «воды Мерры» или вода из скалы в Рефидиме – это не воды вообще, и они не тождественны ни воде крещальной купели, ни воде таинства Крещения.

Труднее разграничить символические и эмблематические фигуры в тех случаях, когда типологическое уподобление основано на установлении не субстанциального, а формального сходства. Например, жезл, ковчег или кусок дерева символизируют Крест и Распятие, поскольку всё это – *lignum*, «дерево». Однако растущее древо, *arbor*, также может быть уподоблено Кресту, поскольку имеет крестообразную форму (или поскольку древовиден сам Крест – «Крестное дерево»). При этом дерево как образ Креста займёт свое место в ряду совсем других типологических фигур, к числу которых относятся, например, образ Моисея, крестообразно простёршего руки во время сражения евреев с амаликитянами, или образ парящего голубя, имеющего крестообразный силуэт. «Формальные» и «субстанциальные» символические уподобления могут соседствовать или сочетаться друг с другом, – как, например, в толковании рассказа о жертвоприношении Исаака, которое приводит Тертуллиан (*Adv. Jud.* 13), усматривавший образ Креста и Распятия, во-первых, в дровах, которые нёс на себе отрок Исаак, и, во-вторых, в овне, запутавшемся рогами в терновом кусте и принесённом впоследствии в жертву. Уподобление «дров» Кресту основано на субстанциальном

тождестве, уподобление же овна, повисшего на своих рогах в терновом кусте, Христу, пригвожденному к кресту и увенчанному тернием, основано на системе «формальных» аналогий: рога овна отождествляются с перекладиной Креста, сам жертвенный овен – с Христом, терновый куст – с терновым венцом. Однако во многих случаях только от интенции толкователя зависит выбор того основания, на которое будет опираться устанавливаемое им типологическое уподобление: так, Иларий уподобляет жезл Моисея Кресту на «субстанциальном» основании, хотя жезл (в особенности – «процветший жезл») может быть уподоблен и «Крестному дереву».

Appendix

I. Символично-аллегорическая типология¹⁸⁸

Типология «лиц»:

1. Праотцы, праведники, пророки, вожди = Христос
2. Супруга патриарха или пророка = Церковь. Две супруги = Церковь и Синагога. Три супруги = христиане, иудеи и язычники
3. Раскаявшаяся блудница, грешница, язычница = Церковь
4. Чада = «народы» (иудеи, христиане, язычники)
5. Фараон, надсмотрщик-египтянин = дьявол
6. Моисей, сестра Моисея = Закон. Моисей – Иисус Навин = Ветхий Завет – Новый Завет Два соглядатая = Закон и Пророки

Сложные символично-аллегорические толкования:

1. «Пророчество Ламеха» (на «первосвященника» возлагается ответственность за казнь Христа, совершённую с одобрения язычников и иудеев, но без участия верующих): Отрок = Христос Ламех (Каин) = первосвященник жёны Ламеха = язычники и иудеи, третья женщина – христиане.

2. «Спасение Моисея» (Христос рождён по плоти и, по наущению Закона, вскормлен Синагогой, но воспринят Церковью): Моисей = Христос дочь Фараона = Церковь мать Моисея = Синагога сестра Моисея = Закон.

3. «История Раав» (язычница-Церковь принимает «Закон» и «Пророков», т.е. Писание, исповедует Богочеловечество Христа, получает от Христа «знамение спасения» и спасается при конце света): Иисус Навин = Христос Раав = Церковь соглядатаи = Закон и Пророки багряная верёвка = Кровь Христова, таинство Евхаристии.

4. «Сватовство Исаака к Ревекке»: Исаак = Христос Ревекка = Церковь верблюды = народы, покорившиеся Христу златые серьги в ушах = преклонение слуха к вере запястья на руках = добрые дела уход из дома = отрешение от всего земного два сына Ревекки = иудеи и христиане

5. "Переход евреев через Чермное море": Моисей = Христос Египет = мир сей Фараон = князь мира сего, дьявол

6. «Переход евреев через Иордан»: Иисус Навин = Христос разделённые воды = разделённые народы (иудеи и христиане) ковчег Завета = Боговоплощение 12 камней = 12 апостолов дно Иордана – суша = Синагога и Церковь.

7. «Падение Иерихона»: Иисус Навин = Христос Иерихон = мир сей 6 дней = 6 тысячелетий 7-ой день = конец света и установление Царства Божиего Раав = Церковь.

8. «Манна, тающая на солнце»: манна = «хлеб» небесного учения солнце = Христос солнечные лучи = Суд Божий излишек = всё, что выходит за рамки веры черви = демонские пороки.

9. «Сохранение одного гомора манны в сосуде»: манна = духовные дела золотой сосуд = христианин вечное хранение в

присутствии Господа = вечная жизнь со Господом

Простые фигуры:

голубь = Дух Крест потоп = конец света ковчег = Церковь
неопалимая купина = Церковь, Богородица жезл Моисея (творит
чудеса) = Крест (творит чудеса) жезл = царская власть змея =
дьявол и др.

Функциональные отождествления:

облечение плотью (сотворение Евы) облачение в одежду (в толковании на Иакова) перемена состояния (чудо с побелевшей рукой Моисея) = образы воскресения плоти

Формально-символические фигуры:

медный змий = Распятие багряная верёвка Раав = Распятие
источение воды из скалы в Рефидиме = Распятие куст с
запутавшимся в нём рогами овном = Распятие

II. Символическая типология: символические образы и мотивы

Христологические символы

1. Боговоплощение: земля, «девственная» земля = ПЛОТЬ, девственное зачатие древо (ковчег, корзина) как субстанция = ПЛОТЬ

2. Распятие; искупительная Жертва:

1) виноградная лоза, вино, чаша, кровь = КРОВЬ

2) агнец, овен, кровь агнца, «начаток овчий» (жертва Авеля) = КРОВЬ, ЖЕРТВА

3) багряная верёвка = КРОВЬ; БАГРЯНИЦА (царское достоинство); «знамение спасения» (аллегорически)

4) источение воды из камня = КАМЕНЬ, КРОВЬ

3. Распятие; Крест

1) жезл, ковчег, корзина, дерево, заставившее всплыть топор Елисея, ядовитое древо в пище (у пророка Иеремии), древо, усластившее воды Мерры, дрова, принесённые Исааком = ДРЕВО (lignum) как субстанция

2) древо простёртые руки Моисея парящая птица, голубь = КРЕСТООБРАЗНАЯ ФОРМА

3) древо жизни, жезл, столп = ДРЕВО как форма и субстанция

4) медный змий: столп и вознесённый на столпе овен, запутавшийся рогами в терновом кусте: овен – жертва, рога – перекладина креста = участие символических мотивов

Сакраментальные символы

1. Евхаристические: хлеб, манна земля, плоть, тело, плоть от плоти кровь, вино, вода = ХЛЕБ И ВИНО = ТЕЛО И КРОВЬ
2. Крещение: вода, река, море, потоп = ВОДА (переход через воды) вода и древо, вода и голубь = ВОДА И КРЕСТ

III. Основные типологические значения

1. Исторические (события новозаветной истории): Боговоплощение Богоявление (Крещение) Распятие (Страсти); образы распятого Христа (рана Адама, истечение воды из камня, багряная верёвка)

2. Символично-аллегорические: Христос Церковь – супруга (невеста) Христова – тело Христово – грешница, уверовавшая язычница Церковь и Синагога христиане, иудеи и язычники диавол апостолы и ученики сей мир и Царство Небесное конец света (Страшный суд)

3. Символические:

1) Тайны христологические: Боговоплощение (Рождество) Искупительная Жертва (Распятие)

2) Таинства: Евхаристия (Тело и Кровь) Крещение (Вода и Крест) Миропомазание (в толковании на пророка Осию).

А. С. Балаховская

Иоанн Златоуст как экзегет

I. Основные черты антиохийской экзегезы

Иоанн Златоуст (347–407 гг.), епископ Константинопольский, знаменитый проповедник, моралист, литургист и экзегет – один из наиболее ярких последователей антиохийского метода толкования Священного Писания. Чтобы лучше понять, в чём заключались особенности его экзегетического метода, следует бросить взгляд на то, что представляла собой антиохийская экзегетическая традиция в целом.

1. Представители антиохийской школы

Антиохийская школа была основана одним из выдающихся христианских учителей – пресвитером Лукианом, начавшим свою педагогическую деятельность в Антиохии около 260 года и мученически скончавшимся в 311 году во время гонения Максимиана в Сирии и Египте. При нём, по всей вероятности, можно уже говорить не только о школе в широком смысле этого слова как о богословском направлении, но и в узком как об учебном заведении¹⁸⁹. Главным экзегетическим трудом Лукиана была рецензия Септуагинты. Целью Лукиана при составлении этой рецензии было исправление священного текста от вкравшихся в него ошибок. Лукиан прибег к методу сопоставления Септуагинты с переводами Акилы, Феодотиона и Симмаха, но, в отличие от Оригена, он не знал древнееврейского языка и не мог делать прямых сопоставлений с еврейским текстом. Однако, по всей видимости, Лукиан знал сирийский язык и пользовался сирийским переводом Пешито как аналогом еврейского текста. Вероятно также, что Лукиан был знаком и с гексаплами Оригена и по ним сличал текст LXX с другими греческими переводами.

Рецензия Лукиана была весьма широко распространена на православном Востоке. Сходство используемого библейского текста в толкованиях Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского с чтениями, предложенными Лукианом, говорит о том, что, по всей видимости, Лукианова рецензия была официальным изданием, использовавшимся в Константинопольской и Антиохийской церквях¹⁹⁰. Лукиану принадлежит и редакция текста Нового Завета, которая также получила широкое распространение на греческом Востоке. Из лукиановских толкований на книги Ветхого и Нового Заветов до нашего времени ничего не сохранилось, хотя, несомненно, подобные толкования существовали¹⁹¹. Таким образом, по словам прот. Г.Флоровского «уже в III веке Антиохия была очагом библейской работы. И уже тогда определяется своеобразие экзегетического стиля»¹⁹².

Лукиан был основателем кружка так называемых «солукианистов». Несмотря на то, что православие самого Лукиана не подлежит никакому сомнению¹⁹³, его последователи приняли сторону Ария и в своих богословских воззрениях следовали его ереси¹⁹⁴. Тем не менее, наиболее видным представителем Антиохийской школы после Лукиана был Евстафий Антиохийский, который был ревностным защитником никейского православия.

Евстафий происходил из города Сид в Памфилии. Незадолго до Никейского собора он был возведён на епископскую кафедру в Антиохии. На I Вселенском соборе (325 г.) Евстафий был одним из главных апологетов единосущия. Возглавляя Антиохийскую кафедру, он вёл постоянную борьбу с приверженцами арианской ереси, за что и пострадал от них: в 330 году на Антиохийском соборе святитель был низложен по ложному обвинению в савеллианстве¹⁹⁵ и отправлен в ссылку в отдалённые западные пределы империи. Скончался он во Фракии в 345 г. Блаженный Феодорит называет Евстафия Антиохийского исповедником¹⁹⁶.

Из большого числа экзегетических творений Евстафия полностью сохранился лишь его трактат «О чреовещательнице», направленный против Оригена и его аллегорического метода толкования, прочие же из его сочинений сохранились в отрывках. Как экзегет Евстафий придерживался традиции, характерной для антиохийской школы. Его библейские толкования характеризует неприятие крайностей аллегорического метода и внимательное и серьёзное отношение к буквальному тексту Священного Писания¹⁹⁷.

Среди же непосредственных предшественников Иоанна Златоуста, развивших традиции антиохийской экзегезы, следует упомянуть Силуана Тарсского, Евсевия Эмесского и Диодора Таррского. Исторические сведения о Силуане Тарском отрывочны¹⁹⁸. Согласно сообщениям церковных историков Сократа и Созомена¹⁹⁹, он придерживался омиусианских позиций и был участником ряда полуарианских соборов – Сирмийского в 351 году, Селевкийского в 359 году. Однако

омиусианство Силуана не является основанием для того, чтобы считать его врагом православия. Наоборот, среди омиусиан находилось большое число православно мыслящих, но консервативно настроенных епископов, которые не сразу сумели разглядеть правду никейского богословия. Ортодоксальность взглядов Силуана подтверждает тот факт, что в 365 году он был отправлен в посольство к папе Ливерию с целью заручиться его поддержкой против политики императора Валента, поддерживавшего арианство. Папа обещал свою помощь в том случае, если посланные в посольство епископы – Силуан, Евстафий Севастийский и Феофил Каставальский исповедали бы учение Никейского собора о единосущии. Исповеданием епископами никейской веры папа остался удовлетворён и свидетельствовал о чистоте их православия²⁰⁰. Глубокое уважение к Силуану засвидетельствовано также и блаженным Феодоритом, который называл его «дивным тогдашним епископом тарсской церкви»²⁰¹. Относительно экзегетических воззрений Силуана конкретных сведений не сохранилось, но однозначно можно утверждать, что в этом отношении он следовал традициям, сложившимся в Антиохии, начиная с III века. По словам Василия Великого Силуан Тарсский был наставником прославленного церковного учителя и экзегета Диодора Тарсского²⁰².

Другим выдающимся представителем антиохийской школы был Евсевий Эмесский (около 300–359 гг.)²⁰³. Среди его сочинений известны слова против иудеев, язычников, маркионитов и манихеев, а также комментарии на послания апостола Павла к Галатам. Произведения Евсевия дошли до нашего времени, главным образом, в переводах на различные древние языки (латинский, сирийский, армянский). Единственное его произведение сохранившееся на греческом языке – проповедь «О покаянии». Экзегетические сочинения «Толкование на послание к Галатам» и «Толкование на книгу Бытие» сохранены в отрывках.

В толкованиях Священного Писания Евсевий Эмесский придерживался принципов антиохийской экзегезы – глубокого анализа библейского текста путём сравнения его с

существующими библейскими переводами, изучением различных оттенков смысла того или иного библейского отрывка с использованием грамматического, лексического и логического его анализа. Этот анализ сопровождался историческими, философскими, географическими, хронологическими и естественнонаучными комментариями²⁰⁴.

Следующей вехой развития антиохийской школы можно назвать творения Диодора Тарсского – непосредственного учителя Иоанна Златоуста. Диодор, также как и Евстафий Антиохийский, был ревностным борцом за православие. Он родился в Антиохии, светское образование получил в Афинах, христианскими же его учителями были Силуан Тарсский и Евсевий Эмесский. При императоре Валенте (364–378 гг.) Диодор был рукоположен во пресвитера и вскоре изгнан из Антиохии в ссылку в Армению. Вскоре после возвращения из ссылки в 378 году, он был рукоположен во епископа Тарсского и принял участие во II Вселенском соборе в Константинополе (381 г.). Скончался Диодор приблизительно в 392 году. Еще будучи антиохийским пресвитером, он возглавлял богословскую школу-монастырь – так называемый «аскитирион» (ἄσκητήριον), и среди его знаменитых учеников были Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуестийский²⁰⁵.

Диодор оставил после себя огромное литературное наследие, которое, к сожалению, почти полностью утрачено. Утрата большинства творений Диодора связана, с одной стороны, с теми преследованиями, которые были воздвигнуты на него при императоре Валенте²⁰⁶, а, с другой, – с тем, что Диодора в VI веке стали рассматривать как одного из предтеч несторианства и некоторые его творения были осуждены на V Вселенском соборе.

Список творений Диодора известен благодаря «Библиотеке» патриарха Фотия²⁰⁷, а также указаниям Василия Великого²⁰⁸ и Леонтия Византийского²⁰⁹. Творения Диодора можно разделить на экзегетические, догматико-полемические, апологетические и исторические. Известно, что он оставил толкования на все книги Библии, однако до нас дошло лишь небольшое число фрагментов его толкований на отдельные

книги Ветхого Завета, в том числе, на псалмы, толкования же на книги Нового Завета не сохранились вообще. Помимо толкований на Священное Писание существовало также не сохранившееся сочинение под названием «В чём различие между созерцанием и аллегорией» (Τίς διαφορά θεωρίας καὶ ἀλληγορίας), посвящённое критике аллегорического подхода к толкованию священных текстов, характерного для александрийской богословской школы.

На экзегетическом методе Диодора следует остановиться более подробно, поскольку он был непосредственным учителем Иоанна Златоуста, и именно «в школе Диодора сложилось его библейское мировоззрение, определился его экзегетический стиль»²¹⁰.

Как экзегет Диодор²¹¹ был классическим антиохийцем. Не подвергая ни малейшему сомнению факт богодухновенности Священного Писания, Диодор, в то же самое время, признавал, что священные писатели говорили на языке той исторической эпохи в которой они жили. Богодухновенность Писания, по глубокому убеждению Диодора, ни в коей мере не умаляла индивидуальности стиля и языка священного автора. Поэтому для подлинного уразумения священного текста толкователю необходимо учитывать его контекст: труды его редакторов, толкователей, различные списки и переводы. Диодору были известны, помимо перевода LXX, переводы Симмаха, Акилы, Феодотиона. Следует также отметить, что, будучи очень образованным человеком, Диодор для правильного уразумения Писания привлекал свои обширные знания в области библейской и светской истории и философии.

При изучении библейского текста, Диодор прибегал к историко-грамматическому методу исследования. Он уделял большое внимание конкретному смыслу каждой фразы, значению слов, употреблённых автором, доискивался до причины употребления того или иного слова, искал параллели в его употреблении, выстраивал синонимический ряд, а также прибегал к морфологическому, этимологическому разбору слова и синтаксическому анализу фразы.

Однако, Диодор не ограничивался историко-грамматическим методом толкования Писания. За буквальной стороной текста он всегда видел его мистический смысл, открывающийся через прообразовательное значение Ветхого Завета.

В целом следует сказать, что экзегеза Диодора Тарсского знаменовала собой окончательный этап развития антиохийского метода толкования Священного Писания и открыла путь научного подхода к священному тексту. Если говорить о значении Диодора для антиохийской экзегетической школы, то его следует считать «прекрасным завершителем всех её усилий, славным носителем её традиций»²¹². Достижения Диодора Тарсского в области толкования Писания спустя небольшой период времени принесли обильные и совершенные плоды в творениях его ученика – Иоанна Златоуста.

2. Метод антиохийской экзегезы

Существует ошибочная точка зрения, что, в противоположность последователям александрийской экзегезы, которые стремились найти в священном тексте высший духовный смысл, антиохийские толкователи Библии были приверженцами историко-грамматического метода, раскрывающего буквальный смысл Священного Писания²¹³. На самом же деле, хотя при интерпретации священного текста антиохийцы действительно использовали историко-грамматический метод, заключающийся в анализе прямого смысла библейского слова, они стремились постичь, прежде всего, духовный смысл Священного Писания, но при этом придерживались методов отличных от александрийских. Свой особый экзегетический метод они именовали созерцанием – *θεωρία*. Приведём здесь выдержку из исследования Н. Фетисова о Диодоре Тарсском. «*Θεωρία*, – пишет он, – это исследование содержащегося в Писании типически-мессианского смысла путём тщательного рассмотрения предварительно историко-грамматического, простого или буквального смысла, а *ἀλληγορία* есть также исследование типического смысла, но только на основаниях совершенно произвольных»²¹⁴. Под термином *θεωρία*, по словам Д. Келли, антиохийские экзегеты «подразумевали способность, дающую возможность воспринять, в дополнение к историческим фактам, изложенным в тексте, духовную реальность, на которую они имели намерение указать»²¹⁵.

Этот новый взгляд на антиохийскую экзегезу возник в западноевропейской науке в конце XIX века, причём основное внимание исследователей привлёк именно метод *θεωρία*²¹⁶. При этом следует отметить, что среди учёных не существует единого мнения относительно того, в чём заключается сущность *θεωρία*.

В трудах одних исследователей она рассматривается как прямое словесное пророчество, когда пророк одновременно созерцает (*θεωρεῖ*) две реальности – историческую и

мессианско-эсхатологическую. Отсюда происходит и название экзегетического метода – $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ²¹⁷.

Другие учёные считают, что $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – это не прямое, а типологическое пророчество, когда мессианское будущее не созерцается пророком непосредственно, а заключено в самих библейских событиях или персонажах, являющихся типами, прообразами будущей мессианской реальности²¹⁸.

Помимо этих двух подходов к пониманию $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ существует и третий, который рассматривает её как духовное озарение ума библейского автора или позднейшего интерпретатора²¹⁹. В этом случае $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ больше, чем экзегетический метод, она выражает связь, существующую между самим историческим событием, его сотериологическим значением, провозглашённым библейским автором, и способностью позднейшего интерпретатора увидеть это сотериологическое значение и сделать его понятным для своих современников. Таким образом, в данном случае $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – это связь между богодухновенным библейским словом и способностью библейского интерпретатора к созерцанию того высшего смысла, который содержится в этом богодухновенном слове.

По поводу трёх возможных подходов к пониманию $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ Нассиф пишет: «Различные способы антиохийской экзегезы, в которых $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ использовалась как *terminus technicus* делают невозможным создать одну модель герменевтики, которая применялась единообразно. Использовалась ли она как буквальный метод мессианской экзегезы, типологический или мистический тип значения текста, духовное озарение ума библейского автора, пророка или позднего экзегета, все три зависят от конкретного антиохийского автора или отрывка, который рассматривается»²²⁰. При этом учёный предупреждает, что стремление унифицировать $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ и свести её к одному единственному значению являлось бы для исследователя грубой методологической ошибкой²²¹.

Подводя итог сказанному, вернёмся к тому определению $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, которое дал ей Н. Фетисов, определив этот метод как созерцание высшего духовного смысла библейского текста на

основании тщательного изучения его историко-грамматического смысла. Какой бы из трёх случаев функционирования $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ как метода герменевтики мы не взяли, каждый из них непосредственно связан с буквальным смыслом текста, который является фундаментом для созерцаемого высшего христологического духовного смысла, который в нём заключён.

В связи с $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, как экзегетическим методом, встаёт вопрос о его отношении к другому методу – типологии²²². Этот вопрос заключается в том, существует ли между ними взаимосвязь, и если да, то в чём она заключается. Типологическая экзегеза – это метод установления связей, объективно существующих между ветхо- и новозаветными событиями. Согласно святоотеческому учению, эти связи основываются на том, что вся ветхозаветная история указывала на грядущее пришествие в мир Христа, поэтому весь Ветхий Завет был «детоводителем ко Христу», и все пророческие откровения свидетельствовали о Нём. В силу этой особой специфики библейского текста, события и лица Ветхого Завета, являются прообразами или типами (греч. – $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) событий новозаветных, которые, в свою очередь, именуются антитипами. Например, библейское событие всемирного потопа является прообразом крещения или страшного суда, переход евреями Чермного моря – также прообраз крещения, ниспослание Богом манны еврейскому народу – прообраз Евхаристии, падение Иерихона прообразует конец мира. Тип и его антитип обладают рядом таких свойств, на основании которых и возможны типологические параллели между ними. Для установления этих параллелей между ветхо- и новозаветным событием, прежде всего, необходимо, чтобы тип и антитип обладали некоторыми общими чертами, например, когда манна прообразует евхаристию, то в обоих случаях речь идёт о хлебе, причём не о простом хлебе, а о хлебе, ниспосланном Богом. В то же самое время, тип и антитип должны иметь отличия друг от друга, в противном случае, один не может быть прообразом другого. В случае с манной и евхаристией эти отличия очевидны: несмотря на то, что манна это пища, которая ниспослана Богом с небес, эта пища насыщает лишь тело человека, в то время, как

евхаристия, также будучи хлебом, сошедшим с небес, является телом Христовым и насыщает душу человека, давая ей бессмертие. Кроме того, прообразуемое событие должно быть по своему значению больше прообразующего, например, евхаристия, которая даёт человеку вечную жизнь, больше, чем манна, дающая жизнь временную. Во времени прообразующее событие должно предшествовать прообразуемому, как, к примеру, ниспослание манны исторически предшествовало установлению евхаристии Христом на Тайной Вечере. Помимо всего прочего, оба события должны быть исторически реальными, типология – это преобразование событий, а не персонификация свойств личности²²³.

По поводу отношения $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ к типологии существуют различные точки зрения. Главным образом, различие подходов к этому вопросу сводится к тому, что одни исследователи рассматривают $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ и типологию как единый метод, уравнивая их между собой, другие же полагают, что $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – это один из двух возможных видов типологии, один из которых – «собственно» типология, а другой – $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, которая отличается, но не может быть отделена от типологии²²⁴.

Несомненно, что типология и $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – это очень близкие друг к другу экзегетические методы, однако, их взаимоотношения зависят от того, в какой функции выступает $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. Если она выступает в функции прямого словесного пророчества, то отличие её от типологии очевидно. При прямом пророчестве пророк сознательно созерцает одновременно две реальности: историческую и мессианско-эсхатологическую, то есть одновременно созерцаются тип и антитип. В случае же типологии, эсхатологическое будущее заключено для священного писателя в самом типе, он не всегда созерцает грядущий антитип²²⁵. Однако, если $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ функционирует как пророчество типологическое, то в этом случае она фактически тождественна типологии. Когда же $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ означает духовное озарение ума библейского автора или позднейшего интерпретатора, она шире типологии, поскольку в этом случае созерцаются не только типологические взаимосвязи, но более широкое полотно библейского текста, включая духовный смысл

библейских имён, названий, этимологии слов, метафорической образности и др.

3. Антиохийская реакция на аллегорический метод экзегезы

Несмотря на частные различия между представителями антиохийской школы, всех их объединяло неприятие аллегорического метода александрийцев, который они рассматривали как ложный путь интерпретации библейского текста²²⁶.

Александрийская экзегеза рассматривала буквальный смысл текста Священного Писания как символ или аллерию высшего духовного смысла. Последователи александрийской аллегорической традиции полагали, что подлинный духовный смысл библейского текста находится вне пределов его буквального понимания, а сам библейский текст является «расширенной метафорой», которая лишь указывает на смысл, скрытый за ней²²⁷. Как писал прот. Г. Флоровский «аллегоризм отрывается от прямого смысла «меняет подлежащее», – для аллегоризма об одном говорится, но другое подразумевается»²²⁸.

Некоторые представители александрийской экзегетической традиции, например Климент Александрийский, полагали, что Священное Писание включает в себе два смысла – буквальный, который сравнивался с телом, и духовный, который сравнивался с душой. С другой стороны, Ориген считал, что Писание имеет не два, а три смысла. Как человек имеет тело, душу и дух, так и Писание включает в себе буквальный, моральный и духовный или догматический смыслы²²⁹. Цель экзегета, таким образом, заключалась в том, чтобы выявить этот тайный, мистический смысл²³⁰. При этом буквальный, исторический смысл текста Писания считался второстепенным и служебным.

Антиохийские отцы критиковали аллегорический метод экзегезы, который, с их точки зрения, использовался последователями александрийской традиции некорректно и допускал произвольность в толкованиях, противопоставляя понятию «ἀλληγορία», которое они рассматривали как средство,

с помощью которого в Священное Писание вносится чуждый, не свойственный ему смысл, термин «θεωρία» – созерцание, которое, по словам того же Флоровского «в самой истории открывает высший смысл»²³¹.

В патрологической науке долгое время не было понимания чёткой терминологической разницы между ἀλληγορία и θεωρία, и считалось, что эти понятия являются синонимами, и оба обозначают духовное толкование Священного Писания. Основанием для этого были некоторые высказывания церковных авторов. Например, Сократ и Созомен смешивали понятия θεωρία и ἀλληγορία, что отразилось и на той характеристике, которую они дали Диодору Тарсскому. Сократ писал: «Диодор [...] сочинил много книг, изыскивая буквальный смысл Божественного Писания, избегая его иносказательного смысла (τάς θεωρίας αὐτῶν)»²³². Ему вторил Созомен: «Диодор [...] объяснял значение священных слов, избегая иносказания (τάς θεωρίας ἀποφεύγοντα)»²³³. В этих отрывках Сократ и Созомен, с одной стороны, отождествляют понятия θεωρία и ἀλληγορία, а с другой, – употребляют термин θεωρία для указания на духовную экзегезу в александрийском понимании, от которой, по их словам, отвращался Диодор.

Однако, если θεωρία и ἀλληγορία были синонимами для александрийцев, то они отнюдь не были таковыми для антиохийцев, которые противопоставляли θεωρία и ἀλληγορία, говоря о последней как о способе произвольного толкования и видя подлинно духовное толкование Писания в θεωρία²³⁴.

Вопрос о различии между этими понятиями поставил именно Диодор Тарсский. Ему принадлежит трактат под названием «В чём различие между созерцанием и аллегорией» (Τίς διαφορά θεωρίας καί ἀλληγορίας)²³⁵. Несмотря на то, что, к сожалению, текст этого сочинения не дошёл до нас, сохранившиеся фрагменты других экзегетических творений Диодора свидетельствуют, что в этом трактате экзегет противопоставлял ἀλληγορία в его александрийском понимании θεωρία, которую тоже рассматривал как особый метод духовного толкования Священного Писания²³⁶. Экзегет видит духовный смысл внутри самого текста библейского повествования,

который имплицитно присущ ему и является твёрдым основанием для истолкователя, предохраняя духовное толкование от произвола. По словам Н. Фетисова, духовная экзегеза в творениях Диодора «живёт рядом с твёрдым сознанием того, что повествования и слова Библии имеют и прямое историческое значение. Это обязывало экзегета в типологии быть так же научным, как в истории»²³⁷. Таким образом, в отличие от ἀλληγορία, являющейся субъективным и произвольным методом духовного толкования, θεωρία – метод объективный и, в некоторой степени, даже научный, поскольку духовное толкование священного текста она ограничивает строгим соответствием типа и антитипа – ветхозаветного события, нашедшего своё исполнение в новозаветной истории²³⁸.

4. Крайности антиохийской экзегезы в творениях Феодора Мопсуестийского

Стремление избежать произвола, свойственного аллегорическому толкованию библейского текста наиболее последовательно выражено в творениях Феодора Мопсуестийского, что, в свою очередь, привело к тем негативным крайностям, которые свойственны богословию Феодора в целом и его экзегезе в частности.

Среди антиохийских богословов Феодор Мопсуестийский наиболее последовательно воплотил в жизнь принципы антиохийской экзегезы, и такие установки антиохийцев, как необходимость знания особенностей библейского языка, рассмотрение сказанного в Библии в широком контексте информации, почерпнутой из различных областей знаний, видение главной задачи экзегета в раскрытии логического хода мысли священного писателя, а также учение о типе и типологический подход к экзегезе библейских текстов выражены в его произведениях с максимальной чёткостью и полнотой²³⁹. Однако, эти качества экзегезы Феодора имели свою обратную сторону. Стремясь последовательно быть верным принципам своей школы, он искоренил из толкований библейского текста всё то, что хоть в какой-то мере напоминало ему аллегорию. Как следствие этого, во многих случаях Феодор лишь немногие из библейских пророчеств толковал в мессианском смысле. К их числу относятся следующие: пророчество Иакова о пришествии Примирителя (Быт.49:10); псалмы 2, 8, 44, 109, пророчество Исайи об Эммануиле (Ис.7:14), о благах, дарованных людям Мессией (Ис.41:1–3). Однако, по большей части, он признавал за пророчествами лишь типологическое значение. Так он объяснял следующие библейские отрывки: обетования данные Богом Аврааму, Исааку и Иакову (Быт.12:3, 18:17–18, 22:16–18, 28:14, 24:2, 3); обетование, данное Давиду (2Цар.7:11–16), псалом 88, а также избранные места из отдельных псалмов (15:10, 21:18, 19; 68). К этой же категории относится пророчество Иоила об излиянии Святого Духа, пророчество

Михея о рождении Спасителя в Вифлееме, пророчество Захарии о входе в Иерусалим и пророчество Малахии об Иоанне Предтече²⁴⁰. В качестве примера, типологического понимания пророчества Феодором Мопсуестийским П. Гурьев приводит его толкование пророчества Иоилия об излиянии Святого Духа. Феодор отказывается рассматривать его как прямое мессианское пророчество на том основании, что в Ветхом Завете Святой Дух ещё не был известен как ипостась Святой Троицы. Поэтому он, прежде всего, толкует это пророчество в историческом смысле как возвращение еврейского народа из плена. Однако, с его точки зрения, слова пророчества находят своё окончательное исполнение лишь в мессианскую эпоху при создании Христом Церкви. Ветхозаветное событие возвращения из плена относится к событию создания Церкви так, как тень относится к телу, при этом первое служит для второго прообразом.

Среди пророческих писаний существуют и такие, которым Феодор считал возможным давать лишь историческое объяснение. К ним относятся Осия 11:1; Михей 4:1–3, 5:1; Аггей 2:1–9, Захария 11:4–13, 12:10, Малахия 1:11, 4:5. Феодор отказывался также от иносказательного толкования Песни Песней Соломона как символа любви Христа и Церкви, понимая её буквально и считая её любовной поэмой, сочинённой Соломоном²⁴¹. Укажем здесь ещё на один пример, приведённый П. Гурьевым, характеризующий мысль Феодора, отказывающуюся принять духовное толкование пророчества Михея 4:1–3. Понимая это пророчество исключительно в историческом смысле, Феодор исходил из того, что обстоятельства, изложенные в нём не соответствовали новозаветным реалиям: в пророчестве говорится, что от Сиона выйдет закон и слово Господне, а Христос говорит в Евангелии, что не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу (Ин.4:21). Понимая под горою Сион «не духовный центр новозаветной теократии, а известное место в Иерусалиме», Феодор заключил, что содержание пророчества противоположно словам Христа, сказанным в Евангелии²⁴².

Существует точка зрения, что Феодор, не признавая мессианского содержания ряда библейских пророчеств, следовал в этом иудейским толкователям²⁴³. Однако сходство толкований Феодора с толкованиями иудейских экзегетов чисто внешнее. Более правильным было бы объяснить крайности в экзегетических воззрениях Феодора Мопсуестийского его неприятием аллегорического метода. По словам Феодора, аллегористы «всю историю, относящуюся к Божественному Писанию, не желают ничем различать от ночных сновидений; ибо когда они изъясняют Писание «духовно», то говорят, что Адам не есть Адам, рай не есть рай, змей не есть змей»²⁴⁴. Поэтому он стремился искоренить из своих толкований всё, что хоть отдалённо могло бы напомнить об аллегории. Это обстоятельство привело Феодора к тому, что в своих ветхозаветных толкованиях он часто отступал от общепризнанной церковной точки зрения. Его сочинения отразили тот соблазн буквализма, который был имплицитно заложен в самом антиохийской методе, точно также как соблазн чрезмерного аллегоризма – в методе александрийском. Этого соблазна в своей экзегезе в полной мере смог избежать Иоанн Златоуст, к рассмотрению экзегетических творений которого мы сейчас переходим.

II. Общая характеристика литературной деятельности Иоанна Златоуста и его экзегетические сочинения

Это раздел не предполагает исчерпывающей характеристики всего обширнейшего литературного наследия Иоанна Златоуста. Его задача – с одной стороны, обозначить основные вехи и этапы литературной и проповеднической деятельности константинопольского епископа, а с другой, дать общее представление о его многочисленных экзегетических сочинениях.

Изучением Священного Писания Иоанн Златоуст начал заниматься в самом начале своего духовного становления под руководством Диодора Тарсского. Диодор воспитал в своём ученике любовь к Писанию и благоговение перед его священным текстом. В период отшельнической жизни в пещере Иоанн, по словам епископа Палладия Еленопольского, продолжал чтение Писания и проводил время «изучая Заветы Христа для изгнания неведения»²⁴⁵. Существует свидетельство современника Златоуста, его неизвестного биографа, скрывающегося под именем Мартирия Антиохийского, что он знал всё Писание на память. Он пишет, что Иоанн «удержал в душе всё Священное Писание до последней черты, чтобы лучше сохранить сказанные слова в самой памяти, чем буквы [написанные] чернилами на хартии»²⁴⁶. Свидетельством глубокого и всестороннего изучения Священного Писания Иоанном Златоустом является так называемое «Обозрение (προθεωρία) книг Священного Писания», которое, по предположению некоторых патрологов, было им создано ещё в годы учения²⁴⁷. Оно представляет собой обозрение канонических книг Ветхого и Нового Заветов, и отдельное обозрение книг Пятикнижия, Иисуса Навина, Судей, Руфи, четырёх книг Царств, Иова, книг четырёх больших и семи малых пророков. Высказывается также гипотеза, что это обозрение не было окончено самим Златоустом и было дополнено впоследствии каким-то другим лицом²⁴⁸. Таким образом,

вступая на поприще церковного служения, Иоанн Златоуст был вооружён глубоким знанием Писания, на авторитет которого всегда опирался, создавал ли он письменные трактаты или устно проповедовал с кафедры.

1. Творения Иоанна Златоуста, созданные до принятия сана пресвитера

До принятия сана пресвитера Иоанн Златоуст предавался литературной деятельности, написав множество трактатов на духовно-нравственные темы. Несмотря на то, что эти сочинения являются по своему характеру нравственно-аскетическими, а не экзегетическими, мы считаем необходимым дать их краткий обзор для того, чтобы творческий путь Иоанна Златоуста был представлен в его целостном развитии.

Первым его сочинением, написанным вскоре после завершения образования в школе Ливания, был трактат «Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христолюбивым любомудрием монашеской жизни»²⁴⁹. По своей форме трактат похож на школьное упражнение в риторике. Основной литературный приём, который используется в нем – *σύγκρισις*; (сравнение), широко употреблявшийся в школьной риторической практике: Иоанн сравнивает жизнь всевластного царя и монаха-подвижника. Это сравнение приводит его к мысли, что подлинным царём является не император-самодержец, связанный множеством забот и житейских попечений, а монах, единственным смыслом жизни которого является угождение Богу. На сочинении лежит печать влияния стоической философии, согласно которой только человек, достигший мудрости, подлинно свободен и независим²⁵⁰.

Другое произведение, созданное примерно в это же время, – письмо «К Феодору падшему»²⁵¹. Оно обращено к товарищу Иоанна Златоуста Феодору, вместе с ним получавшему духовное образование под руководством Диодора Тарсского и посвятившему себя монашеским подвигам. Подвергшись соблазну, Феодор решает оставить монашескую жизнь, вернуться в мир и жениться. Иоанн обличает это намерение своего товарища и убеждает его не оставлять аскетических подвигов²⁵². Письмо было написано в Антиохии, во время

пребывания в аскитирионе, до того времени, как Иоанн покинул город и полностью предался монашеской жизни.

В 371/372 году Иоанн удалился из Антиохии в монастырь, где провёл в общей сложности восемь лет. В этот период он, по всей вероятности, не занимался литературным творчеством, поскольку всё его время было поглощено монашеским послушанием и аскетическими подвигами²⁵³. Приблизительно в 379 году, поскольку суровая аскеза подорвала здоровье Иоанна²⁵⁴, он возвращается в Антиохию, где в 380 году рукополагается в диаконский сан епископом Мелетием, возвратившимся из ссылки, в которую был отправлен императором Валентом. В период диаконского служения, продолжавшегося шесть лет, по словам биографа Иоанна Златоуста епископа Палладия, «воссиявает добродетель его учительства, и народ, встретившись с ним, услаждается от соли его жизни»²⁵⁵. Несмотря на то, что как диакон Иоанн не имел права проповедовать, за эти годы он создал большое количество нравственно-аскетических трактатов, составивших значительную часть его литературного наследия.

Среди сочинений Златоуста, созданных в этот период, следует отметить «Слово о блаженном Вавиле и против Юлиана»²⁵⁶, написанное приблизительно в 379 году²⁵⁷, прославляющее епископа Антиохии священномученика Вавилу, мученически пострадавшего в 250 году. Это слово основано на противопоставлении силы веры св. Вавилы и бессилия язычества. Вскоре после этого произведения появился трактат «О божестве Христа против иудеев и язычников»²⁵⁸. Главным в этом сочинении является мысль о всепобеждающей силе Христовой, с одной стороны проявляющейся в победе христианства над язычеством, а с другой, – делающейся очевидной через исполнение в новозаветные времена ветхозаветных пророчеств, а также пророческих слов Самого Христа.

В первые годы диаконского служения²⁵⁹ Иоанном созданы два слова «О сокрушении»²⁶⁰ и три слова «К Стагирию подвижнику»²⁶¹. «О сокрушении» – произведение аскетического характера, в котором Златоуст анализирует причины греха и

говорит о необходимости его врачевства через покаяние. Во втором слове он, говоря о добродетели и любви к Богу, обращается к толкованию ряда псалмов (в главах 4 и 5). Уже в этом раннем толковании обозначены те экзегетические принципы, на которые в более зрелый период своего творчества опирался Иоанн Златоуст. В словах «К Стагирию подвижнику» Златоуст поднимает проблему греха и страданий, к которой будет возвращаться на протяжении всей жизни.

Ко времени диаконского служения, а именно к 382/3 году²⁶² Келли относит и два трактата Златоуста «О живущих вместе»²⁶³. При этом он ссылается на письмо блаженного Иеронима к Евстохию, в котором Иероним критикует трактат Златоуста. Поскольку письмо было написано весной 384 года, то временем создания «О живущих вместе» является 382/383 год²⁶⁴. Эти два трактата посвящены проблеме нравственной жизни клира; в них Златоуст говорит о недопустимости совместной жизни целибатных клириков с девственницами.

Далее следует отметить три слова, в которых выражены взгляды Златоуста на проблемы брака и девства. Это сочинения «О девстве»²⁶⁵ (381/2 г.), «К молодой вдове»²⁶⁶ (380/1 г.) и «О воздержании от второго брака»²⁶⁷ (382 г.). В трактате «О девстве», рассуждая о преимуществах девственного образа жизни, Златоуст опирается на учение об этом предмете апостола Павла, изложенное в 1Кор., гл. 7. Впоследствии, в беседах на первое послание к Коринфянам Златоуст ссылается на своё слово «О девстве»²⁶⁸. Слово «К молодой вдове» обращено к молодой женщине, потерявшей своего мужа Ферасия, слово «О воздержании от второго брака» обращено к молодым вдовам вообще. В этих произведениях Златоуст говорит о тех духовных преимуществах, которые получают молодые вдовы, не выходя повторно замуж, но посвящая себя служению Богу.

К этому же периоду литературной деятельности Златоуста относятся три слова «К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни»²⁶⁹. Временем создания этого произведения Келли считает период правления Феодосия I, а не Валента, как обычно датируют это произведение.

«Единственным ключом к его датировке, – пишет он, – является жалоба, что монахи должны терпеть притеснения в то время, когда у власти находится благочестивый император. Это не может относиться, как предполагал Монфокон, к арианину Валенту, несмотря на то, что он был ответственен за издание законов против монахов, которые использовали своё призвание для уклонения от общественных повинностей. На языке Иоанна это выражение должно означать православного, то есть по-никейски мыслящего императора и, естественно, он может иметь в виду Грациана и Феодосия»²⁷⁰. Феодосий I взошел на престол 19 января 379 года, а Грациан 25 августа 383 года. В этом временном промежутке и было создано произведение. Второе из этих слов имеет ещё подзаголовок «К неверующему отцу», то есть язычнику, а третье – «К верующему отцу», т.е. христианину. Эти три слова представляют собой апологию монашества, показывая, что оно есть подлинный путь любомудрия. Златоуст убеждает родителей не отвращать своих детей от этого спасительного пути.

2. Начало проповеднической деятельности Иоанна Златоуста. Первый год священства

Святая подвижническая жизнь Иоанна Златоуста и дар слова, ставший очевидным для многих в период его диаконства, побудили народ просить епископа рукоположить Иоанна во пресвитера. Как писал его неизвестный биограф, «все, увидев это, сказали, что подвергается несправедливости человек сей, могущий совершать для них большее служение, но исполняющий меньшее. Ибо они говорили, что одно дело – прожить жизнь в благочестии, и можно было бы найти многих таковых, но возможность совершать служение слова, соединённая с благочестием, присуща немногим и встречается редко; а лучше сказать, они полагали, что сами терпят убыток, и постоянно осаждали просьбами правившего в то время архиерея, призывая достойного к пресвитерскому служению»²⁷¹. Незадолго до великого поста 386 года Златоуст рукополагается в пресвитерский сан, и тогда особенно ярко расцветает его учительский дар, дар проповедника и экзегета.

Проповедническая деятельность Иоанна Златоуста в Антиохии делится на два периода. Первый период с 386 по 388 годы можно считать подготовительным. В это время Златоуст занимается толкованием отдельных мест Священного Писания, подготавливая свою паству к восприятию в дальнейшем более сложных проповедей²⁷². Второй период с 388 по 398 годы – период, когда дарования Иоанна Златоуста как пастыря и экзегета раскрылись в полной мере, и им были созданы его самые главные экзегетические произведения.

Первая проповедь Иоанна Златоуста, произнесённая им после рукоположения во пресвитера²⁷³, исполнена смирением и сознанием своей немощи. «Для вас, столь многих и великих, конечно, не трудно опять укрепить расслабленную страхом душу одного юноши; и справедливо было бы, если бы вы исполнили эту просьбу мою, так как для вас же я решился принять этот жребий, для вас и вашей любви, которой нет ничего сильнее и властительнее, которая и меня, не очень опытного в

красноречии, убедила говорить и заставила выйти на поприще учения, хотя я никогда прежде не выступал на таком поприще»²⁷⁴.

Великим Постом 386 года Златоуст приступает к толкованию I главы книги Бытия²⁷⁵. О том, что это был один из первых опытов в проповеднической деятельности Златоуста, свидетельствуют его слова, сказанные в начале 2-й гомилии: «Вы так подняли наш дух, (возбудили) такую смелость, что мы отважились и на изыскания. Впрочем, дело не в смелости и не безрассудстве отваги. Не на свою понадеявшись силу, но всецело вверившись молитвам предстоятелей и вашим, мы вышли на это поприще. А молитва церкви так сильна, что если бы мы были безгласнее камней, она сделает язык наш легче всякого пера»²⁷⁶. То сознание немощи, которое присутствует в его первой проповеди и вполне естественно для начинающего проповедника, имеет место и здесь.

Завершены были беседы на Бытие только в октябре 386 года²⁷⁷, поскольку Златоусту пришлось неоднократно прерывать их ради проповедей на другие темы, в частности, в интервалах между беседами на Бытие тем же Великим постом 386 года²⁷⁸. Златоуст произносит беседы «О неясности Ветхого Завета», касающиеся общих вопросов ветхозаветной экзегетики²⁷⁹. Помимо этого в это же время Златоуст обращается к злободневным для Антиохии того времени темам: обличению аномеев и иудеев. Им были произнесены слова «О непостижимом» против аномеев²⁸⁰ и слова против иудеев.²⁸¹

Обличение аномейства- крайнего проявления арианства, утверждающего, что Отец и Сын неподобны (ἀνόμοιοι) друг другу, было в то время одной из основных задач Златоуста. Родиной аномейства была Антиохия: основателем аномейского течения в арианстве был антиохийский диакон Аэтий, а его последователем сделался Евномий (с 366 года – епископ кизический). В Антиохии около 30 лет со времени ссылки Евстафия Антиохийского и до возведения на кафедру Мелетия господствовали арианские епископы. Наибольшего расцвета арианство в целом и аномейство в частности достигло в Антиохии при императоре Валенте. При императоре Феодосии,

издавшем законы против ариан, их влияние стало постепенно уменьшаться, однако даже при этих условиях в Антиохии было большое количество еретиков-аномеев²⁸².

Слова «Против иудеев» относятся к 386–387 годам²⁸³. Они были обращены к христианам, которые поддавались соблазну иудейства, а также к сектантам – иудействующим христианам, которые в то время существовали в Антиохии²⁸⁴.

Обращает на себя внимание, что несмотря на различие проблематики обоих циклов бесед, их объединяет пафос утверждения божественности Сына Божия, поскольку как аномей, так и иудеи не признавали Христа Богом. В словах против аномеев, Златоуст пользуется случаем, чтобы обличить и иудейские заблуждения и их толкования тех или иных мест Писания²⁸⁵. Тема обличения арианства в целом и аномейства как его частного проявления впоследствии будет продолжена Златоустом в толкованиях на Евангелия от Матфея и Иоанна. Слова «Против иудеев» важны для изучения экзегетических воззрений Иоанна Златоуста, поскольку в них выражено его учение о единстве между Ветхим и Новым Заветами, которое впоследствии найдет ещё более глубокое выражение в других творениях святителя.

Вообще, первый год пресвитерского служения был для Златоуста весьма плодотворным. К этому времени²⁸⁶ относится слово на праздник Рождества Христова²⁸⁷, где проповедник защищает пришедшую с Запада и не вполне ещё укоренившуюся на Востоке традицию праздновать Рождество 25 декабря отдельно от празднования Богоявления, слово на Богоявление²⁸⁸, ряд слов в дни памяти антиохийских мучеников и святых. Ко времени Великого поста 387 года относятся знаменитые слова к антиохийскому народу «О статуях»²⁸⁹, произнесённые по поводу восстания в Антиохии, в которых Златоуст утешает и ободряет свою паству, устрашённую расправой, грозящей городу. Беседы «О статуях» стали переломным моментом в проповеднической деятельности Златоуста. Если, как мы видели, в первых восьми беседах «На Бытие» ещё чувствуется некоторая робость и неуверенность в своих силах, то после бесед «О статуях», по словам русского

патролога, «достигло высшего обнаружения его значение как всенародного церковного учителя Антиохии. С этого времени проповедническое слово его [...], сохраняя свойства любви, кротости и живости, приобрело черты некоторой властности, господственности учителя над учениками, отца над детьми»²⁹⁰.

3. Экзегетические творения Иоанна Златоуста

Вопросы экзегезы Священного Писания занимают значительное место уже среди ранних творений Иоанна Златоуста – в период до принятия священства, и особенно в первые годы его священнического служения. Следует отметить, что Златоуст обращается к толкованию текстов Писания не только в специально посвящённых этим проблемам проповедях: экзегетические отрывки рассыпаны практически по всем творениям святого, поскольку именно Священное Писание стоит в центре его духовной жизни и пастырской деятельности.

Служение Иоанна Златоуста как антиохийского пресвитера продолжалось двенадцать лет (386–398 годы), и именно к этому периоду относятся его главные экзегетические труды²⁹¹. И это не удивительно, поскольку именно в антиохийский, относительно спокойный период жизни и деятельности Златоуста, он имел и время, и силы посвятить себя литературной работе. В период епископского служения в Константинополе у святителя такой возможности не было: большая часть его времени была поглощена решением церковно-политических проблем²⁹².

Как Златоуст произносил свои проповеди и каким образом они дошли до нас в письменном виде? Он произносил их публично с кафедры, и стенографы, присутствовавшие в церкви, делали записи. Затем, перед обнародованием проповеди, Златоуст просматривал текст и вносил свои замечания. Тексты некоторых проповедей дошли до нас в исправленном и отредактированном виде; некоторые же из них представляют собой недостаточно или вообще не отредактированную стенографическую запись. Таково, например, толкование на книгу «Деяний апостолов»²⁹³.

Экзегетические творения Златоуста на ветхозаветные темы в антиохийский период

Златоуст создал относительно мало толкований на Ветхий Завет. К самым значительным его ветхозаветным толкованиям следует отнести беседы на книгу Бытия²⁹⁴, беседы на псалмы²⁹⁵, беседы на книгу пророка Исайи²⁹⁶.

Из шестидесяти семи слов на книгу Бытия, тридцать два слова были произнесены во время Великого поста 388 года, а остальные тридцать пять – после Пятидесятницы. Эти шестидесять семь слов являются расширенной версией восьми слов на ту же книгу, произнесенных в 386 году. Некоторые отрывки восьми «Слов на книгу Бытия» почти буквально повторяются в расширенной версии «Бесед». На то, что «Беседы» были произнесены именно в Антиохии, в их тексте существует несколько указаний: например, Златоуст упоминает о присутствии среди слушателей братьев, говорящих сирийски, или говорит о братьях не твёрдых в вере, принадлежавших к Церкви лишь формально, но по сути бывших иудеями²⁹⁷.

Толкование на избранные псалмы считается одним из лучших ветхозаветных экзегетических произведений Златоуста. Сочинение включает в себя толкование на 58 псалмов. Существует точка зрения, что это – лишь сохранившиеся фрагменты не дошедшего до нас полного комментария на Псалтирь, однако даже такой знаток современной ему церковной письменности как блаженный Иероним не знал подобного толкования Златоуста на книгу псалмов. Это наводит на мысль, что такого толкования и не существовало вовсе, а полное толкование на псалмы, надписанное именем Иоанна Златоуста, не является подлинным²⁹⁸.

Толкование Иоанна Златоуста на псалмы имеет ряд характерных особенностей. Во-первых, эти комментарии именуются не гомилиями, а толкованиями (ἐρμηνείαι). Скорее всего, в том виде, в котором они дошли до нас, они не предназначались для произнесения в церкви, а являлись

письменным комментарием. Первоначально сказанные с амвона, со временем они были переработаны автором в построчный комментарий²⁹⁹. Во-вторых, в отличие от других толкований, в комментариях на псалмы Златоуст обращается не только к тексту перевода LXX, но проводит параллели с переводами Симмаха, Акилы, Феодотиона, а также с еврейскими и сирийским библейскими текстами³⁰⁰.

Следует упомянуть ещё одно экзегетическое произведение Златоуста на ветхозаветную тему – беседы на книгу пророка Исаяи. Вероятно, временем создания этого толкования был период священнического служения в Антиохии³⁰¹ (386/387 годы). В греческом подлиннике беседы сохранились не полностью – до нас дошло только шесть гомилий, однако полный их текст существует в армянском переводе, и, по предположениям некоторых исследователей, этот текст подлинный³⁰².

Под именем Иоанна Златоуста существуют считающиеся спорными экзегетические сочинения на ветхозаветные темы – фрагменты толкований на книгу пророков Даниила, Иеремии (обширные выписки из толкования уцелели)³⁰³, книгу притчей, гомилии «Об Иосифе», «О трёх отроках», «Об Аврааме и Исааке». Что касается фрагментов толкований на книгу Иова, то, предположительно, эти гомилии являются подлинными³⁰⁴. Архиепископ Филарет (Гумилевский), также указывает, что подлинность толкования на книгу пророка Даниила «несправедливо подвергали сомнению, тогда как и слог сочинения, и древность списков ручаются за подлинность»³⁰⁵.

Евангельские гомилии Иоанна Златоуста

Самыми фундаментальными из новозаветных гомилий Иоанна Златоуста являются «Толкование на святого Матфея Евангелиста»³⁰⁶ (90 гомилий) и «Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова»³⁰⁷ (88 гомилий). В лексиконе Суды³⁰⁸ существует утверждение, что Иоанн Златоуст создал толкования на все четыре Евангелия. Однако, несмотря на то, что существует несколько рукописей, содержащих комментарии на Евангелия от Марка и Луки, надписанные именем Златоуста, фактически мы располагаем только его комментариями на евангелистов Матфея и Иоанна³⁰⁹.

«Толкование на святого Матфея евангелиста» было создано в 390 году³¹⁰. Оно представляет собой самый ранний и наиболее полный святоотеческий комментарий на Евангелие от Матфея³¹¹. Это толкование носит, в основном, нравственно-аскетический характер, хотя в нём содержится и богословская полемика с манихеями и арианами. Опровергая манихеев, Златоуст говорит о единстве Ветхого и Нового Заветов, а в противовес арианскому заблуждению утверждает равенство Отца и Сына. Каждая из гомилий оканчивается призывами к любви, милосердию и другим добродетелям.

Вслед за толкованием на евангелиста Матфея, Златоуст создаёт толкование на Евангелие от Иоанна (391 год)³¹². По сравнению с толкованием на Евангелие от Матфея, имеющим, главным образом, нравственно-аскетическую направленность, толкование на Евангелие от Иоанна имеет, прежде всего, богословскую направленность. Златоуст утверждает веру своей паствы в божественность Христа и единосущие Сына Отцу. Здесь он также развернуто излагает своё учение об образе и прообразе. Поэтому для изучения экзегезы Златоуста эти беседы имеют большое значение.

Среди прочих экзегетических творений Златоуста следует указать на беседы «О надписании книги Деяний»³¹³ и беседы «О перемене имён»³¹⁴, созданные в антиохийский период. Слова «О надписании книги Деяний» написаны в пасхальный

период 388 года³¹⁵, к этому же времени относятся и слова «О перемене имён»³¹⁶; следует отметить, что в этом сочинении содержатся важные экзегетические наблюдения Златоуста.

Гомилии на послания апостола Павла

Об особой любви Иоанна Златоуста к апостолу Павлу хорошо известно. У него были глубоко личные, мистические взаимоотношения с апостолом – это был духовный союз двух близких, родственных душ. Об этом свидетельствуют высказывания Златоуста, относящиеся к апостолу язычников. Например, в первой беседе «На перемену имён» он, прервав своё рассуждение о необходимости посещения церкви, переходит к рассуждению об обращении Савла, и, прервав свою речь, восклицает: «Вот почему я, оставив начало (книги Деяний Апостолов), спешу перейти к середине её. Павел и любовь к Павлу заставили меня сделать этот скачок. Да, Павел и любовь к Павлу! Простите мне, а лучше не простите, а соревнуйте мне в этой любви. Кто любит нечистою любовью, тот имеет причину просить прощения; но кто любит такою, (как я) любовью, тот должен красоваться ею, должен делать многих сообщниками этого расположения и в тысячах (людей) возбуждать подобную своей любовью»³¹⁷.

В 11 беседе на книгу Бытия Златоуст говорит: «Не одного ли с нами естества был блаженный Павел? Пламенею любовью к этому мужу; поэтому непрестанно обращаюсь к нему и, взирая на его душу, как на некий первообраз, удивляюсь в нём господству над страстями, высокому мужеству, пламенной любви к Богу и размышляю, как один человек по своему усердию приобрёл всю совокупность добродетелей»³¹⁸. «Кто даст мне ныне, – говорит Златоуст, завершая беседы на послание к Римлянам, – прикоснуться к телу Павла, прильнуть ко гробу и увидеть прах этого тела, которое восполнило в себе недостаток скорбей Христовых, носило язвы Христовы, повсюду посеяло проповедь, прах того тела, в котором Павел обтёк вселенную»³¹⁹.

Особая любовь Иоанна Златоуста к апостолу Павлу нашла отражение в агиографических произведениях. В «Житии» Иоанна Златоуста Георгия Александрийского рассказывается, что «блаженный Иоанн очень любил послания мудрейшего

апостола Павла и всегда под руками имел его книги, встречаясь с находящейся в них богодухновенной мудростью и удивляясь ей [...]. И когда он читал его послания, он смотрел на него, словно если бы он был жив, чтобы таким образом соединиться с ним, ублажая его размышления, и весь его ум простирался к нему, представляя, что через созерцание его он беседует с ним»³²⁰. В этом же житии рассказывается одна из легенд о Златоусте, возникшая в народной церковной среде, выражающая ту духовную близость, которая существовала между апостолом Павлом и Иоанном Златоустом. В ней повествуется о том, что Иоанн сомневался, правильно ли он толкует послания апостола Павла, и однажды его придверник Прокл сквозь замочную скважину увидел, что сам апостол являлся Иоанну во время работы и диктовал ему на ухо, что писать³²¹.

Первым толкованием, которое Златоуст создал на послания апостола Павла, были «Беседы на послания к Римлянам»³²². Он стремится поделиться со своими слушателями теми духовными сокровищами, которые содержатся в посланиях апостола. Как отмечает архиепископ Филарет, в предисловии к беседам на послание к Римлянам существует указание на то, что антиохийцы были мало знакомы с писаниями апостола, и им не было предложено толкование на его послания³²³. Златоуст говорит: «Я скорблю и сокрушаюсь тем, что не все знают этого мужа так, как должно знать, а некоторые находятся в таком неведении, что не знают ясно и числа его посланий»³²⁴. Эти беседы Златоуста считаются одним из лучших святоотеческих толкований на послание к Римлянам³²⁵.

На антиохийский период создания этих гомилий указывают некоторые замечания Златоуста. Например, в восьмой беседе он говорит, что и он, и его паства являются чадами одного епископа³²⁶, что было бы невозможно, если бы Златоуст в это время сам был бы епископом. В беседах отсутствуют упоминания императора, что вряд ли могло бы иметь место, если бы Златоуст произносил эти беседы, возглавляя столичную кафедру³²⁷. В Антиохии Златоустом также были созданы толкования на 1 и 2 послания к Коринфянам³²⁸.

Временем их создания следует считать 392/3 год³²⁹, на антиохийский период создания этих гомилий есть прямое указание в гомилии 21 на 1 послание к Коринфянам³³⁰.

К антиохийскому периоду относятся также толкования Златоуста на послание к Галатам³³¹ (394 год)³³². Толкование на это послание отличается по своей форме от прочих толкований – оно представляет собой не беседу, а построчный комментарий. Вероятно, подобно толкованию на псалмы, это толкование было переработано автором на основании текста проповедей, застенографированных в церкви.

В это же время созданы толкования на пастырские послания к Тимофею³³³, Титу³³⁴ и толкования на послания к Ефесеянам³³⁵. Толкования на эти послания относят к антиохийскому периоду на основании внутренних свидетельств, заключённых в тексте самих бесед. Например, в толковании на 1 послание к Тимофею, в главе 14, говорится о монахах, живущих вблизи города, что могло иметь место только в Антиохии³³⁶. О монахах, живущих в ближайших к городу горах говорится и в толковании на послание к Ефесеянам (гомилия 6)³³⁷. Толкования на пастырские послания созданы раньше, чем толкование на послание к Ефесеянам, которое датируется либо 395/6, либо 396/7 годами, а пастырские – 394 годом³³⁸.

Константинопольский период (398–404)

Константинопольский период жизни святителя Иоанна Златоуста изобилует чередой драматических событий и закончился изгнанием и мученической кончиной святого. В это время Златоуст должен был принимать непосредственное участие в решении множества государственных и церковно-политических проблем. Достаточно одного перечисления произошедшего в Константинополе за недолгие годы предстоятельства Златоуста, чтобы понять, как трудно ему было сосредоточиться на литературной и проповеднической деятельности. За эти годы произошло низложение временщика Евтропия, в деле которого Иоанн принимал самое живое участие, поскольку поверженный Евтропий укрылся под престолом в соборе Святой Софии, вспыхнул и был подавлен мятеж Гайны, и Златоусту пришлось участвовать в этих событиях в качестве парламентария, совершилось миссионерское путешествие святителя в Малую Азию, где ему пришлось заниматься урегулированием церковно-политических вопросов. Когда же он вернулся в столицу, разразился его конфликт с Северианом Гавальским, интриговавшим против него в его отсутствие. Вскоре после этого Феофил Александрийский начинает плести заговор против святого, который окончился его низложением и изгнанием. Но, несмотря на всё происходившее и то огромное количество обязанностей, которые легли на плечи Иоанна Златоуста в период его епископского служения, он не оставлял своей литературной деятельности и проповеди.

Самым ранним творением Златоуста константинопольского периода были толкования на послания к Филиппийцам и на послание к Колоссянам (весна – осень 399 года)³³⁹. В Константинополе же Златоустом было создано одно из его главных произведений – пятьдесят пять бесед на Деяния Апостолов³⁴⁰. Начаты эти гомилии были после 12 июля 400 года и окончены в начале 401 года³⁴¹. Как отмечалось исследователями творчества Иоанна Златоуста, в

литературном отношении эти беседы менее совершенны, чем гомилии более раннего периода. Вероятно, это объясняется тем, что дошедший до нас текст гомилий представляет собой тот список бесед святителя, который он не успел, в силу своей огромной занятости, в должной мере отредактировать³⁴².

К константинопольскому периоду относятся шестнадцать гомилий на оба послания апостола Павла к Фессалоникийцам³⁴³, созданные в апреле 402 года после возвращения из Малой Азии, три гомилии на послание к Филимону³⁴⁴, также составленные вскоре после этого. Последним творением Иоанна Златоуста было толкование на послание к Евреям³⁴⁵. О том, что это толкование последнее, свидетельствует его заглавие: «Святого отца нашего Златоуста, архиепископа константинопольского, изъяснение послания к евреям, изданное после его смерти из записок (ἀπὸ σημείων) Константина, пресвитера антиохийского». Таким образом, 34 гомилии на послание апостола Павла к Евреям были опубликованы уже после смерти Иоанна Златоуста его учеником антиохийским пресвитером Констанцием или Константином на основании стенографических записей этих бесед, возможно сам пресвитер Констанций и записывал беседы со слов Златоуста. Произнесены же они были, по всей вероятности, в 403–404 годы³⁴⁶, в то время, когда враги святого открыто воздвигли гонение против него.

III. Иоанн Златоуст о библейском тексте и библейском языке

1. Иоанн Златоуст и канон Священного Писания

Для ответа на вопрос, какие книги Священного Писания Иоанн Златоуст относил к каноническим, следует обратиться к его сочинению «Обозрение книг Ветхого и Нового Заветов»³⁴⁷. Согласно «Обозрению», к канону Ветхого Завета относятся книги исторические, нравоучительные, пророческие³⁴⁸. К числу исторических книг Златоуст причисляет Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, книгу Иисуса Навина, четыре книги Царств и книгу Ездры³⁴⁹. Нравоучительные книги – это Притчи, Премудрость Сирахова, Екклесиаст и Песнь Песней. Автором трёх первых из них Златоуст на основании древнееврейского предания считает царя Соломона³⁵⁰. Экзегет признаёт авторитет книги Песнь Песней, о чём свидетельствует то, что он неоднократно ссылается на неё в своих творениях и, в отличие от Феодора Мопсуестийского, толковавшего её буквально, подходит к ней как к книге мистической, изображающей взаимоотношения Бога и любящей Его души³⁵¹. К числу нравоучительных книг Златоуст относит также книгу Иова, указывая в качестве её автора на Соломона или даже на Моисея. «Говорят, – пишет он, – что эту книгу составил Соломон, если только она не есть произведение Моисея»³⁵².

Среди пророческих книг экзегет упоминает книги шестнадцати пророков, а также Руфь³⁵³ и Псалтирь, единственным автором которой Златоуст называет царя Давида³⁵⁴. По поводу особой поэтической формы псалмов он замечает, что она связана с божественным намерением сделать чтение более привлекательным, соединив псалмы с музыкальной формой³⁵⁵.

Стоит обратить внимание на отношение Златоуста к девтероканоническим книгам. В «Обозрении» он, например, ставит девтероканоническую книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова в один ряд с каноническими произведениями Соломона. С другой стороны, в некоторых случаях он, называет её автором Соломона³⁵⁶, а в других говорит о нём «некто»³⁵⁷, «один премудрый»³⁵⁸ и др. Это обстоятельство, вероятно,

объясняется тем, что среди антиохийских экзегетов были разногласия по поводу каноничности этой книги³⁵⁹. Однако, несмотря на это Златоуст ссылается на неё как на авторитетный богодухновенный источник. Как на богодухновенную Златоуст ссылается и на книгу Товит³⁶⁰. Таким образом, отношение Златоуста к девтероканоническим книгам как книгам богодухновенным проливает свет на отношение к ним антиохийского богословия в целом³⁶¹.

По этому поводу Баур замечает, что канонические и девтероканонические книги Писания стоят для Златоуста в одном ряду. Он в своём творчестве использовал и те, и другие. С другой стороны, он не отдаёт предпочтения канонической книге перед девтероканонической и может, с одной стороны, опираться на девтероканоническую книгу, а с другой, не обращаться к книге канонической³⁶².

Среди книг новозаветного канона Златоуст указывает в «Обзрении» на четыре Евангелия, из которых два принадлежат ученикам Христовым Иоанну и Матфею, а два – Луке и Марку, «из которых один был учеником апостола Петра, а другой – апостола Павла». Кроме того, он упоминает книгу Деяний апостолов, а также три соборных послания³⁶³.

При определении того, какие библейские книги считались Златоустом каноническими, Баур ссылался на частоту цитирования им той или иной библейской книги³⁶⁴. Если говорить о Ветхом Завете, то чаще всего Златоуст в своих гомилиях цитировал книгу псалмов (более, чем пятнадцать тысяч раз). Вслед за псалтирью идёт книга Бытия (к ней Златоуст обращался более девяти тысяч раз). Далее по порядку следуют Исход (более трёх тысяч раз) и книга Иова (также более трёх тысяч раз). Среди пророков Златоуст чаще всего обращался к Исае (более семи тысяч раз).

Что касается Нового Завета, то здесь экзегет чаще всего использовал Евангелие от Матфея. Помимо специально созданного толкования, в прочих своих творениях Златоуст ссылается на него более двадцати четырёх тысяч раз. Далее следует Евангелие от Иоанна (более тринадцати тысяч раз), Евангелие от Луки (более девяти тысяч раз) и Евангелие от

Марка (более двух тысяч раз). Более девяти тысяч раз Златоуст ссылается на послание апостола Павла к Римлянам, а также и на другие более короткие послания апостола.

Из числа книг Ветхого Завета Златоуст не цитировал вообще книги Юдифь, 1 и 2 книги Ездры, 1 и 2 книги Маккавеев. К числу редко цитируемых книг относятся книга Судей, 1 и 2 Паралипоменон, книга Товия и книга Эсфири. С другой стороны, он признаёт и использует книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, а также полностью книги пророков Исаяи и Даниила. Что касается новозаветных книг, то здесь Златоуст не обращается к Апокалипсису, 2 посланию апостола Петра, 1 и 2 посланиям апостола Иоанна и посланию апостола Иуды.

Таким образом, делает вывод Баур, канон библейских книг, используемый Иоанном Златоустом, совпадает с тем, на который опирался Феодор Мопсуестийский и другие антиохийские экзегеты. Известно, что в Антиохийской церкви официальной версией библейского текста была рецензия Лукиана Антиохийского. Иоанн Златоуст, как и Феодор Мопсуестийский, использовал для своих толкований именно эту рецензию.

2. Свойства библейского текста

Иоанн Златоуст о богодухновенности Священного Писания

Взгляд Иоанна Златоуста на богодухновенность Священного Писания диалектичен. С одной стороны, экзегет указывает на божественное авторство библейского текста и приводит множество доказательств и примеров, иллюстрирующих этот тезис.

«Снова хочу, – говорит Златоуст, обращаясь к своим слушателям в беседе на книгу Бытия, – вести вас к обычной трапезе и предложить вам угощение из слов Моисея, а лучше сказать, из слов Духа, потому что не сам от себя Моисей излагает нам своё повествование, но по велению Духа»³⁶⁵. Эта мысль повторяется Златоустом постоянно. В другом месте толкования на книгу Бытия он вновь говорит: «Обрати и здесь внимание на мудрость этого чудного пророка, а лучше сказать, на учение Святого Духа»³⁶⁶. В толковании на Евангелие от Иоанна экзегет замечает: «Будем внимать не рыбаю, не сыну Зеведееву, но тому, кто ведает глубины Божии, то есть Духу, движущему эту лиру. Он ничего человеческого не будет говорить нам, но всё, что ни скажет, будет из глубины Духа»³⁶⁷. То же самое сказано им и о евангелисте Матфее: «Всё, что он говорит, не его слова, а самого Христа, узаконившего эту жизнь»³⁶⁸. Об авторе книги Деяний Златоуст пишет: «Составителем книги был [...] блаженный Лука, которого добродетель можно усмотреть как из многого другого, так, в особенности, из того, что он неразлучно пребывал с учителем и постоянно за ним следовал. [...] Поэтому не погрешит тот, кто ему приписывает это творение; а когда я говорю «ему», разумею – Христа»³⁶⁹. Священный писатель мыслится Златоустом прежде всего как орудие божественного действия; он пишет не сам от себя, но постольку, поскольку им движет божественная благодать. «Своим гласом, – говорит Златоуст, – Он объял и наполнил всю вселенную не потому, чтобы вопиял слишком громко, но потому, что двигал язык силой божественной благодати»³⁷⁰.

Однако, несмотря на утверждение, что человек является лишь орудием божественного действия, и, по существу, автором Священного Писания является Бог, Златоуст рассматривает священных писателей активными соучастниками и соавторами священного текста. Вот что он говорит в толковании на 44 псалом: «Пророки не были подобны [языческим] прорицателям. У тех, когда бес овладевал их душою, то ослеплял ум и помрачал мысли, и они произносили всё так, что их ум нисколько не понимал произносимого, точно какая-нибудь бездушная флейта издавала звуки. Это подтвердил и один из философов в следующих словах: «Прорицатели и гадатели, хотя говорят много, но нисколько не понимают того, что говорят» Но Дух Святой действует не так, а, напротив, Он оставляет сердцу разумение изрекаемого»³⁷¹. Действие Святого Духа не лишает священного писателя его индивидуальности, но напротив, даёт ему возможность максимально полно раскрыть себя.

Это личное участие в создании библейского текста, «соавторство» библейских авторов Богу становится очевидным на примере четвероевангелия. С одной стороны, в самом факте существовании четырёх Евангелий Златоуст видит их истинность и божественность. «Разве один евангелист не мог написать всего? – спрашивает он в толковании на Евангелие от Матфея. – Конечно, мог; но когда писали четверо, писали не в одно и тоже время, не в одном и том же месте, не сносясь и не разговаривая между собою, и, однако, написали так, как будто всё произнесено одними устами, то это служит величайшим доказательством истины»³⁷².

С другой стороны, рассматривая священных писателей как сознательных участников процесса создания Священного Писания, экзегет указывает на существование разногласий в четырёх Евангелиях, однако именно в этих разногласиях он видит одно из очевиднейших доказательств истины. Эти разногласия появились вследствие особенностей личного восприятия событий и свойств литературного стиля каждого из евангелистов, но эти личные особенности не отразились на единстве всех четырёх в выражении истины. «И, однако, –

говорит Златоуст, – скажешь ты, случилось противное, так как они часто обличаются в разногласии. Но это-то самое и является вернейшим знаком истины. В самом деле, если бы они были до точности согласны во всём – и касательно времени, и касательно места, и самых слов, то из врагов никто бы не поверил, что они написали Евангелия, не сошедшись между собой и не по обычному соглашению, и что такое согласие было следствием их искренности. Теперь же представляющееся в мелочах разногласие освобождает их от всякого подозрения и блистательно говорит в пользу писавших»³⁷³.

Разногласия четырёх Евангелий, которые, собственно говоря, являются не разногласиями, а литературными особенностями, характерными для каждого из них, экзегет объясняет особенностями условий и обстоятельств их создания. Если евангелист Лука прямо указывает причину, побудившую его к написанию Евангелия, а именно: «чтобы ты имел, говорит твёрдое основание того учения, в котором был наставлен (Лк.1:4), то есть, чтобы ты удостоверился в том, чему был часто поучаем и пребывал в твёрдой уверенности», то евангелист Иоанн не объясняет, что побудило его к записи Евангелия, «но, как говорит дошедшее до нас от отцов предание, и он приступил к писанию не без причины». В чём же она заключалась? «Так как первые три евангелиста, – продолжает Златоуст, – по преимуществу старались изложить историю земной жизни Христа, и учению о божестве Его угрожала опасность остаться нераскрытым, то Иоанн, побуждаемый Христом, приступил, наконец, к написанию Евангелия». Этим и объясняется тот факт, что содержание Евангелия от Иоанна отличается от содержания синоптических Евангелий. Что касается евангелиста Матфея, то он, по словам Златоуста, «по просьбе уверовавших иудеев, пришедших к нему, написал им то, что говорил устно, и составил Евангелие на еврейском языке. То же самое сделал по просьбе учеников Марк в Египте»³⁷⁴.

Поскольку аудитории евангелистов были разными, одни и те же факты изложены в них различным образом. Например, отличаются друг от друга родословия Христа в Евангелиях от

Матфея и Луки. «Матфей, – говорит Златоуст, – как писавший для евреев, не старался показать ничего более, как происхождение Христа от Авраама и Давида; между тем как Лука, писавший для всех вообще, возводит родословие выше, доходя до Адама». Этим же объясняется и композиционное построение повествования. «Первый начинает с рождения Иисуса Христа, поскольку для иудея не могло быть ничего приятнее, как сказать ему, что Христос есть потомок Авраама и Давида, а второй не так начинает, а упоминает предварительно о многих других событиях, а затем уже приступает к родословию»³⁷⁵.

Несмотря на то, что во второстепенных подробностях и существуют разногласия между евангелистами, в главном они едины. «Теперь же просим вас заметить, – продолжает Златоуст, – что в главном, заключающем основание нашей жизни и составляющем сущность проповеди, они нигде один с другим ничуть не разногласят. В чём же именно? В том, что Бог стал человеком, творил чудеса, был распят, погребён, воскрес, вознесся на небо и придёт судить; что Он дал спасительные заповеди, ввёл закон не противный ветхозаветному; что Он – Сын, едиnorodный, истинный, единосущный Отцу и тому подобное. Во всём этом мы находим у евангелистов полное согласие»³⁷⁶. По мысли Златоуста, если разногласия Евангелий обусловлены особенностями условий создания каждого из них, а также личными качествами евангелистов, то их единство связано с божественным действием, просвещающим ум священных писателей.

Итак, понимание Иоанном Златоустом богодухновенности заключается в том, что Священное Писание имеет божественное авторство, но священный писатель является активным соучастником божественного действия³⁷⁷. Златоуст придерживается той позиции, что богодухновенностью обладает не столько библейский текст, сколько библейский автор³⁷⁸.

***Свойства текста Священного Писания,
вытекающие из его богодухновенности.***

Глубина Священного Писания

Такое свойство Священного Писания как богодухновенность обусловило ряд других его свойств и особенностей. Одной из них является, согласно Златоусту, неисчерпаемая глубина смысла, содержащегося во внешне кажущихся простыми словами. Например, в толковании на книгу Бытия он говорит: «В Писании нет ни одного слога, ни одной черты, в глубине которой не заключалось бы великого сокровища»³⁷⁹. В словах «О перемене имён» он также призывает свою аудиторию относиться очень внимательно к словам Писания и не думать, что они просты. «Те, – говорит он, – которые читают слова без внимания, думают, что это простые слова и в них нет ничего особенного, а рассматривающие их очами веры, испытывая их очами духа [...] легко увидят всё заключающееся в них золото»³⁸⁰.

Однако эта глубина смысла слов богодухновенного текста не сокрыта от стремящихся её постичь. «Знаю, – говорит Златоуст, – что эти слова исполнены глубины (λεπτότερα τὰ εἰρημένα)³⁸¹, но если мы постараемся, то ничто из сказанного не останется непонятным нам»³⁸². Говоря о том, что глубина Писания постижима, Златоуст, тем не менее, прямо призывает исследовать и изучать его, чтобы иметь возможность применять его к своей жизни. «Великая заповедь Христова: испытывайте Писания (Ин.5:39) показывает, что в Писаниях заключено и скрывается в глубине их много сокровищ; поэтому и необходимо исследование, чтобы познав силу, сокрытую во глубине Писаний, мы могли приобрести оттого всю для себя пользу»³⁸³.

Вот, например, как анализирует Златоуст библейские слова И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию (Быт.1:26). «Хотя слов и немного, – обращается к своей пастве проповедник, – но велико сокрытое в них сокровище, а внимательным и рассудительным не следует оставаться на поверхности»³⁸⁴. Как же Златоуст приводит слушателей к пониманию этих слов? Прежде всего, он обращает их внимание на то, что священный писатель говорит о

отворении Богом человека в иных выражениях, нежели о творении мира. «Для чего, – спрашивает он, – блаженный этот пророк, или лучше – человеколюбивый Бог, говоривший через пророка, употребил такой новый образ речи?»³⁸⁵. Далее Златоуст говорит, что всё творение: и свет, и твердь, и вода, и светила, и животные было вызвано Богом к бытию повелением да будет, но о человеке не сказано: Да будет, но Сотворим человека по образу нашему и по подобию. Анализируя это выражение, экзегет заключает, что, во-первых, человек обладает особым достоинством по сравнению со всем другим творением. «Что за особенность? Кто это создается, что для создания его Создателю понадобился такой совет и рассуждение? Не изумляйся, возлюбленный, человек есть превосходнейшее из всех живых существ»³⁸⁶. Во-вторых, из слов сотворим человека Златоуст выводит учение о единосущии Сына Отцу, опровергая одновременно и иудейскую, и арианскую точки зрения. Полемизируя с иудеями, полагающими, что слова сотворим человека были сказаны Богом ангелу или архангелу, Златоуст восклицает: «О, безумие! О, великое бесстыдство! Как это возможно, чтобы ангел вступал в совещание с Господом, создание с Создателем?» После этого проповедник ставит вопрос: «Кто это такой, кому говорит Бог: сотворим человека?» И сам себе отвечает: «Кто же другой, если не [...] Единородный Сын Божий, равный Отцу по существу»³⁸⁷. Опровергая же ариан, Златоуст указывает на форму слова: в Писании сказано «не повелительно «сотвори», как низшему или меньшему по существу, но как равночестному: сотворим»³⁸⁸. Таким образом, из кажущихся простыми слов сотворим человека по образу нашему и подобию, Златоуст выводит, с одной стороны, учение о высоте человека, как венца божественного творения, а с другой, – учение о единосущии Сына Отцу.

В качестве ещё одного из многочисленных примеров раскрытия Златоустом глубины, заключённой в словах Писания, может послужить его анализ так называемого родословия Ноя: Ной же обрёл благодать пред очами Господа. Вот происхождение (γενέσεως)³⁸⁹ Ноя: Ной был человек праведный и непорочный в роде своём; Ной ходил пред Богом (Быт.6:9).

Златоуст прежде всего привлекает внимание к необычной форме родословия: «Сказав: сия же роды Ноевы и возбудив наше внимание, намереваясь как будто рассказать родословную Ноя, – кто был его отец, откуда он вёл свой род, как явился на свет и всё прочее, о чём обыкновенно повествуют излагающие родословные, божественное Писание оставляет всё это и, вопреки обычаю, говорит: Ной был человек праведный, и непорочный в роде своём: Ной ходил пред Богом. Видел ты чудное родословие? Ной, – говорит, – человек»³⁹⁰. Далее проповедник концентрирует своё внимание (и внимание своих слушателей) на рассуждении о смысле слова «человек» и на том, почему именно к Ною прилагается в Писании это слово. Согласно Златоусту, человеком можно назвать лишь того, кто «сохраняет образ человека», который состоит не только в разумности, но и в добродетельности. «В чём же состоит образ человека? В том, чтобы быть разумным. [...] Но и этого мало: чтобы быть человеком, надобно ещё быть добродетельным, убегать пороков, побеждать нечистые страсти и исполнять заповеди Господни»³⁹¹. Вслед за этим следует рассуждение, опирающееся на примеры из Писания, о том, что люди нечестивые не удостоиваются именоваться словом «человек»: в одном случае они именуются «землёю» и «плотью» (Быт.6:3,11), а в другом, по словам Златоуста, «даже не существующими в настоящей жизни» (Ис.50:2). Таким образом, применение к Ною имени «человек» – свидетельство его особой праведности: только он с полным правом может называться человеком. «Таким образом, когда современники (Ноя) явились недостойными имени (человека), а этот праведник, при таком оскудении добродетели явил в себе столь великую добродетель, то божественное Писание, начав родословие этого мужа, говорит: Ной был человек». В заключение своего рассуждения Златоуст говорит: «Видели вы, сколько нам пользы доставило одно наименование праведника, и какое сокровище мыслей открыло нам родословие этого дивного мужа?»³⁹².

Показав своим слушателям, какое богатство смысла сокрыто в простом слове «человек», проповедник этим примером призывает их не пренебрегать ни одним словом

Священного Писания. «Не будем, – говорит он, – поверхностно пробегать ничего, содержащегося в Божественном Писании, но будет ли то перечислением имён, или рассказ о происшествии, станем доискиваться заключённого в них сокровища. Поэтому-то и Христос сказал: испытывайте Писания (ἐρευνᾶτε τὰς Γραφάς) (Ин.5:39). [...] Ведь, если уже одно название природы (τῆς φύσεως), то есть имя «человек» доставило нам столь полезный предмет для собеседования, то какую получим мы пользу, если будем внимательно и бодрым умом рассматривать всё, что говорится в Писании?»³⁹³.

Точность Священного Писания

Другим свойством библейского слова, вытекающим из его богодухновенности, является то, что Иоанн Златоуст именовал точностью³⁹⁴. «Обрати внимание, возлюбленный, – говорит экзегет, – на точность выражений и неизреченное человеколюбие Божие, и не пропусти ни одного слова без рассмотрения»³⁹⁵. Что понимает экзегет под словом «точность»? Разберём несколько примеров из его различных творений.

Комментируя один из отрывков толкования на книгу Бытия, Златоуст объясняет, почему в библейском тексте употреблён тот, а не иной глагол: «И создал, сказано, Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену. Обрати внимание, – говорит экзегет, – на точность Писания. Оно не сказало сотворил, (ἐπλασεν) но: создал (ὡκοδόμησεν – устроил). Поскольку Бог взял часть от сотворённого уже и, так сказать, дал только то, чего недоставало, – поэтому и говорит Писание: и создал – не другое творение произвёл, но взяв уже от готового творения некоторую малую часть, из этой части построил целое животное»³⁹⁶. Глагол πλάσσω по мысли Златоуста, выражает создание чего-то нового; глагол οἰκοδομέω – преобразование того, что уже имеется.

Аналогичный пример – из толкования 2 стиха 1 главы Деяний апостолов: До того дня, в который Он вознёсся, дав святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал. «Дав повеления, говорит, вознёсся (ἀνελήφθη), – указывает Златоуст. – Не сказал Лука восшёл (ἀνέβη), потому что всё ещё говорил о Нём, как о человеке»³⁹⁷. По мысли Златоуста, слово «вознёсся» (ἀνελήφθη) употреблено для того, чтобы подчеркнуть, что ученики ещё не вполне понимали смысл богочеловечества Христа и значение вознесения. Если бы к Христу был применён глагол ἀναβαίνω, это означало бы, что ученики в полной мере осознают, что Он взошёл к Отцу. Но поскольку к Нему применен глагол ἀναλαμβάνω, это означает, что Христос был просто взят из их поля зрения.

В толковании слов евангелиста Иоанна Богослова без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин.1:3) особое внимание экзегет обращает на выражение «что начало быть» и указывает на заключённое в них учение о божественном достоинстве Святого Духа. «Сказав: без Него ничто не начало быть и присовокупив: что начало быть, он, таким образом обнял все твари, даже и умопостигаемые и исключил из них Святого Духа. Такое прибавление и нужно было, чтобы на его слова: всё через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть кто-нибудь не сказал: «если всё произошло через Него, то через него же произошёл и Дух». [...] Но Дух не сотворён. Видишь ли, как точно учение?»³⁹⁸. Прибавление слов «что начало быть» с точки зрения Златоуста изымает Святого Духа из числа тварей и подчёркивает Его божественное достоинство.

Говоря о точности библейского языка Златоуст обращает внимание и на точное указание возраста, времени, расстояния, имён и других деталей, что сделано не случайно, но с целью наставления и вразумления. Например, упоминание о возрасте Ноя сделано в Писании не случайно. Ноем было, – говорит Писание, – пятьсот лет (Быт.5:32). «Намеренно, – обращается к своей пастве Златоуст, – Божественное Писание обозначило число лет праведника, чтобы мы видели, сколько лет он увещевал своих современников, и как они, избрав путь нечестия, погибли на нём, а праведник, идя путём совершенно противоположным, явил столь великую добродетель, что привлёк к себе благоволение Божие»³⁹⁹. Иными словами, пятисотлетний возраст Ноя упомянут, чтобы, с одной стороны, показать продолжительность его праведной жизни, а с другой – божественное долготерпение, поскольку в течение пятисот лет Бог надеялся на раскаяние и обращение грешников. «Замечай точность божественного Писания, – заключает Златоуст»⁴⁰⁰. Аналогичен подход Златоуста и к другим отрывкам Библии, в которых указывается возраст или время пребывания того или иного персонажа в определённом месте⁴⁰¹.

Помимо указания на возраст и срок жизни, Златоуст также обращает внимание на точность указания в Писании времени суток. Истолковывая, например, повествование о том, как

ангелы пришли в Содом (Быт.19:1), он говорит: «Заметь точность и осмотрительность Божественного Писания, как оно означает нам и самое время, в которое ангелы пришли; оно говорит, (что это было) вечером. Для чего же обозначено время? И для чего именно пришли они вечером? Для того, чтобы показать нам, как велико было страннолюбие Лота. [...] Лот, зная крайнее развращение жителей содомских, не опускал и вечернего времени, а ждал даже до этого времени, не встретится ли ему какое-нибудь сокровище, и нельзя ли ему будет пожать плоды страннолюбия»⁴⁰².

То же самое можно сказать об отношении Златоуста к точности упоминания в Библии имён. Например, обратившись к толкованию 14 главы книги Бытия, где повествуется о войне языческих царей и пленении Лота, Златоуст отмечает: «Посмотри на точность Писания, с какою оно упомянуло имена царей и народов. Это оно сделало не без причины, но для того, чтобы ты из самых названий узнал их варварские свойства»⁴⁰³. И напротив, при толковании отрывка, повествующего о рождении Еноса (Быт.4:26), Златоуст говорит об имени, раскрывающем его сущность как праведника. «Вот имя, которое светлее диадемы, блистательнее порфиры! Что может быть блаженнее человека, который украшается призыванием Бога, и это самое призывание носит вместо имени? Видишь, как и в самых простых названиях [...] скрывается великое богатство мыслей? Здесь выказывается не только благочестие родителей, но и великая заботливость их о детях, – как они с самого начала учили рождавшихся у них детей теми самыми именами, какие давали им, прилепляться к добродетели, а не так как ныне дают имена – просто и как случится»⁴⁰⁴.

Наряду с точностью, выражающей божественную истину, библейское слово избегает, согласно Златоусту, всего ненужного и излишнего. Например, говоря о творении мира, он замечает: «Смотри, как Божественное Писание избегает ненужного и излишнего. Упомянув о главнейших стихиях, оно уже не говорит в частности о прочем, сказав: так совершены небо и земля, говорит: и всё украшение их, и этим обозначает всё, что на земле и что на небе. Украшение земли есть то, что произошло

от неё [...] Равно и украшение неба составляют солнце, луна, разнообразные звёзды и все находящиеся среди них создания. Поэтому Божественное Писание, упомянув о небе и о земле, этими стихиями обняло всё творение»⁴⁰⁵.

3. Иоанн Златоуст и историко-грамматический метод толкования Священного Писания

Иоанн Златоуст выделяет две составляющие богодухновенного текста, находящиеся, однако, в неразрывной связи друг с другом – божественную и человеческую. По словам одного русского патролога, представители антиохийской школы, к которой принадлежал Иоанн Златоуст, «утверждали, что в Писании следует отыскивать тот смысл, какой соединили со своими словами богодухновенные писатели»⁴⁰⁶. Исследование тех литературных методов, которые использовались в Священном Писании, Златоуст рассматривает как непереносимое условие правильного и адекватного уразумения библейского текста, поскольку священные писатели, преломляющие через свою личность божественное откровение, жили в определённую историческую эпоху, говорили на свойственном ей языке, а также обладали характерным только для них литературным стилем, который был отражением характера их творческой личности. Исследование того, как божественное откровение преломилось сквозь призму личности священного автора, получило в антиохийской школе название историко-грамматического метода. Историко-грамматический метод предусматривал исследование исторических обстоятельств и времени создания той или иной библейской книги, цели её создания, изучение логической последовательности мысли священного автора, уяснение смысла того или иного слова, исходя из его логического и исторического контекста, сличения параллельных мест, различных библейских списков и переводов, а также синтаксических и морфологических особенностей речи и др. Таким образом, историко-грамматический метод включал в себя «определение смысла Писания из дидактических, лексических, риторических и логических элементов»⁴⁰⁷.

История происхождения священных текстов, хронология и исторический контекст

Одним из важных условий правильного понимания Священного Писания Иоанн Златоуст считает изучение истории происхождения его текстов. В Предисловии к толкованию на послание к Римлянам он говорит: «Намеревающимся приступить к посланию этому, необходимо сказать и о времени, в которое оно было написано»⁴⁰⁸. Помещая послание к Римлянам в хронологический контекст прочих посланий апостола Павла, Златоуст определяет их характерные особенности. Делает он это на основании тщательного сравнительно-текстологического анализа посланий.

Он обращает внимание на то обстоятельство, что послание к Римлянам, несмотря на тот порядок, в котором послания апостола Павла помещены в библейском каноне, не является самым ранним из числа всех посланий. Он относит оба послания к Коринфянам к более раннему периоду. При этом он сравнивает слова из 25 главы послания к Римлянам: А теперь я иду в Иерусалим, чтобы послужить святым; ибо Македония и Ахаия усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме (Рим.15:25–26) со сказанным в 1 послании к Коринфянам о собравшихся нести подаяние в Иерусалим и приводит слова апостола Павла: а если прилично будет и мне отправиться, то они со мною пойдут (1Кор.16:4). Поскольку в первом случае апостол Павел прямо говорит, что идёт в Иерусалим, а во втором имеет лишь намерение это сделать, то Златоуст делает вывод, что «когда Павел писал Коринфянам, его путешествие было ещё сомнительно, а когда писал к Римлянам, то оно было уже решено. Согласившись же с этим, мы должны заключить, что послание к Римлянам писано после послания к Коринфянам»⁴⁰⁹.

Однако ещё раньше, чем послания к Коринфянам, было написано послание к Фессалоникийцам. «По моему мнению, – говорит Златоуст, – и послание к Фессалоникийцам было написано раньше послания к Коринфянам. Написавши

предварительно своё послание к первым, он так говорит о милостыни: О братолюбии же нет нужды писать к вам, ибо вы сами научены Богом любить друг друга; ибо вы так и поступаете со всеми братьями (1Фес.4:9,19). А потом уже он писал к Коринфянам, как видно из слов: ибо я знаю усердие ваше и хвалюсь вами пред Македонянами, что Ахайя приготовлена ещё с прошедшего года; и ревность ваша поощрила многих (2Кор.9:2). Отсюда ясно, что Фессалоникийцам говорено было о том прежде»⁴¹⁰. Таким образом, послание к Римлянам написано после послания к Фессалоникийцам и обоих посланий к Коринфянам. Златоуст указывает также и на то, что это послание было написано не в Риме. Он заключает это из слов послания, указывающих на то, что апостол Павел ещё только стремился попасть в Рим: Ибо я весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам некое дарование духовное (Рим.1:11).

В самом же Риме, согласно Златоусту, были написаны послания к Филиппийцам, Евреям, Колоссянам, Филимону и Тимофею. «К Филиппийцам же Павел писал из Рима, – отмечает он, – почему и говорит: «Приветствуют вас все святые, а наипаче из кесарева дома» (Фил.4:22). И к Евреям писано оттуда же, почему и сказано, что их приветствуют все от Италии (Евр.13:24). Также и послание к Тимофею Павел писал из Рима, находясь в узах»⁴¹¹.

Что касается хронологической последовательности указанных посланий, то Златоуст полагает, что послание к Филимону было написано раньше послания к Колоссянам. Он делает этот вывод, сопоставляя отрывки из послания к Колоссянам с посланием к Филимону. Послание к Филимону представляет собой поручительное письмо апостола Павла, адресованное его духовному сыну Филимону с просьбой принять как брата его беглого раба Онисима, которого сам апостол крестил во время своих римских уз. В послании же к Колоссянам Онисим упоминается уже как полноправный член церковной общины: О мне всё расскажет вам Тихик, возлюбленный брат и верный служитель и сотрудник в Господе, которого я для того послал к вам, чтоб он узнал о ваших обстоятельствах и утешил сердца ваши, с Онисимом, верным и

возлюбленным братом (нашим), который от вас: они расскажут вам о всём здешнем (Кол.4:7–9). Последним же из всех посланий апостола Павла Златоуст считает послание к Тимофею. «Даже мне кажется, – говорит он, – что оно есть последнее из всех его посланий, как видно из сказанного в конце: Ибо я уже становлюсь жертвой, и время моего отшествия настало (2Тим.4:6). Всякому же известно, что Павел кончил жизнь в Риме»⁴¹². И в заключение своего рассуждения, Златоуст отмечает, что послание к Галатам также было составлено раньше послания к Римлянам.

Таким образом, самым ранним из посланий апостола Павла Златоуст считает послание к Фессалоникийцам, вслед за ним идут оба послания к Коринфянам, затем послание к Римлянам, а уже вслед за ним послание к Галатам и послания, написанные в Риме – к Филимону, Колоссянам, Евреям и Тимофею.

Златоуст провел это исследование с целью выявить взаимосвязь, существующую между временем создания послания и его содержанием. «Никто пусть не считает, – говорит он, – этот труд излишним и не признает такое исследование делом пустого любопытства, потому что время посланий не мало содействует нам к объяснению их»⁴¹³. Антиохийский пастырь задаётся вопросом, почему тон послания к Римлянам иной, нежели тон послания к Колоссянам. Сравнивая два аналогичных по содержанию отрывка из обоих посланий: Немощного в вере принимайте без споров о мнениях. Ибо иной уверен, что можно есть всё, а немощный ест овощи (Рим.14:1–2) и если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: «не прикасайся», «не вкушай» «не дотрагивайся», что всё истлевает от употребления [...] в некотором небрежении о насыщении плоти» (Кол.2:20–23), он отмечает, что «к Римлянам он пишет с большим снисхождением», а к Колоссянам «выражается иначе и с большею свободой». Причину этого Златоуст видит в том, что, поскольку послание к Римлянам было написано раньше, чем послание к Колоссянам, то в первом случае апостол более снисходителен, а во втором – более строг. «В начале, – пишет он, – следовало быть снисходительным, а после это стало уже

не нужно. Можно найти, что Павел и во многих других случаях делал тоже»⁴¹⁴.

При чтении Предисловия толкования на послания к Римлянам обращает на себя внимание, что, во-первых, определяя время написания той или иной библейской книги, Златоуст не прибегает к внешним свидетельствам, а опирается исключительно на внутреннюю логику библейского текста, сопоставляя различные его отрывки и делая выводы на основе анализа их содержания. Во-вторых, этот анализ является для Златоуста не самоцелью, а служит для более глубокого проникновения в смысл библейских слов. В данном случае он показывает те принципы, на которых основывался апостол Павел при общении со своей паствой, сравнивая его с учителем и врачом: «Так обыкновенно поступают врач и учитель. Врач не одинаково будет обходиться с теми, которые только что заболели и с теми, которые уже выздоравливают; равно и учитель иначе будет обращаться с детьми начинающими учиться и иначе с требующими совершеннейших уроков»⁴¹⁵.

Наряду с изучением истории происхождения священного текста Златоуст придавал большое значение его историческому контексту. О важности исторического контекста при понимании Священного Писания Златоуст так говорит, в частности, в толковании на 7 псалом: «Следовало бы так хорошо знать Писания и исторические события (τῶν ἱστορίων), чтобы нам не нуждаться в пространном их изложении». Далее, рассказав своим слушателям о теме псалма, он добавляет: «Но сказанное и теперь ещё не ясно, потому что вы не знаете истории (τὴν ἱστορίαν)»⁴¹⁶.

Таким образом, для правильного уразумения смысла псалма Златоуст считает необходимым сделать известными своим слушателям те исторические события, которые послужили основанием для сочинения псалма: проповедник рассказывает историю восстания Авессалома против своего отца Давида и о друге Давида Хусии, который по его просьбе притворился другом Авессалома и помог Давиду вернуться на престол (2Цар.15–18). Только в свете этих событий экзегет рассматривает духовно-нравственное содержание псалма.

Духовно-нравственный смысл Священного Писания Златоуст не мыслит вне исторического контекста, вне привязки к реально происходившим историческим событиям.

Сопоставление различных списков текста и переводов

При толковании Священного Писания Иоанн Златоуст уделял большое внимание сопоставлению различных списков библейского текста. Например, в толковании на Евангелие от Иоанна, говоря о месте, где крестил Иоанн Предтеча, Златоуст отмечает: «Как же это выражает евангелист? Присовокупляя слова «сия в Вифании быша» А в исправнейших (ἀκριβέστερον) списках сказано: «в Вифаваре». Вифания была не по ту сторону Иордана и не в пустыне, а близ Иерусалима»⁴¹⁷. В существовавшем и использовавшемся во время Златоуста тексте местом крещения была указана Вифания⁴¹⁸, но он, следуя евангельскому контексту, даёт предпочтение лучшему списку, тому, в котором местом крещения указана Вифавара, поскольку местоположение Вифании противоречило тому, что сказано о месте крещения в четвероевангелии: что Иоанн крестил в пустыне (Мф.3:1, Мк.1:4) при Иордане (Ин.1:28)⁴¹⁹.

Помимо сличения различных библейских списков, Златоуст прибегает и к сравнению различных переводов Библии на греческий язык. Перевод Священного Писания с древнееврейского на древнегреческий язык Златоуст рассматривает как дело божественного Промысла. «Потому, так как в Ветхом Завете предсказано, – говорит он, – и о страдании, и о воскресении, и о вознесении, и о сидении одесную, и о втором пришествии Христовом, и обо всём вообще, что содержится в Новом Завете, то, чтобы это не осталось неизвестным для последующих народов и чтобы они не были в неведении о силе пророчества, благодать Божия ещё до пришествия Христова предуготовила перевод Писаний и сделала их полезными не только обратившимся из язычников, но и тем иудеям, которые были рассеяны по всей вселенной и уже не употребляли еврейского языка»⁴²⁰.

Что касается переводных библейских текстов, то Златоуст отмечал, что полной адекватности между переводом и подлинником быть не может. «Когда с одного языка переводят

на другой, тогда встречаются много трудностей, – говорит он, – сведущие во многих языках хорошо знают, до какой степени не возможно передавать со всею ясностью речь природного своего языка при переводе на другой язык»⁴²¹. Неадекватность смысла переведённого текста смыслу подлинника может вызвать трудности, препятствующие правильному пониманию сказанного в Писании. Например, анализируя выражение хвалите Его небеса небес (Пс.148:4) и сравнивая его со словами книги Бытия в начале сотворил Бог небо и землю, экзегет задаётся вопросом, каким образом, если в книге Бытия говорится об одном небе, в Псалтири говорится о многих небесах? Корень этого противоречия находится как раз в невозможности точно передать через перевод смысл подлинника. «Хорошо знакомые с этим языком (т.е. еврейским. – А.Б.), – замечает Златоуст, – говорят, что слово небо у евреев употребляется во множественном числе (πληθυντικῶς καλεῖσθαι). [...] Никто, говорят, на их языке не скажет: небо (ὁ οὐρανός), но – небеса (ἄλλ' οἱ οὐρανοί) почему и блаженный Давид сказал так: небеса небес, не потому будто много небес, [...] а потому, что в еврейском языке часто имя одного предмета употребляется во множественном числе»⁴²². Поэтому Златоуст и стремится путём обращения к еврейскому подлиннику или через сличение различных библейских переводов установить максимально точное значение библейского слова.

Помимо перевода LXX, он обращается к переводам Акилы, Симмаха, Феодотиона, неизвестного переводчика, на которого Ориген ссылается в гекзаплах, а также к еврейскому подлиннику⁴²³. К сравнению переводов Златоуст прибегает, главным образом, в толковании на псалмы, однако этот метод исследования библейского текста имеет место и в других его толкованиях.

Как правило, экзегет не акцентирует внимания на противоречиях, существующих между различными переводами, и приводит их разные версии с целью подчеркнуть богатство библейского текста. Вот, например, отрывок из толкования на 7 псалом: «Но тогда говорившие так и спрашивавшие говорили и спрашивали потому, что были несовершенны, а теперь

смущающийся этим не достоин никакого прощения, потому что научен такому любомудрию, принял такое учение о будущем, получил яснейшее наставление и о геенне, и о Царстве, и о том, что каждому воздаётся там по заслугам. Испытывающий сердца и утробы (ἐτάζων καρδίας καὶ νεφρούς) Боже праведный (δίκαιος). Помощь моя от Бога, спасающего правых сердцем (ст. 11). Другой переводчик говорит: испытатель (ὁ ἐταστής καρδιῶν νεφρῶν) сердец и утроб, Боже праведный. А LXX толковников сказали так: Испытывающий сердца и утробы (ἐτάζων καρδίας καὶ νεφρούς) Боже. Праведная (δικαία) помощь моя от Бога»⁴²⁴.

В толковании на псалом 48 Златоуст говорит так: «Приклоню в притчу (εἰς παραβολήν) ухо моё. Иной: приклоню к притче (παραβολῇ) в еврейском сказано: λαμασᾱλ. Отверзу во псалтири гание мое (τὸ πρόβλημά μου). Другой: загадку мою (ἀίνυμά μου). В еврейском: ἰδαθεί. Какая связь этих слов с вышесказанным? Вместо учителя я вижу теперь слушателя. Он призвал всех к слушанию чего-то полезного и, когда все пришли и собрались, когда обещал сказать нечто мудрое, тогда, ещё не сказав ничего, оставляет место учителя и переходит на место слушателя»⁴²⁵.

В толковании на 7 псалом экзегет хочет, с одной стороны, подчеркнуть праведность божественного суда а, с другой, – отсутствие оснований у человека для самооправдания. В толковании на 48 псалом он указывает на то, что пророк из проповедника сделавшись слушателем, показывает, что всё, что он возвещает «божественно и что он не проповедует ничего собственного»⁴²⁶, и обе эти мысли при сопоставлении версий различных переводов просто становятся более рельефными.

Однако в некоторых случаях через сравнение переводов Златоуст выявляет более тонкие оттенки смысла. Например, в толковании на книгу Бытия, разбирая повествование о происхождении жены от ребра Адама, Златоуст пишет: «Ведь он (Адам. – А.Б.) ничего не знал о происшедшем, и, однако же, когда (Бог) привёл к нему жену, сказал: ныне (νῦν) это кость от костей моих и плоть от плоти мой. А другой переводчик вместо ныне (ἀντὶ τοῦ νῦν) говорит «вот однажды» (τοῦτο ἅπαξ), давая разуметь, что это было только теперь, а после не таково уже

будет происхождение жены»⁴²⁷. Здесь Златоуст подчёркивает уникальность происхождения Евы, и делает это, опираясь на текст параллельного перевода.

Ещё один отрывок из толкования на 48 псалом показывает, как через сравнение переводов экзегет уточняет и углубляет смысл: «Уста моя возглаголют премудрость и размышление сердца моего – разум (ἡ μελέτη τῆς καρδίας μου σύνεσις). Другой переводчик говорит: и прошепчет (μινυρίσει ἡ καρδία μου σύνεσις) сердце моё разумение. В еврейском произнесёт (οὐαγίθ). [...] Видишь ли, что он был прежде слушателем, а потом стал учителем? Потому другой переводчик и сказал: и прошепчет сердце моё. Что значит прошепчет? Пропое́т, произнесёт некоторую духовную песнь»⁴²⁸. Златоуст считает, что выражение «прошепчет сердце моё разумение» (при этом слово μινυρίζω он понимает как «пропеть или произнести духовную песнь») более выразительно подчёркивает внутреннюю духовную силу проповедника, чем слова «размышление сердца моего – разум».

Сравнение переводов может не только более тонко выявить смысл текста, но иметь принципиальное значение в прояснении его смысла. Например, толкуя слова Цветущий красотою среди сынов человеческих (ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς τῶν ἀνθρώπων), Златоуст на основании смыслового нюанса перевода Акилы утверждает, что эти слова сказаны о Христе. «Некоторые утверждают, – говорит он, – будто это сказано о языке, что он есть трость цветущая красотою (κάλαμος ὡραῖος κάλλει), но мне кажется, что пророк говорит уже о Христе. Поэтому другой переводчик и говорит: «Красотою украшен Ты от сынов человеческих» (κάλλει ἐκαλλιώπισθης ἀπὸ υἱῶν ἀνθρώπων). По великой, пламенной любви ко Христу он обращает речь к Нему»⁴²⁹.

Златоуст отмечает и разногласия между различными переводами. «Что значит вокруг нечестивии ходят? – спрашивает он. – По переводу LXX (толковников) нужно понимать так: «Хотя бы нечестивые окружили нас, мы ничего не потерпим, потому что Ты сохраняешь нас, возвышаешь и делаешь славными» Согласно другому переводчику

(ἐρμενευτήν) нужно разуметь так: «Нечестивые удалятся, когда Ты возвысишь униженных сынов человеческих, т.е. когда нас, почитаемых презренными и низкими, Ты прославишь, удалишь их и отгонишь»⁴³⁰.

Смысл библейского слова. Проблема прямого и переносного его значения и толкования

Историко-грамматический метод толкования Священного Писания, характерный для представителей антиохийской школы, часто рассматривается, в противоположность представителям александрийцев, как метод буквальной экзегезы. Однако, это не совсем так. Главной целью антиохийцев было не слепо следовать буквальному смыслу слова, а выявить именно тот смысл, который был вложен в это слово богодухновенным автором. Часто слепое следование буквальному смыслу слова могло исказить его и, более того, дать в корне неправильное понимание смысла всего библейского отрывка. Поэтому наряду с буквальной экзегезой Священного Писания, у Иоанна Златоуста весьма часто встречается толкование библейского текста в его фигуральном значении.

В беседе на 9 псалом Иоанн Златоуст говорит: «Когда нужно объяснить что-нибудь в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν), то не нужно оставлять этого. Иногда нужно и [в словах Писания] подразумевать нечто другое (θεωρήσαι), а иногда нужно понимать их только так, как они сказаны (ὥς εἴρηται μόνον), например: Вначале сотворил Бог небо и землю (Быт.1:1). А иные должно понимать иначе, нежели как они сказаны (τὰ δὲ ἀπεικοντῖας ταῖς λέξεσιν), например: Лань любви и жеребёнок твоих милостей, да беседует с тобой; ещё: Да будут для тебя одного имения, и да никто другой не будет иметь части с тобой: источник твоей воды да будет только твой (Притч.5:17,19). Если ты, обратив внимание на эти слова и желая уразуметь смысл их, не отступишь от буквальных выражений, то увидишь, что было бы очень бесчеловечно не давать никому даже воды. А здесь речь идёт о жене, о том, что с ней нужно обращаться целомудренно; она называется источником и еленем по причине чистоты супружеского сожития. Здесь – так, а в других местах нужно принимать и самые слова, и подразумевать другой выражаемый ими смысл, например, в

словах: И как Моисей вознёс змию (Ин.3:14). Здесь надобно верить, что это было, – а было действительно, – и разуместь выражаемый этим прообраз Христа» (τύπον τοῦ Χριστοῦ)⁴³¹.

Этот отрывок очень важен для понимания основных принципов, на которые опирался Златоуст в своей экзегезе. Здесь фигурируют несколько терминов: ἀναγωγή, θεωρία, θεωρήσαι и τύπος. Ἀναγωγή означает переносный смысл в широком значении этого слова; θεωρήσαι (созерцать) – глагол, производный от слова θεωρία – ключевого экзегетического термина антиохийцев, раскрывающего их принципы духовного толкования Священного Писания, τύπος – также один из ключевых терминов, используемых антиохийскими экзегетами, указывающий на прообразовательное значение, заключённое в ветхозаветном персонаже или событии. Все эти термины употребляются для толкования библейского текста в его непрямом, не буквальном значении.

Таким образом, Златоуст в этом отрывке ставит вопрос о том, что, с одной стороны, в тех случаях, когда этого требует сам библейский текст, нельзя в угоду принципу его буквального толкования отказываться от переносного, непрямого понимания слов Священного Писания, а с другой стороны, существуют такие места в Библии, которые, наоборот, нельзя толковать в переносном смысле и следует понимать их так, как они сказаны.

Понимание библейского слова в его переносном значении возможно и необходимо в силу того, что сам библейский язык, особенно в таких книгах, как писания пророков, книга Псалмов, книга Притч, Песнь Песней, книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, в притчах Христа, а также во многих других библейских отрывках метафоричен⁴³², и по сути, понимание того, какой смысл заключён в библейской метафоре и есть буквальное понимание текста, поскольку переносный смысл в этом случае не привносится произвольно извне, как это часто бывало у александрийских экзегетов, а выявляется тот переносный смысл, который изначально заложен в метафору и присущ самому библейскому тексту. Таким образом, Златоуст не искал переносного смысла, там, где его нет, но, с другой стороны, видел его там, где он объективно существует⁴³³.

Например, евангельские слова: *Не бросайте жемчуга вашего перед свиньями* (Мф.7:6), Златоуст толкует в переносном смысле, поскольку они являются иносказанием⁴³⁴, которое по определению содержит в себе дополнительный смысл, и их буквальное понимание абсурдно. Он замечает: «Христос там говорит не о чувственной свинье (οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ περὶ χοίρου αἰσθητοῦ ὁ Χριστὸς λέγει), но понимает (αἰνιττόμενος) людей, подобных этим животным, валяющихся, подобно бессловесным, в нечистоте греха»⁴³⁵.

Приведём ещё несколько примеров толкования Златоустом Священного Писания в переносном, фигуральном значении. В беседе на 46 псалом, на слова *Все народы рукоплещите, воскликните Богу гласом радости* он говорит: «Справедливо можно разуместь этот псалом более в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγὴν μᾶλλον ἐκλάβοι), возвышаясь над историческими событиями (τῆς ἱστορίας ἀνώτερος γενόμενος). Хотя пророк начинает речь с чувственных изображений (ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν), но он руководит слушателя к духовным предметам (ἐπὶ τὰ νοητὰ)»⁴³⁶. И далее: «пророк говорит не об арабах и других соседних народах, а призывает *все народы*»⁴³⁷.

Примером толкования Златоустом Священного Писания в переносном смысле может служить и его объяснение слов пророка Исаии *тогда волк будет пастись вместе с ягнёнком* (Ис.11:6). «Иное в Священном Писании должно понимать так как сказано (ὥς εἴρηται), а иное – совсем иначе, нежели сказано (τὰ δὲ ἀπεναντίας τοῖς κειμένοις). Мы не разумеем здесь ни волков, ни агнцев, ни пастбищ, [...] но под видом бессловесных представляем нравы людей»⁴³⁸.

В первом случае, согласно логике Златоуста, автор употребляет образ радости язычников, указывающий на грядущее после пришествия Христова обращение язычников к Церкви и через этот образ призывает их к радости и рукоплесканию. Во втором случае через образ пасущихся вместе волков и агнцев пророк предвозвещает победу над злом в грядущем мессианском царстве. Оба примера имеют мессианское значение.

Обратим внимание на то, что, с точки зрения Златоуста, переносное толкование библейских выражений необходимо в тех случаях, когда буквальное толкование либо недостаточно раскрывает смысл библейских слов, либо противоречит ему. В первом случае Златоуст отдаёт предпочтение переносному толкованию, поскольку, с его точки зрения, если выражение все народы рукоплещите, воскликните Богу гласом радости, понять исторически, буквально, оно теряет свой смысл: псалмопевец говорит не о конкретных языческих народах, которые должны радоваться и рукоплескать при победах иудеев над врагами, а о радости, которая должна наступить для всех язычников с приходом Мессии. Поэтому единственным правильным подходом к уразумению этих слов может быть их переносное толкование. Точно также и во втором случае буквальное понимание выражения о совместно пасущихся волках и агнцах искажало бы его смысл, поскольку пророк имеет в виду не поведение животных, а взаимоотношения людей после прихода Мессии.

Однако в тех случаях, когда понятое буквально выражение не теряет своего смысла, но при этом в нём заложен и смысл переносный, его можно понимать двояко. Особенно часто такие примеры встречаются в Беседах Златоуста на псалмы. Например, в толковании на 8 псалом он по поводу слов Славою и честью увенчал его говорит: «Это можно понимать и исторически (κατὰ ἱστορίαν), и в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγὴν). Пророк говорит и о власти человека, которая дана была ему при сотворении, говорит и о последующих благах, которые он получил по пришествии Христовом. [...] Об этой славе пророк говорит в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγὴν)"⁴³⁹.

Вот ещё два аналогичных примера из толкований на 44 и 123 псалмы. «Стрелы Твои заострены, Сильный, они в сердце врагов царя. Здесь, мне кажется, двоякий смысл: или пророк говорит о пленении иудеев, покорении и разрушении их города, или в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγὴν) называет стрелами силу слова. Подлинно, быстрее стрелы это слово прошло по всей вселенной»⁴⁴⁰. «Душа наша как птичка избавилась из сети ловцов: сеть порвалась, и мы избавились. [...] Видишь ли Его

могущего? Он разрушил и самые средства нападения. Это можно понимать и в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν), – в отношении к дьяволу и роду человеческому. Пророк показывает, как Бог избавил от него, как разрушил козни его»⁴⁴¹.

По мысли Златоуста, переносный, метафорический смысл слов Псалтири, наряду с их прямым смыслом, первоначально подразумевался её богодухновенным автором⁴⁴². Пророческое слово, облечённое в образную, поэтическую форму (образ венчания славой и честью, образ стрел, направленных в сердце врагов, образ птицы, избавившейся от сетей, которой уподобляется душа человека), говоря о конкретных обстоятельствах, выходит за их рамки, простираясь к высшей реальности.

Встаёт вопрос, отличается ли, и если да, то чем, метод толкования, описанный выше, с одной стороны, от типологического толкования, а с другой, не является ли он уступкой аллегории? Типологическое толкование подразумевает наличие ветхозаветного персонажа или события, которые являются прообразами событий или персонажей новозаветных. Например, в приведённом выше методологически важном отрывке из толкования на 9 псалом в качестве примера такого прообраза упоминается медный змий. Вспомним, что говорит по этому поводу Златоуст: «В других местах нужно принимать и самые слова, и подразумевать другой, выраженный ими смысл. [...] Здесь, надобно верить, что это было, – а было действительно, – и разуметь выражаемый этим прообраз (τύπος) Христа».

Однако в приведённых выше примерах не существует никаких персонажей или событий, имеющих прообразовательное значение⁴⁴³, здесь речь идёт только о метафорической образности. В этом и заключается отличие подобных толкований от толкований типологических. Но это и не аллегорическое толкование, поскольку последнее подразумевает привнесение в текст иного, чуждого ему смысла, в то время, как в данном случае экзегет раскрывает смысл имплицитно присущий самому тексту.

В творениях Златоуста встречаются отрывки, читая которые, благодаря их терминологической нечёткости, не всегда можно понять, что имеет в виду экзегет: иносказание в широком смысле, или типологию. Например. «Иное в (Священном Писании. – А.Б.), – говорит Златоуст, – нужно понимать в двояком смысле (κατὰ διπλήν), чувственном (τὰ αἰσθητὰ) и духовном (τὰ νοητὰ), как, например, иносказание с сыном Авраама (ὥσπερ ἐπὶ ἀναγωγῆς τοῦ υἱοῦ Ἀβραάμ), мы видим, что сын был приносим в жертву, но под этим действием с сыном разумею нечто другое, таинственное (ἕτερόν τι ἐκκεκρυμμένον [...] ἐκλέγομεν), именно крест. Также в агнце египетском мы видим образ страданий (τοῦ πάθος τὴν εἰκόνα)⁴⁴⁴. На первый взгляд представляется, что здесь не идёт речи о типологии, тем более, что слово τύπος не употребляется ни разу. Зато употребляется слово ἀναγωγὴν, указывающее на простое иносказание.

Однако, если внимательно вчитаться в этот отрывок, становится очевидно, что в данном случае, говоря об иносказательном толковании, Златоуст имел в виду именно прообразовательно-типологический смысл, поскольку событие жертвоприношения Авраама он в других местах неоднократно называл прообразом жертвы Христа. То обстоятельство, что здесь для обозначения понятия «образ» Златоуст употребляет не слово τύπος, а слово εἰκών, свидетельствует лишь о нечёткости в терминологии Златоуста, употреблявшего для обозначения одного и того же понятия разные, но весьма близкие по смыслу слова⁴⁴⁵.

Кроме этого, следует обратить внимание на употребление в этом же толковании термина ἀναγωγὴν. Несмотря на то, что Златоуст говорит об «иносказании с сыном Авраама», само понятие иносказания в данном контексте выражает лишь то, что данный библейский отрывок имеет не только прямое, но и переносное в широком смысле этого слова значение. По сути этот отрывок тождественен тому отрывку толкования на 9 псалом, где Златоуст говорит о способах буквального и переносного толкований библейских текстов. И в том, и в другом случаях он сначала высказывает мысль о возможности

(или даже необходимости) толкования Священного Писания в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγὴν), а вслед за этим конкретизирует свою мысль. Однако, в толковании на 9 псалом он даёт более четкие дефиниции: уточняет сами способы переносного толкования библейского текста, говоря, говоря о теоретическом и типологическом методах. В толковании на 46 псалом Златоуст повторяет ту же мысль, но в более общей форме.

Итак, если говорить о терминологии, которую Златоуст использует при толковании Священного Писания в переносном смысле, то, как нам кажется, что под термином ἀναγωγὴν в широком смысле следует понимать саму принципиальную возможность переносного толкования библейского слова. Ἀναγωγὴν – это любой не прямой смысл. Частными случаями ἀναγωγὴν можно считать θεωρία и τύπος. С другой стороны, ἀναγωγὴν имеет не только широкий, но и узкий смысл: это переносное толкование текста, не заключающего в себе ни теоретического, ни типологического смыслов, но имеющего метафорический характер.

Остается ещё заметить, что сам Златоуст, создавая свои экзегетические произведения, вряд ли специально ставил перед собой задачу разработки строгой терминологической системы. Он, естественно, в рамках традиции своей экзегетической школы, употреблял те термины, которые ему в тот или иной момент были удобны для адекватного донесения своей мысли до слушателей. Отсюда – отсутствие чёткого различия между терминами, употребление разных терминов для обозначения одного понятия.

Учение о снисхождении

К числу библейских выражений, которые нельзя понимать буквально относятся так называемые антропоморфизмы и антропатизмы – те выражения Священного Писания, в которых Бог уподобляется человеку или о Нём говорится в словах, ограничивающих Его беспредельность и всемогущество. Они являются особого рода метафорами, присущими библейскому языку. Причина существования этих выражений заключается в том, что поскольку человеческий разум ограничен, божественные истины в Священном Писании выражены на языке доступном человеческому пониманию. Фактически это означает, что Бог говорит на человеческом языке. Иоанн Златоуст неоднократно предупреждал, что буквальное понимание подобных выражений ведёт к грубому искажению смысла библейского текста. При толковании подобных мест он использует выражения «приспособительно», «по снисхождению». Как писал Г.В. Флоровский, «Бог говорил к человеку, стало быть, – замечает Златоуст, – «приспособительно к слабости слушающих»⁴⁴⁶. Комментируя слова: и создал (ἔπλασεν) Бог человека, Златоуст говорит: «Смотри, как этим приспособлением в словах (πῶς διὰ τῆς τῶν ῥημάτων συγκαταβάσεως), которые употребил ради нашей немощи, показывает и способ создания (человека), и особенность, то есть, что он, говоря по-человечески (ἵνα ἀνθρώπινος εἴπω), как бы образован руками Божиими»⁴⁴⁷.

Приведем ещё один пример. «Когда ты слышишь слова ярость и гнев (θυμόν καὶ ὀργήν) в отношении к Богу, то не разумея под ними ничего человеческого – это слова снисхождения (συγκαταβάσεως). Божество чуждо всего подобного. Говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых (παχύτερων)⁴⁴⁸.

Златоуст употребляет также понятие «грубый» (παχύς). «Такой грубый образ речи (οὕτω τῇ παχύτητι) он (Моисей. – А.Б.) употребляет, – говорит он, – потому, что говорил людям, которые не могли слышать его иначе, как это возможно нам»⁴⁴⁹.

При изъяснении подобных мест Златоуст также пишет о том, что это сказано «по-человечески». По поводу заключения Богом завета с Авраамом Златоуст замечает: «Смотри, как по-человечески (τὼς ἀνθρωπίνως) Господь заключает с ним завет. Как мы люди, когда кому-нибудь обещаем что-нибудь и желаем удостоверить в своём обещании, чтобы тот не сомневался в наших словах, даём ему какой-нибудь знак или залог, дабы смотря на него, он мог быть уверен в непременном исполнении обещания, так и человеколюбивый Господь [...] говорит: вот Я и это для тебя сделаю: возьми Мне трёхлетнюю телицу, трёхлетнюю козу, трёхлетнего овна, и горлицу, и голубя»⁴⁵⁰. Помимо этих выражений, экзегет употребляет ещё слова «немошь слушателей» (τῷ ἀκούοντων ἀσθένειαν). «Иисус, намереваясь коснуться высоких догматов, – говорит он, – нередко приспособливается к немощи слушателей и употребляет образ учения не всегда соответствующий Его величию»⁴⁵¹. Таким образом, выражения «приспособительно», «по снисхождению», «по немощи слушателей», «по-человечески», «грубый образ речи» фактически являются синонимами.

Ещё один термин, который Иоанн Златоуст использует при толковании подобных отрывков Писания – «богоприлично» (θεωπρεπῶς). «И вдунул в лицо его дыхание жизни: и стал человек душою живою. Здесь некоторые неразумные, увлекаясь собственными соображениями, – замечает Златоуст, – ни о чём богоприличном не мысля (οὐδὲν θεωπρεπὲς ἐννοοῦντες), не обращая внимания на приспособительность выражений (Писания) дерзают говорить, что душа произошла из существа Божия»⁴⁵².

Понятие «богоприлично» противоположно понятию «по-человечески». «Если не станем понимать слова богоприлично, то неизбежно низринемся в глубокую пропасть, – говорит Златоуст. – Что сказали бы о настоящем изречении те, которые всё, что ни говорится о Боге, дерзают понимать по-человечески (οἱ πάντα τὰ περὶ τοῦ Θεοῦ λεγόμενα ἀνθρωπίνως ἐκλαμβάνειν τολμῶντες)»⁴⁵³.

Понимание «по-человечески» в контексте мысли Златоуста означает буквальное понимание. «Ведь, скажи мне, – пишет он, – если захотите принимать слова в буквальном значении (τῇ προφορᾷ τῶν ρημάτων), а не будем понимать сообщаемого богоприлично (θεωπρεπῶς), то не покажется ли многое странным? [...] Что говоришь? Бог ходит? Как, в самом деле, ужели Тот, Кто везде есть и всё наполняет, чей престол – небо, а земля – подножие ног, ходит по раю?»⁴⁵⁴.

В чём же, согласно Златоусту, заключается причина антропопатизмов? Он отмечает, что, если бы Писание не употребляло подобных выражений, то оно было бы просто непонятным. «Замечай, – говорит он, – как по-человечески и с каким снисхождением к нам (πῶς ἀνθρωπίνως καὶ διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς συγκατάβασιν) говорит обо всём божественное Писание: иначе бы нам не понять ни одного слова его, если бы оно не удостоило нас такого снисхождения (συγκαταβάσωνες)»⁴⁵⁵. В другом месте проповедник замечает: «Избегая подобных выражений о Боге, многие тогда совершенно не знали бы, что есть Бог, а если бы не знали этого, то всё погибло бы. Когда же введено учение о Боге в таком виде, то скоро следовало и исправление его. Кто убеждён, что есть Бог, то хотя имеет и ненадлежащее о Нём понятие и предполагает в Нём нечто грубое (παχύτερον τὸ ὑποπτεῦν), но со временем убедится, что в Боге нет ничего такого»⁴⁵⁶.

Помимо цели богопознания, антропопатизмы употребляются в Священном Писании для научения людей добродетели. «Что за приспособление в словах? – спрашивает Златоуст, – Сойдя, говорит, увижу. Неужели Бог всяческих переходит с места на место? Нет, да не будет. Не то Он выражает, но, как я уже часто говорил, чувственным образом выражения он хочет вразумить нас, что надобно иметь великую осторожность и согрешивших не осуждать только по слуху, не произносить без доказательств приговора»⁴⁵⁷. Таким образом антропопатизмы в Священного Писании употребляются с целью научить людей богопознанию и добродетели.

Прямой смысл библейского слова

Толкуя Священное Писание, Иоанн Златоуст придавал большое значение выявлению непосредственного смысла какого-либо слова или фразы. Вот его толкование слов книги Бытия *Хуш* родил также Немврода: от него начали рождаться на земле исполины: он был исполин-охотник пред (ἐναναντίον) Господом. Как замечает Златоуст, не все толкователи Писания понимают этот отрывок однозначно. По его словам «некоторые говорят, что выражение пред Господом значит «против Бога» (τὸ Ἐναντίον Κυρίου ἀντὶ τοῦ ἐναντιούμενος τῷ Θεῷ), но я не думаю, чтобы божественное Писание хотело выразить это, но то, что Немврод был человек сильный и мужественный. Выражение пред Господом Богом (ἀπέναντι Κυρίου τοῦ Θεοῦ) может ещё означать или то, что этот человек был воздвигнут Богом, от Него получил благословение, или то, что через него должен был прославляться Бог, произведший и явивший на земле такого мужа»⁴⁵⁸.

Приведем ещё несколько примеров, свидетельствующих о том, какое значение Златоуст придавал точному определению значения слова и как внимательно от к этому относился. Говоря о словах из 4 псалма В скорби Ты распространил меня он спрашивает: Как может быть в скорби распространение (ἐν θλίψει πλατυσμός)? Так было в печи с тремя отроками, так было в львином рве с Даниилом (Дан.3:24). Бог тогда не погасил пламени и, однако, сделал, что они были на свободе; не умертвил львов и, однако, сделал, что он был в безопасности [...] Впрочем, можно разуместь распространение иначе, именно: когда душа, огорчаемая искушениями, освобождается от страстей и других болезней, тогда она особенно наслаждается спокойствием⁴⁵⁹.

Что значит дивно прославил (τί ἐστὶν ἐθαυμάστωσε) – спрашивает экзегет в толковании на тот же псалом. И отвечает: Сделал удивительным (θαυμάστον ἐποίησεν), известным, знаменитым, славным того, кто был предан Ему [...] Не сказал только даровал блага (δέδωκεν ἀγαθὸν), но дивно прославил

(ἐθαυμάστωσε), выражая, что даровал с великой славой, с совершенной неожиданностью⁴⁶⁰.

Златоуст неоднократно привлекал внимание своих слушателей к неоднозначности библейского слова. Например, в толковании на псалом 48 Златоуст объясняет значение слова «притча» (παράβολή). «Это слово имеет много значений (πολυσήμαντόν τί ἐστὶ τὸ ὄνομα), – говорит он. Оно означает и молву (λάλημα), и пример (ὑπόδειγμα), и порицание (ὀνειδισμός), как, например, когда говорится: Ты поставил нас в притчу среди племён, качают головой о нас среди народов (Пс.43:15). Притчей называется также загадочная речь (αἰνιγματώδες λόγος), которую многие называют вопросом, требующим разрешения (ζήτημα), когда она выражает нечто, но из самых слов не ясна, заключая в себе сокровенный смысл [...] Называют притчей и подобие (ὁμοίωσις): Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя (Мф.13:24). Называется притчей и образное выражение (τροπολογία) например, Сын человеческий, скажи притчу сию: большой орёл с большими крыльями (Иез.17:1–3), где орлом называется царь. Притчей называется также прообраз (τύπος) и предначертание (εἰκὼν), как показывает Павел, когда говорит: Верою Авраам, будучи искушаем, принёс в жертву Исаака, и, имея обетование, принёс единокровного: почему и получил его в предзнаменование (Евр.11:17–18), т.е. в прообразе и предначертании»⁴⁶¹. В самом же 48 псалме, по словам Златоуста, слово «притча» означает «повествование» (διήγημα). «Итак, что же здесь называет он притчей? Мне кажется, так называет он повествование»⁴⁶².

Подобным же образом он говорит о многозначности слова «дух». В толковании на 44 псалом он говорит: «И так как слово дух имеет много значений (πολυώνυμον), потому что этим именем называются и ангел, и душа, и ветер (ἄνεμος), и многое другое, то прибавлено: от Духа Моего»⁴⁶³.

Для выяснения значения отдельного выражения или слова Златоуст часто прибегает к сопоставлению различных библейских отрывков. Вот как он определяет значение слова поставил в Быт.1:17–18: И поставил их (светила. – А.Б.) Бог на

тверди *небесной*, чтобы светить на землю, и управлять днём и ночью, и отделять свет от тьмы. «Что значит поставил, – спрашивает Златоуст. – Не то ли, что водрузил? Нет; мы видим, что они часто в одно мгновение пробегают великое пространство и никогда не стоят на одном месте [...] Что же значит поставил (ἔθετο)? Значит: повелел им быть на небе. Писание, как увидим впоследствии, говорит в другом месте, что Бог поместил (ἔθετο) Адама в раю (Быт.2:8) не в том смысле, что водрузил его в раю, а в том, что повелел ему быть в раю. Таким образом, сравнивая слово в контексте двух отрывков книги Бытия, Златоуст приходит к выводу, что оно в данном контексте имеет значение «повелел быть»⁴⁶⁴.

При выяснении смысла слова Златоуст сравнивает отрывки не только из одной, но из разных библейских книг, что, помимо всего прочего иллюстрирует один из главных экзегетических принципов Иоанна Златоуста – принцип единства Священного Писания. Например, при объяснении слова «исполины», он прибегает к сравнению Быт.6:3–4 с отрывком из книги Исаии, где также употребляется это слово. «Исполинами, – говорит он, – думаю, называет здесь Божественное Писание людей сильных телом. От них, говорит, размножился род их. Об этом говорится и в другом месте: Исполины, – сказано, – идут удерживать гнев мой (Ис.13:3)⁴⁶⁵.

Точно также, при определении значения слова «человек», которое прилагается к Ною в книге Бытия (Быт.6:9) и говоря о том, что это слово означает прежде всего того, кто обладает добродетелью, экзегет говорит: «Видишь, и он (Иов. – А.Б.) прежде всего прославляется общим именем [человека] (ἀπὸ τοῦ κοινου τῆς φύσεως ὀνόματος)? Обратил ли ты внимание, – говорит, – на раба моего Иова, потому что нет человека подобного ему? Хотя и все подобны, однако не по добродетели, а только по виду; но не в этом человек» (οὐ τοῦτο δὲ ἄνθρωπος)⁴⁶⁶.

В толковании на 5 псалом Златоуст задаётся вопросом, что означают слова оружием благоволения ты оградил нас? Он считает, что слова эти означают «Ты оградил нас самой лучшей помощью»⁴⁶⁷. Для подтверждения этой своей мысли экзегет

сравнивает этот отрывок с другими отрывками Священного Писания, говорящими об увенчании, таких как: Венчает тебя милостью и щедротами (Пс.102:4), А теперь готовится мне венец правды (2Тим.4:8), Будет венец надежды, сплетенный славою (Ис.28:5), [...] те для получения венца тленного, а мы – нетленного (1Кор.9:25). В результате сравнения Златоуст делает вывод, что «смысл приведённых слов следующий: «Ты окружил нас безопасностью и славой» (ἀσφαλεία καὶ δόξη περιέβαλες). Таковы дары Божии – крепки и прекрасны, таковы венцы Его»⁴⁶⁸.

Подобным же образом, через сопоставление Златоуст определяет значение слова «облако», употребляемое евангелистом Лукой в книге «Деяний» (Деян.1:8). Приводя выражение из 103 псалма: назначаешь облака для восхождения Своего (Пс.103:3), а также из пророка Исайи: Господь восседит на облаке легком (Ис.19:1) и из книги Исход (24:15), где описывается схождение облака на Синайскую гору, Златоуст делает вывод, что в контексте книги «Деяний», это слово является «символом неба» (τοῦ οὐρανοῦ σύμβολον)⁴⁶⁹. «Выражение «на облаке», – пишет Златоуст, – означает на символе божественной силы (ἐν τῷ συμβόλῳ αὐτῷ τῆς θείας δυνάμεως), так как на облаке нигде не представляется никакая другая сила»⁴⁷⁰. «И на горе (синайской), когда Моисей вошёл во мрак, облако было также ради него [Христа]»⁴⁷¹.

Златоуст придавал большое значение контексту слова, поскольку правильное понимание слова или выражения зависит от сопоставления его с теми словами или выражениями, с которыми они связаны. Например, при объяснении слов евангелиста Иоанна Богослова «в начале было Слово» (Ин.1:1) и предостерегая своих слушателей от того, чтобы считать их указанием на то, что бытия Отца предшествовало бытию Сына, Златоуст говорит: «А чтобы ты, услышав: в начале было Слово и признав его вечным, не подумал, однако же, что жизнь Отца на некоторое расстояние, то есть на большое число веков предшествует жизни Сына и таким образом, чтобы ты не положил начала Единородному, (евангелист) присовокупляет: оно было в начале у Бога, т. е. Он также вечен, как сам Отец.

Отец никогда не был без Слова; но всегда был Бог (Слово) у Бога (Отца) в собственной однако же ипостаси»⁴⁷². Аналогичным образом по поводу уже упоминавшихся выше слов евангелиста Иоанна без Него ничто не начало быть Златоуст замечает: «Сказав: без Него ничто не начало быть и присовокупив: что начало быть, он таким образом обнял все твари, даже и умопостигаемые и исключил из них Святого Духа. [...] Я, говорит он, сказал что всё, что ни сотворено, через Него произошло, невидимое ли то, или бестелесное, или небесное. [...] Но Дух не сотворён. Видишь ли, как точно учение?»⁴⁷³.

Частным случаем рассмотрения слова в контексте фразы является у Златоуста этимология библейских имён и названий. Он неоднократно обращал внимание своих слушателей на то, что вещи получают своё имя от произошедшего события. Интересен его анализ названия «дерево познания добра и зла». Дерево, растущее в раю само по себе не давало познания, да и Адам с Евой в нём не нуждались, поскольку уже обладали его полнотой по дару Божию. «Многие любители споров, – говорит Златоуст, – дерзают говорить, что Адам уже после вкушения от древа получил способность различать добро и зло. Думать так было бы крайне безумно. Чтобы никто не мог говорить так, для этого мы, предвидя это, недавно столько рассуждали о данной Богом человеку мудрости, доказывая её наречением имён [...] и тем, что сверх этой высокой мудрости он удостоился ещё и пророческого дара»⁴⁷⁴. Далее Златоуст продолжает: «Если постараться узнать особенности (τὰ ἰδιώματα) Божественного Писания, то поймёшь, почему оно дало этому дереву такое название. Так названо оно не потому, что сообщало такое познание; но так как у него (περὶ αὐτὸ) совершилось преступление заповеди, и от него (ἐξ ἐκεῖνου) потом уже явилось познание греха и стыд, поэтому оно так и названо. Божественное Писание имеет обычай по совершившимся событиям называть те места, где эти события случились. Поэтому Божественное Писание назвало это дерево деревом познания добра и зла (ξύλον γνῶστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ), что у него должно было свершиться преступление или соблюдение заповеди»⁴⁷⁵.

Название «Вавилон» Златоуст также объясняет про произошедшему событию. Поскольку «Вавилон» означает «смешение», проповедник говорит: «чтобы событие со временем не пришло в забвение, само место получает от него название – именно Вавилон называется так от смешения языков, дабы слушатель, руководствуясь названием, восходил к началу событий и познавал силу Божию»⁴⁷⁶.

Аналогичным образом Иоанн Златоуст объясняет имя Эммануил. «Почему же, скажешь, наречено Ему имя не Эммануил, а Иисус Христос? Потому, что не сказано: наречешь (καλέσεις), но нарекут (καλέσουσιν), т.е. народы и само событие. Здесь заимствуется имя от происшествия, как и свойственно Писанию – происшествия употреблять вместо имён»⁴⁷⁷.

Интересно, как Златоуст объясняет имя «Адам». Он выводит его из названия «Эдем», что на еврейском языке означает «девственная земля». «Поскольку человек создан был из эдемской девственной земли, – говорит он, – то и назван Адамом по имени матери. [...] Та – Эдем; он – Адам» (ἐκείνη Ἐδὲμ, οὗτος Ἀδάμ)⁴⁷⁸.

При анализе смысла слова Златоуст часто обращает внимание на его грамматическую форму. Например, анализируя выражения евангелиста Иоанна Богослова: В начале было Слово (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος) экзегет обращает внимание на форму глагола εἰμί который стоит в имперфекте, означающем длительное действие несовершенного вида в прошлом. Форма имперфекта подчёркивает безначальность и безграничность бытия Божия. Златоуст пишет: «Разум, восходя к началу, испытывает, какое это начало. Потом, встречая было (ἦν), всегда предваряющее его мысль, не находит, где бы ему остановить свой помысел, но, напрягая взор и не имея возможности ничем его ограничить, утруждается и опять возвращается долу. Выражение в начале было (ἐν ἀρχῇ ἦν) выражает не что иное, как бытие присущее и беспредельное»⁴⁷⁹.

Златоуст обращает внимание и на контекст, в котором употреблена та или иная грамматическая форма слова. «Здесь слово было (ἦν) не одно, само по себе означает вечность, а в

соединении с другими выражениями: в начале было Слово (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος) и Слово было (ὁ Λόγος ἦν). Подобно тому, как выражение сущий (ὢν) (participium praesentis activi от глагола εἶμι), когда говорится о человеке, показывает только настоящее время, а когда о Боге, то означает вечность, так и выражение было (ἦν), когда говорится о нашем естестве, означает прошедшее для нас время, и именно известный предел времени, а когда – о Боге, то выражает вечность»⁴⁸⁰.

Равенство Сына с Отцом Иоанн Златоуст выводит также из библейских слов Сотворим человека по образу нашему и по подобию. Златоуст обращает внимание на форму конъюнктива глагола сотворить (ποιέω). «Сказал не повелительно: сотвори (ποιήσον – imperativus aoristi), как низшему или меньшему по существу, но как равночестному: сотворим (ποιήσωμεν – conjunctivus aoristi activi)»⁴⁸¹.

Подобным же образом проповедник говорит по поводу употребления настоящего и будущего времен. В комментарии на слова 7 псалма: *Я прослаблю Господа по правде Его, и пою имени Господа*^Всевышнего он замечает: «Не сказал прославляю (ἐξομολογούμαι), но прослаблю (ἐξομολογήσομαι), показывая, что он и после получения благ не забывает их»⁴⁸².

Златоуст обращает также внимание, употребляется ли слово с членом, или без него. «Не просто же евангелист назвал Его Словом, – говорит он, – а с прибавлением члена (μετὰ τῆς τοῦ ἁρθρου), отличая его этим от всех других существ»⁴⁸³. Экзегет анализирует те примеры из Священного Писания, в которых слова употребляются либо с членом, либо без члена. «Но вот, – говорит он, – скажет ещё кто-либо, – об Отце сказано с приложением члена ὁ, а о Сыне без члена. Что же? Когда апостол говорит: *великого Бога* м *Спасителя нашего Иисуса Христа*, (μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) и также: *сущий над всеми Бог* (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός), то вот здесь он упоминает о Сыне без члена. Но он делает это и в отношении к Отцу. В послании к Филиппийцам он так говорит: *Он, будучи равным Богу* (ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), *не почитал хищением быть равным Богу* (ἴσα Θεῷ) (Фил.2:6). Также и в послании к римлянам: *благодать вам и мир от Бога Отца нашего*

(ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν) и Господа Иисуса Христа (Рим.1:7)⁴⁸⁴. А с другой стороны, и излишне было прибавлять здесь член, потому что выше он был часто прилагаем к слову Бог. [...] Потому что повторяя слова Бог и Бог, евангелист не показывает нам никакого разделения в Божестве»⁴⁸⁵. Таким образом, смысл слова, употреблённого с членом или без него, также зависит от контекста. Помимо формы слова, Златоуст указывает также и на то, как высказывание приобретает тот или иной смысл в зависимости от употреблённого предлога. Он говорит: «А чтобы кто-либо не почёл Его словом только произносимым или только мысленным, для этого прибавлением члена (τῇ τοῦ ἁρθρου), как я уже прежде сказал, и другим выражением (к Богу) устранена и такая мысль. Не сказано: было в Боге (ἐν Θεῷ ἡν), но было к Богу (πρὸς τὸν Θεὸν ἡν), чем означает вечность Его ипостаси»⁴⁸⁶.

На смысл выражений Священного Писания оказывают влияние не только морфология, но и синтаксис. Правильная разбивка фразы – одно из обязательных условий понимания Слова Божия. Например, изъясняя слова: Все чрез Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть, Златоуст говорит: «После слова: ничто мы не будем ставить точки, как делают еретики. Они, желая доказать, что Святой Дух есть тварь, читают так: что начало быть, в том была жизнь. [...] Они говорят, что жизнью назван Дух». И дальше экзегет доказывает, почему это чтение ошибочно и ведёт к заблуждению. «Но как видно, эта самая жизнь есть вместе и свет, потому что евангелист присовокупил: и жизнь была свет человеков (Ин.1:4). Что же? Когда евангелист продолжает: Был человек, посланный от Бога [...]. Он пришел [...], чтобы свидетельствовать о свете они уже необходимо должны допустить, что и здесь говорится о Духе»⁴⁸⁷. И дальше Златоуст показывает всю нелепость такого рассуждения.

Жанр и стиль

В анализе библейского текста Златоуст не проходит мимо таких его особенностей, как жанровые и стилистические. Например, в беседе на 44 псалом он определяет некоторые жанровые особенности пророческих книг и Евангелий. «Говорить обо всём по порядку свойственно евангелистам – им он и предоставил это. И действительно, им надлежало повествовать о том, а пророчеству свойственно брать некоторые черты и о них говорить. Так пророки всегда и поступают: они упоминают о немногих обстоятельствах и событиях, и притом прикровенно, и оставляют их»⁴⁸⁸. Таким образом, дав характеристику жанру пророчества, в сравнении с евангельским повествованием, экзегет может объяснить своим слушателям, почему в псалме хотя и не сообщается никаких подробностей о жизни Христа, тем не менее его слова относятся именно к Нему.

Неоднократно Иоанн Златоуст отмечал стилистические особенности языка Св. Писания. Изъясняя непонятное место, он часто говорит о его обычае употреблять то или иное выражение. Например, вот как он объясняет выражение книга происхождения неба и земли (ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ τε καὶ γῆς) (Быт.2:4–5). Почему эта книга названа книгой неба и земли в то время, как она содержит в себе и рассказ о многом другом? – задаётся вопросом Златоуст – Не удивляйся этому, возлюбленный, таков обычай у Священного Писания – не всегда рассказывать нам обо всём подробно, но начавши с того, что всего важнее по содержанию, прочее предоставить на рассмотрение тех, которые имеют доброе расположение восполнить возвещаемое. [...] Когда оно говорит о небе и земле, то понимает всё в совокупности, что есть на небе и на земле. Поэтому, как при повествовании о тварях оно не говорит обо всех них по порядку, но, упомянув о главнейших, затем не повествует нам о каждой в отдельности, так и всю эту книгу, хотя она содержит в себе много другого, называет книгой происхождения неба и земли»⁴⁸⁹.

Подобно этому, Златоуст говорит и о другом выражении Священного Писания: и вылетев, [ворон] не *возвращался*, пока не иссушилась земля от воды (Быт.8:7). «Божественное Писание, – говорит Златоуст, – прибавило здесь пока (ἕως) не потому, чтобы ворон впоследствии возвратился в ковчег, но потому, что ему свойственно такое выражение»⁴⁹⁰. И далее Златоуст говорит о том, что в Священном Писании существует много подобных выражений и предлагает своим слушателям самим отыскать их⁴⁹¹.

Вот ещё один пример того, как Златоуст изъясняет неясные места Писания, исходя из литературных особенностей его стиля. По поводу слов и пролил Господь на Содом и Гоморру дождём серу и огонь от Господа с неба (Быт.19:24). Златоуст задаётся вопросом, почему слово «Господь» употребляется два раза. «Да не покажется тебе, возлюбленный, странным такое сочетание слов; таково свойство Писания, и (оно) часто так безразлично употребляет слова, что можно видеть и в настоящем случае»⁴⁹².

IV. Духовная экзегеза в творениях Иоанна Златоуста

1. Теоретическая экзегеза Иоанна Златоуста

В предыдущем разделе при рассмотрении вопроса о толковании Златоустом Священного Писания в переносном смысле мы начали говорить о теоретическом и типологическом методах. Использование Златоустом *θεωρία* несколько отличалось от того, как этот метод использовался, например, Феодором Мопсуестийским и учителем Златоуста Диодором Тарсским. По словам Б. Нассифа⁴⁹³, в то время, как упомянутые выше экзегеты понимали *θεωρία* как буквальный метод мессианской экзегезы, Иоанн Златоуст применял этот термин более широко: для изъяснения трудных для понимания библейских метафор, для истолкования библейских имён, при согласовании евангельских противоречий, а также для выявления типологических параллелей⁴⁹⁴.

Примером того, как Златоуст применяет теоретический метод для изъяснения метафоры в Священном Писании может служить его анализ отрывка из 34 гомилии на Евангелие от Иоанна⁴⁹⁵: Не говорите ли вы, что ещё четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве (Ин.4:35). «Вот опять близкими к ним указаниями (*τοῖς συντρόφοις ὀνόμασιν*) Он (Христос. – А.Б.) возводит их к созерцанию высочайших предметов (*ἀνάγει πρὸς τὴν τῶν μεγίστων θεωρίαν αὐτοῦς*), – пишет Златоуст. – Говоря о пище, Он понимает не что другое, как спасение людей, намеревавшихся придти к Нему. То же самое означают нива и жатва, то есть множество душ, готовых к принятию Его проповеди. Очи же здесь понимает и мысленные, и телесные, потому что ученики уже видели множество идущих к нему самарян, а готовность их и предрасположение к слушанию уподобляет нивам белеющим, потому что, как колосья, когда побелеют, готовы бывают к жатве, так и они теперь, говорит Он, к спасению приготовлены и благорасположены. [...] Что значат такие иносказания (*τροπαί*)? Да и не здесь только, но и во всём Евангелии Он так делает, и пророки употребляли такой же

способ, о многом говоря иносказательно (μεταφορικῶς). Но какая же тому причина? [...] Видишь ли, – слова чувственные, а смысл духовный, и самым образом выражений отделяется земное от небесного»⁴⁹⁶. Данный отрывок является убедительным свидетельством того, как в библейских фигурах речи (τροπαί) экзегет при помощи θεωρία созерцает сотериологический смысл слов Христа. С одной стороны, Христос сравнивает созревшие для жатвы поля с множеством самарян готовых принять Его учение, а с другой – призывает апостолов отказаться от простого физического видения и посмотреть на ситуацию духовными очами, увидев в образе побелевшей нивы народ, готовый принять слово Божие. Таким образом, здесь существует дихотомия: земное – небесное; физические очи – духовные очи; земная жатва (побелевшая нива) – небесная жатва (народ уверовавший во Христа). Образы земного являются символами небесного. Как об этом пишет Нассиф, «Златоуст объясняет своей пастве, что Иисус возвёл умы своих учеников к более высоким уровням проникновения в тайну спасения, приведя их к созерцанию духовного двойника, который был заключён в фигуральном значении его слов»⁴⁹⁷.

Таким образом, одним из средств, через которое выражается высшее духовное созерцание – θεωρία, являются фигуральные выражения, свойственные библейскому языку, метафоры⁴⁹⁸. В числе этих фигур речи – загадка (αἴνιγμα), метафора (μεταφόρα), притча (παραβολή) и поговорка (παροιμία)⁴⁹⁹.

В связи с тем, что сказано о метафоре, имеющей теоретический смысл, встаёт вопрос, чем отличается и отличается ли вообще такая метафора от обычной метафоры. Различие между ними, безусловно, есть, и заключается оно в том, что в случае теоретической метафоры в самом фигуральном выражении заключён, по словам Нассифа, «духовный двойник», наличие которого даёт возможность через низшее созерцать высшее, через образ пищи – спасение, через образ нивы и жатвы – людей, внимающих слову Божию, через образ телесных очей – духовные очи веры. Высшее созерцается

через низшее, а низшие вещи являются образами высших. В случае же обычной метафоры нет этого «духовного двойника», есть лишь образ, который заключает в себе более широкий смысл.

Помимо символических фигуральных выражений теоретический смысл Иоанн Златоуст видит в этимологии библейских имён. Подобным примером применения $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ является отрывок из толкования на Евангелие от Матфея⁵⁰⁰, где Златоуст рассуждает о том, почему этот евангелист делит родословие Христа на три части и говорит о мессианском значении имён. «Если же кто пожелает вникнуть в значение самых имён, то и здесь найдёт много предметов для созерцания ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\nu$), много такого, что послужит к объяснению Нового Завета; таковы имена Авраама, Иакова, Соломона и Зоровавеля, так как имена эти даны им не без намерения. Но, чтобы не наскучить Вам продолжительностью, умолчим об этом и займёмся необходимым»⁵⁰¹.

О созерцании духовного сокровища, скрытого в этимологии имён Златоуст говорит и в 32 беседе на послание апостола Павла к Римлянам. «И в голых именах можно открыть великое сокровище. Если вникнешь, почему Авраам назван этим именем, почему (названы) Сарра, Израиль и Самуил, то и из этого извлечешь сведения о многом. [...] Не мало обучают нас любомудрию имена Адама, его сына, жены и многих других»⁵⁰². Однако и в одном, и в другом случае Златоуст не даёт конкретного анализа смысла этих имён. «Но зачем, – говорит он, – теперь нам любопытствовать об именах, когда находятся в небрежении многие изречения Писания, когда неизвестны самые имена многих книг»⁵⁰³. Златоуст считает, что перед ним стоят более серьёзные пасторские задачи, нежели объяснение смысла имён. Как пишет Нассиф, «позиция Златоуста-пастыря относительно того, когда следует изъяснять $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ библейских имён зависела от уровня духовной зрелости его паствы»⁵⁰⁴.

Златоуст обращается к $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ и в том случае, когда перед ним стоит задача согласования тех мест Евангелия, между которыми существуют разногласия⁵⁰⁵. В предыдущем разделе было указано, что в самом существовании разногласий между

Евангелиями Златоуст видел одно из свидетельств их истинности и богодухновенности. Для постижения этого необходимо созерцание – θεωρία. В качестве примера теоретического подхода к проблеме согласования Евангелий Нассиф приводит отрывок из 36 беседы толкования на евангелиста Матфея. В этой беседе Златоуст сравнивает два евангельских отрывка, в которых говорится о вопросе, заданном Иоанном Крестителем, находившемся в темнице, Христу. В Евангелии от Матфея говорится, что Иоанн сам послал к Христу своих учеников: Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двоих из учеников своих сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого? (Мф.11:2–3). Евангелист же Лука говорит о том, что ученики сами возвестили Иоанну Крестителю о делах Христовых: И возвестили Иоанну ученики его о всём том. Иоанн, призвав двоих из учеников своих, послал к Иисусу (Лк.7:18). По поводу этого разногласия между евангелистами Златоуст замечает: «Впрочем, это никакого не заключает в себе затруднения, но требует лишь духовного взгляда (ἀλλὰ θεωρίαν μόνον): в этом обнаруживается зависть учеников иоанновых к Иисусу». Действительно, перед этим евангелист повествует о великом чуде, совершённом Христом – воскрешении Христом сына Наинской вдовы. Поэтому ученики Иоанна Крестителя, которые ещё раньше завидовали Иисусу (например, Ин.3:26, где говорится об их недовольстве, что Иисус приобретает больше учеников, нежели Иоанн, или Мф.9:14, где иоанновы ученики упрекали Иисуса, что Его ученики не постятся), позавидовали и этому чуду, совершённом Христом. Таким образом именно θεωρία помогает Златоусту увидеть, что реальных противоречий между Евангелиями нет. Однако он прибегает к θεωρία после тщательного сравнительного анализа ряда отрывков Священного Писания: «Чтобы достичь «духовного взгляда» (θεωρίαν) для согласования противоречащих друг другу евангельских высказываний, Златоуст полагается на буквальные, исторические и богословские факты»⁵⁰⁶.

2. θεωρία и типология

В предыдущем разделе мы говорили о применении Златоустом θεωρία к метафорическим выражениям, согласованию Евангелий, толкованию смысла библейских имён. Теперь же следует обратиться к тому, как он использует этот метод для выявления типологических параллелей в Ветхом и Новом Заветах. Этот вопрос будет более ясен, если мы рассмотрим его в контексте всей ветхозаветной экзегезы Златоуста.

Проблема единства Ветхого и Нового Заветов

Златоуст вслед за многими другими отцами Церкви уделял в своих творениях значительное место ветхозаветной экзегезе. Ветхий Завет в силу его происхождения, содержания и языка представлял особую трудность для толкователя. Неудивительно, что именно относительно Ветхого Завета существовало множество лжеучений, которые являлись соблазном во времена Златоуста и с которыми ему приходилось вести полемику. К числу этих заблуждений следует отнести, прежде всего, манихейство и маркионитство – гностические дуалистические учения, приписывавшие авторство Ветхого Завета не благому Творцу, а противостоящему Ему злему началу. Помимо них Златоуст полемизировал с иудейством, арианством, с последователями Павла Самосаского. Именно в этой богословской полемике возникло его учение о единстве Ветхого и Нового Заветов.

Одной из центральных проблем, занимавших Златоуста, как и его предшественников в богословии, была проблема трудности понимания Ветхого Завета. Этой теме посвящено сочинение Иоанна Златоуста «О неясности Ветхого Завета»⁵⁰⁷, в котором он, в частности, говорит, что ветхозаветные авторы сознательно облекали свои писания в неясные формы, и делали они это потому, что, с одной стороны, ветхозаветные пророчества предсказывали иудеям множество грядущих бедствий, и если бы им были понятны эти пророчества, они убили бы пророков и уничтожили бы священные книги. «Чтобы иудеи, ясно услышав об этом, не умертвили говоривших, эти прикрыли свои предсказания неудобовразумительностью и оставили события в великой темноте, чтобы неясность сказанного доставила безопасность им, говорившим»⁵⁰⁸, – утверждает Златоуст. В доказательство своих слов он приводит множество примеров преследования иудеями своих пророков⁵⁰⁹. «А что они сожгли бы и самые книги пророческие, если бы знали говоримое в них, – добавляет он, – это я постараюсь доказать одним историческим событием»⁵¹⁰.

С другой стороны, поскольку ветхозаветный закон имел временный характер и должен был быть упразднён с приходом Мессии, то еврейский народ, если бы заранее знал об этом, не стал бы его соблюдать. «Если бы они сначала знали, что закон дан на время, то, конечно, презрели бы его; для того-то Бог и сделал его прикровенным»⁵¹¹, – говорит Златоуст. Таким образом, «те части (Ветхого Завета. – А.Б.) были прикровенны, из которых мы могли узнать, что закон через Христа упраздняется»⁵¹². Здесь Златоуст подходит к раскрытию тезиса, на котором основывается вся его ветхозаветная экзегеза.

Сокровенную тайну Ветхого Завета, символизирует то покрывало, которое возложил на себя Моисей, сходя с Синайской горы, чтобы говорить с народом (Исх.34:33–34) и которое, по словам апостола Павла, снимается Христом (2Кор.3:12–14). Поэтому подлинное понимание Ветхого Завета и подлинное осознание его значения возможны только в свете Завета Нового. «Закон, – говорит Златоуст, – ещё не будучи в состоянии преподать совершенного [...] учения о Христе и Новом Завете, – всё то заключено в ветхозаветном Писании, как в сокровищнице, – имел покрывало, снисходя к иудеям, а для нас соблюдая всё богатство, чтобы это покрывало было снято, когда придёт Христос»⁵¹³. В этой сокровенной тайне, которая не могла быть открыта преждевременно, и заключается главная причина неясности ветхозаветных писаний, поскольку их подлинный смысл раскрывается лишь в свете новозаветного откровения. Истинный смысл Закона становится очевидным только при обращении ко Христу. «И Моисей, когда говорил с иудеями, – пишет в другом месте Златоуст, – покрывал лицо своё, когда же обращался к Богу, снимал с себя покрывало. А это прообразовало имеющее быть впоследствии, – т.е. когда мы обращаемся к Господу, тогда узрим славу Закона и неприкровенное лицо законодателя»⁵¹⁴.

Таким образом, Златоуст рассматривает Ветхий Завет, с одной стороны, как единое пророчество о Христе, а с другой, – выдвигает концепцию единства происхождения обоих Заветов, единства Христова действия в них и единства благодати, объединяющей Ветхий и Новый Заветы в единое целое.

Но одновременно он утверждает и непреходящий смысл, и значение Ветхого Завета, указывая на единство закона и пришедшей с Христом благодати. «Какое кто-либо, – спрашивает Златоуст, – мог бы привести лучшее родство (συγγένειαν) закона с благодатью, как не то, что Христос открывает очи приступающих к нему, чтобы они могли видеть руководство закона [...] Так, это показывает, что ни Христос не враждует против закона, ни закон против Иисуса, но совсем напротив, закон предуготовляет людей к этому великому любомудрию, а Христос принимает их оттуда и возводит на верш совершенства»⁵¹⁵.

Это диалектическое единство обоих Заветов связано, прежде всего с тем, что оба они объединены своим происхождением, имея единого Законодателя. «Один Бог и того, и другого Завета, – говорит Златоуст»⁵¹⁶. В другом месте он также замечает: «Один и тот же Бог управляет и прошедшим, и настоящим, и в Ветхом Завете, и при благодати, как и действительно, он Один и тот же»⁵¹⁷. Самые названия: «Ветхий и Новый Заветы» показывают их единство. «Новый назван так по отношению к Ветхому, – говорит Златоуст, – и Ветхий по отношению к Новому. [...] А если бы они не принадлежали одному и тому же Владыке, то не могли бы называться ни Новым, ни Ветхим»⁵¹⁸.

Единство происхождения обоих Заветов даёт Златоусту возможность христологического чтения Завета Ветхого. Экзегет видит действие Христа в Ветхом Завете так же, как и в Новом. «Видишь ли, – говорит он, – как для находящихся в благодати он (апостол Павел. – А.Б.) представлял учителя совершившего такие дела в Ветхом Завете, внушая, что один и тот же и сделал все то, и говорит через него?»⁵¹⁹. Именно поэтому Златоуст и пишет о ветхозаветных праведниках как о знающих Христа. «По великой, пламенной любви ко Христу он (пророк Давид. – А.Б.) обращает речь к Нему [...]. Исполнившись вдохновения, он уже беседует со Христом и к нему обращает свою речь»⁵²⁰. Ветхозаветные праведники ещё до пришествия Христова на землю исполняли Его заповеди. Например, Ной «наставляемый законом естественным, с великою точностью наперёд исполнил

то, чему учил Христос по пришествии (на землю), и пренебрегая похвалою человеческой, старался добродетельной жизнью приобрести благодать от Бога»⁵²¹. Подобен Ное и Исаак: «И что Христос, пришедши на землю, заповедал ученикам своим словами [...], то самое Исаак уже исполнил на деле»⁵²².

Представление о единстве обоих Заветов, зиждущееся на единстве Законодателя и единстве действия Христова, пронизывающего оба Завета, даёт Златоусту возможность выявить параллельные действия, существующие в Ветхом и Новом Заветах. Например, Златоуст уподобляет рождение Исаака крещению. «Ты вышел из холодной воды, – говорит он, – значит, что для него была утроба, то для тебя купель водная. Так, видишь сходство рождения (τόκου συγγένειαν)? Видишь единство благодати?»⁵²³.

Подобный параллелизм событий отмечается Златоустом неоднократно. Например, он сравнивает умножение людей от трёх сыновей Ноя с умножением христиан⁵²⁴. Ветхозаветное обрезание для Златоуста родственно и параллельно христианскому крещению: «Как их знамение обрезания отделяло от прочих народов и показывало в них народ избранный Богом, таким же образом и у нас обрезание крещения составляет очевидное различие и разделение верных от неверных»⁵²⁵. Интересно замечание Златоуста о неплодии в Ветхом Завете. «Для того, как я сказал, и неплодны были жёны, чтобы мы веровали рождению от Девы, чтобы и она сама руководствовалась их примерами к вере в данное ей благовестие и благовествование»⁵²⁶.

В числе ветхо- и новозаветных параллелей, приводимых Златоустом, отметим ещё параллели между Моисеем и Христом и между Евой и Церковью. Моисей провёл еврейский народ через Чермное море, а Христос возвёл верующих в Него на небо: «Как израильтяне, поверив Моисею, решились идти, так и мы, веруя во Христа, смело совершаем свое странствование»⁵²⁷. Ева произошла от ребра Адамова, а Церковь – от ребра Христова: «Как Ева произошла из ребра Адамова, так и мы из ребра Христова [...]. Когда Христос был вознесён на Крест, пригвождён и умер, тогда один из воинов

копьем пронзил ему рёбра, и тотчас истекла кровь и вода (Ин.19:34). И из этой крови и воды составила (συνέστηκε) вся Церковь»⁵²⁸.

Указание на подобный параллелизм событий и действий ещё не может рассматриваться как выявление прообраза и образа, типа и антитипа, поскольку здесь не имеется в виду преобразование и пророчество, но очень близко к нему.

Учение Иоанна Златоуста о типологических связях между Ветхим и Новым Заветами

Основой связи между Ветхим и Новым Заветами является прообразовательное значение Ветхого Завета по отношению к Новому. «Истину, – говорит Златоуст, – мы уразумеем яснее, если изучим образы (τοὺς τύπους). Домостроительство, которое должно было совершиться в Новом Завете, предварительно предначертало образы как преобразования (προδιέγραψαν οἱ τύποι ὡς τύποι), а Христос с пришествием Своим, совершил его»⁵²⁹.

События Ветхого Завета Златоуст называет образом, а Нового – истиной. «Всё иудейское было образом (τύπος), а истину вы узнаете от Меня (то есть от Христа. – А.Б.), и она освободит вас от грехов»⁵³⁰. «Прежние установления, как то: обрезание, всесожжения, курения – были только прообразами (τύπος ἦν), ныне же всё – истина»⁵³¹.

Далее Златоуст указывает на глубокую связь между образом и истиной: «Прообраз не противоположен истине, а сроден с ней (ὁ γὰρ τύπος τῆς ἀληθείας οὐκ ἐναντίον, ἀλλὰ συγγενές)»⁵³². Это родство, по терминологии Златоуста, образа и истины обуславливает также и родство Ветхого и Нового Заветов. «Есть великое родство (συγγένειαν) Ветхого Завета с Новым»; «первый был образом последнего и тенью будущего (τύπος ἐκείνων ἦν καὶ σκιά τῶν μελλόντων)»⁵³³.

Наряду с понятием образ (τύπος), Златоуст прибегает к понятию тени (σκιά): «Агнцем называет Его, припоминая иудеям пророчество Исаяи и прообразование (σκιάς) из времён Моисея, чтобы через прообраз (ἀπὸ τοῦ τύπου) ближе привести к истине»⁵³⁴. «Всё это произошло для того, чтобы обнаружилось и расположения Иосифа к братьям, и убийственное намерение их против него. Имелся при этом в виду и образ (τύπος) будущего: в этих событиях как в тени (ἐν σκιά), предызображались события истины»⁵³⁵; «и истина Его пребывает вовек (Пс.116:2), потому что тогда особенно воссияла истина. Он сказал так потому, что Ветхий Завет был образом и тенью (τύπος ἦν καὶ σκιά)»⁵³⁶. Итак,

Ветхий и Новый Заветы находятся в зависимости друг от друга как прообраз и образ, тень и истина; события Ветхого Завета следует рассматривать «в тени и в образах (ἐν σκιαγραφία καὶ τύποις)»⁵³⁷, – говорит Златоуст.

Чтобы лучше объяснить разницу между тенью и истиной, прообразом и образом применительно к Ветхому и Новому Заветам, Златоуст, подобно другим отцам Церкви, прибегает к примеру соотношения между наброском и законченной картиной. «Как в этом изображении (ἐπὶ τῆς εἰκόνοσ ἐκεῖνης) (имеется в виду набросок. – А.Б.) ты не требуешь всего прежде наложения настоящих красок, но хотя бы ты получал некоторое неясное представление о предмете, считаешь картину довольно совершенною, так рассуждай и о Ветхом и Новом Завете и не требуй от меня всего точного представления истины в образе (τῆς ἀληθείας τὴν ἀκρίβειαν ἐπὶ τοῦ τύπου)»⁵³⁸; «И на снимках, и на изображениях называется человеком тот, кто изображён чёрными и белыми красками, точно также, как и имеющий свой естественный цвет. И статуи, будет ли статуя золотая или глиняная, равно называются статуями. Но иное – образ (τύπος), а иное – истина. Итак, по сходству имён не заключай о тождестве имён, также как и о разности их. Если был образ, то он не был чуждым истине, только если он заключал в себе тень (σκιάν), то был ниже истины»⁵³⁹.

Образ и истина находятся друг с другом в определённом соотношении. «Образ не должен быть совершенно чуждым истине (οὐτε γὰρ ἀπηλλοτριωσθαι [...] χρὴ τὸν τυ' πον τῆς ἀληθείας), – говорит Златоуст – иначе он не будет образом; но, с другой стороны, он не должен быть и равным истине (ἐξίστα' ζεῖν πρὸς τὴν ἀλη' θεῖαν), иначе он будет самой истиной, а должен оставаться в своих пределах и не иметь всего и не быть лишённым всего, что имеет истина. Если бы он имел всё, то был бы самою истиной (ἀλη' θεῖα), а если будет лишён всего, то не может быть образом (τυ' πος); но он должен иметь одно, а другое оставить истине»⁵⁴⁰.

Итак, с одной стороны, образ обладает определённым соответствием истине, а с другой – отличается от неё. Это можно видеть на примере повествования о переходе евреями

Чермного моря, приводимого Златоустом. Что даёт основание для того, чтобы это событие было прообразом крещения? «Там вода и здесь вода, – говорит Златоуст, – здесь купель, там море; здесь все вступают в воду и там все: в этом сходство (συυε' νεια)"⁵⁴¹. Отметив сходство, Златоуст переходит к рассуждению о различии образа и истины. «Там через море избавились от Египта; здесь – от идолослужения; там пленён фараон, здесь – диавол. Там потонули египтяне, здесь погребается ветхий, греховный человек»⁵⁴². Различие образа и истины экзегет видит в превосходстве (υπεροχη') истины над образом. «Видишь сходство образа с истиной (συυενει' αν τυ' που προς αλη' θειαν) и превосходство (υπεροχην) истины над образом?»⁵⁴³ – заключает он. Итак, образ отличается от истины превосходством последней. «Образу надлежало заключать в себе менее истины, иначе это не было бы образом (τυ' προς) будущего. Поэтому здесь будущее предначертано как бы в тени (ω' σπερ εν σκια)"⁵⁴⁴.

Итак, учение Златоуста о единстве Священного Писания Ветхого и Нового Заветов выражено через теорию органической связи между прообразом, относящемся к Ветхому Завету, и истиной, раскрывающей полноту этого образа в Новом. Именно в силу этой полноты истина и превосходит образ⁵⁴⁵.

Типология как пророчество

Типологические параллели между ветхо- и новозаветными событиями можно рассматривать как своего рода пророчества о Новом Завете, содержащиеся в Ветхом. По словам Гино, «то, что мы называет типологией, является ничем иным, как особого рода пророчеством»⁵⁴⁶. О существовании двух типов пророчеств: прямом и типологическом, Златоуст говорит как в 4 беседе «О покаянии», так и в «Обзрении книг Ветхого Завета». В 4 беседе «О покаянии» экзегет отмечает: «Пророчество посредством образа есть пророчество событий, а другое пророчество есть пророчество посредством слов; разумнейших (Господь) убеждал словами, а неразумных видением событий. Так как имело произойти событие великое, и Бог имел принять на Себя плоть [...], то, чтобы новое, явившись внезапно, не смутило тех, которые тогда будут его видеть и слышать, (Бог) заранее предызображал (всё это) посредством дел и слов и таким образом приучал наш слух и зрение и приготавлиал будущее». Далее Златоуст приводит примеры и тех и других пророчеств относительно одного и того же события. Слова пророка Исаии Как овца веден был Он на заклание и как агнец пред стригущим его безгласен (Ис.53:7) – словесное пророчество о крестной жертве Христа. «А когда Авраам приносил Исаака, то увидев овна, запутавшегося рогами, принёс его в жертву на самом деле и в нём, как в образе, предвозвестил нам спасительную страсть»⁵⁴⁷. «И много можно найти в Ветхом Завете таких прообразов (τοιούτ' τοὺς τυ' ποὺς), – говорит Златоуст в «Обзрении книг Ветхого Завета», – и предсказаний делами (προφητεῖ' ας διὰ πρᾶγμα' τῶν)»⁵⁴⁸.

Вот ещё несколько примеров соответствия прямого и типологического пророчеств в творениях Златоуста. О тридневном погребении и воскресении Христа Златоуст писал: «Где же в Писаниях сказано, что Христос будет погребён и в третий день воскреснет? В прообразе Ионы (κατὰ τὸν Ἰωνᾶν τυ' πον), на который указывает Сам (Христос) (Мф.12:40); в прообразе купины в пустыне: как она горела и не сгорала, так и

тело (Христово) было мертво, но не удержано смертью навсегда (Исх.3); в прообразе змия, бывшего при Данииле: как он, приняв пищу, данную ему пророком, расселся, так и ад, приняв тело (Христово), распался, потому что тело расторгло чрево его и воскресло. Если же ты хочешь и в словах слышать то, что видишь в прообразах, то послушай Исаяю, который говорит: ибо Он отторгнут от земли живых (Ис.53:8); и ещё: Господь хочет очистить его от язвы, показать ему свет (53:10,11); также – Давида, который ещё прежде сказал: Ты не оставишь душу мою во аде, и не дашь святому Твоему увидеть тление (Пс.15:10)»⁵⁴⁹.

Другой пример – пророчество о Церкви: «Образом нижнего Иерусалима, – говорит Златоуст, – была Агарь, и очевидно – от горы, носившей это название; а образом высшего – Церковь. Впрочем, апостол не довольствуется одними образами, но в подтверждение своих слов приводит свидетельство Исаяи. Возвеселись, говорит, неплодная не рожающая, воскликни и возгласи, не мучившаяся родами, потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имущей мужа (Ис.54:1) Кто же эта неплодная и кто эта оставленная прежде? Не очевидно ли, что это Церковь из язычников, лишённая прежде познания о Боге? А кто имеющая мужа? Не ясно ли, что иудейская синагога. И всё-таки неплодная превзошла её многочадием. [...] Видишь ли, как Сара самым делом, а пророк словом предвозвестили нам будущее?»⁵⁵⁰.

Итак, согласно определению Златоуста, типологические прообразы несут в себе пророческую функцию, ветхозаветные фигуры или события являются прообразами, типами новозаветных событий, которые, в свою очередь, являются антитипами.

Но как можно определить, какие именно ветхозаветные события послужили прообразами тех или иных событий новозаветных? Субъективно ли они соединены друг с другом, или между ними существует объективная связь? Установление объективных связей между образом и истиной, типом и антитипом Златоуст, как последователь антиохийской экзегетической школы, выявляет при помощи $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}$ α. Именно

θεωρί' α делает ясными те события библейской истории, «которые одновременно являются историческими и типологическими»⁵⁵¹.

Соотношение типологического и теоретического методов в творениях Иоанна Златоуста

Как же понимал Златоуст термин $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α применительно к типологическому пророчеству? Обратимся к исследованию Нассифа. « $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α , – пишет он, – действует как мистическое восприятие внутреннего единства между Ветхим и Новым Заветами. Она является герменевтическим средством выявления исторических и богословских примеров типов и антитипов, которые были предызображены и исполнялись»⁵⁵². Поиск исторических событий, которые имеют типологическое значение, для Златоуста не является чисто интеллектуальным процессом, он воспринимает типологические связи через мистическое озарение, которое и руководит экзегетом. Одним из наиболее ярких примеров подобного подхода Златоуста к экзегезе Священного Писания является 15 глава его толкования на послание апостола Павла к Евреям, содержащая комментарий на Евр.9:1–9⁵⁵³. Сначала Златоуст изъясняет слова апостола Павла об устройстве ветхозаветной скинии. Он начинает с рассказа об устройстве «святого» и «святого святых» и о ветхозаветном культе. Дойдя до 8 стиха 9 главы, Златоуст продолжает: «Доселе не было созерцания ($\omicron\upsilon\delta\alpha\mu\omicron\upsilon\epsilon\nu\tau\alpha\upsilon\theta\alpha$ $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α), а далее он созерцает и говорит ($\lambda\omicron\iota\pi\tau\omicron\nu\delta\epsilon$ $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\varphi\eta\sigma\iota$): Дух Святой показывает, что ещё не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния (Евр.9:8). [...] И ещё нечто другое он выражает здесь: она есть образ, – говорит, – настоящего времени, то есть была прообразом [...]. Но Христос, Первосвященник будущих благ, пришед с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною [...]. Видишь ли, как он называет тело (Христово) и скинией, и завесой, и небом, большей и совершеннейшей, – говорит, – скинией (Евр.9:12); и далее завесой, то есть плотью Своей (Евр.10:12) [...] Для чего же он делает это? Для того, чтобы научить нас, что в том и в другом прообразе – одно и то же значение. Именно: небо есть завеса, потому что завеса также отделяет святое, как и плоть скрывает божество, и плоть, заключающая божество, есть

скиния»⁵⁵⁴. Таким образом, «Златоуст приписывает герменевтическую функцию $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}'\alpha$ в божественном откровении, создании и интерпретации Ветхого Завета действию Святого Духа. Святой Дух сначала установил ветхозаветный культ как божественное откровение, которое содержит высшее пророческое послание Христианской эре. Культовая практика установлений левитов содержала обетования, которые относились к божественным целям в истории. Святой Дух указывает высший смысл древней скинии через слова Писания, записанные автором, который включил совершающийся в ней богослужебный ритуал в книгу «Исход». Затем Святой Дух продолжил дело божественного откровения в новых условиях, интерпретируя $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}'\alpha$ библейского текста апостолу, который сам также созерцал богословское единство между Ветхим и Новым Заветами. Божественная цель была частично исполнена в земной скинии, но полностью была реализована во Христе, Который совершал служение среди Своего народа [...]. Лишь постольку, поскольку апостол читал этот текст через просвещающий свет $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}'\alpha$, он смог воспринять единство между Заветами»⁵⁵⁵.

Итак, при содействии Святого Духа сначала был создан ветхозаветный культ, затем через слова Писания вкладывается в них пророческий смысл, а впоследствии открывается полнота этого пророческого смысла апостолу Павлу, который, в свою очередь, созерцает и выражает богословское единство между обоими Заветами. Итак, связь типа и антитипа устанавливается, с точки зрения Златоуста, отнюдь не произвольно, но обусловлена божественным действием которое раскрывается в $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}'\alpha$.

С другой стороны, духовная интерпретация Ветхого Завета возможна лишь в том случае, когда она опирается и исходит из буквально-исторического смысла библейского текста. В повествовании о том или ином событии Ветхого Завета экзегет при помощи $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}'\alpha$ созерцает и раскрывает прообразовательный смысл этого события, выявляя тип и антитип. Примером этому может служить анализ Златоустом 7 главы послания апостола Павла к Евреям, где апостол

раскрывает прообразовательный смысл образа Мелхиседека. Этому анализу посвящена 12 беседа Златоуста на послание к Евреям. «Что же говорит он (апостол Павел. – А.Б.)? Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего. И вот что удивительно: в самом прообразе он открывает великое между ними различие: он всегда, как я сказал, доказывает прообразом истину, прошедшим настоящее»⁵⁵⁶. Далее Златоуст говорит о том, что апостол Павел «изложив кратко всё событие, рассматривает его с таинственной стороны (μυστικῶς αὐτὴν ἑθεω' ρεσε)»⁵⁵⁷. «Это толкование очень важно для понимания связи между типологией и θεωρί' α в герменевтике Златоуста»⁵⁵⁸. Вновь обратимся к Златоусту. Он говорит об апостоле Павле, что тот «прежде всего начинает с имени: во-первых, по значению имени – царь правды. Справедливо: седек значит правда, а мелхи – царь; следовательно, Мелхиседек – это царь правды. Видишь ли точность (ἀκρι' βειαυ) в самих выражениях? Кто же этот царь правды, как не Господь наш Иисус Христос? [...] Затем апостол представляет другую особенность: без отца, говорит, без матери, без родословия, не имеющий начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда. [...] Смотри, как он объясняет это (ὁ' ρα πῶς αὐτὸ τεθεω' ρεκευ) [...] Уподобляясь Сыну Божию. В чём же это подобие? В том, что мы не знаем ни начала, ни конца как того, так и другого; но первого, потому что не написано, а второго, потому что не имел их. [...] Если бы у них было сходство во всём, то они не были бы один прообразом (τυ' пос), а другой истиной (ἀλη' θεια), но были бы оба прообразами. То же самое можно видеть и в картинах (ἐικο' σιν); и в них есть некоторое сходство, есть и несходство (с оригиналом); в простом очертании есть некоторое сходство по виду, а когда бывают наложены краски, тогда ясно открывается различие»⁵⁵⁹. «Экзегеза образа Мелхиседека Златоустом прекрасно показывает типологическое применение θεωρί' α. Ветхий Завет рассматривается как тень реальности, которая полностью была достигнута во Христе. [...] Нельзя сказать, что Мелхиседек дал пример, а Иисус последовал ему. Скорее, исторические события, окружающие Мелхиседека были

устроены столь провиденциально, что содержали некоторые истины, которые нашли применение в гораздо большей степени ко Христу, чем к Мелхиседеку. [...] Что касается самого Мелхиседека, рассказ книги Бытия является просто источником. Но по отношению к Христу библейские факты относительно его имени, происхождения и принятия десятины от Авраама были не только исторической истиной, но имели также духовное измерение, которое требовало от апостола применения $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α , чтобы понять истинное значение повествования о Мелхиседеке, содержащееся в Ветхом Завете»⁵⁶⁰.

Итак, при выявлении типологических параллелей Златоуст использует $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α двояко. Во-первых, она является герменевтической функцией божественного действия, которое, с одной стороны, установило сами ветхозаветные события, а с другой, – вдохновило священного писателя изложить их, руководя им и вкладывая в его слова пророческий смысл, при этом дав возможность новозаветному толкователю и позднейшему экзегету увидеть, созерцать ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) этот пророческий смысл. Во-вторых, $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α даёт возможность увидеть в исторически реальном повествовании духовный прообраз, раскрывающийся в полноте после пришествия Христова.

Таким образом, именно $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α является для Златоуста ключевым способом решения проблемы единства Ветхого и Нового Заветов. Она является тем фундаментом, на котором зиждется его учение об этом единстве – ведь объективную связь между прообразом и образом, типом и антитипом, экзегет выявляет, опираясь на метод $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α . При этом важно подчеркнуть, что $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α и типология в экзегезе Златоуста тесно связаны друг с другом: $\theta\epsilon\omega\rho\iota'$ α выявляет типологические связи и объясняет их происхождение.

Примеры типологических прообразов в творениях Иоанна Златоуста

Типологическое, прообразовательное значение Златоуст видит в целом ряде ветхозаветных событий. «Происхождение первого человека, создание жены из ребра, неплодство, чудеса, совершённые через воды, именно: в источнике, из которого Елисей извлёк железо, в Чермном море, которое перешли иудеи, в купели, которую возмущал ангел, в Иордане, в котором очистился Нееман Сириянин – всё это как бы в образах предвозвещало (ὥς ἐν τῷ πρὸς προανέφω' νεῖ) имевшее быть рождение и очищение»⁵⁶¹. В этих словах Златоуст описывает домостроительство спасения, совершённое Христом и типологически предызображённое в прообразах Ветхого Завета. Указанные им события ветхозаветной истории были типами, имевшими своими антитипами события новозаветные. Например, насаждение Эдемского сада типологически прообразовывает бессеменное зачатие Христа. «Эдем, – говорит Златоуст, – означает девственную землю, а это была та страна, в которой насадил Бог рай (Ἐδὲμ τὴν παρθε' νον σημα' νεῖ γῆν τοιοῦτον δε' ἥν τὸ χωρὶ' ον ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸν παρὰ' δεῖσον ἐφυ' τευσεν ὁ Θεὸς) [...]. Эта дева была образом иной Девы (αὐ' τη ἡ παρθε' νος ἐκεῖ' νης τῆς Παρθε' νου τῷ πρὸς ἥν). Как эта дева произрастила нам рай, не принявши в себя семян, так и та (Дева), не принявши семени мужского, произрастила нам Христа»⁵⁶².

Прообразом воскресения является воскрешение пророком Елисеем мертвеца. «Во время Елисея один мертвец, коснувшись мертвеца, воскрес. Теперь голос воздвиг мертвецов, тогда как тело было пригвождено ко кресту. Впрочем, первое было прообразованием (τῷ πρὸς ἥν) настоящих событий; для того оно и происходило, чтобы верили настоящему»⁵⁶³.

В Ветхом Завете Златоуст видит ряд прообразов Христа. Выше мы упоминали о Мелхиседеке как прообразе Христа-Первосвященника. Прообразы жертвенного служения Христа и

Его крестной смерти Златоуст видит в фигурах Иосифа и Исаака.

Говоря об истории Иосифа, Златоуст замечает: «Имелся при этом в виду и образ будущего (tu' πος τῶν μελλο' ντων): в этих событиях как в тени (ἐν σκιά) предызображались события истины (τῆς ἀληθεί' ας). Как Иосиф пришёл посетить братьев, а они, не уважив ни братства, ни причины его посещения, сперва хотели было убить его, так и Господь наш по человеколюбию Своему пришёл посетить человеческий род, приняв человеческую плоть и благоволив стать нашим братом. [...] Но неблагодарные иудеи замыслили умертвить Врача душ и телес [...] и привели в исполнение свой убийственный замысел и распяли того, Кто ради нашего спасения благоволил принять зрак раба»⁵⁶⁴.

В другом месте Златоуст также обращается к истории Иосифа. «Что же делает Иосиф? Он молчит и также осуждается, как и Христос, потому что всё, случившееся с Иосифом, служит образом (tu' ποι) того, что произошло со Христом»⁵⁶⁵.

Одним из прообразов Христа Златоуст называет Адама. «Итак, Адам есть образ (tu' πος) Христа. В каком отношении, спросишь? В том, что, как Адам для своих потомков, хотя они и не вкусили древнего плода, сделался виновником смерти, введённой в мир тем, что Адам ел (запретный плод), так и Христос для верующих в него, хотя и не совершивших праведных дел, сделался виновником праведности, которую даровал всем через крест»⁵⁶⁶. Сходство между Адамом и Христом, на основании которого Златоуст считает возможным рассматривать одного как прообраз другого, обусловлено тем обстоятельством, что, как вина Адама, так и крестная жертва Христа распространились на всех людей без исключения. Как грех одного сделал всех виновными, так жертва другого даровала всем праведность.

Говоря о крестной жертве Христа, Златоуст неоднократно обращается к прообразовательному значению события принесения Авраамом в жертву Исаака. Вот несколько отрывков из разных творений экзегета. «Всё это (принесение в жертву Исаака. – А.Б.) было прообразованием (tu' πος) креста

Христов. [...] Как здесь агнец принесён вместо Исаака, так и словесный Агнец принесён в жертву за весь мир. Истина должна была предызобразиться в тени»⁵⁶⁷. «Тогда (иудеи) возложили на него крест, уже как на осужденного: они так гнушались этим древом, что не позволяли себе даже прикоснуться к нему. Так было и в прообразе: и Исаак нёс дрова (τὰ ξυ' λα). Только тогда всё дело ограничилось намерением отца, так как то было прообразование (ту' πος ἡῦ); а теперь всё исполнилось самым делом, потому что это была истина»⁵⁶⁸. «Вот как был благоразумен этот сын! [...] Кто из вас не дивится его благоразумию и не изумляется той благоговейной покорности его, по которой он и в то время, как (Отец) связывал его и возлагал на дрова, не испугался, не вскочил, не стал обличать отца, как бы сумасшедшего; напротив, позволил ему связать себя, вести и возложить на дрова и всё это перенес молча, как какой-нибудь агнец, или, лучше, как общий всех Владыка? И, действительно, Исаак подражал Ему в послушании и кротости и был образом (τὸν ту' πον) Его»⁵⁶⁹. Обратим внимание на то, что, согласно Златоусту, Исаак, будучи приносим в жертву, пророчески предугадывал жертву Христа.

В контексте прообразовательного понимания принесения в жертву Исаака Златоуст объясняет слова Христа Авраам, отец ваш, рад был бы, дабы видел день Мой; и увидел, и возрадовался (Ин.8:56). «Как это, – говорит Златоуст, – видел человек, живший за столько лет прежде? В прообразе, в тени (διὰ τοῦ ту' που, διὰ τῆς σκιάς)»⁵⁷⁰. «А под днём, мне кажется, Он разумел здесь день креста, который (Авраам) прообразовал (προδιετῦ' πωσῃ) принесением овна и Исаака»⁵⁷¹.

Среди ветхозаветных прообразов Христа Златоуст видит фигуру Иисуса Навина. Он «по определению Божию был избран в преемника Моисею и был подобием и прообразом истинного Спасителя нашего (εἰκο' να καὶ ту' που τοῦ ἀληθινοῦ Σωτῆρος ἡμῶν) Иисуса Христа: как он провёл народ израильский через Иордан из пустыни в землю обетованную, так и Спаситель наш провёл через святое и спасительное крещение из пустыни неведения и идолослужения в горний Иерусалим»⁵⁷². «Так, преемник Моисея, введший народ в землю обетованную,

называется Иисусом. Видишь образ (tu' пов)? Рассмотрю и истину. Тот ввёл в землю обетованную, этот – на небо и к благам небесным; тот по смерти Моисея, этот по прекращении закона; тот – как вождь, этот – как Царь»⁵⁷³.

Ряд ветхозаветных событий служит прообразованием различных эпизодов жизни Иисуса Христа. Например, египетский плен и исход из Египта прообразовывали бегство в Египет и возвращение оттуда девы Марии, Иосифа и младенца Христа.

«И народ, и патриарх своим приходом в Египет и возвращением оттуда представляли образ (tu' пов) возвращения Христова. И они шли в Египет, убегая голодной смерти, и Христос – избегая смерти, приготовляемой коварством; но они, пришедши туда, избавились от голода, Христос же, пришедши туда, освятил всю страну Своим пришествием»⁵⁷⁴.

Молитва Моисея на Синае во время сражения с амаликитянами с распростёртыми крестообразно руками прообразовывала распятие на кресте. «Посмотри ещё, как образ дан (tu' пос εδο' θη) через Моисея, а истина совершилась через Иисуса Христа. Во время нападения амаликитян на евреев на горе Синайской были распростёрты руки Моисея и поддерживаемы Аароном и Ором, которые стояли и по ту, и по другую стороны; а Христос сам собою держал свои руки распростёртыми на кресте. Видишь ли, как дан был образ, и как совершилась истина»⁵⁷⁵.

Казнь в виде тьмы, спустившаяся на Египет, была прообразом той тьмы, которая опустилась на землю после смерти Христа. «Знамение, которого они искали, было и с неба, и явилось по всей вселенной, чего прежде никогда не случалось, разве только в Египте, когда надлежало совершить пасху, поскольку то было прообразом (tu' пос ην) настоящих событий»⁵⁷⁶.

Некоторые ветхозаветные события и персонажи прообразуют Церковь и церковные таинства. «Словами: все прошли сквозь море апостол изобразил величие Церкви, прообразованной свыше (εὐχε' νεραν τῆς 'Εκκλησι' ας ἐδη' λωσεν

ἃ' νωθεν προδιατυπουμε' νην)"⁵⁷⁷. Один из прообразов Церкви Златоуст видит в фигуре Сарры. «Церковь имела родить множество верующих, поэтому, чтобы ты не пребывал в неверии, как родила эта бездетная, бесплодная и не рождавшая, предшествовала ей бесплодная по природе, пролагая путь бесплодной по своей воле, и сделалась Сарра прообразом Церкви (ἡ Σα' ῥῶα τῆς 'Εκκλησι' ας ἐγε' νετο ту' пос)"⁵⁷⁸.

Некоторые библейские персонажи рассматриваются Златоустом в качестве прообразов Ветхого и Нового Заветов. Одним из таких прообразов являются две жены Авраама. Агарь прообразовывает собой Ветхий Завет, а Сарра – Новый. При этом, подтверждая мысль о единстве обоих Заветов экзегет ссылается на Гал.4:24: «Не только Агарь была рабой и рождала рабов, но и самый Завет, образом которого была раба (ἡ' с ту' пос ἡ δου' λυ). Иерусалим и по местонахождению лежит недалеко от той горы, имя которой означает рабу, а на этой горе и был дан закон. Но что прообразовала собой Сара (που οὖν τῆς Σαῖρρας ὁ ту' пос)? А высший Иерусалим (то есть Новый Завет. – А.Б.) свободен. Поэтому и рождающиеся в нём не рабы. Образом нижнего Иерусалима была Агарь, и, очевидно, от горы, носившей это название; а образом высшего – Церковь»⁵⁷⁹.

Прообразовательное значение имеет также событие рождения сыновей Иуды Фареса и Зары (Быт.38:27–30). Один из них прообразовывал эпоху закона, а другой – благодати. «Как можно было, – говорит Златоуст, – чтобы рука, перевязанная красной нитью, опять скрылась и оставила проход другому, если бы божественная сила не устроила того и как бы в тени (ἐν σκιά) предуказала, что с самого начала показался Зара, т.е. восток (он есть образ (ὁ ту' пос) Церкви); а когда он немного выступил и отступил, началось соблюдение закона (обозначаемое Фаресом); после того, как оно имело силу долгое время, опять явился тот, который первоначально отступил, т.е. Зара, и весь иудейский порядок уступил место Церкви?»⁵⁸⁰. Далее Златоуст говорит о том, что до установления закона был период истинного богопочитания. Его знаменовали собой «Ной и Авраам, и прежде Ноя Авель и Енох»⁵⁸¹. На этот период

указывает первое появление Зары из материнской утробы⁵⁸². «Потом [...], как некоторая тень (σκία), был дан закон, не так, чтобы он мог изглаживать грехи, но чтобы он указывал их и делал их очевидными для людей. [...] Но когда они и этого не употребили в свою пользу, [...] тогда явился на земле общий для всех Господь и даровал роду человеческому духовное и совершенное устройство, образ (τυ' πον) которого представлял Зара»⁵⁸³. В другом месте Златоуст говорит: «Младенцы эти прообразовали (τυ' πος ἑοτι) два народа»⁵⁸⁴. Именно в силу прообразовательного значения события рождения сыновей Иуды, по мнению Златоуста, упоминание об этом событии включено евангелистом Матфеем в родословие Христа (Мф.1:3). «Поэтому и евангелист, – говорит Златоуст, – упоминает о Фамари и родившихся от неё детях и говорит: Иуда родил Фареса и Зару от Фамари»⁵⁸⁵.

3. Заключение

На примере отрывков из творений Иоанна Златоуста мы сделали обзор основных принципов, опираясь на которые, он интерпретировал тексты Священного Писания. При подходе к нему Златоуст, прежде всего, исходил из презумпции его богодухновенности, которую он понимал как богочеловеческое действие. Божественная сторона Священного Писания отражена в таких его характеристиках, как святость, возвышенность и, одновременно, точность и простота. Человеческая сторона его, обусловленная презумпцией свободы личности богодухновенного автора, изучается Златоустом при помощи историко-грамматического метода экзегезы. Этот метод направлен на исследование и интерпретацию прямого смысла библейского текста, однако, богодухновенное слово содержит, помимо прямого смысла, смысл более глубокий, духовный. Этот более глубокий смысл напрямую связан с прямым смыслом и не может рассматриваться в отрыве от него.

Следует сделать акцент на том обстоятельстве, что метафорический образный язык присущ некоторым жанрам библейских книг, таких, например, как писания пророков, псалтирь, являющаяся, по существу, сборником духовной поэзии, притчи и др. В этих книгах или отрывках библейское слово само по себе является непрямым, метафорическим. Поэтому буквальное толкование таких мест Писания невозможно по определению, поскольку метафора изначально заложена в библейский текст, и буквальное, прямое их понимание ведет к грубому искажению смысла Священного Писания. Толкование подобных отрывков метафорически, с нашей точки зрения, никак не входит в противоречие с историко-грамматическим методом и не является уступкой аллегоризму. Вообще, проблема аллегорических элементов в творениях Иоанна Златоуста, которая лишь намечена в нашей работе, требует дальнейшего более глубокого исследования.

Метафоры, имеющие теоретический смысл и указывающие на высшую духовную сотериологическую реальность, не

следует отождествлять с простыми метафорами. Подобные метафоры Златоуст толковал, используя метод $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\ \alpha$. К $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\ \alpha$ он прибегал также при согласовании между собой противоречий в Священного Писании и при изъяснении смысла библейских имён.

Однако, духовный смысл библейского слова раскрывается не только через метафоры, имеющие теоретическое значение, но также через прообразовательный смысл ветхозаветных прообразом или типов. На примере творений Златоуста становится очевидной разница между типологическим и теоретическим методом. Если при помощи типологии Златоуст указывает на преобразовательное значение Ветхого Завета, тем самым утверждая не противоположность его Новому, а единство обоих Заветов, то при помощи $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\ \alpha$ он выявляет объективно существующие, по его утверждению, установленные Святым Духом типологические связи.

Таким образом, обзор средств, которые применял Златоуст при толковании Священного Писания, с нашей точки зрения, свидетельствует о единстве его экзегетического метода, в котором не было никакой дискретности: он видел библейский текст в целом и в тех случаях, которые требовали прямой интерпретации текста, он давал именно её, а когда текст заключал в себе более глубокий духовный смысл, то прибегал к $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\ \alpha$ и к типологии. Эти методы духовной экзегезы не были отклонениями от принципов антиохийской экзегезы, но были его неотъемлемыми составляющими.

В заключение скажем, что именно Иоанн Златоуст, а не Феодор Мопсуестийский, который свёл принципы антиохийской экзегезы к крайностям и действительно минимизировал значение типологии и $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\ \alpha$, был наиболее верным последователем своего учителя Диодора Тарсского и наиболее ярким и характерным выразителем принципов антиохийской экзегезы.

А. Ю. Никифорова

Поэтический строй византийской гимнографии и священное писание

Главной причиной возникновения семиотического барьера в понимании византийских богослужебных текстов является незнание современным читателем Священного Писания и византийского богословия. Кроме того, затрудняет понимание гимнографии то, что «над ранневизантийской литературой (и шире над литературой раннего средневековья) господствовал фундаментальный поэтический принцип «параболы» и «парафраза»...Что такое «парабола»? По буквальному значению «возле-брошенное-слово»: слово, не устремленное к своему предмету, но блуждающее, витающее, описывающее свои круги «возле» него; не называющее вещь, а скорее загадывающее эту вещь. Что такое «парафраза»? По буквальному значению «пересказывание»: ино-сказательное высказывание того-же-по-иному, «переложение», как бы перекладывание смысла из одних слов в другие»⁵⁸⁶.

«Камень нерукосечный от несекомыя горы, Тебе, Дево, краеугольный отсецеся Христос, совокупивый разстоящаяся естества»⁵⁸⁷, – поётся в ирмосе четвертого гласа девятой песни канона Октоиха. «Несекомая гора» есть Божия Мать, а «нерукосечный камень» – Христос. Эта парафраза восходит к сну Навуходносора (Дан.2:31–34): царь увидел во сне гору, от которой без помощи рук отделился камень и сокрушил идола. В византийской гимнографии это видение истолковывалось как прообраз Рождества Христова: Христос (камень), отделившись от Богородицы (горы) сокрушил языческий мир⁵⁸⁸. Таким образом, не зная этого семиотического клише, невозможно уяснить смысл песнопения. Для понимания другой аллегории – «Радуйся, тучная горо и усыренная духом» необходимо памятовать о стихах псалма о горе (Пс.132:3, Пс.67:16–17), на которую восходили токи Ермонской росы. С неё влага переносилась на гору Сион, по преданию, место пребывания Бога. И, наконец, третий пример – богородичен из цикла «праздничных блаженн»⁵⁸⁹ патриарха Германа на Попразднство

Рождества Христова (30 декабря) из декабрьской Минеи Sinait.Gr. 578 (X-XI вв. Л.96), глас третий, подобен «Отвергша, Христе, заповедь Твою»: «Радуйся, двери Божия, Еюже пройде воплощься Создатель, запечатленну сохрани, радуйся, облаче легкий, божественный дождьносяй, Христа, радуйся, престоле и лестнице небесная, радуйся, горо Божия, несекомая»⁵⁹⁰. В данном тропаре через ряд символических характеристик Богородицы изложен догмат о воплощении Христа от Приснодевы Марии. Божия Мать названа «двери Божия», ибо через дверь Бог пришёл в мир (Исх.4:1–2), «облаче легкий, божественный дождьносяй», ибо сидящим на облаке Бога видел пророк Исайя (Ис.19:1), «престоле», ибо на престоле восседает Царь Христос (Ис.6), «лестница небесная», ибо она соединила небо и землю, как это предвидел пророк Иаков (Быт.28:10–13), «горо Божия несекомая», ибо от неё без помощи рук отделился камень и сокрушил идола, что видел во сне царь Навуходоносор (Дан.2:31–34).

Именно этот, преисполненный символов и метафор язык византийской гимнографии, определяет степень адекватности прочтения текста и является краеугольным камнем в понимании или непонимании современным человеком византийских поэтических текстов. Поэтому исследование проблемы экзегезы в византийской гимнографии, то есть того, как интерпретировали тексты Священного Писания византийские гимнографы, позволяет современному человеку на принципиально ином, более глубоком, уровне прочесть древние византийские поэтические тексты.

Отметим, что отдельные попытки объяснить символический язык гимнографии предпринимались уже в Византии. К примеру, монахом Феодором Продромом было составлено толкование на каноны Господских праздников Космы Маиумского и Иоанна Дамаскина (ГИМ. Син. Греч. 210. Нач. XIV в.). В XIX-XX вв. появились литургико-гимнографические объяснения песнопений двенадцатых праздников и Пасхи М.Скабаллановича⁵⁹¹, В.Ильина⁵⁹². Первыми систематическими справочниками по семиотике византийских гимнографических текстов стали «Богородица в гимнографии» Софрония (Евстратиадиса),

митрополита Леонтопольского⁵⁹³, «Опыт словаря литургических символов» А.Г.Кравецкого⁵⁹⁴ и «Церковнославяно-русские паронимы» О.А.Седаковой⁵⁹⁵.

Однако отдельных исследований по интерпретации гимнографического языка создано не было. Это связано с тем, что первостепенное внимание в науке XIX-XX вв. уделялось поиску, изданию и текстологическому анализу не известных по печатным книгам гимнографических текстов из рукописных Миней IX-XV вв.⁵⁹⁶ Исследователи византийской литературы делали лишь общие замечания относительно принципов работы с источниками того или иного гимнографа⁵⁹⁷. Наиболее подробно ими было проанализировано творчество Романа Сладкопевца⁵⁹⁸, Космы Маиумского⁵⁹⁹, Андрея Критского⁶⁰⁰, Иосифа Песнописца⁶⁰¹.

В данной статье нам хотелось бы предложить вам поразмышлять о символическом языке богослужебной поэзии и ответить на вопрос о том, как донести богослужение до ума и сердца христианина.

Византийская гимнография, или византийская богослужебная поэзия, если мы несколько переиначим слова выдающегося историка искусства князя Евгения Трубецкого о византийской иконе, есть «умозрение в словесах». Более того, византийская гимнография есть поэтическое изъяснение «Словес», то есть Священного Писания, и как изъяснение, «экзегеза», библейских, а затем и житийных «Словес»-текстов через призму соборно-церковного или личностно-христианского восприятия, она возникла.

Образы словесные и образы художественные создавали единое сакральное пространство, в основании которого был положен краеугольный камень «Христос» и Его Евангелие. И настенные росписи храмов, и богослужебные песнопения излагали библейскую историю. Храм являл собой образ мироздания, в котором символически было воспроизведено небо (купола, своды, конха апсиды – Христос, Богоматерь, ангелы, апостолы, пророки, «Вознесение», «Пятидесятница»), рай (трюмпы и паруса, верхние регистры стен – двенадцать праздников, «Снятие с креста», «Умовение», «Поцелуй Иуды»,

«Уверение Фомы») и земной мир (второстепенные компартименты – колонны, нижняя часть стен, нартекс – апостолы, мученики, пророки, праотцы, служители Восточной Церкви, цари, святые жёны), то есть сформирована упорядоченная иерархическая система, простиравшаяся от купольной сферы до земной зоны⁶⁰². Кроме того, каждая часть храма отождествлялась с определённым уголком Святой Земли, и входящий в храм совершал символическое паломничество в Святую Землю⁶⁰³. Совмещение вневременных и исторических элементов, единение всех святых Церкви создавало ощущение вечного присутствия святости. Песнописцы с помощью поэтических выразительных средств дополняли библейское повествование иконописцев, и храм, и происходящее в нём оживали и помогали верующему человеку вновь и вновь здесь и сейчас ощущать себя непосредственным участником евангельских событий.

В византийской гимнографии, как и в византийском храме, создавалось совершенно особое сакральное пространство, в котором разрушалась линейность времени, и появлялось ощущение вечности на земле. Евангелие в изложении гимнографов воспринималось уже не как историческое повествование, но как события, участниками которых являлся и сам песнописец, творивший века спустя после написания Евангелия, и поколения молящихся в храме: «Вечери Твоя тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя прими: не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам яко Иуда, но яко разбойник исповедую Тя: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем» (вместо Херувимской, Великий Четверток), то есть событие, произошедшее однажды воспринималось как повторяющееся из года в год, из века в век в Великий Четверток перед Пасхой.

Логика богослужебной поэзии отлична от логики светской поэзии. Она нарушает «естества чин», и постоянно совмещает несовместимое: смерть и жизнь, радость и страдание. Так души праведных, то есть усопших, словно живые, восклицают с радостью, что прольётся кровь Невинного: «Возопиша с веселием праведных души: ныне миру завет новый

завещавається, і кропленням да оновляться людіє, Божія крові»⁶⁰⁴ (ирмос шестой песни канона Космы Майумского, утрєня, Недєля Ваий), ибо Крестные Страдания Христа и смерть принесут человечеству Воскресение и жизнь.

Другое, изменяющее законы естества, выразительное средство гимнографии, унаследованное из поэтического инструментария Псалтири, это персонификация неодушевлённых предметов и умерших людей: ад всесмехливый ужасается, города Иерусалим и Сион радуются, праведные души усопших с веселием вопиют: «Веселитесь, Адаме и Ево, с пророки, се призвати вас страстию, Господь приходит» (стихира на стиховне, Недєля Ваий). Природа становится непосредственным участником событий, чутко реагирующим на происходящее. Во время распятия Спасителя заходят солнце и луна: «Ужасеся небо о сем, и солнце лучи скры...» (из стихиры на «Хвалитех», утрєня, Великий Пяток), «Солнце вкупє и луна померкше, Спасє, рабом благоразумным образовахуся, иже в черныя одежды облачатся» (тропарь второй статьи, утрєня, Великая Суббота).

Надо заметить, что описания природы в гимнографии появляются только в моменты предельной радости, скорби или при явлении Господа: «Да точат веселиє крепкое мастительное, горы и вси холми, и дєва дубравная да възиграют: Христа хвалите язЫцы, и тому вси людіє радующееся възопийте: слава силє Твоей, Господи» (тропарь четвёртой песни канона Космы Майумского, утрєня, Недєля Ваий). Образ цветов неожиданно возникает в песнопениях Великих Четвертка и Пятка Страстной Седмицы как антитеза нежного творения Божия, дарованного Богом, и жестокости иудеев: «Прежде честнаго Твоего креста, воином ругающимся Тебе, Господи, умная воинства дивляхуся: обложился бо еси венцем поругания, землю живописавый цветы, багрянлицю поругания одеялся еси, облаки одевая твердь. Таковым бо смотрением разумєся Твое благоутробіє, Христе, велия Твоя милость, слава Тебе» (тропарь, час третий, Великий Пяток). Чаще гимнографы апеллировали к временам года. Тексты службы святых севастийских мучеников Иоанна Дамаскина построены на развёрнутой метафоре горечи муки –

сладо́сти ра́я, холо́да – «страсти́», тепло́ты – ра́я: «люта зима, но сладок рай, болезнен лед, но сладко восприя́тие, не уклони́мся убо, о во́ини!», «езе́ро я́ко рай и зимно́сть я́ко зно́й» (из стихир на «Господи, воззвах»). Ассоциация зимы со грехом, а тепла с добродетелью и раем – общая для византийской гимнографии: «Ра́дуйся, у́мная ластови́це, я́же от зимы возлете́вшая и бури прелестны́я, к весне, и на па́житех Христа благоуханна́я, мучени́це, упоко́енная» (из стихир на «Господи, воззвах», служба прпмц. Евдокии, по рукописной Минее Sinait. Gr. 607, IX-X вв.).

Здесь хочется обратить внимание на свойственную византийским гимнографам антитетичность мышления. Антитеза лежит в основании многих поэтических образов: «ветхий Адам» – «новый Адам», «земной Иерусалим» – «горный Иерусалим», «Пасха древняя, сеновная» – «Пасха новая, таинственная», «царство земное» – «Царство небесное». Так в тропаре третей песни трипеснца на повечерии Великого Вторника: «Благовония таинственнаго исполнена жена, перваго избавися зловония, Спасе, многих грехов: миро бо источаеши жизни» Андрей Критский противопоставляет «благовоние добродетели», возлияние мира на главу Спасителя женщиной с алавастровым сосудом в доме Симона прокаженного (Мф.26:6–13) «зловонию грехов», в котором она пребывала. Одно и тоже слово могло употреблять с противоположными значениями: «Совлекоша с Мене ризы Моя, и облекоша Мя в ризу червлену, возложиша на главу Мою венец от терний, и в десную Мою руку вдаша трость, да сокрушу их, яко сосуды скудельничи» (стихира на «Хвалитех», утренняя, Великий Пятък). Нередко встречались и развёрнутые антитезы. Так, в своём трипеснце Великого Четвертка Андрей Критский прибегает к развёрнутой антитезе, противопоставляя смирение Спасителя в умовении ног ученикам (Ин.13:1–12) и величие Его благодетелей миру: «Одеваяй облаки небо, Иисусе, на престоле славы царствуя с нетленным Отцем, Ты прием лентий, сим препоясал еси омыти ноги бранныи, весь огонь сый Слове, аще и воплотился еси» (тропарь восьмой песни). Эта антитеза слышится усиленно в последние три дня перед Пасхой. Благодетель, воскрешавший

мёртвых, исцелявший недужных, повешен на кресте, как разбойник: «О како беззаконное сонмище, царя твари осуди на смерть, не устыдился благодеяния, яже воспоминая предутверждаше, глаголя к ним: людие Мои, что сотворих вам; не чудес ли исполних Иудею; не мертвецы ли воскресих едином словом; не всякую ли болезнь исцелих и недуг; что убо Ми воздаете; вскую не помните Мя; за исцеления раны Мне наложивше, за живот умерщвляюще вешающе на древе, яко злодея, Благодетеля: яко беззаконна, законодавца, яко осужденна, всех царя. Долготерпеливе Господи, слава Тебе!» (стихира на «Господи, воззвах», вечерня, Великий Пяток).

Все выше перечисленные особенности важны при анализе византийских текстов. Но всё же первостепенное значение для понимания византийской церковной поэзии имело знание Евангелия, потому что образы песнопений, равно как и храмовой декорации, не заменяли собой Евангелие, но напоминали его содержание. Поэтому человеку, не знакомому с евангельским повествованием, ни тогда, ни сейчас не раскрывались глубинные замыслы иконописцев и гимнографов.

Можно выделить три типа отношения, песнописца, пусть, на первых порах существования гимнографии, ещё безымянного, к истолкованию Священного Писания в своих произведениях.

Первый, предшествующий экзегетическому. Древнейшие, дотропологийные и первые тропологийные, гимнографические тексты зачастую были выполнены в так называемой «центонной технике», т.е. ещё не истолковывали священный текст в полном смысле этого слова, но прибегали к цитированию избранных мест из книг Псалтири и Нового Завета. Самые ранние гимнографические (греческие, грузинские, сирийские) тексты, найденные в палимпсестах, на каменных и керамических поверхностях, были составлены из цитат из Священного Писания. К такому роду памятников относятся, к примеру, гимны, приписываемые святому Авксентию, отшельнику Вифинскому (420–470 гг.). После 442 года он ушёл в один из вифинских монастырей, откуда вскоре удалился в пещеру на горе Оксия, где принимал многих паломников и совершал вместе с ними «всенощные бдения», или «панихиды». Для них

он слагал «тропари из двух или трёх фраз, весьма приятные и назидательные, с очень простой и безыскусной мелодией»⁶⁰⁵: «Воинства на небеси песнь возсылают, и мы на земли славословие: свят, свят, свят Господь, исполнь небо и земля славы Твоя», «Веселитесь праведнии о Господе, молящиеся за нас; слава Тебе, Господи, Боже святых»⁶⁰⁶.

Для большинства песнопений этого периода и «общих служб»⁶⁰⁷, которые представляли собой славословия в честь Бога, основных евангельских событий и избранных святых (первомученица Фёкла, мученик Феодор Тирон и др.), было также свойственно обильное цитирование книг Псалтири и Евангелия.

Эта склонность к прямой библейской цитации сохранялась и в позднейшие века. Так многие тексты Минеи испещрены прямыми цитатами из Библии:

Евангелие	Гимнография службы Благовещения (25 марта)
-----------	--

"В шестой же месяц послан бысть архангел к Деве чистей» (из стихиры «ины» послан бысть ангелсамогласны, 1-го гласа), «О преславного Гавриил от Бога вчудесе! Гавриил послан бысть с небесе город Галилейский, днесь в город Назарет к Деве чистей»⁶⁰⁸ называемый Назарет»(из стихиры на «Господи, воззвах», 1-ого гласа, подобен «Преславного чудесе») и т.п.

"К Деве, обрученной
мужу, именем Иосиф,
из дома Давидова:
имя же Деве: Мария»
(Лк.1:27)

"Ангел, вошед к ней,"Радуйся, благодатная, Господь с Тобою»
сказал: радуйся,(рефрен ирмоса и тропарей девятой
благодатная! Господьпесни канона Иоанна), «Благодатная
с Тобою;радуйся, с Тобою Господь, имеяй велию
благословенна Ты милость» (рефрен стихир на «Господи,
между женами»воззвах», 1-ого гласа, подобен «О
(Лк.1:28) преславного чудесе»)

"Она же, увидевши его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие»
(Лк.1:29)

"И сказал Ей ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога» (Лк.1:30) "Обрела еси благодать пред Богом, еяже никогдаже обрете другая, Всечистая» (третий тропарь 1-ой песни канона Иоанна монаха), «Не удивляйся странному моему зраку, ни ужасайся, архангел бо есмь...»

"И вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус» (Лк.1:31) ныне же благовествую Тебе радость, и пребудеши нетленна, и родиши Господа, Пречистая» (из стихирь самогласны 2-ого гласа)

"Мария же сказала ангелу: как будет это, когда я мужа не знаю» (Лк.1:34) Мужа не знаю и како, Дева, рожду, мужу не обручена, и како Сына царя рожду, како чрево мое вместит Бога его же небеса не вмещают»

"Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тя, и сила Всевышняго осенит Тебя; посему и раждаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35) Дух найдет от Отца и осенит Тя Сильный, и пребудеши нетленна, и родиши Господа, Пречистая»⁶⁰⁹ (стихира ина, 2-ого гласа, подобен «Просветителя нашего», Космы Маиумского)

Экзегетика в полном смысле этого слова появилась в византийской гимнографии на следующем этапе её развития, когда песнописец уже не просто цитировал библейский текст, но делал попытки к его интерпретации. «И, тотчас подошед к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его. Иисус же сказал ему: друг! Для чего ты пришел? Тогда подошли, и возложили руки на Иисуса, и взяли Его» (Мф.26:49–50). Это евангельское повествование о предательстве Иудой Христа

автор VI века Роман Сладкопевец прокомментировал следующим образом: «Не содрогнется ли слышащий, не ужаснется ли видящий Иисуса на погибель лобызаема, Христа на руганье предаваема, Бога на терзанье увлекаема? Как земли снесли дерзновение, как воды стерпели преступление, как море гнев сдержало, как небо на землю не пало, как мира строение устояло, видя преданного и проданного, и погубленного Господа крепкого?» (в переводе С.С.Аверинцева)⁶¹⁰.

Здесь мы видим свойственное уже следующему этапу гимнографии внесение элемента личностного, эмоционального, восприятия в изложение библейского события, песнописец, а вместе с ним и все мы, становимся участниками описываемых событий, что отнюдь не затрудняло, но скорее наоборот облегчало понимание для читающего или слушающего того или иного текста песнопения. Зачастую атмосферу ликования песнописец создаёт, как, к примеру, Косма Маиумский в каноне Недели Ваий, повторяющимися призывами всех и вся к радости: «Веселися Иерусалиме, торжествуйте, любящие Сиона» (ирмос восьмой песни), «Бог Твой, радуйся, Сионе, зело, воцарися во веки Христос» (тропарь восьмой песни), «Бог Господь и явися нам, составите праздник, и веселящееся придите, возвеличим Христа» (ирмос девятой песни) и т.д.

Сложнее эмоционального богословское истолкование Евангелия, свойственное в большей мере Иоанну Дамаскину и Косме Маиумскому. Так, к примеру, в словах стиха, предваряющего синаксарь Лазаревой субботы «Рыдаеши Иисусе, сие смертного существа; оживляеши друга Твоего, сие божественныя крепости» содержится свидетельство о двух природах Христа: человеческой, которая оплакивает умершего Лазаря, и божественной, которая его воскрешает. В канонах Иоанна Дамаскина даже простые люди, к примеру, воины, каковыми были севастиийские мученики, мыслят богословскими категориями: «Мещуще одеяния вся, входяще без трепета в езеро, друг ко другу глаголаху святии мученицы: за рай, егоже погубихом, риз тленных днесь не пощадим: змия ради иногда тлетворного облачени бывше, совлечемся ныне за всех воскресение» (из стихир сорока севастиийских мучеников на

«Господи, воззвах»), то есть святые мученики, входя бесстрашно в озеро и снимая с себя свои одежды, обращались друг ко другу с такими словами: «Ради потерянного грехопадением Адама рая, не пожалеем о тленных ризах, в которые были облечены из-за пагубного змия, снимем же их ныне ради всеобщего воскресения». Совлекая свои тленные ризы, мученики совлекали с себя «ветхого человека», то есть своё греховное естество и облекались в ризу нетления, то есть жизнь вечную: «ветхаго убо человека совлекостеся, со привременною одеждею, в одежду же нетления облекостеся» (из тропаря первой песни канона Иоанна Дамаскина).

И, наконец, третьим, подходом песнописца к излагаемому библейскому тексту можно считать создание особого устойчивого экзегетического метаязыка («ветхий Адам», «Ева вторая», «горний Иерусалим», «хлеб небесный» и т.д.), разработанного на основании символической интерпретации библейских, богословских и гомилетических источников, который требовал определённой богословской эрудиции от того, к кому был обращён, для остальных же создавал семиотический барьер. Эта черта в полной мере проявилась уже у создателей Тропология, песнописцев VII-VIII веков – преподобных Иоанна Дамаскина, Космы Маиумского, Андрея Критского и Германа Константинопольского.

Мы уже сказали, что «универсальной формой средневекового мышления и восприятия был символ, не смешивающий предмет и смысл (как это происходило в язычестве) и не разделяющий их (как это намечено в иконоборчестве и завершено в рационализме Нового времени)»⁶¹¹. Так выражение «недра Авраамова», восходящее к евангельскому повествованию о богатом и Лазаре (Лк.16:19–24), в гимнографии становится символическим изображением рая: «Яко болезнен убо лед, якоже зело безмерна лютость, юже претерпесте, мраза, но сладок рай, авраамова бо недра патриарха греют вас в селех вечных, мученицы чотыредесяте» (тропарь девятой песни канона Иоанна Дамаскина сорока севастийских мучеников).

Полисемантичность символов представляла следующую трудность при интерпретации текстов: необходимо было различить, в каком значении гимнограф употребил тот или иной символ. Для примера рассмотрим значения слова «дерево» в византийской гимнографии. Первое значение – «дерево познания» (Быт.2:16–17), дерево, произраставшее в раю, символический прообраз Креста. Оно находилось посреди рая (подобно тому, как Крест Христов стал центром нового, духовного, рая): «дерево изгна мя из рая» (стихира на «Господи воззвах», глас 7, на вечерне вторника, Октоих). Далее, «дерево» – это то, что сделано из «дерева», то есть это «крест Христов»: – «благообразный Иосиф с древа снем пречистое тело Твое» (тропарь, Великая Суббота) или «посреде Эдема древо процвете смерть, посреде же всея земли древо прозябе жизнь (седален, глас 8, утренняя, Октоих), то есть «посреди Эдема дерево дало цвет – смерть, и посреди всей земли Древо (Крестное) произрастило жизнь». Третье, «дерево» – это «орудие казни»: «и на уды раздробляемы, и огнем снедаемы, и железными ногты терзаемы, и на древе повешаемы, и мечем ссекаемы, не отвергостеся Христа, страстотерпицы прехвальнии. Темже приясте венец победы, величьи мученицы пребогати, Троицы покорницы (славник мученицам). И, наконец, четвёртое, символическое толкование, «дерево жизни» – то, к чему стремятся и то, чего достигают праведники, «претерпевше мучения, и раны телесныя, различными образы, сокрушение же удов, и опаления, небесная селения наследовасте, насладшеся древа животного, досточудне» (славник мученикам).

В данной статье мы постараемся рассмотреть формирование гимнографических символов в процессе интерпретации евангельского текста на примере изложения центральных для христианства и связанных между собой событий Страстной Седмицы и Пасхи, то есть Креста и Воскресения, вошедших в ткань повседневного богослужения Православной Церкви. «Каждую среду и пяток (день предания и распятия) Церковь особо молится Кресту, каждое воскресение соединяет эти непостижимые глубины, «неведомые»,

«неуразумеваемые» – Крест и Воскресение – в так называемых «крестовоскресных» канонах, ибо «Кресту поклоняется и воскресение поет и славит»; три дня в году нарочито превозносит и поклоняется Кресту, выносит его народу (Крестопоклонная неделя, Воздвижение и День Происхождения Честных Древ). В «крестобогородичных» песнопениях Церковь молитвенно состраждет Христу распятому и прославляет Богородицу в Её скорби у Креста. Честному Кресту уделено видное место в церковном поэтическом творчестве. Через наши богослужебные песнопения постепенно проходит вся история рода людского, развёртывается весь ход событий от древа райского до Древа Крестного, от изгнания из Эдема до победного и радостного вхождения в него, от грехопадения до искупления»⁶¹².

Обратимся к источнику – песнопениям Страстной Седмицы. Весь седмичный круг ориентирован на эти две основополагающие темы – Крест и Воскресение. Без Креста нет Воскресения. Его человек всегда ожидает у подножия Креста: «Днесь висит на древе, иже на водах землю повесивый: венцем от терния облагается, иже ангелов царь: в ложную багряницу облачается, одеваяй небо облаки: заушение прият, иже во Иордане свободивый Адама: гвоздьми пригвоздися жених церковный: копием прободися Сын Девы. Поклоняемся Страстем Твоим, Христе. Поклоняемся Страстем Твоим, Христе. Поклоняемся Страстем Твоим, Христе. Покажи нам и славное Твое воскресение» (пятнадцатый антифон, утренняя, Великий Пяток). Тема Воскресения, то есть вечности, звучащая во всех гимнографических текстах, разрушает линейность времени, делает условными временные границы и создает особое безвременное, вечное пространство.

Предваряет Страстную Седмицу Лазарева Суббота. Господь воскрешает Четверодневного Лазаря во образ Своего Воскресения: «Общее воскресение прежде Твоя страсти уверяя, из мертвых воздвиг еси Лазаря, Христе Боже. Темже и мы яко отроцы победы знамения носящее, Тебе победителю смерти вопием: осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне» (тропарь Лазаревой Субботы и Недели Ваий). Вторая

тема звучит в Неделю Ваий – это тема Креста: «Днесь благодать Святаго Духа нас собра, и вси, взявше крест Твой, глаголем: благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних» (стихира на «Господи воззвах»). Мы видим, как в этих двух песнопениях разрушается историчность повествования, и как гимнограф, и все молящиеся в храме из года в года, из века в век переживают здесь и сейчас эти события I века по Р.Х.: «и мы...вопием», «нас собра, и вси...глаголем». Это непосредственное участие гимнографа, всех верующих и даже всей вселенной (природы, небесных светил, душ живых и умерших) в происходящем будет в полной мере свойственно всем песнопениям Страстной Седмицы.

Гимнографическое наполнение служб первых трёх дней Страстной Седмицы определяют богослужебные чтения. Это отрывки из Евангелия (Мф.Зач.84,90; Ин.Зач.41), где говорится о событиях, предшествующих Страстям, читаются притчи Господа, произнесённые Им перед Страданиями – о двух сыновьях и злых виноградарях, о проклятии смоковницы, о талантах, о страшном суде, о Марии Магдалине, об Иосифе, сыне патриарха Иакова, невинно убиенном братьями. Образ последнего преобразует грядущие невинные страдания Христа.

Два ключевых песнопения объединяют первые три дня: тропарь «Се Жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща; недостоин же паки, егоже обрящет унывающа. Блюди убо, душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне затворишися, но воспрями, зовущи: свят, свят, свят еси, Боже, Богородицею помилуй нас» и светилен «Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду вонь: просвети одеяние души моея, Светодавче, и спаси мя». Общая тема песнопений – ожидание Встречи со Христом в бодрствовании. В первом песнопении соединены два сюжета – притчи о десяти девах, которые ожидают Жениха (Мф.25:1–13), и о рабах, которые не знают, когда придет их господин (Мк.13:33–37). Второе песнопение тематически восходит к притче о человеке, пришедшем на брачный пир без брачного одеяния (Мф.22:1–14).

В среду вспоминается предательство Иуды: «Руце простерл еси, имиже хлеб приял еси нетления, прияти сребреники, уста к целованию принося лъстивно, имиже Тело Христово и Кровь приял еси: но горе Тебе, якоже рече Христос» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

Великий Четверток – день Тайной Вечери: «Егда славнии ученицы на умовении вечери просвещахуся, тогда Иуда злочестивый сребролюбием недуговав омрачашеся и беззаконным судиям Тебе праведнаго Судию предает, виждь имений рачителю, сих ради удавление употребивша! Бежи насытыя души, учителю таковая дерзнувшия. Иже от всех благий, Господи, слава Тебе» (тропарь Великого Четвертка). В Великие Четверток и Пяток особенно звучит тема благодеяний Христа, вспоминаются в песнопениях Его чудеса, и этому противопоставляется неблагодарность тех, кому они были явлены: «Егда на кресте пригвоздиша беззаконии Господа славы, вопияше к ним: чим вас оскорбих; или о чем прогневах; прежде Мене кто вас избави от скорби; и ныне что Мне воздаете, злая за благая; за столп огненный, на кресте Мя пригвоздисте: за облак, гроб Мне ископасте: за манну, желчь Мне принесосте: за воду, оцтом мя напоисте. Прочее призову языки, и тии Мя прославят со Отцем и со Святым Духом» (тропарь часов, Великий Пяток).

Великий Пяток – день распятия Христова. При распятии ужасается природа: «Зашел еси плотию в землю невечерний светоносец, и не терпя зрети солнце померче, полудни еще сущу» (тропарь второй статьи, утренняя, Великая Суббота)⁶¹³.

Большинство песнопений Страстной Седмицы написаны Андреем Критским и Космой Маиумским. Оба автора пользуются одним символическим языком, однако по-разному интерпретируют евангельский текст. Так, сравним, как они излагают сюжет умовения ног учеников Спасителем (Ин.13:1–12). Андрей Критский: «Смирився нас ради богатый, от вечери востав, лентий прием, сим препоясался еси, преклонь выю, омыл еси ноги учеников и предателя» (тропарь восьмой песни трипеснца, повечерие, Великая Среда). Косма Маиумский: «Неодержимую держащая, и превыспреннюю на воздухе воду,

бездны обуздвающая, и моря востязующая Божия премудрость, воду во умывальницу вливает, ноги же оmyвает рабов владыка», «Учеником показывает смирения образ Владыка, облаки облагая небо, препоясуется лентием, и преклоняет колена, рабом оmyти ноги, в егоже руце дыхание всех сущих» (тропари пятой песни канона, утренняя, Великий Четверток).

Андрею Критскому свойственна ясность мысли, простота изложения, следование слову Священного Писания. Для понимания его канонов необходимо хорошее знание Евангелия. Косма же более сложный автор, использующий редкую, учёную лексику, он не довольствуется пересказом событий, сам изобретает образы.

Действительно по структурно-поэтическим особенностям песнопений авторов VII-VIII веков можно выявить существование в византийской гимнографии VII-VIII вв. двух школ «богословско-догматической» (Иоанн монах, Косма), с центром в Палестине, в Лавре Саввы Освященного, и «гомилетической» (Андрей Иерусалимский, патриарх Герман⁶¹⁴), с центрами в Константинополе и Иерусалиме⁶¹⁵.

Для гимнографов палестинской, «богословско-догматической», школы было характерно использование средств восточно-христианской и античной поэтики, унаследованная от жанра кондака диалогичность и драматичность, богословское осмысление материала, употребление акростиха, рефренов, игнорирование второй песни и богородичнов. Язык Иоанна и Космы изобилует архаизмами, лексическими заимствованиями из античной литературы.

Другая, «гомилетическая», школа отличалась использованием выразительных средств риторики, регулярным употреблением богородичнов, троичнов (Андрей), вторых песен канонов, игнорированием акростихов. Каноны Андрея и Германа – это ритмизованные проповеди, сказанные простым, близким к прозаическому языку. В каноне великомученика Георгия (23 апреля) Андрей намеренно ставил акцент на характерном для проповеди моменте речи: «Христос, весна, сегодня» (первые слова тропаря пятой песни) и призывал всех нас к участию в

празднике – «Всепазднственное воскресение Живодавца светло нам возсия, мученическое торжество уготова; темже придите вси верни воспразднуим и возвеселимся» (тропарь третьей песни)⁶¹⁶, сопоставляя праздник святого великомученика, традиционно приходящийся на пасхальные дни, с Воскресением Христовым: «Надмирное сие воскресение, очищающее вселенную, очисти и славную святого память, лучами осиявши света его страдания» (тропарь четвёртой песни). Гимнографы «гомилетической» константинопольской школы выстраивали свои каноны-проповеди по законам риторики, использовали репризы, усиленные с помощью синтаксического, грамматического или лексического параллелизма, ритма, созвучий, цепочек однокоренных слов: «Словно светило солнечное из недр земных воссиявшая, Предтече, глава Твоя священная чудес сияния нам посылает» (тропарь пятой песни канона Иоанна Предтечи)⁶¹⁷. Итак, главное отличие двух выше названных школ заключалось в интерпретации евангельского текста их представителями: обобщённом богословском и конкретном гомилетическом.

Антитеза страдания на Кресте и радости Воскресения достигает своего апогея в песнопениях службы Пасхи, особенно же в каноне Андрея Критского, известного лишь из рукописного наследия. В отличие от евангелистов, которые просто описывали события Воскресения Христа (Мф.28:1–7), гимнографы видели в них исполнение пророчества и надежду на наше спасение: «Зиждитель, Избавитель мой на древе висит, и на судищи стоит, и Бог страждет, безстрастен сый, и терпит вся досаждения нас ради, да мы спасемся»⁶¹⁸. Или же исполненные ликования тропари канона Иоанна Дамаскина: «Воскресения день, просветимся, людие: Пасха, Господня Пасха! От смерти бо к жизни и от земли к небеси, Христос Бог нас преведет, победную поюция».

Словарь гимнографических символов из песнопений Страстной Седмицы⁶¹⁹

Агнец Божий (синоним – «овча») – ветхозаветная жертва, символ чистоты (Исх.12:3–4). «Агнцем Божиим» в Священном Писании называют Христа пророки Исайя (53:7) и Иоанн Креститель (Ин.1:29). В гимнографии выражение употребляется символически: жертва – Христос, закланный за грехи мира. Появление этого выражения связано с днями Страстной Седмицы, когда Христос приносит Себя в жертву. Впоследствии так гимнографы станут называть мучеников, принесших свою жизнь в жертву за Христа⁶²⁰.

«Егоже проповеда агнца Исаиа, грядет на заколение вольное, и плечи дает на раны, ланиты на заушения, лица же не отврати от срамоты заплеваний, смертию же безобразною осуждается: вся безгрешный волею приемлет, да всем дарует из мертвых воскресение» (славник стихир на «Хвалитех», утренняя, Великий Четверток).

«Закона не разумеюще нечестивии, гласом пророческим поучающиеся вотще, яко овча влечаху Тя всех владыку, неправедно заклати, егоже величаем» (тропарь девятой песни трипеснца Космы Маиумского, утренняя, Великий Пяток).

"Яко овча на заколение веден был еси, Христе царю, и яко агнец незлобивый пригвоздился еси кресту, от беззаконных мужей, грех ради наших, Человеколюбче» (тропарь часов, Великий Пяток).

«Ят быв, Боже наш, от беззаконных людей, и не пререкуя отнюд, ни вопия *Агнче Божий*, претерпел еси вся, испытатися, и судитися, избиеи быти, связан и ведом быти со оружием и дрекольми к Каиафе» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

2) Божия Матерь.

"Агница Твоя и раба и Дева, к страсти Тя устремляющаяся видящи, и душу о нас полагающая, доброго пастыря, утробою матернею по Тебе рыдаше» (тропарь восьмой песни, трипеснец Андрея Критского, повечерие, Неделя Ваий).

3) Мученик или мученица.

"Агница Твоя (имярек) зовет велим гласом: «Тебе, Женише мой люблю и Тебе ищущи страдальчеству, и сраспинаюся, и спогребаюся крещению Твоему, да и зову с Тобою, но яко жертву непорочную прими, пожершуюся Тебе, тоя молитвами спаси души наша» (тропарь общий мученице).

Ад – в гимнографии «ад» персонифицирован; он обычно вопиет, стонет, разговаривает, часто сопровождается эпитетом «всесмехливый».

"Днесь ад стена вопиет: пожерта моя бысть держава, пастырь распятся, и Адама воскреси: имиже царствовах, лишихся, и яже пожрох возмогий, всех изблевах. Истощи гробы распныйся, изнемогает смертная держава. Слава, Господи, Кресту Твоему, и воскресению Твоему» (стихира на «Господи, воззвах», вечерня, Великая Суббота).

Адам.

1) Первый человек, сотворённый Богом по образу и подобию Своему (Быт.1:26).

«Егда во гробе нове за всех положился еси, избавителю всех, ад всесмехливый виде в Тя ужасеся, верей сокрушишася, сломишася *врата*, гроби отверзошася, мертвии воссташа, тогда Адам благодарственно радуяся вопияше Тебе: слава низхождению Твоему, человеколюбче" (стихира на стиховне, вечерня, Великий Пяток).

"Убояся Адам, Богу ходящу в раи: радуется же ко аду сошедшу, падый прежде, и ныне воздвигаем» (тропарь второй статьи, утренняя, Великая Суббота).

2) Всякий человек, унаследовавший греховную природу Адама.

«Грядет всех судия, изведен быти на суд, на престоле херувимсте седяй, яко повинный предстати Пилату, и вся пострадати, да спасется Адам» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Понедельник).

3) Новый Адам – Христос.

«С ветвьми умно очищении душами, якоже дети, Христа восхвалим верно, велегласно зовущее Владыце: благословен еси, Спасе, в мир пришедый, спасти Адама от древняя клятвы,

духовно быв, Человеколюбче, *новый Адам*, якоже благоволил еси: вся, Слове, к полезному устроивый, слава Тебе» (седален, Неделя Ваий).

Блудница – блудница, раскаявшаяся и помазавшая ноги Христа миром (Лк.7:37–38). Из этого образа развивается образ кающегося грешника, которого песнописцы сравнивают с раскаявшейся блудницей.

«О божественных рук! О власов и устен целомудренные *блудницы!* Имиже возлия, Спасе, *миро*, на нозе Твои, отирающе я, и часто облобызающи» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Вторник).

Брак, брачна одежда – образы заимствованы из притчи о брачном пире (Мф.22:1–14, особ.12–13), на котором «много званых, а мало избранных».

«Отверзесе *чертог*, украсися с ним божественный *брак*, *Жених* близ призываяй нас, уготовимся прочее» (тропарь третьей песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Вторник).

«Во светлостех святых Твоих, како вниду недостойный, аще бо дерзну совнити в *чертог*, одежда мя обличает, яко несть *брачна*, и связан извержен буду от ангелов. Очисти Господи, скверну души моя, и спаси мя яко Человеколюбец» (стихира на «Хвалитех», утренняя, Великий Вторник).

Вечеря (синоним – «трапеза духовная») – образ Тайной Вечери, прощального обеда Иисуса Христа с учениками, во время которой был предан Спаситель и установлено таинство Евхаристии (Мф.26:20–30).

"*Вечери* Твоя тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя приими: не бо врагом Твоим тайну повем, *ни лобзания* Ти дам яко *Иуда*, но яко *разбойник* исповедую Тя: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем» (вместо Херувимской, Великий Четверток).

Врата медная – в богослужебных текстах образ «врат» символизирует границу мира зла, ада⁶²¹.

"Днесь *ад* стена вопиет: уне мне бяше, аще бых от Марии рождшагося не приял: пришед бо на мя, державу мою разруши, *врата медная* сокруши: души, яже содержах прежде, Бог сый воскреси. Слава, Господи, *кресту* Твоему и воскресению

Твоему» (стихира на «Господи, воззвах», вечерня, Великая Суббота).

Горница см. Чертог.

Дарование (синоним – «талант») – образ заимствован из притчи о талантах (Мф.25:13–30).

«Познала еси неплодная душе, лукаваго раба притчу, бойся и не небрези о *даровании*, егоже прияла еси, да не сокрыеши в землю, но да куплю даеши» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, вечерня, повечерие, Великий Понедельник).

Скрывшаго *талант* осуждение слышавши, о душе, не скрывай словесе Божия, возвещай чудеса Его, да умножающи *дарование*, внидеши в радость Господа Твоего» (славник стихир на «Хвалитех», утренняя, Великий Вторник).

Девы – образ восходит к притче о Женихе и мудрых и неразумных девах (Мф.25:1–13).

«Да уяснится свеща, да преизлиется сия и елей, якоже *девам* тогда сострадание, да обрящеши душе моя *чертог* Христов тогда отверстый» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Понедельник).

Десница – образ «десницы» в гимнографических текстах всегда имеет положительную коннотацию и основан на уповании, что на Страшном Суде праведники займут место одесную Бога⁶²².

«Егда сядеши судие, разлучаяй якоже рекл еси, пастырь от овец козлища, Спасе, стояния онаго избави нас, не лиши же нас божественныя *десницы* Твоя» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Вторник).

Древо (также см. *Крест*) – древо познания в раю (Быт.2:9).

"Древом Адам рая бысть изселен, *древом* же *крестным* *разбойник* в рай вселися. Ов убо вкуш, заповедь отверже сотворшаго, ов же сраспинаем, Бога Тя исповеда таящагося: помяни и нас, Спасе, во Царствии Твоем» (блаженны, утренняя, Великий Пяток).

Ева вторая (синоним – *Ева другая*) – образ грешной души, в данном контексте госпожи-египтянки, покушавшейся на целомудрие юноши (синаксарь, Великий Понедельник).

"*Вторую Еву* египтянкою обрет змий глаголы, тщашеся ласкаными запяты Иосифа: но той оставив ризу, бежа греха, и наг не стыдяшеся, якоже первозданный прежде преслушания. Того молитвами Христе помилуй нас» (славник стихир на «Господи, воззвах», вечерня, Великий Понедельник).

Евреи (синоним – «еврейстии людие», «иудее, Иуда») – образ предательства Христа.

«Един от вас лестию предаст Мя, *евреем* продав в ночь сию, сие Христос возопив смущаше други: тогда един ко единому, недоумеваяся колебашеся» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

«Да распнется, вопияху *еврейстии людие* со священники и книжники, Иисус Христос. О людие невернии! Что бо сотвори явивыйся, воздвигнувый Лазаря от гроба, и путь сотворивый человеком на спасение» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

«С ветвми воспевшее прежде, с древесы последи яша Христа Бога, неблагоприятии *иудее*. Мы же верою непреложною присно почитающее яко благодетеля, выну вопием Ему: благословен еси грядый *Адама* воззвати» (ипакои, Неделя Ваий).

"...*Роде иудейский* неверный и прелюбодейный, приди и виждь, егоже виде Исайя во плоти нас ради приити имуща..." (из стихир на «Хвалитех», Неделя Ваий).

«Господи, осудиша Тя *иудее* на смерть, жизнь всех, иже Чермное море жезлом прошедшии, на *кресте* Тя пригвоздиша: и иже от вмени мед ссавшии, желчь Тебе принесоша, но волею претерпел еси, да нас свободиши от работы вражия, Христе Боже, слава Тебе» (тропарь часов, Великий Пяток).

Еврейския дети – в отличие от «евреев» образ положительный, еврейские дети с пальмовыми ветвями встречают Христа, входящего в Иерусалим.

«Всясвятый Дух, апостолы научивый глаголати иными странными языки, той *детем еврейским* неискусозлобным повелевает звати: осанна в вышних, благословен грядый царь израилев» (стихира на литии, Неделя Ваий).

«Лазарева ради востания, Господи, осанна Тебе зваху *дети еврейския*, Человеколюбче, беззаконный же *Иуда* не восхоте разумети» (третий антифон, утренняя, Великий Пяток).

Жених – образ восходит к притче о мудрых и неразумных девах, ожидающих Жениха (Мф.25:1–13).

"*Жениха* братие возлюбим, свещи своя украсим, в добродетелех сияюще и вере правой: да яко мудрыя Господни *девы*, готови внидем с ним на *браки*: жених бо дары, яко Бог, всем подает нетленный венец» (седален, утренняя, Великий Вторник).

«Леность далече нас отвержим, и светлыми свечами безсмертнаго жениха Христа пением усрящим, благословите, вопиюще, дела Господня Господа» (тропарь восьмой песни двупеснца Космы Маиумского, утренняя, Великий Вторник).

"Се *Жених* грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща; недостойн же паки, егоже обрящет унывающа. Блюди убо, душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне затворишися, но воспрями, зовущи: свят, свят, свят еси, Боже, Богородицею помилуй нас» (тропарь, Великие Понедельник, Вторник, Среда).

Жернов (синоним – «жерновная притча») – восходит к притче о соблазнах, что тому, через кого они приходят, «лучше было бы ему, если бы мельничный жернов повесили ему на шею и бросили его в море, нежели чтоб он соблазнил одного от малых сих» (Лк.17:1–10).

«Разумей, смиренное мое сердце, что есть *жерновная* притча, о ней же прежде рече Христос, и истрезвися прочее» (тропарь второй песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Понедельник).

Завеса церковная – «церковная завеса», «раздравшаяся надвое» в момент, когда Иисус на кресте «испустил дух» есть символ обличения беззаконных людей (Мф.27:51).

"Днесь *церковная завеса* на обличение беззаконных раздирается, и солнце лучы своя скрывает, владыку зря распинаема» (двенадцатый антифон, утренняя, Великий Пяток).

Иерусалим земной и небесный – «многоплановый сакральный образ»⁶²³, основополагающее понятие византийской

гимнографии.

1) Земной Иерусалим – есть образ горного Иерусалима, который в свою очередь символизирует Царство Небесное. Понятия «Иерусалим горний, или небесный» и «Царство Небесное» семантически близки.

«Грядый Господь к вольной страсти, апостолом глаголаше на пути: се восходим во *Иерусалим*, и предастся Сын Человеческий, якоже есть писано о Нем⁶²⁴. Приидите убо и мы, очищенными смыслом, сшествуем Ему: и сраспнемся, и умертвим Его ради житейским сластом, да и оживем с Ним, и услышим вопиюща Его: не ктому в земной Иерусалим за еже страдати: но восхожду ко Отцу Моему, и Отцу вашему: и Богу Моему, и Богу вашему, и созовышу вас в горний *Иерусалим*, в Царство Небесное» (стихира на «Господи, воззвах», вечерня, Великий Понедельник).

2) Новый Иерусалим – Новозаветная Церковь⁶²⁵.

«Светися, светися, *Новый Иерусалиме*: слава бо Господня на тебе возсия. Ликуй ныне, и веселится *Сионе*. Ты же чистая красуйся, Богородице, о восстании рожdestва Твоего» (ирмос девятой песни канона Иоанна Дамаскина, Пасха).

Израиль – образ израильского народа, в отличие от образа «евреев», «иудеев» нейтральный.

«Два и лукавая сотвори, перворожденный сын Мой *Израиль*, Мене остави источника воды животныя, и ископа себе кладенец сокрушенный: Мене на *древе* распят, Вараवву же испроси, и отпусти. Ужасеся небо о сем, и солнце лучи скры: Ты же Израилю не усрамился еси, но смерти Мя предал еси. Остави им, Отче Святыи, не ведут бо, что сотвориша» (стихира на «Хвалитех», утренья, Великий Пятък).

Иосиф (синоним – «Рахилин сын») – сын патриарха Иакова (синаксарь Великого Понедельника), прообраз невинного страдания и смирения Христова.

«Образ владычен подписуя *Иосиф*, в ров ввержен бывает, продается от сродник, вся терпит приснопамятный, во образ поистине Христов» (тропарь первой песни трипеснец Андрея Критского, повечерие, Неделя Ваий).

"Прежде *Рахилина сына* плакаше всяк иже в дому, Сына Девыя рыдашу ученик лик с Материю» (тропарь второй статьи, утренняя, Великая Суббота).

Иосиф благообразный – Иосиф Аримафейский (Мф.27:57–60), выкупивший тело Иисуса и погребший его; образ Иосифа – это образ преданности Христу.

"*Благообразный Иосиф* с древа снем пречистое тело Твое, плащаницею чистою обвив, и вонями во гробе нове покрыв положи» (тропарь, вечерня, Великий Пяток).

Иуда (синоним – «рождение Ехиднов») – символ сребролюбия и предательства (Мф.26:14–25, 47–49; 27:1–5).

"*Рождение Ехиднов* воистинну *Иуда*, ядших манну в пустыни, и ропщущих на Питателя: еще бо брашну сушу во устех их клеветаху на Богу неблагодарнии: и сей злочестивый, *небесный хлеб* во устех носяй, на Спаса предательство содела. О нрава несытного, и дерзости безчеловечныя! Питающаго продает, и егоже люблеше владыку, предающе на смерть: воистинну онех Сын беззаконный, и с ними пагубу наследова. Пощади, Господи, души наша от такового безчеловечества, едине в долготерпении неизреченный» (славник, вечерня, Великий Четверток).

«Волцы и сети путие треокаяннаго безумнаго *Иуды*» (из тропаря третьей статьи, утренняя, Великая Суббота).

Иудеи см. *евреи*.

Книжники (синоним – «фарисеи») – образ книжников встречается неоднократно в Священном Писании (Мф.23:1–14); в гимнографических текстах символ просвещённого лицемерия.

«Тече глаголя *Иуда* беззаконным *книжником*: что мне хотите дати, и аз вам предам Его, среди же совещавающих Сам стоял еси невидимо совещаваемый: Сердцеведче, пощади души наша» (второй антифон, утренняя, Великий Пяток).

Крест (синонимы – «древо», «древо крестное»)⁶²⁶ – орудие казни; крест, на котором был распят Христос и им искупил род человеческий, поэтому может символизировать наше упование.

«Из уст младенец незлобивых, и сущих, хвалу Твоих раб совершил еси, разрушити супостата, и отмстити страстию *креста*, падение древняго *Адама*, *древом* же воскресити сего,

поюща победную песнь Тебе, Господи» (тропарь первой песни канона Космы Маиумского, утренняя, Неделя Ваий).

"*Крест* Твой, Господи, и жизнь, и заступление людем Твоим есть, и нань надеющися, Тебе распятого Бога нашего поем, помилуй нас» (пятнадцатый антифон, утренняя, Великий Пяток).

Кровь – кровь Христова есть символ искупления человеческого рода.

«Искупил ны еси от клятвы законныя, честною Твоею *кровию*, на *кресте* пригвоздився, и копием прободься, безсмертие источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе» (пятнадцатый антифон, утренняя, Великий Пяток).

«Живоносная Твоя ребра, яко из Эдема источник источающая, церковь Твою Христе яко словесный напаяет рай, отсюда разделялся яко в начала, в четыре Евангелия, мир напаяя, тварь веселя, и языки верно научая поклоняться Царствию Твоему» (блаженна, утренняя, Великий Пяток).

Лазарь – образ Лазаря Четверодневного, брата Марфы и Марии, воскрешённого Христом (Ин.11:1–45, также см. 1Кор.15:55), прообраз воскресения Христова и всеобщего воскресения.

«Честное воскресение Твое прообразуя нам, воздвигл еси умершаго повелением Твоим бездыханнаго *Лазаря* друга, Блаже, из гроба четверодневна смердяща» (стихира на «Господи, воззвах», Неделя Ваий).

"*Лазарем* ты Христос уже разрушает, смерте, и где твоя, аде, победа? Вифании плач ныне на тебе преставляется; вси ветви победы Тому принесем» (эксапостиларий на «Слава и ныне», Неделя Ваий).

Лентий – символ божественного смирения, восходит к евангельскому повествованию об умовении ног Христом Своим ученикам (Ин.13:1–12).

«Езера и источники и моря сотворивый, смирению нас наказуя изрядному, *лентием* опоясався, учеников ноги умы, смиряся премножеством благоутробия, и возвышая нас от пропастей злобы, един Человеколюбец» (седален, утренняя, Великий Четверток).

Лобзание – за этим знаком приветствия в гимнографических текстах закрепилось значение «поцелуя Иуды», то есть предательства (Мф.26:48–49).

«О лестнаго лобзания! Радуйся учителю, Христу Иуда глаголет, вкупе словом предаст на заклание: сие бо даде знамение беззаконным: егоже аз лобжу, Той есть, егоже предати вам обещахся» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

"*Лобзание* твое льстивое, и целование горькое, кому зовещи лестче, глаголя бо, радуйся, равви, Христос ко Иуде вещаше: друже, на неже пришел еси, рече: аще бо целовати пришел еси, что предлагаеши нож, медом помазанный» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

Лоза – полисемантический символ, аллюзия на слова «Я есмь истинная виноградная лоза..., а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин.15:1–8).

1) Образ Христа и Его верных учеников.

«...Пребудите во Мне, да грозд принесете: аз бо есмь лоза животная» (из стихир на стиховне, утренняя, Великий Четверток).

2) Образ Христа в Евхаристии.

«Аминь глаголя, рече рожdiam лоза, апостолом Христос истина: отселе не имам пити от лозы питье, дондеже пью е новое, во славе Отца Моего, с вами наследники Моими» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

«Взят еси от земли, но источил еси спасения вино, животоchnая лозо: прославляю страсть и крест» (тропарь второй статьи, утренняя, Великая Суббота).

3) Образ святых, уподобляется лозе, возделываемой Виноградарем Христом и приносящей плоды добродетели.

«Явился еси яко лоза богомудрая, имярек, руце и нозе яко ветви режемь, и нам мысленно вино источающи, сердца утешающее, и страстей отсекающее пьянство»⁶²⁷.

Манна – образ благодеяний и милосердия Бога израильскому народу (Исх.16:1–4, 12–15, 23–35); в гимнографии

Страстной Седмицы употребляется в противопоставление неблагодарности иудеев.

"Днесь кресту пригвоздиша иудее Господа, пресекаша море жезлом, и проведшаго их в пустыню. Днесь копием ребра Его прободоша, язвами ранившаго их ради Египта: и желчию напоиша, манну пищу им одождившаго» (шестой антифон, утренняя, Великий Пяток).

«Днесь бдит Иуда предати Господа, превечнаго Спаса мира, иже о пяти хлеб насытившаго множества. Днесь беззаконный отмечается учителя, ученик быв, владыку предаде, серебром продаде, манною насытившаго человека» (шестой антифон, утренняя, Великий Пяток).

«Ихже воспита манною, приносит Спасу желчь купно и оцет», «Ихже воспита манною, воздвигоша пята на Благодетеля» (тропари третьей статьи, утренняя, Великая Суббота).

Миро – дорогостоящее благоуханное масло, излиянное на Христа женой-грешницей (Мф.26:6–13)⁶²⁸ и образ Христа («небесное миро», «неистощимое миро»).

"Днесь Иуда нищелюбия сокрывает лице, и лихоимства открывает зрак: не ктому о нищих печется, не ктому *мира* продает грешныя, но небесное *миро* и от Него усвоает сребреники...» (стихира на стиховне, утренняя, Великий Четверток).

"*Миро* воистинну еси Ты, Слове, неистощимое: темже Ти *мира* приношаху, яко мертву живому, жены мирносицы» (тропарь второй статьи, утренняя, Великая Суббота).

Овча – см. *агнец*.

Огнь – образ Христа, образ благодати Божией.

«Милосердия пучина, како предстоит *огнь* Пилату, сену и трости и земли сущей, егоже не опали *огнь* Божества Христос: но пожидаше терпеливно, иже естеством свободь, яко Человеколюбец» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

Омывати руци – аллюзия на эпизод с умывшим руки Пилатом (Мф.27:24), который этим подписал смертный

приговор Христу, через который род человеческий получил бессмертие.

«Возми возми распни глаголемаго Христа, *иудее* взываху Пилату иногда: сей же *руце омываше*, и тростию им писаше на него вину, всем дарующую бессмертие» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

Пасха – полисемантический символ.

1) Праздничная трапеза в день иудейского праздника опресноков (Мф.26:17–19).

«Горница постланная, прият Тя Создателя и стаинники, и тамо *Пасху* скончал еси, и тамо соделал еси таинства: тамо бо двема посланома ныне ученикома воима, *Пасха* уготовася Тебе» (четвёртая песнь трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

2) Образ Христа.

"Ты еси *Пасха* наша, пожренный за всех яко *агнец* и жертва, и прегрешений очищение, и Твоя божественная страсти превозносим Христе во вся веки» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Вторник).

"*Пасха* Христос есть великая и всечестная, снесен быв яко хлеб, заклан же яко *овча*: Той бо вознесся о нас жертва. Того Тела благочестно, и Того *Крови* вси тайны причащаемся» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

3) «Пасха тайная» в противопоставление «Пасхи древней».

«Законное скончав повеление скрижали законныя написавый в Синаи, снеде убо *Пасху* древнюю и сеновную: бысть же *Пасха* тайная и живожертвенная» (тропарь восьмой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

Пес – символ нечистого животного.

«Обыдоша яко *пси* мнози, и удариша, Царю, ланиту Твою заушением, вопрошаху Тя, Тебе же ложна свидетельствовашу: и вся претерпев, всех спасл еси» (тропарь девятой песни трипеснца Космы Маиумского, утренняя, Великий Пяток).

Пища небесная см. Хлеб.

Питие новое.

"*Питие новое* паче слова, Аз глаголю, во Царствии Моем, Христос другом, пию, якоже бо Бог с вами боги буду, рекл еси: *единородного бо Мя очищение Отец в мир послал есть*" (тропарь четвёртой песни канона Космы Маиумского, утренняя, Великий Четверток).

Разбойник благоразумный (или «праведный», или «верный») – образ распятого вместе со Христом разбойника, принесшего покаяние и взывавшего ко Христу: «Помяни мя, Господи, когда придёшь во Царствии Твоем (Лк.23:40–43).

«Богоубийц собор, *иудейский язык* беззаконный, к Пилату неистовне зовый, и глаголаше: распни Христа неповинного, Вараवву же паче нам отпусти. Мы же вещаем к Нему *разбойника благоразумного* глас: помяни и нас Спасе во Царствии Твоем» (блаженны, утренняя, Великий Пяток).

"*Разбойника благоразумного* во едином часе раеви сподобил еси, Господи: и мене *древом крестным* просвети и спаси мя» (эксапостилярый, Великий Пяток).

Рахилин сын, см. Иосиф.

Симон (синоним – «Симонов дом») – символ смирения Христова, когда Спаситель входит в дом Симона прокаженного, и там жена с алавастровым сосудом возливает Ему на голову миро (Мф.26:6–13).

"*Симонов дом*, невместимаго везде, вмести Тя, Иисусе царю, и жена грешная *миром* Тя помаза» (тропарь третьей песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Вторник).

«Показати хотя Иисусе, преестественное Твоего смирения всем, ял еси в *дому Симонове* вечеряв, алчущих пище» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Вторник).

Сион.

1) Персонификация горы Сион.

"*Сионе* Божий, горо святая, и Иерусалиме, окрест очи Твоя возведи, и виждь собранная чада в тебе: се бо приидоша издалеча, поклониться Царю Твоему. Мир на Израиля, и спасение языком» (тропарь пятой песни канона Космы Маиумского, утренняя, Неделя Ваий).

2) «Сион горний» – это синоним образа «Небесного Иерусалима», то есть «Небесного Царства».

«Люди твоя упас, иерарше, египетскую прелесть отразил еси, и Вавилона страстей убежав, *Сион горний* обрел еси жилище во вся веки» (тропарь восьмой песни канона патриарха Иоанна Постника, 2 сентября, автор Герман Константинопольский).

Смоковница – образ христианского бесплодия в отношении добродетелей из притчи о засохшей, не приносящей плода смоковницы (Мф.21:18–22).

"Изсохшия *смоковницы* за неплодие, прещения убоявшееся, братие, плоды достойны покаяния принесем Христу, подающему нам велию милость» (стихира на «Господи, воззвах», повечерие, Великий Понедельник).

«От смоковницы о душе моя, научися кончины: егда младо будет листовие, и прозябнет ветвие, жатвы час прочее: и ты егда сия увидиши, разумей яко при дверех есть» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Понедельник).

Суббота (синоним – «седьмой день») – день покоя и отдыха (Быт.2:2–3).

«Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя: и благослови Бог день седмый. Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, воньже почи от всех дел своих, едиnorodный Сын Божий, смотрением еже на смерть, плотию субботствовал: и во еже бе, паки возвращаясь воскресением, дарова нам живот вечный, яко един благ, и Человеколюбец» (славник стихир на «Господи, воззвах», Великая Суббота, вечерня).

Талант см. Дарование.

Терние (синоним – «терновый венец»).

«Тернием венчается Бог, землю всю украшей цветы, и раны приемлет, и терпит поношение долготерпеливно, и багряницу поругания носит, и терпит вся Бог сый, и страждет своею плотию» (тропарь пятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великий Четверток).

Трапеза духовная см. Вечеря.

Хлеб (синоним – «пища небесная») – евхаристический образ Христа, восходит к установительным словам Христа во время Тайной Вечери (Мф.26:26–29).

«Хлеб сый животворящий, снел еси Иисусе с Симоном фарисеем, да блудница приобретает некупимую благодать Твою, истощанием мира» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, В.Вторник, повечерие).

«Великое таинство Твоего вочеловечения, на вечери совозлежащу Тебе учеником Твоим человеколюбче, открыв рекл еси: ядите Хлеб животный верою, пиите и Кровь излианную, от богоребренного закления» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

«Хлеб благословив, хлеб сый небесный, благодарив Отцу Родителю, приемый, и чашу учеником давал еси: примите, ядите, вопия, сие есть Тело Мое, и Кровь нетленная жизни» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

Храм – обиталище Духа Святого, храм телесный (Ин.3:19–21).

1) Дева Мария.

«Всевиновная и подательная жизни, безмерная мудрость Божия, созда храм себе от честныя неискусомужныя Матери: в храм бо телесно оболкийся, славно прославися Христос Бог наш» (тропарь первой песни, утренняя, Великий Четверток).

2) Плоть человека.

«Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче, утренюет бо дух мой ко Храму Святому Твоему, храм носяй телесный весь осквернен: но яко щедр очисти благоутробною Твоею милостию» (песнопение, которое поётся на богослужении утрени Недель Великого Поста).

Чертог (синоним – «горница») – символическое место пребывания Бога, восходит к притче о девах мудрых, ожидавших с возжёнными светильниками Жениха-Христа и вошедшими с Ним в брачный чертог (Мф.25:1–13).

«Час душе конца помысливши, и посещения смоковницы убоявшись, данный тебе талант трудолюбно делай окаянная,

бодрствую щии и зовущи: да не пребудем вне чертога Христова» (кондак канона, утренняя, Великий Вторник).

«Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду воны: просвети одеяние души моея, Светодавче, и спаси мя» (светилен Великие Понедельник, Вторник, Среда, Четверток).

«Сень небесная явися горница, идеже Пасху Христос соверши: вечера безкровная, и словесная служба, трапеза же тамо совершенных тайн, мысленный жертвенник» (тропарь девятой песни трипеснца Андрея Критского, повечерие, Великая Среда).

Юница – образ Девы Марии, некогда принесённой родителями как жертвоприношение в храм подобно тёлке, которую приводили в иудейский храм как жертву за грехи народа (Числ.19:2–10).

«Юница тельца на древе повешена взываше зрящи» (тропарь третьей статьи, утренняя, Великая Суббота).

Примечания

¹ - См. определение догмата у митрополита Макария (Булгакова): догмат «есть Истина откровенная, содержащаяся в Священном Писании или Священном Предании, или в обоих вместе: потому что других источников для Христианской Религии нет, и учение, не заключающееся в этих источниках, никогда не может быть христианским догматом». (Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православно-догматическое богословие. Т.1. М., 1999. С.7).

² - Пономарев П. П. Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании / В кн.: Преподобный Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви. Спб., 2000. С. 122.

³ - Там же. С. 121.

⁴ - См. на сей счёт наблюдение: «Самое общее основоположение новозаветного толкования Ветхого Завета заключается в учении о втором Лице Святой Троицы Господе нашем Иисусе Христе, как Слове, бывшем искони у Бога (Λόγος ᾧσαρκος) и в последние дни соделавшемся плотию (Λόγος ἑνσαρκος), Ин.1:1–14. Из этого основоположения развиваются все частнейшие основоположения, на которых зиждется новозаветное толкование». (Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С.16).

⁵ - Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С.53–180 (далее – Сидоров А.И. Курс патрологии).

⁶ - См. наш перевод: Учение двенадцати Апостолов // Символ, № 29 (1993). С.275.

⁷ - Творения святого Исидора Пелусиота. Ч.2. М., 1860. С.422.

⁸ - Писания мужей апостольских. М. 2003. С.298.

⁹ - Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и Разум. Т.1. Ч. 1. С.302.

¹⁰ - Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и Разум, 1901.

Т.І. Ч.1 С.561–562. Ч.2. С.52–54.

¹¹ - Творения древних отцов-подвижников / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И.Сидорова. М., 1997 С.23.

¹² - По словам Л.И. Писарева, «важно отметить, что утверждение за ветхозаветным Откровением авторитета, поколебленного в полной степени гностиками и отчасти евионитами, проводится во всех творениях мужей апостольских с замечательным единодушием и решительностью. А это обстоятельство служит весьма характерным показателем того факта, что они в данном случае были выразителями общецерковного сознания, а не высказывали свои только личные взгляды». Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Казань, 1915. Т.І. Век мужей апостольских (I и начало II века). С.307.

¹³ - Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 115–116, 255–259.

¹⁴ - Ср. толкование Евфимия Зигабена: закон «не был противоположен Евангелию, а скорее был путём к нему, провозвестником его, тенью и образом. С пришествием Евангелия, он исполнился и прекратился, как прекращается ночь при появлении дня, как тень, при набрасывании красок. Воспитатель должен был уступить место учителю. И ещё иначе: Христос исполнил закон, так как сохранил его предписания, и прекратил, так как покрыл несовершенное совершенным. Отсюда евангельские заповеди не противоречат предписаниям закона, но согласуются с ними. Закон есть начало, а Евангелие – исполнение». (Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, учёным монахом Евфимием Зигабеном. Спб., 2000. С.54–55).

¹⁵ - Корсунский И. Указ. соч. С.21–22.

¹⁶ - Св. Иоанн изъясняет данную фразу в таком смысле: «Упразднится не знание, а неполнота знания, потому что мы будем знать не только это, но и гораздо большее». (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т.Х. Кн.1. М., 2004. С.342).

¹⁷ - Torrance Th.F. Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995. P.96.

¹⁸ - Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С.284. См. также: Там же. С.322.

¹⁹ - Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996. С. 188 (далее – Иринея Лионский. Творения).

²⁰ - Там же. С. 190–191.

²¹ - Троицкий В. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету // Отд. оттиск из Богословского Вестника. Сергиев Посад, 1911. С.20.

²² - Там же. С.25–26.

²³ - Иринея Лионский. Творения. С. 409.

²⁴ - Архимандрит Иларион (Троицкий). Священное Писание и Церковь. М., 1914. С.9.

²⁵ - См. наблюдение Е.Д.Матусовой относительно данного метода у Филона: «Его аллегорический комментарий к Ветхому Завету возникает в русле общегреческого, эллинистического подхода к текстам варварской традиции; принцип применяемой им аллегории на техническом уровне воспроизводит – по собственному его указанию в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» – практику толкования пифагорейских символов: этим, в частности, объясняется преобладание этических интерпретаций; в теоретическом плане аллегория понимается Филоном как проникновение через созерцание в тайный, расположенный за внешней стороной Закона, ноуменальный пласт Завета. Это проникновение возможно благодаря родству логоса (ума) природы с логосом (умом) человека». (См. вступительную статью Е.Д.Матусовой к кн.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С.36).

²⁶ - Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С.519–520.

²⁷ - Там же. С.535. (Ср. наблюдение одного современного исследователя: «Дело не в том, что Филон считал Закон Моисея философией, но библейский текст рассматривался им как окно в мир идеальной философии, предназначенное для тех, кто не

способен философствовать по своей природе Abr.3–5. Очень часто текст Библии оказывался в центре внимания Филона и был катализатором его идей. Но в конечном итоге он искал истину, скрытую за текстом, и природа этой истины оказывалась именно философской». Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2005. С.22).

²⁸ - Об их аллегоризме см.: Foerster W Das Wesen der Gnosis // Gnosis und Gnostizismus / Hrsg. von K.Rudolph. Darmstadt, 1975. S.453–456.

²⁹ - Ср. на сей счёт замечание Л.И.Писарева: «По отношению к мужам апостольским едва ли есть основание говорить об отсутствии у них строго сознательных принципов экзегетики. Они у них несомненно были и имели тесную связь с общим уклоном их мировоззрения вообще и христологического учения в частности. Мы положительно утверждаем, что эти принципы собственно и легли в основу дальнейшей экзегетической практики ортодоксальной Церкви, и, в конце концов, у Климента Александрийского и особенно у Оригена получили своё научное развитие и обоснование. Из той постановки, какая даётся аллегоризму у Варнавы и Игнатия, само собою вытекает вывод о полной независимости их аллегорического метода от Филона. Формальный принцип аллегоризма, как метода, во всяком случае лежит в исторических условиях его формирования ещё раньше христианства (у Филона и вообще александрийских аллегористов), но идейный принцип аллегоризма у них совершенно иной, – специфически христианский, впитавший в себя идеологию христианства». (Писарев Л.И. Указ. соч. С. 312).

³⁰ - Сидоров А.И. Начало Александрийской школы. Пантен. Климент Александрийский // Учёные Записки Российского Православного Университета Ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С.88–94.

³¹ - Относительно оживлённой дискуссии, вызванной среди исследователей этим учением см. ниже статью О.Нестеровой.

³² - Подробно см.: Сидоров А.И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы.

Статьи. Нижний Новгород, 2001. С.333–341.

³³ - Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P.61.

³⁴ - Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. Т.I. Киев, 1870. С.96.

³⁵ - Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. № 1 (42). М., 2005. С.90.

³⁶ - Bienert W.A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandrien. Berlin-N.Y., 1972. S. 154–166.

³⁷ - De Margerie B. Introduction à l'histoire de l'exegese. Paris, 1980. T. I. P.137–164.

³⁸ - Лященко Т. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // Труды Киевской Духовной Академии. № 5. Киев, 1915. С.112.

³⁹ - Подробно см.: Сидоров А.И. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь и творения // Творения святителя Кирилла епископа Александрийского. Книга 1. М., 2000. С. 47–72.

⁴⁰ - Wilken R.L. Cyril of Alexandria as the Interpreter of the Old Testament // The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation. London, 2003. P. 19–21.

⁴¹ - См. предисловие к изданию: Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbs / Ed. par P.Gehin. Paris, 1987. P.26–32 [Sources chretiennes. № 340].

⁴² - Bartelink G. Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und fünften Jahrhunderts // The Impact of Scripture in Early Christianity. Leiden, 1999. P.27–36.

⁴³ - Сидоров А.И. Священное Писание в египетском монашестве IV в. // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С.343–358.

⁴⁴ - Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики. (К предыстории Антиохийской школы // Альфа и Омега. № 1 (48). М., 2007. С.47–50).

⁴⁵ - Фетисов Н. Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С.310–320.

⁴⁶ - См. ниже статью А.Балаховской.

⁴⁷ - Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т.II. М., 1890. С.67.

⁴⁸ - Сидоров А.И. Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. С прибавлением «О божественной любви». В приложении – «Житие Мар Евгена». Вступительная статья и новый перевод А.И.Сидорова. М., 1996. С. 71–80.

⁴⁹ - Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С.216–241.

⁵⁰ - Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Ч.5. Киев, 1910. С.302.

⁵¹ - Wallace-Hadrill D.S. Eusebius of Caesarea. London, 1960. P.96; Des Places E. Eusebe de Cesaree, commentateur. Platonisme et Ecriture sainte. Paris, 1982. P. 194.

⁵² - Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. Выпуск 3. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895. С.65.

⁵³ - В частности слова Астерия: «Слово Божие излагает нам вразумление, дабы мы, живо и наглядно наученные закону благоустроенной жизни, никогда не пренебрегали заповедями Писания». (Цит. по кн.: Архимандрит Модест. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С.91).

⁵⁴ - Там же. С.99.

⁵⁵ - Высказывается мнение, что преподобный Исидор был несомненно экзегетом, но его вряд ли следует считать богословом в строгом смысле этого слова. (Evieux P. Isidore de Pelusie. Paris, 1995. P.337–345). Вряд ли можно согласиться с подобным взглядом и, в частности, с суждением, что для

Исидора «Бог не есть объект рассуждения, но объект созерцания» («Dieu n'est pas objet de discours, mais de contemplation»). «Рассуждение» и «созерцание» у отцов Церкви всегда были неотделимы друг от друга, также как богословие и экзегеза.

⁵⁶ - Ср. суждение: «Александрия и Антиохия дружески примирились между собою в экзегетике св. Исидора; он сохранил энергию двух противоположных школ, но только с той особенностью, что Александрия и Антиохия освобождаются у него от своих резких крайностей. К этой общей характеристике преп. Исидора Пелусиота, как экзегета, нужно ещё прибавить одну черту, – как толкователя-аскета... Исидор является толкователем-аскетом по преимуществу. Этим отчасти объясняется то, что он нередко пользуется созерцательным методом при толковании Священного Писания и впадает в аллегории, которыми, впрочем, пользуется весьма умеренно и, нужно сказать, умело. С этой стороны, в экзегезе св. Исидора заметно то спекулятивно-мистическое направление, которое было в ходу в толкованиях египетских монахов. Всё сказанное об экзегетике преп. Исидора Пелусиота в связи с тем фактом, что он прекрасно знал Священное Писание, характеризует его, как одного из лучших экзегетов V-го века». Иеромонах Иоасаф. Преподобный Исидор Пелусиот, как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915. С.66.

⁵⁷ - См. на сей счет наблюдение во вступительной статье к критическому изданию посланий преп. Исидора: Isidore de Pelusie. Lettres. T.I / Ed. par P.Evieux. Paris, 1997. P.78 [Sources chretiennes. N. 422].

⁵⁸ - Творения святого Исидора Пелусиота. Ч.III. М., 1860. С.49. Указанная сотериологическая суть мыслится в сопряжении с простотой формы выражения: «Писание изложило истину слогом простым, чтобы научились и невежды, и мудрые, и дети, и жёны; потому что от простой речи никакого вреда не терпят и мудрые, а от речи украшенной потерпит вред большая часть вселенной. Посему, если надлежало о ком позаботиться, то наипаче о большинстве. И как Писание позаботилось о всех, то

сим ясно доказывается, что оно божественно и небесно». (Творения святого Исидора Пелусиота. Ч.II. М., 1860. С.457).

⁵⁹ - Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С.181.

⁶⁰ - См. ниже статью О.Нестеровой о типологии у Илария.

⁶¹ - Адамов И.И. Указ. соч. С. 184–225.

⁶² - См. характеристику его толкований: «Как и для святого Амвросия, мысль об идейном единстве всего Откровения служит для Августина основанием для применения пневматического экзегесиса в довольно обширных размерах. Он обозначает его терминами отчасти амвросианскими, отчасти своими собственными: он говорит о зеркале в гадании (*speculum in aenigmate*) в Писании, о фигуральном способе выражения (*figuram dictum*) Писания, об аллегории и загадке (*allegoria et aenigma*), о букве и духе Писания, чему он посвятил даже особое творение под названием *De spiritu et littera*. Но на практике экзегесис Августина оказывается гораздо менее произвольным и более умеренным, чем экзегесис Амвросия. Специальные исследователи его творений открывают в них особые экзегетические правила или каноны формального и материального характера. Первый формальный канон гласит: при объяснении Священного Писания не допускай «ничего против Писания», или же: объясняй «Писание из Писания», то есть объясняй одно место другим, тёмное ясным. По смыслу второго материального канона «Писание должно быть объясняемо по сознанию и жизни Церкви», т.е. при этом не должно допускать «ничего противного церковному учению и церковной жизни» (Там же, С.659–660). Оба этих «канона» блаженного Августина, как указывалось, уже встречаются в предшествующей церковной письменности.

⁶³ - Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden-Boston, 2006. P.1149.

⁶⁴ - Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. Oxford, 1993. P. 174–175.

⁶⁵ - Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002. С.80.

⁶⁶ - Полянский Е.Я. Творения блаженного Иеронима, как источник для библейской археологии. Казань, 1908. С.LXIX.

⁶⁷ - Полянский Е.Я. Библиологические занятия Блаженного Иеронима. Казань, 1908. С. 19. Впрочем, подобная ориентация блаженного Иеронима встретила сильную оппозицию не только на греческом Востоке, но и на латинском Западе (блаженный Августин). (Там же. С.20).

⁶⁸ - См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. М., 1994. С. 182. Ср. замечание, что понятия «буква» и «дух» есть «пожалуй, главная пара категорий, отражающая, согласно Максиму, христианское понимание Писания» (Доброцветов П.К. Священное Писание как предмет созерцания у преподобного Максима Исповедника // Альфа и Омега. № 2 (46). М., 2006. С.43).

⁶⁹ - Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 136–137.

⁷⁰ - Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. Notre Dame, 1991. P.112–114.

⁷¹ - См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993. С.231.

⁷² - Kattan A.E. Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden – Boston, 2003. S.225–235.

⁷³ - Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. С.239–240.

⁷⁴ - См. русский перевод: Толкование на Апокалипсис святого Андрея Архиепископа Кесарийского. М., 1901. С.III-IV Он исправлен по изданию: PG 106,217.

⁷⁵ - К собственно экзегетическим (подлинным) сочинениям его можно отнести, помимо гомилий, разве что произведение, известное под латинским названием «Sacra Parallela» См.: Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford. 2002. P.285.

⁷⁶ - Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С.314.

⁷⁷ - Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 05–04–04040а.

⁷⁸ - Hanson R. P. C. *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London, 1959. P. 235 (далее – Hanson R. P. C. *Allegory and Event*).

⁷⁹ - De princip. IV, 2, 4 (пер. Н. Петрова).

⁸⁰ - В последующих главах трактата Ориген подробно разъясняет данную дефиницию и показывает (в том числе – на примерах), как именно надлежит применять принцип различения трёх смыслов Писания в экзегетической практике.

⁸¹ - Torjesen K. J. *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin-New York, 1986. P. 40–41.

⁸² - Ibid.

⁸³ - Prat F. Origène // *Dictionnaire de la Bible*. Fasc. 28. Paris, 1906. Col. 1876.

⁸⁴ - Hanson R. P. C. *Allegory and Event*. P. 236.

⁸⁵ - Daniélou J. *Message évangélique et culture hellénistique*. Tournai, 1961. P. 260 (далее – Daniélou J. *Message évangélique*). Речь идёт, разумеется, о влиянии оригеновской теории «трёх смыслов» на средневековую теорию «четырёх смыслов» Писания. (Ibid. P. 264, где Ж. Даниелу вновь говорит о том, что на практике Ориген чаще всего не связывал себя принципами, которые сам же полагал в качестве основания своей экзегезы, и р. 260, где он называет осуществлённую Оригеном проекцию иерархию ступеней духовного совершенствования на иерархию смыслов Писания «совершенно несостоятельной»).

⁸⁶ - Можно ли допустить, что Ориген, разработав теорию трёх смыслов Писания и объявив различие «тела», «души» и «духа» Писания главным методологическим принципом, на который должна опираться христианская библейская экзегеза, не имел в виду практического применения этого метода и сам уклонялся от использования одного при осуществлении толкований конкретных библейских текстов?

⁸⁷ - В самом деле, в гомилиях Оригена, как правило, за экспозицией «буквального» смысла толкуемого пассажа следует разъяснение его «духовного» смысла, и лишь после этого Ориген переходит к «моральному» («душевному») толкованию. В других случаях Ориген предлагал своим слушателям сначала «моральное», а затем – «духовное» толкование текста.

⁸⁸ - Лат. «душа верующего», «душа верующая», «душа церковная», «душа воцерковлённая».

⁸⁹ - Lubac H. de. *Exégèse médiévale*. T. I. Pars. 1. Paris, 1959. P. 203 (далее – Lubac H. de. *Exégèse médiévale*); Idem. *Typologie et 'allégorisme' // Recherches de Science Religieuse*. T. 34. Paris, 1947. P. 219–220. № 152 (далее – Lubac H. de. *Typologie et 'allégorisme'*); Idem. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris, 2002. P. 141–144 (далее – Lubac H. de. *Histoire et Esprit*).

⁹⁰ - Cf. Lubac H. de. *Histoire et Esprit*. P. 178–179: «Вслед за Оригеном мы говорили о «трёх смыслах» Писания. Объединив эти тексты, мы могли бы говорить о «четырёх смыслах» [...] В конечном же счёте существенным оказывается отнюдь не троичное и не четверичное разделение. По существу, в Писании содержатся только два смысла, буквальный и духовный, и эти два смысла взаимосвязаны, а не противопоставлены друг другу».

⁹¹ - Которую, впрочем, не следует столь однозначно и безусловно отождествлять с так называемой языческой философской аллегорией, как это в запальчивости делает сам А. де Любак.

⁹² - Daniélou J. *Message évangélique*. P. 254.

⁹³ - Ibid.

⁹⁴ - Daniélou J. *Origène*. Paris, 1948. P. 188–189 (далее – Daniélou J. *Origène*).

⁹⁵ - Ibid. P. 189.

⁹⁶ - Ibid. P. 190.

⁹⁷ - Именно такую интерпретацию оригеновской трихотомии смыслов Писания мы обнаруживаем у Иоанна Кассиана, приверженца строгих классификаций, построенных по принципу

«дизъюнктивного древа», и формального родоначальника знаменитой средневековой теории «четырёх смыслов» Писания. У Иоанна Кассиана различаются два рода «христианского» знания – практическое и теоретическое, последнее включает историческое (буквальное) и духовное (таинственное) разумение Писания, а духовное понимание, в свою очередь, подразделяется на «тропологическое» (соответствующее «морально-аллегорическому» смыслу Писания), «аллегорическое» (соответствующее его «типологическому» смыслу) и «анагогическое» (соответствующее его «эсхатологическому» смыслу). (Collat. patr. 14, 8. В формуле Иоанна Кассиана «тропологический», «аллегорический» и «анагогический» смыслы действительно выступают как аспекты «духовного» смысла, противопоставляемого «историческому» смыслу Писания в качестве иносказательного смысла. Однако у нас нет никаких оснований полагать, что Иоанн Кассиан верно понял и адекватно воспроизвёл идею самого Оригена).

⁹⁸ - Daniélou J. Message évangélique. P. 264. Ср.: там же. P. 251.

⁹⁹ - Речь идёт о так называемом методе языческой философской аллегорезы, который использовался в античной философской традиции для интерпретации языческих мифов, с целью обнаружения их скрытого философского содержания, а позднее был применён эллинизированными иудеями (в частности, Филоном Александрийским) для интерпретации уже не мифопоэтических, а библейских текстов. (Pépin J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1976 (далее – Pépin J. Mythe et Allégorie.); Buffière F. Les Mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956).

¹⁰⁰ - Lubac H. de. Typologie et 'allégorisme' (P. 180–226. Ср.: Idem. Histoire et Esprit. P. 122–125).

¹⁰¹ - Ср.: Lubac H. de. Typologie et 'Allégorisme' P 199.

¹⁰² - Lubac H. de. Exégèse médiévale. T. I. Pars 1. P. 206–207. (Ср.: Idem. Histoire et Esprit. P. 164 «Филона и Оригена разделяет вся полнота христианской тайны»).

- ¹⁰³ - Lubac H. de. 'Typologie' et 'Allégorisme' P 197.
¹⁰⁴ - Lubac H. de. Exégèse médiévale. T. II. Pars 2. P. 131.
¹⁰⁵ - Pépin J. Mythe et allégorie. Paris, 1976. P. 490–501.
¹⁰⁶ - Lubac H. de. 'Typologie' et 'Allégorisme' P. 220–221.
¹⁰⁷ - Lubac H. de. 'Typologie' et 'Allégorisme' P. 221.

Естественно, термины «теория» и «практика» употреблены в данном случае в их классическом значении, для противопоставления «догматического» учения и опирающегося на него «этического» учения.

¹⁰⁸ - К сожалению, ту же ошибку допускает и Ж. Пепэн, рассматривающий христианскую типологию как «наиболее аутентичную форму христианской аллегорезы» и прямо говорящий о том, что языческая аллегореза и христианская аллегореза (включающая типологию) основаны на одном и том же способе интерпретации, хотя и различаются с точки зрения объекта интерпретации и результирующего смысла. Специфику «типологии», как особой формы христианской аллегорезы, Ж. Пепэн связывает исключительно с «исторической» ориентацией типологических толкований, опирающихся на «исторический» материал и конструирующих «исторический» смысл, – в отличие от чистой аллегорезы, оперирующей «абстрактными» смыслами. (Pépin J. Mythe et Allégorie. P. 487–501).

¹⁰⁹ - Hanson R. P. C. Allegory and Event. P. 241–242.

¹¹⁰ - См.: Ibid. P. 237: «На самом деле Ориген, введя свое трёхчастное деление смыслов Писания, отнюдь не освобождает Писание от филоновской экзегезы, но, напротив, пытается использовать её ещё лучше, чем сам Филон. Он перефилоновывает Филона», – и p. 243: «Короче говоря, 'моральный' смысл связан с прямым назиданием, тогда как 'духовный' обеспечивается мистической и теологической экзегезой».

¹¹¹ - Ibid. P. 243. № 2.

¹¹² - Ibid. P. 236 и 243.

¹¹³ - Daniélou J. Origène. P. 163.

¹¹⁴ - Ibid. P. 166.

¹¹⁵ - Ibid. P. 167.

¹¹⁶ - Например: Daniélou J. *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, 1950.

¹¹⁷ - Мы не обсуждаем полноту и обоснованность подобной классификации форм типологической экзегезы, признавая условность этой классификации.

¹¹⁸ - Daniélou J. *Origène*. P. 138.

¹¹⁹ - Например: *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles // Recherches de Science Religieuse*. Т. 33. Paris, 1946. P. 416, где по поводу христианских экзегетов александрийской школы (в лице Климента Александрийского и Оригена) и их западных последователей Ж. Даниелу пишет: «[...] у аллегористов типологические мотивы оказываются почти стёртыми и неразличимыми за нагромождениями вторичных аллегорий». Ср. также классическое исследование Ж. Даниелу, посвящённое традиции христианской типологической экзегезы, где говорится, что у Оригена и у его наследников, наряду с традиционными типологическими толкованиями, можно обнаружить типологические толкования, применённые некорректным способом, а также толкования филоновского типа: «Во-первых, мы находим у них примеры общепринятой типологической экзегезы, и в этом отношении они могут рассматриваться как свидетели типологической традиции. [...] Во-вторых, мы обнаруживаем следы формального влияния Филона, проявляющегося в стремлении распространить поиски духовного смысла на всё Писание в целом, что подразумевает применение типологических толкований к объектам, не подлежащим подобному толкованию. [...] И наконец, в третьем случае Ориген и Амвросий демонстрируют зависимость не только от формы, но и от содержания филоновских толкований, отыскивая в Писании символы космоса или символы души», *Sacramentum futuri*. P. 94. Очевидно, что эти оценки согласуются с точкой зрения Р. Хэнсона, который также считал, что у Оригена используются как аллегорические, так и типологические толкования, но что эти последние деформируются под влиянием филоновских толкований, каковые служили для Оригена главным методологическим ориентиром и образцом.

¹²⁰ - Daniélou J. *Origène*. P. 193.

¹²¹ - В одной из своих более поздних работ Ж. Даниелу даёт более точную (хотя также не безупречную) характеристику оригеновской «гностической экзегезы», описывая её как результат смешанного влияния идей Климента Александрийского, иудейского гносиса и гностицизма как такового. (Daniélou J. Message évangélique. P 250).

¹²² - Так, по мнению А. де Любака, Ориген, различавший в теории «буквальные», «моральные» и «духовные» толкования, на практике использовал «буквальные», «мистические» и – альтернативно – «моральные» толкования либо отвлечённо-философского, либо христианского содержания. Ж. Даниелу, в свою очередь, полагал, что у Оригена можно обнаружить «буквальные», «морально-аллегорические» и «типологические» толкования (в двух формах: «интериоризированной» и «общецерковной»), а также – «гностические» толкования. При этом и А. де Любак, и Ж. Даниелу считали «морально-аллегорические» толкования филоновского типа, используемые Оригеном, чужеродным и излишним элементом, нарушающим стройность иерархии смыслов Писания.

¹²³ - Например, в его комментарии к IV книге трактата «О началах»: «[...] эта доктрина трёх смыслов плохо согласуется с оригеновской практикой и носит скорее умозрительный, нежели реальный характер», Origène. Traité des Principes. T. IV: Commentaire et fragments / Par H. Crouzel et M. Simonetti. № 34. Paris, 1980. P. 182 [SCh 269].

¹²⁴ - Ibid. P. 183. №38.

¹²⁵ - Ibid. Нельзя не заметить, что А. Крузель фактически воспроизводит ту интерпретацию оригеновского учения о трёх смыслах Писания, которую некогда предложил Иоанн Кассиан, противопоставлявший «буквальному» смыслу Писания «духовный» смысл, в свою очередь подразделяемый на «аллегорический» (или христологический), «тропологический» (или моральный) и «анагогический» (или эсхатологический) смыслы. (Collat. patr. 14, 8). Однако у нас нет оснований полагать, что Иоанн Кассиан понимал смысл оригеновской теории трёх смыслов лучше, нежели сам Ориген, и отдавать

предпочтение не первоисточнику, а явно модернизирующей этот первоисточник интерпретации.

¹²⁶ - Crouzel H. La distinction de la «typologie» et de l'«allegorie» // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. T. 65. Toulouse, 1964. P. 161–174; Idem. Origène et la «connaissance mystique». Toulouse, 1961. P. 247–248; Idem. Origène. Paris, 1984. P. 112–117. Следует заметить, что саму идею противопоставления историической «горизонтальной» типологии и «вертикального» экземпляризма в качестве двух взаимодополняющих аспектов христианской аллегории, берущей свои истоки в экзегезе апостола Павла, А. Крузель заимствовал у Ж. Гийе, который в статье, посвящённой экзегетическим методам, практиковавшимся в антиохийской и в александрийской школе, утверждал, что представители обеих названных школ опирались на общие принципы библейской экзегезы, однако первые делали больший акцент на профетическом аспекте новозаветного «типизма» (то есть на исторической типологии), тогда как вторые ставили во главу угла его «христологический» и «символический» аспект. (Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu? // Recherches de Science Religieuse. T. 34. Paris, 1947. P. 274, 286–287).

¹²⁷ - Каковые, по мнению Ж. Даниелу, поочерёдно получают у Оригена титул «духовных», но при этом не подводятся под общую категорию и не объединяются на одном и том же уровне интерпретации.

¹²⁸ - Ср. характеристику гностического способа толкования Нового Завета у Ж. Даниелу: «[...] речь в данном случае идёт о символическом толковании, при котором события, деяния и обстоятельства жизни Иисуса воспринимаются как символ небесной истории – истории эонов плеромы, в качестве несовершенного отображения которой рассматривается земная жизнь Иисуса. Мы оказываемся в русле платонического экземпляризма – с тем, однако, отличием, что здесь мы имеем дело не с отражением в чувственном мире неподвижных архетипов, или вечных идей, но с небесной драмой, тенью которой является драма земная», Origène. P. 190–191.

¹²⁹ - Собственно, даже «дихотомической» эту модель можно назвать лишь условно, поскольку А. Крузель – вслед за А. де Любаком – говорит не о двух, а об одном (разумеется, «аллегорическом» – в терминологии А. де Любака) синтетическом методе (см., например: *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*. Р 174, где А. Крузель формулирует свои выводы: «Мы можем различать в традиционной духовной экзегезе её двоякое измерение, горизонтальное и вертикальное [...]. Было бы однако искусственным и излишним разграничивать их в качестве двух форм экзегезы, а тем более – воспринимать первую как христианский, а вторую – как инокультурный феномен, с большим или меньшим на то основанием привнесённый в христианство извне. Вертикальное измерение столь же необходимо, сколь и горизонтальное, так что невозможно объяснять чисто эллинистическим влиянием тенденцию к спиритуализации и интериоризации, в которых выразилась сущность самой христианской мысли»). Однако чуть выше А. Крузель всё же признает, что до александрийцев в христианской экзегетике доминировал «горизонтальный» аспект (или «типология» – в терминологии Р. Хэнсона и Ж. Даниелу) и что она обрела своё дополнительное, «вертикальное» измерение, именно в результате «инициативы» александрийцев (Там же. С. 170–171); так что суть его аргументации сводится к утверждению, что предпринятое Оригеном творческое развитие предшествующей «примитивной» экзегетической традиции не противоречило новозаветной доктрине, а потому не должно рассматриваться как результат привнесения в эту традицию чуждой идеологии и чуждых методов.

¹³⁰ - Эта гомилия интересна постольку, поскольку история Ноя и потопа была одним из ключевых и досконально разработанных сюжетов аутентичной типологической экзегезы. Кроме того, в этой гомили чётко разграничены буквальные, духовные и морально-тропологические толкования, что существенно облегчает анализ.

¹³¹ - In Gen. hom. 2, 4.

¹³² - Ibid.

¹³³ - Ibid. 5.

¹³⁴ - Ibid.

¹³⁵ - Ibid.

¹³⁶ - Во избежание недоразумений, отметим, что топики вышеперечисленных толкований не совпадает с устойчивой топикой традиционной типологической экзегезы «эсхатологического» толка.

¹³⁷ - Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. P. 78–79.

¹³⁸ - Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis / Engl. transl. of J. A. Hughes. Edinburgh, 1994. P. 46–47.

¹³⁹ - Lettera e/o allegoria. P. 81 et n. 47; cf. ibid.. P. 82. Ср. также: Biblical Interpretation in the Early Church. P. 42–43.

¹⁴⁰ - Lettera e/o allegoria. P. 88.

¹⁴¹ - Biblical Interpretation in the Early Church. P. 46–47.

¹⁴² - De princip. IV, 2, 6.

¹⁴³ - 1Кор.9:9–10: «О волах ли печётся Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое».

¹⁴⁴ - Правда, в трактате «Против Цельса» Ориген квалифицирует вышеприведённое толкование апостола Павла именно как «аллегорическое». (С. Cels. IV, 49.) Однако нужно иметь в виду, что под «аллегорией» у Оригена понимается всё, что так или иначе выступает за рамки узкого буквального смысла и не сводится к оному, то есть что он использует термин «аллегория» в самом общем и самом неопределённом значении, не принимая во внимание ни специфику объектов интерпретации, ни различие герменевтических процедур, на которые опираются различные методы иносказательной интерпретации. Поэтому для Оригена «аллегорией» оказывается и объяснение смысла метафоры, и «мораль», выводимая из назидательной притчи, и собственно аллегорическая интерпретация текста, и установление типологической связи между двумя образами, позволяющее видеть в одном из этих образов символическое указание на

другой. Мы, со своей стороны, не вправе игнорировать указанные различия, и потому предпочитаем зарезервировать термин «аллегория» для обозначения только одной из вышеперечисленных форм толкования.

¹⁴⁵ - Р Хэнсон предпочитает рассматривать 1Кор.9:9–10 в качестве образца «раввинической» аллегории, но подчёркивает, что эта последняя не имеет ничего общего с аллегориями Филона, в которых элиминируется буквальный смысл заповедей. Он пишет: «[...] аллегореза Павла, в данном случае, не носит характера морального увещания или философской спекуляции, как это было бы в александрийской традиции. Он до такой степени убеждён в том, что Писания Ветхого Завета, даже в самых тривиальных деталях, прообразуют Новый завет, что просто не может допустить, чтобы закон о воле изначально предполагал буквальное понимание, и приходит к заключению, что в нём говорится об обязанности народа Божиего, после пришествия Мессии, содержать апостолов Мессии. Конечно же, Павел толкует закон как рабби назорейской секты». (*Allegory and Event*. Р. 78–79). Впрочем, на наш взгляд, Р. Хэнсон излишне усложняет дело, утверждая, что толкование закона о «быках» у апостола Павла выходит за рамки «морального увещания» и имеет особые мессианские коннотации: собственно, смысл его толкования сводится к утверждению, что закон, отнесённый к «быкам», должен быть распространён на всех «трудящихся», в том числе – и на апостолов, которые – подобно состоящим на службе воинам или пастухам стада – имеют право на содержание, получаемое от тех, кто пользуется плодами апостольского труда (в данном случае – проповеднического). Разумеется, толкование апостола Павла не является аллегорическим, но оно не является также и типологическим (вопреки утверждению Р Хэнсона): это толкование, вполне обычное для иудейской раввинической экзегезы, с традициями которой апостол Павел был хорошо знаком.

¹⁴⁶ - Правда, А. де Любак и Ж. Даниелу, как мы помним, обнаруживали у Оригена ещё одну форму «моральных» толкований, не тождественных морально-аллегорическим толкованиям Филона Александрийского и представляющих

собою либо практическую импликацию «духовного» смысла (А. де Любак), либо результат интериоризации оното (Ж. Даниелу). Очевидно, однако, что приведённое толкование апостола Павла основано на реаппликации (или, если угодно, – интериоризации) именно буквального, а отнюдь не духовного смысла ветхозаветного закона.

¹⁴⁷ - Daniélou J. Message évangélique. P. 261:
«Примечательно, что все тексты, которые приводит здесь Ориген, относятся к области типологии».

¹⁴⁸ - На самом деле апостол Павел в этом месте своего послания не толкует Ветхий Завет с целью обнаружить его типологический смысл, но просто ссылается на исторический «прецедент», засвидетельствованный в Писании. Так что этот последний пример лишь свидетельствует о том, что у Оригена не было ясного представления о настоящей природе типологических толкований.

¹⁴⁹ - Daniélou J. Message évangélique. P. 261–262.

¹⁵⁰ - Очевидно, что, буквальный смысл библейского закона о волах, истолкованного апостолом Павлом, не является «историческим» с содержательной точки зрения, – равно как и буквальный смысл завуалированных ветхозаветных пророчеств, или псалмов, или новозаветных притч, которые также могут служить предметом истолкования. Иное дело – библейский рассказ о жизни патриархов, или об исходе евреев из Египта, или о других событиях священной истории: если рассказ об этих событиях используется в качестве материала для конструирования иносказательных толкований (например, типологических или аллегорических), то в этом случае буквальный смысл отождествляется Оригеном с «историческим» смыслом.

¹⁵¹ - Не случайно А. де Любак и Ж. Даниелу, обнаруживая у Оригена «моральные» толкования не филоновского, а христианского типа, воздерживаются от того, чтобы уравнивать иерархический статус «моральных» толкований двух названных типов, объявляя христианские моральные толкования

производными от духовных толкований или особой разновидностью оных.

¹⁵² - Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 05–04–04040а.

¹⁵³ - Отсюда – сам термин тип, от греч. τύπος; – «оттиск», «отпечаток», «отображение», и парный термин антитип, обозначающий саму реальность, отобразившуюся в историческом прошлом и пророчески предвосхищаемую этим прошлым.

¹⁵⁴ - Hilarius de Poitiers. *Traité des mystères* / Ed. J. P. Brisson. Paris, 1967. Название *Tractatus mysteriorum*, скорее всего, не принадлежало Иларию и было – в соответствии с обычной для древности практикой – присвоено переписчиками или первыми издателями этого сочинения (во всяком случае, в каталоге сочинений Илария у Иеронима оно фигурирует как *Liber mysteriorum* – «Книга тайн», *De vir. illustr.* 110), так что в нём следует видеть прежде всего формальное указание на жанровую принадлежность и содержание «трактата» Илария. В западной христианской традиции термин *tractatus* соответствовал греческому термину «гомилия» – беседа, в которой чаще всего разъяснялся смысл отдельных мест Священного Писания; соответственно, циклы гомилий могли выполнять функцию последовательного устного комментария к связным частям или к целым книгам Ветхого и Нового Заветов. Строго говоря, литературные особенности «трактата» Илария не позволяют отнести его к устному жанру «гомилий» (которые, впрочем, во многих случаях записывались нотариями), однако тот же Иероним употребляет этот термин в более широком смысле – для обозначения всяких вообще сочинений, посвященных толкованию Священного Писания. Имеющее более богатую и сложную семантику слово *mysteria* (греч. τὰ μυστήρια) – «тайны» или «таинства» – в данном контексте подразумевает не просто «сокровенный» или «священный» смысл Писания, но те «тайны» новозаветной истории, на которые пророчески указывают ветхозаветные «типы». В последнем значении это слово употребляется уже у Иустина Мученика, который, в связи толкованием библейского эпизода

битвы Израиля с амаликитянами, писал: «я говорю об обеих тайнах (τὰ μυστήρια) – об образе (τὸν τύπον) Креста и об образе наречения имени [scil. Иисусу Навину]» (Dial. 3, 2).

¹⁵⁵ - Ibid. Ср. In Psal., Prol. 5.

¹⁵⁶ - Характерно употребление Иларием термина *comparatio* (букв. – «сравнение», а точнее – «приравнивающее соотнесение») для описания главного механизма установления типологических соответствий: типологическое толкование строится не на присвоении исходному «образу» некоего иносказательного смысла (как в аллегорической экзегезе), но на усмотрении аналогии между относящимися к ветхозаветному и новозаветному периодам мировой истории персонажами или событиями, позволяющей видеть в одних символическое указание (лат. *praefiguratio*, букв. «проображение») на другие. Точно так же описывал сущность типологического метода толкования Феодор Мопсуестийский (In Gal. 4, 24): для него типология – это «уподобление (лат. *similitudo*, греч. *σύμμορφος*) выводимое из параллелизма (ἐκ παραθέσεως) событий прошедшего и событий настоящего» (ed. H. B. Swete. T. 1. Cambridge, 1880. P. 73, 18–19). Ту же самую идею Августин (знакомство которого с вышеприведённой антиохийской дефиницией кажется несомненным) выражал с помощью термина «аналогия», описывая типологический метод как метод «анalogии», при котором демонстрируется конгруэнтность Ветхого и Нового Заветов (*analogia, cum veteris et novi testamentorum congruentia demonstratur*). (De Gen. ad lit. lib. imperf. 2).

¹⁵⁷ - Как уже говорилось, типологические толкования развивались преимущественно вне рамок собственно экзегетических жанров и сами по себе не могли породить подобные жанры, так что если христианские комментаторы Библии обращались к типологическому материалу, то в подавляющем большинстве случаев этот материал просто включался в состав комментариев, не имевших специальной типологической ориентации (хотя типологические толкования, в силу их герменевтических особенностей, с одинаковым успехом

могли использоваться в составе как аллегорических, так и буквальных комментариев к Ветхому Завету).

¹⁵⁸ - Например, Агарь и Сарра отождествляются у Илария с Синагогой и Церковью, а жёны Ламеха Ада и Цилла – с иудеями и язычниками.

¹⁵⁹ - Понятно, что и в этом случае дочь Фараона олицетворяет язычников, обратившихся в христианство.

¹⁶⁰ - Подробнее об этой этимологии и о типологии «пламенной земли» см. в статье: Daniélou J. Hilaire et ses sources juives // Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.–3 oct. 1968. Paris, 1969. P. 143–147.

¹⁶¹ - Примечательно употребление Иларием слова «часть». По традиции, Церковь именуется «телом Христовым», а Христос – «Главою» этого «тела». Мотив «плоти» истолкован как символическое указание на это мистическое «тело», однако Иларию важно сохранить смысл «исхождения» плоти от плоти, поэтому он и говорит о Церкви не просто как о «теле», но как о «части тела» («теле от тела»).

¹⁶² - Ин.19:34: «но один из воинов копьём пронзил Ему рёбра, и тотчас истекла кровь и вода».

¹⁶³ - Ср. 1Кор.15:45–47: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. [...] Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба».

¹⁶⁴ - Ср. 1Тим.2:13–14: «Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщён; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем спасётся через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием». Ср. также 1Кор.7:14: «Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы».

¹⁶⁵ - Иларий опирается на послание апостола Павла к Колоссянам, где говорится, что Христос есть начаток (Кол.1:18; ср. 1Кор.15:23), первенец в творении (Кол.1:15; в синодальном переводе – «рождённый прежде всякой твари»), первенец из

мертвых (Кол.1:18; ср. 1Кор.15:20) и начальник священства, дабы иметь Ему во всём первенство (Кол.1:18).

¹⁶⁶ - В системе аллегорической экзегезы подобное в принципе невозможно: в ней используются исключительно персонификации абстрактных понятий, связанных с областью «физики» (философской космологии) и «этики», а также – персонификации наук и ремёсел. В самом деле, если допустимо говорить о персонификации государства или народа, то говорить о «персонификации» конкретного исторического лица заведомо не имеет смысла. Тот факт, что в типологических толкованиях персонификации исторических сил соседствуют с реальными историческими деятелями, указывает на специфику этих толкований, основанных не на процедуре присвоения образу иносказательного значения, а на процедуре установления параллелизма двух образов.

¹⁶⁷ - Нужно заметить, что в христианской типологической традиции Ною отводится гораздо более важная роль, чем Аврааму. Как правило, христианские экзегеты сводят типологию Авраама всего к двум (хотя и значительным) темам – к опирающейся на послание апостола Павла к Галатам типологии двух жён Авраама, Сарры и Агари, как образа Церкви и Синагоги, и к типологии жертвоприношения Исаака как образа Страстей и искупительной жертвы Христа, обходя молчанием другие важные моменты жизни Авраама.

¹⁶⁸ - Daniélou J. Sacramentum future. Paris, 1950. P. 80–81.

¹⁶⁹ - De Bapt. 8 (пер. Ю. Панасенко).

¹⁷⁰ - Любопытно, что Киприан выводил это толкование непосредственно из Первого послания апостола Петра.

¹⁷¹ - Лук. 10:1–20.

¹⁷² - Трудно объяснить, по каким причинам в толковании Илария оказывается опущенным посредствующее звено, связывающее два этапа в жизни Моисея и народа Израиля, то есть сам эпизод перехода евреев под предводительством Моисея через Чермное море. В традиционной типологии Моисея и Исхода тема перехода через Чермное море занимала

центральное место и трактовалась как ветхозаветный образ христианского Крещения.

¹⁷³ - Т.е. явление Христа народу в момент, когда Иоанн Креститель крестил людей в Иордане, знаменующее начало служения Иисуса Христа.

¹⁷⁴ - De Bapt. 9.

¹⁷⁵ - «Буквалист» Василий Великий по поводу аналогичных текстов, в которых «воды» возносят хвалы Богу и т.д., специально говорит, что это всего лишь поэтические метафоры, отнюдь не дающие толкователям права рассматривать их как «аллегории», за которыми скрыты некие мыслящие существа (будь то ангелы или люди), способные действительно совершать такого рода поступки (In Нехает. hom. 3, 9). С другой стороны, Амвросий, сочувственно относившийся к александрийской традиции и имевший вкус к аллегорической экзегезе, выражает в данном случае полное несогласие с Василием (гомилии на «Шестоднев» которого были главным и ближайшим источником «Шестоднева» Амвросия), настаивая на аллегорическом понимании соответствующих текстов с упоминанием «вод» (Нехает. 3, 1).

¹⁷⁶ - Такого рода обоснование символично-аллегорических уподоблений сродни «девицу» эмблемы. Например, эмблематическое изображение Церкви в виде «неопалимой купины» могло бы сопровождаться девизом: «Горит, не сгорая»; изображение Церкви-«ковчега» – девизом: «Спасает в гибели», и т. д. К «водам Мерры» – хотя и плохо поддающимся изображению средствами графики или живописи, но, тем не менее, обладающим всей образной конкретностью графических эмблем, – подошел бы девиз: «Переменяется от горечи к сладости».

¹⁷⁷ - Примечательно и само сведение типологии «древа», уластившего воды Мерры, к типологии «жезла». В Библии говорится, что дерево, уластившее воды, было указано Моисею Богом (Исх.15:25), однако уже Тертуллиан отождествляет это «дерево» с жезлом Моисея, посредством которого творились и все другие чудеса (De Bapt. 9; ср. Дидим

Александрийский, De Trin. 2, 14). Соответственно и Иларий, первоначально упомянувший о «явившемся» (т.е. предоставленном Богом) древе (Tract. myst. I, 33), ниже, вслед за Тертуллианом, утверждает, что этим древом был всё тот же Моисеев жезл (Tract. myst. I, 35).

¹⁷⁸ - In Ex. hom. 4, 6.

¹⁷⁹ - Впрочем, рискнём предположить, что эта тенденция обусловлена тем, что «аллегорические» толкования обладали большей рациональной убедительностью: они «объясняли» нечто рассудку, между тем как «символические» толкования лишь указывали на некое знаменование смысла, которое могло быть интуитивно очевидным, но не подлежало рациональному обоснованию. По той же самой причине круг символических мотивов должен оставаться сравнительно узким (экстравагантные «мотивы» не обладают непосредственной убедительностью), круг же аллегорических «фигур» может расширяться практически беспредельно.

¹⁸⁰ - Числовой символизм одинаково свободно используется и в типологической, и в аллегорической экзегезе. Помимо упомянутых чисел «12» и «70», в христианской типологии особый эсхатологический смысл приписывается числам «7» и «8» (в связи с символизмом «седмицы», «субботы» и «воскресенья» и с символизмом таинства Крещения) и «3» (Троица). Однако более сложные спекуляции по поводу чисел и операций над ними, а также – числового значения букв (наподобие той, какую мы встречаем у Илария в аллегорическом толковании числового значения букв, прибавленных к именам Авраама и Сарры, Tract. myst. I, 18), характерны, скорее, для александрийской традиции. Впрочем, последнее свидетельствует не столько о том, что подобные спекуляции являются обязательным компонентом аллегорической экзегезы, сколько о влиянии Филона, который, в свою очередь, разделяет интерес к символизму чисел и букв, характерный для библейской традиции (и вообще – для ближневосточной культуры с её особым отношением к письму) и получивший в иудейской экзегетической традиции (например, Каббала) гораздо большее развитие, чем в христианской.

¹⁸¹ - Ориген. In Ex. hom. 7, 5, где манна отождествляется не с евхаристическим «хлебом», но со «словесами» («логосами»), ниспосланными Богом.

¹⁸² - «Символическое» обоснование этой параллели предполагало бы установление аналогии между переходом через Иордан и таинством Крещения: здесь налицо не только традиционные мотивы «воды» (Иордан, чьи воды по преимуществу должны отождествляться с крещальной водою) и «древа» (ковчег, который своей чудесной силой делает возможным переход через Иордан), но и важные дополнительные мотивы «перехода» и «разделения». Интересно, что именно такое – сакраментальное – толкование этого эпизода предлагает «аллегорист» Ориген, между тем как Иларий не использует такую смысловую возможность. Это тем более любопытно, что тема «вод»-«народов» в типологии услаждения горьких вод Мерры уже связывалась у Илария с темой Крещения и что тема Крещения имплицитно содержится и в образе разделения «вод» (= народов), так как именно крещение во Христа (= ковчег) отделяет христиан от язычников.

¹⁸³ - Обращение толкователя к «параллельным» контекстам, в которых обнаруживается тот же «образ» или универсальный «мотив», характерно скорее для символической, чем для аллегорической экзегезы, поскольку в первом случае толкователь ищет смысл самого универсального «мотива», который может – в различных контекстах – связываться с различными «образами», а не непосредственный смысл «образа», который – опираясь на функциональные или предикативные аналогии – устанавливает аллегореза.

¹⁸⁴ - Киприан, Epist. 63, 6; ср. Иустин, 1 Apol. 22, 7.

¹⁸⁵ - У Августина все элементы рассказа получают символично-аллегорическое истолкование, за исключением образа самой «багряной верёвки», которая символически соотносится со «знаменем крови» и мотивом «искупительной жертвы».

¹⁸⁶ - Естественно, мы говорим в данном случае о «символизме» Таинств не в том смысле, в каком о нём

говорится в протестантской традиции, отрицающей реальность пресуществления евхаристической Жертвы и видящей в «хлебе» и «вине» лишь образы Тела и Крови Господних.

¹⁸⁷ - Аллегорические и символично-аллегорические толкования имеют схему: $A(p) = B(p)$; символические – более сложную схему: $A \approx N$, $N \approx B$, следовательно $A = B$.

¹⁸⁸ - Угловыми скобками помечены типологические «фигуры» и значения, отсутствующие у Илария, но необходимые для заполнения лакун.

¹⁸⁹ - Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890. С. 1.

¹⁹⁰ - О Лукиановой рецензии Септуагинты см.: Юнгеров П. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 391–395, а также: Сагарда А.И – Сидоров А.И. Антиохийская богословская школа и её представители // Учёные записки Российского православного университета. Вып. 3 (Патрология). М., 1998. С. 156.

¹⁹¹ - Сагарда А.И – Сидоров А.И. Указ. соч. С. 150.

¹⁹² - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. М., 1992 (репринт: Париж, 1931). С. 219 (далее – Флоровский Г. прот. Восточные отцы IV века).

¹⁹³ - См. рассуждения на эту тему в статье: Сидоров А.И. Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Блаженный Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 13.

¹⁹⁴ - О кружке солукианистов см.: Сагарда А.И. – Сидоров А.И. Указ. соч. С.162–179.

¹⁹⁵ - Socrates. Historia Ecclesiastica / PG 67, 197; Sozomen. Historia Ecclesiastica / PG 67, 981–984. Блаженный Феодорит сообщает о грязной клевете на святителя, которой тот подвергся по козням своих врагов. (Theodoret. Historia Ecclesiastica / PG 82, 969–969).

¹⁹⁶ - Theodoret. Historia Ecclesiastica / PG 82, 1032.

¹⁹⁷ - О Евстафии Антиохийском см.: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd.3. Darmstadt, 1962. S.

230–239 (далее – Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur); Кудрявцев Н. Евстафий Антиохийский // Отд. оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910.

¹⁹⁸ - О Силуане: Фетисов Н., свящ. Диодор Таррский. Опыт церковно–исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 47–59.

¹⁹⁹ - Socrates. Historia Ecclesiastica / PG 67, 332–336; 452–456; Sozomen. Historia Ecclesiastica / PG 67, 1189.

²⁰⁰ - Socrates. Historia Ecclesiastica / PG 67, 484–496; Sozomen. Historia Ecclesiastica / PG 67, 1317–1327.

²⁰¹ - Theodoret. Historia Ecclesiastica / PG 82, 1064.

²⁰² - Ер. 244/PG 32, 916 С.

²⁰³ - Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 63–68; Сагарда А.И. – Сидоров А.И. Указ. соч. С. 187–192.

²⁰⁴ - Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 67.

²⁰⁵ - Во всех подробностях биография Диодора Тарского изложена в указанном выше исследовании Н. Фетисова «Диодор Тарский». См. также: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. S. 304–305.

²⁰⁶ - Арианами было сожжено около 60 книг Диодора Тарского. См.: Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 286.

²⁰⁷ - Bibliotheca / PG 103, 369–372.

²⁰⁸ - Ер. 135/PG 32, 573.

²⁰⁹ - De sectis/PG 86, 1221 A–B.

²¹⁰ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 218.

²¹¹ - Об особенностях экзегетического метода Диодора Тарского см.: Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 312–319.

²¹² - Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 319.

²¹³ - Например, авторы книги «Введение в толкование Библии» утверждают, что вместо аллегории представители антиохийской школы придерживались историко–грамматического подхода к Писанию, видя в нём лишь один буквальный смысл, переданный грамматически и лексически. См.: Klein W W., Blomberg C.L., Hubbard Jr. Introduction to Biblical Interpretation. Dallas-London-Vancouver-Melbourn, 1993. P. 35.

²¹⁴ - Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 311.

²¹⁵ - Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrins*. London, 1993. P. 76 (далее – Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrins*).

²¹⁶ - Проблема «духовной экзегезы» в антиохийской школе и история её изучения подробно освещены в статье: Nassif B. The 'Spiritual Exegesis' of Scripture: The School of Antioch Revisited // *Anglican Theological Review*. Vol. 75 (1993). P. 437–470 (далее – Nassif B. The 'Spiritual Exegesis' of Scripture).

²¹⁷ - Среди экзегетических творений Феодора Мопсуестийского есть примеры подобного подхода к интерпретации пророчеств. Один из них – его толкование на Зах.9:9–10. Пророк говорит: Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се, Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли. Феодор полемизирует с теми, кто считает, будто это пророчество как бы делится между Христом и Зоровавелем: одна его часть относится к Зоровавелю, а другая – к Христу. На самом деле это единое пророчество, относящееся одновременно к двум историческим эпохам. Поскольку библейский автор использовал гиперболический язык, это пророчество относительно Зоровавеля не вполне ясно, но его смысл становится очевиден, когда оно используется применительно к Христу. (*Commentarius in Zachariae* / PG 66, 556 C–D).

²¹⁸ - Nassif B. The 'Spiritual Exegesis' of Scripture. P. 448–449.

²¹⁹ - Ibid. P. 454–456.

²²⁰ - Ibid. P. 468.

²²¹ - Ibid.

²²² - Типологической экзегезе в творениях богословов антиохийской школы дан подробный анализ в статье Ж.–Н. Гино «Типология как метод герменевтики». (Guinot J.-N. *La typologie comme technique hermeneutique* // *Cahiers de Biblica Patristica* 2. Strasbourg, 1989. P. 1–34).

²²³ - Гино так определяет основные принципы типологического анализа: между типом и антитипом должно существовать сходство, но при этом необходимо также и различие, благодаря которому тип отличается от антитипа; тип и антитип в максимально возможной степени должны соответствовать друг другу; для удостоверения в том, что данное историческое событие действительно имеет типологическое значение, необходимо его сопоставить с новозаветным учением или историческим свидетельством. См.: Guinot J.-N. Op. cit. P. 23. О свойствах типа как предображения новозаветных событий в Ветхом Завете см. также: Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 31–34.

²²⁴ - Nassif B. 'Spiritual Exegesis' of Scripture. P 463–464.

²²⁵ - Ibid. P. 445–453.

²²⁶ - Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. P 76.

²²⁷ - Ibid. P. 70; Klein W.W., etc. Op. cit. P 26.

²²⁸ - Флоровский. Г., прот. Восточный отцы IV века. С. 219.

²²⁹ - Klein W.W., etc. Op. cit. P 34–35.

²³⁰ - Ibid. P. 70.

²³¹ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 219.

²³² - Socrates. Historia Ecclesiastica / PG 67, 668.

²³³ - Sozomen. Historia Ecclesiastica / PG 67, 1516.

²³⁴ - Nassif B. The 'Spiritual Exegesis' of Scripture. P 440.

²³⁵ - Возможно, что этот трактат не был самостоятельным сочинением, а вступлением к комментариям библейских текстов. (Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. P. 307).

²³⁶ - Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 311.

²³⁷ - Там же. С. 317.

²³⁸ - Н. Фетисов прямо говорит об объективных границах, обусловленных теоретической экзегезой. «Естественные границы типу ставил Новый Завет в его отношении к фактам ветхозаветного домостроительства. За типом Ветхого Завета следовала *προφητεία*, глубокий мистический смысл, который

был для Диодора несомненным фактом». (Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 317).

²³⁹ - Гурьев П. Указ. соч. С. 218–229.

²⁴⁰ - Там же. С. 231–232.

²⁴¹ - Гурьев П. Указ. соч. С. 236; Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. P. 77–78; Klein W.W, etc. *Op. cit.* P. 35–36.

²⁴² - Гурьев П. Указ. соч. С. 238.

²⁴³ - Например, Леонтий Византийский писал, что он «все псалмы по-иудейски относил к Зоровавелю, за исключением трёх, которые относил к Господу». (*Liber tres contra Nestorianos et Eutychianos* / PG 86a, 1365).

²⁴⁴ - В толковании на послание к Галатам. Цит. по кн.: Гурьев 77. Указ. соч. С. 241.

²⁴⁵ - Диалог Палладия, епископа Еленопольского с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста / Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарии А.С. Балаховской. М. 2002. С. 56 (далее – Диалог Палладия).

²⁴⁶ - *De lijkrede voor Iohannes Chrysostomus toegeschreven aan Martyrius van Antiochie / Tekstuitgave met Commentaar Hoofdstukken uit de Historische Kritiek*. Louvain, 1974. P. 49 (далее – *De lijkrede*). Текст приводится в переводе автора.

²⁴⁷ - Малышевский И. Святой Иоанн Златоуст в звании чтеца, сане диакона и пресвитера. Киев, 1892. С. 58.

²⁴⁸ - Baur Ch. *John Chrysostom and His Time*. London, 1960. V 1. P. 288; Малышевский И. Указ. соч. С. 58, прим. 2. Архиепископ Филарет Гумилевский считает, что принадлежность этого произведения Иоанну Златоусту не подлежит сомнению, так как оно содержит те мысли, которые впоследствии встречаются и в других его творениях. (Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996. С. 247, прим. 291).

²⁴⁹ - *Comparatio regis et monachi* / PG 47, 387–392.

²⁵⁰ - Об этом произведении см.: Kelly J.N.D. *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. London,

1996. P. 21–22 (далее – Kelly J.N.D. Golden Mouth).

²⁵¹ - Ad Theodorum lapsum II / PG 47, 309–316.

²⁵² - Существует ещё одно сочинение Златоуста с тем же названием (Ad Theodorum lapsum I / PG 47, 277–308), но, как полагают современные исследователи, написанное спустя шестнадцать или семнадцать лет. (Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 22–23).

²⁵³ - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 31.

²⁵⁴ - Диалог Палладия. С. 56.

²⁵⁵ - Там же.

²⁵⁶ - De S. Babyla, contra Iulianum et Gentiles / PG 50, 533–572.

²⁵⁷ - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 41.

²⁵⁸ - Contra Iudaeus et Gentiles. Quod Christus sit Deus / PG 48, 813–838.

²⁵⁹ - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 42.

²⁶⁰ - De compunctione / PG 47, 393–432.

²⁶¹ - Ad Stagirium a daemone vexatum / PG 47, 425–494.

²⁶² - Палладий относит это сочинение к периоду епископского служения Златоуста. (Диалог Палладия. С. 57–58).

²⁶³ - Contra eos qui subintroductas habent virgines. Quod regulares feminae viris cohabitare debeant / PG 47, 495–532.

²⁶⁴ - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 49.

²⁶⁵ - De virginitate / PG 47, 533–596.

²⁶⁶ - Ad viduam iuniorum / PG 47, 599–609.

²⁶⁷ - De non iterando conjugio / PG 47, 610–619.

²⁶⁸ - «Об этом предмете (девстве – А.Б.) нами составлена целая книга, в которой мы изложили всё с точностью и поэтому считаем излишним опять повторять здесь то же самое». (PG 59, 160).

²⁶⁹ - Adversus oppugnatores eorum qui ad monasticam vitam indugunt / PG 47, 319–386.

²⁷⁰ - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 51.

²⁷¹ - De lijkrede. P. 51.

272 - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 204.

273 - *Sermo cum presbyter fuit ordinatus* / PG 47, 693–699.

Переводы творений Иоанна Златоуста с небольшими изменениями приведены по изданию: Полное собрание творений Иоанна Златоуста в двенадцати томах. М., 1991–2004.

274 - *Ibid.*

275 - *In Genesim I-VIII* / PG, 54, 581–630; О времени создания слов см.: Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 58–60; Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 195; Малышевский И. Святой Иоанн Златоуст в звании чтеца, в сане диакона и пресвитера. Киев, 1892. С. 59. Вероятно, этих слов было больше, но они были утеряны, поскольку восьмое слово содержит ссылки на эти утерянные слова. (Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 58).

276 - *Ad sermone octo in Genesim* / PG 54, 586–587.

Переводы творений Иоанна Златоуста с небольшими изменениями приведены по изданию: Полное собрание творений Иоанна Златоуста в двенадцати томах. М., 1991–2004.

277 - Малышевский И. Указ. соч. С. 59.

278 - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 145; Малышевский И. Указ. соч. С. 59.

279 - *De prophetarum obscuritate I-II* / PG 56, 163–192.

280 - *De incomprehensibili Dei natura I-IV* / PG 48, 701–811; Слова «О непостижимом» датируются сентябрём 386 – началом 387 года. Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 61.

281 - *Adversus Judaeos I-VIII* / PG 48, 843–942.

282 - Малышевский И. Указ. соч. С. 97.

283 - Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 62–65.

284 - Малышевский И. Указ. соч. С. 86.

285 - Там же. С. 96.

286 - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 196.

287 - *In Diem natalem D.N. Iesu Christi* / PG 49, 351–362.

288 - *De Baptismo Christi* / PG 49, 363–371.

289 - *Ad populum antiochenum* / PG 49, 15–222.

290 - Малышевский И. Указ. соч. С. 57.

²⁹¹ - Ко времени священнического служения в Антиохии относится и знаменитое сочинение Златоуста «О священстве». Оно было написано, вероятно, в 390/1 году, на что имеется указание самого Златоуста в одной из его проповедей. (*In illud, Vidi Dominum* / PG 56, 131), произнесённой в 388 году. С другой стороны, блаженный Иероним, живя в Вифлееме в 393 году, упоминает, что читал это сочинение Златоуста. Таким образом, вероятная дата создания слов «О священстве» – 390/1 год. Напомним, что сочинение посвящено проблеме подлинного и ложного священства. Написанное в форме платоновского диалога, оно является апологией, в которой Златоуст оправдывается перед своей паствой за отказ от принятия священного сана в начале 70-х годов IV в. (Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 83).

²⁹² - Baur Ch. *Op. cit.* V 1. P. 299–300.

²⁹³ - Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 57–58; 93–94.

²⁹⁴ - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 21–385, 54, 385–708.

²⁹⁵ - *Expositio in psalmos* / PG 55.

²⁹⁶ - *Interpretatio in Isaiam prophetam I-VIII* / PG 56, 11–94.

²⁹⁷ - Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 90.

²⁹⁸ - Baur Ch. *Op. cit.* V.I. P. 286.

²⁹⁹ - Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 90.

³⁰⁰ - *Expositio in psalmos* 4, 9 (PG 55, 53), 7, 6 (PG 55–90, 96), 48, 3 (PG 55, 226).

³⁰¹ - Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 90.

³⁰² - Bardenhewer O. *Op.cit.* Bd. 3. S. 336–337, а также: Казенина-Пристанскова Е.Т. Золотые уста. Жизнь и труды Иоанна Златоуста. М., 2003. С. 123.

³⁰³ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 243.

³⁰⁴ - Baur Ch. *Op. cit.* V.I. P. 1. P. 288. Архиеп. Филарет указывает, что некоторые беседы Иоанна Златоуста на книгу Иова были переведены на армянский язык ещё в V веке. (Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 243).

³⁰⁵ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Там же.

³⁰⁶ - *Homiliae in Matteum* / PG 57–58.

- 307 - Homiliae in Ioannem / PG 59.
- 308 - Baur Ch. Op. cit. V.1. P. 289.
- 309 - Ibid.
- 310 - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 90; Baur Ch. Op. cit. V.1. P. 289.
- 311 - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 90.
- 312 - Ibid.
- 313 - In inscriptionem altaris I-IV / PG 51, 65–112.
- 314 - De mutatione nominum I-IV / PG 51, 113–156.
- 315 - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 91.
- 316 - Baur Ch. Op. cit. V.1. P. 285.
- 317 - De mutatione nominum / PG 51, 118.
- 318 - Homiliae in Genesim / PG 53, 95.
- 319 - Commentarius in epistolam ad Romanos / PG 60, 678.
- 320 - Vie de Chrysostome par George d'Alexandrie / Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome. Bruxelles, 1977. P. 142.
- 321 - Ibid. P. 144–145. Георгий Александрийский относит составление Златоустом комментариев к посланиям апостола Павла к Константинопольскому периоду, тогда как большая их часть относится ко времени служения Иоанна Златоуста в Антиохии. (Baur Ch. Op. cit. V 1. P. 303, n. 48).
- 322 - Commentarius in epistolam ad Romanos / PG 60, 13–384.
- 323 - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 207, прим. 96.
- 324 - Commentarius in epistolam ad Romanos / PG 60, 391.
- 325 - Baur Ch. Op. cit. V 1. P. 299–300.
- 326 - Commentarius in epistolam ad Romanos / PG 60, 464.
- 327 - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 91.
- 328 - Homiliae in Epistolam primam ad Corinthos / PG 61, 9–380; Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthos / PG 61, 381–610.
- 329 - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 91.

³³⁰ - В этой гомилии святой, обличая жестокость нравов царящую в городе, говорит: «И это делается в Антиохии, где верующие первые стали называться христианами». (PG 61, 178–179).

³³¹ - Commentarius in Epistolam ad Galatas / PG 61, 611–680.

³³² - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 91.

³³³ - Homiliae in epistolam primam ad Thimotheum. Homiliae in epistolam secundam ad Thimotheum / PG 62, 501–662. На антиохийский период создания этого толкования указывает похвала инокам, живущим в монастырях в окрестностях города. В окрестностях же Константинополя было мало монастырей. Кроме того, Златоуст здесь упоминает те темы, о которых часто говорил в других своих проповедях антиохийского периода: о гаданиях, ворожбе, приметах. (Архиеп. Филарет (Гумилевский). Указ. соч. С. 207, прим. 101).

³³⁴ - Homiliae in epistolam ad Titum / PG 62, 663–700. В толковании на послание к Титу упоминается знаменитое антиохийское предместье Дафна, а также иудействующие антиохийские христиане. (Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 208, прим. 102).

³³⁵ - Homiliae in epistolam ad Ephesios / PG 62, 9–176. На принадлежность послания к антиохийскому периоду указывает упоминание антиохийского раскола (беседа 11). (Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 208).

³³⁶ - In epistolam ad Thimotheum / PG 62, 574–577.

³³⁷ - In epistolam ad Ephesios / PG 62, 47–48; 97.

³³⁸ - Kelly J.N.D. Golden Mouth. P. 91–92.

³³⁹ - Ibid. P 131.

³⁴⁰ - Commentariis in Acta Apostolorum / PG 60.

³⁴¹ - Подробное обоснование этой датировки: Kelly J.N.D. Golden Mouth. P 166–168.

³⁴² - Smothers E.R. Toward a Critical Text of the Homilies on Acts of St. John Chrysostom // Studia Patristica. Berlin, 1957. № 1. P. 53–57; Казенина-Пристанскова Е.Т. Указ. соч. С. 125.

³⁴³ - *Homiliae in epistolam primum ad Thessalonicenses*.
Homiliae in epistolam secundum ad Thessalonicenses / PG 62, 391–500. Баур, однако, замечает, что точная дата их создания не установлена. (Baur Ch. Op. cit. V 2. P.1. P. 93.) С другой стороны, архиеп. Филарет не сомневается во времени создания этих гомилий. Он относит их к 402 году, когда Феофил Александрийский начал активные действия по низложению Златоуста с кафедры. Он приводит слова Златоуста из этих гомилий, которые, с его точки зрения, Златоуст относит к враждующим против себя: «Жестокий и сильный у нас враг [...]. Против нас сильнее ополчается диавол, так и на войне бывает, что противник прежде всего старается низвергнуть управляющего войною».

³⁴⁴ - *Homiliae in epistolam ad Philemonem* / PG 62, 701–720.

³⁴⁵ - *Homiliae in epistolam ad Hebraeos* / PG 63, 9–236.

³⁴⁶ - Kelly J.N.D. *Golden Mouth*. P. 133–134.

³⁴⁷ - *Synopsis veteri et novi testamenti* / PG 56, 313–386.

³⁴⁸ - При этом Златоуст делает оговорку, что характерные черты книг одного жанра, могут иметь место в книгах другого. «Эти различные виды Писания можно находить и смешанными один с другим. Например, в исторических сказаниях можно найти пророчество; от пророков можно услышать много нравоучительных рассказов». (*Synopsis veteri et novi testamenti* / PG 56, 316).

³⁴⁹ - Пятикнижие Моисея Златоуст рассматривает как одну книгу. Ibid. 56, 314.

³⁵⁰ - Леонардов Д. Учение св. Иоанна Златоуста о боговдохновенности Библии // Вера и разум, 1912. № 3–5. С. 7–12. № 12. С. 76.

³⁵¹ - Леонардов Д. Указ. соч. № 12. С. 77.

³⁵² - *Synopsis veteri et novi testamenti* / PG 56, 365.

³⁵³ - Не вполне понятно, на каком основании в «Обзрении» книга Руфь помещается среди книг пророческих. Возможно, это продиктовано тем, что фигура Руфи имела прообразовательное значение, но вероятно также, что это просто ошибка переписчика.

- 354 - Леонардов Д. Указ. соч. № 12. С. 79.
- 355 - Там же. С. 81.
- 356 - *Ad populum antiochenum* / PG 49, 156.
- 357 - *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* / PG, 59, 560.
- 358 - *Expositio in psalmum 140* / PG 55, 438.
- 359 - Леонардов Д. Указ. соч. № 12. С. 91.
- 360 - Там же. С. 92.
- 361 - Там же.
- 362 - Baur Ch. *Op. cit.* V.I. P. 317. О каноне Священного Писания согласно Иоанну Златоусту см. также другую работу Баура: Baur Ch. *Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus* // *Theologische Quartalschrift* 105 (1924).
- 363 - *Synopsis veteri et novi testamenti* / PG 56, 317.
- 364 - Baur Ch. *Op. cit.* V. 1. P. 315–318.
- 365 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 444.
- 366 - *Ibid*/PG 53, 99.
- 367 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 26.
- 368 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 58, 21.
- 369 - *Commentarius in Acta Apostolorum* / PG, 60, 15.
- 370 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 26.
- 371 - *Expositio in psalmum 44* / PG 55, 184.
- 372 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 57, 16.
- 373 - *Ibid*.
- 374 - *Ibid*/.PG 57, 17.
- 375 - *Ibid*.
- 376 - *Ibid*/PG 57, 16–17.
- 377 - Златоуст следует основным антиохийским принципам учения о богодухновенности. Антиохийская традиция характеризуется особым взглядом на богодухновенность Священного Писания. Автором Священного писания является Святой Дух, вдохновляющий библейских авторов. Его действием обуславливается само содержание Священного Писания, в то время как богодухновенный автор облакает это

откровение в конкретную литературную форму и через неё доносит содержание до читателей. Таким образом, антиохийцы обращали особое внимание на человеческую сторону богодухновенности и, соответственно, на человеческие возможности и человеческую ограниченность, влиявшие на процесс создания библейского текста, что именно и обуславливало форму Священного Писания. Таким образом, если содержание Библии определяет Бог, то форму – человек. Благодаря такому воззрению на богодухновенность, антиохийцы в своей экзегезе обращали особое внимание на грамматику, риторику и язык священного писания. Это также давало им возможность объяснять его разногласия и противоречия (Smith McCormic A. John Chrysostom's Homily № 50 As An Example of the Antiochene Exegetical Tradition // *Patristic and Byzantine Review*. V 12, № 1–3 (1993). P. 65–82).

378 - Smith McCormic A. Op. cit. P. 80.

379 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 175.

380 - *De mutatione nominum* / PG 51, 126.

381 - Одно из значений слова λεπτός – «тонкий». В данном случае оно является синонимом слова «глубокий».

382 - *Non esse desperandum* / PG 51, 368.

383 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 415.

384 - *Ibid.* / PG 53, 70.

385 - *Ibid.*

386 - *Ibid.* / PG 53, 72.

387 - *Ibid.*

388 - *Ibid.*

389 - В русском переводе книги Бытия стоит слово «житие». В греческом – γενέσεις, что в славянском передано как «роды».

390 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 200–201.

391 - *Ibid.*

392 - *Ibid.* / PG 53, 204.

393 - *Ibid.* / PG 53, 206.

394 - По словам исследователя экзегезы Иоанна Златоуста, точность Священного Писания выражена в том, что в нём ничего

не говорится без необходимости. Леонардов Д. Указ. соч. № 4. С. 443.

395 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 86.

396 - *Ibid.*/PG 53, 121–122.

397 - *Commentarius in Acta Apostolorum* / PG 60, 18.

398 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 55.

399 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 186.

400 - *Ibid.* / PG 53, 202.

401 - Например, толкование 16 главы книги Бытия, где упоминается какое время прожила Сара вместе с Авраамом после их переселения в землю Ханаанскую (Быт.16:3), или 25 главы, где указывается, что Исаак женился на Ревекке, когда ему было сорок лет (Быт.25:20).

402 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 396.

403 - *Ibid.*/PG 53, 324.

404 - *Ibid.*/PG 53, 179.

405 - *Ibid.*/PG 53, 88.

406 - Гурьев П. Указ. соч. С. 4.

407 - Там же.

408 - *Commentarius ad epistolam ad Romanos* / PG 60, 392.

409 - *Ibid.*

410 - *Ibid.*

411 - *Ibid.*/PG 60,393.

412 - *Ibid.*

413 - *Ibid.*

414 - *Ibid.*

415 - *Ibid.* / PG 60, 393–394.

416 - *Expositio in psalmum 7* / PG, 55, 80.

417 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 107.

418 - Леонардов Д. Указ. соч. № 5. С. 606.

419 - То, что местом крещения была не Вифания, а Вифавара, доказывал ещё Ориген. (Леонардов Д. Там же).

420 - *De prophetarum obscuritate II* / PG 56, 177–178.

421 - *Ibid.*

422 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 43.

423 - Златоуст, очевидно, не знал еврейского языка. К еврейскому подлиннику он обращается, ссылаясь на сведущих в этом языке толкователей.

424 - *Expositio in psalmum 7* / PG 55, 95.

425 - *Ibid.* / PG 55, 224–225.

426 - *Ibid.*

427 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 122.

428 - *Expositio in psalmum 48* / PG 55, 224–225.

429 - *Expositio in psalmum 44* / PG 55, 185.

430 - *Expositio in psalmum 11* / PG 55, 148.

431 - *Expositio in psalmum 9* / PG 55, 126–127.

432 - Поскольку метафора является наиболее известным термином, характеризующим образную речь, то это название часто применяют к любой другой фигуре образной речи, а фигуративный язык часто именуют метафорическим. (Bullinger E. W. *Figures of Speech Used in the Bible Explained And Illustrated*. Grand Rapids, Michigan, 1968. P 735. О фигурах речи, встречающихся в Библии, таких как метафора, аллегория, притча и др. *Ibid.* P. 735–772).

433 - В связи с этим наблюдением приведём сказанное О.Е. Нестеровой: «Символические видения, загадочные пророчества, притчи, иносказания – и даже просто «поэтические» тексты, насыщенные «метафорами», «сравнениями» и образами, имеют статус, принципиально отличный от статуса «исторических» текстов, которые претендуют на отображение действительных событий». (Нестерова О.Е. *Allegoria pro typologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного писания в раннепетрическую эпоху. М., 2006. С. 21).

434 - Эту фигуру речи следует идентифицировать как гипокатастасис (*hypocatastasis*, ὑποκατάστασις). В отличие от метафоры, являющейся такой фигурой речи, где одно понятие обозначает другое и при этом упоминаются оба, в случае гипокатастасиса называется лишь одно понятие, которое обозначает другое. (Bullinger E.W. *Op. cit.* P 748).

435 - Homiliae in Genesim / PG 53, 128.

436 - Отметим, что здесь Златоуст употребляет термин ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν и ἐπὶ τὰ νοητὰ – «чувственные изображения», «духовные предметы» одно в значении прямого, а другое – в значении переносного смысла слова.

437 - Expositio in psalmum 46 / PG 55, 208–209.

438 - Expositio in psalmum 46 / PG 55, 209.

439 - Expositio in psalmum 8 / PG 55, 116–117.

440 - Expositio in psalmum 44 / PG 55, 193–194.

441 - Expositio in psalmum 123 / PG 55, 355.

442 - О текстах «интенционально иносказательных»:
Нестерова О.Е. Указ. соч. С. 20–26.

443 - Вспомним о том, что для того, чтобы служить прообразом библейское событие или персонаж должны соответствовать ряду важных условий, таких как обладание некоторыми общими чертами, но, одновременно, и различиями с прообразуемым событием, предшествовать прообразуемому событию и т. д.

444 - Expositio in psalmum 46 / PG 55, 209.

445 - Это не единственный пример употребления слова εἰκών в значении τύπος. В другом месте Златоуст пишет: «Он исхитил из уст самой смерти, предначертав в избавление от необычайных опасностей еще прежде Нового Завета образ воскресения (τῆς ἀναστάσεως τὴν εἰκόνα). Знамение этого воскресения Он дал нам ещё в начале, когда преложил Еноха». (Expositio in psalmum 117 / PG 55, 334).

446 - Флоровский Г.В., прот. Указ. соч. С. 221.

447 - Homiliae in Genesim / PG 53, 106.

448 - Expositio in psalmum 6 / PG 55, 71.

449 - Homiliae in Genesim / PG 53, 103.

450 - Ibid. / PG 53, 343.

451 - Homiliae in Ioannem/PG 59, 157.

452 - Homiliae in Genesim / PG 53, 106.

453 - Ibid. / PG 53, 108. Имеются в виду библейские слова: И насадил Бог рай в Едеме на востоке (Быт.2:8). «Что же, скажи

мне, понадобились ли ему и заступ, и земледелие, и другая работа, чтобы украсить рай?», – спрашивает Златоуст.

- 454 - Ibid. / PG 53, 135.
- 455 - Ibid. / PG 53, 88.
- 456 - Expositio in psalmum 6 / PG 55, 71.
- 457 - Homiliae in Genesim / PG 54, 389.
- 458 - Ibid. / PG 53, 272.
- 459 - Expositio in psalmum 4 / PG 55, 43.
- 460 - Expositio in psalmum 4 / PG 55, 49.
- 461 - Expositio in psalmum 48 / PG 55, 225.
- 462 - Expositio in psalmum 48 / PG 55, 225.
- 463 - Expositio in psalmum 44 / PG 55, 186–187.
- 464 - Homiliae in Genesim / PG 53, 59.
- 465 - Homiliae in Genesim / PG 53, 194.
- 466 - Homiliae in Genesim / PG 53, 202.
- 467 - Expositio in psalmum 5 / PG 55, 69–70.
- 468 - Ibid. / PG 55, 70.
- 469 - Commentarius in Acta Apostolorum / PG 60, 28–29.
- 470 - Ibid.
- 471 - Ibid. / PG 60, 29.
- 472 - Homiliae in Ioannem / PG 59, 47.
- 473 - Ibid./PG 59, 55.
- 474 - Homiliae in Genesim / PG 53, 182.
- 475 - Ibid./PG 53, 132–133.
- 476 - Expositio in psalmum 4 / PG 55, 49.
- 477 - Homiliae in Matteum / PG 57, 56–57.
- 478 - De mutatione nominum / PG 51, 129.
- 479 - Homiliae in Ioannem / PG 59, 34.
- 480 - Ibid. / PG 59, 39.
- 481 - Homiliae in Genesim / PG 53, 72.
- 482 - Expositio in psalmum 7 / PG 55, 104.
- 483 - Homiliae ad Ioannem / PG 59, 34.

484 - Здесь о Боге Отце в обоих случаях, как мы видим, говорится без члена.

485 - *Homiliae ad Ioannem* / PG 59, 49–50.

486 - *Ibid.* / PG 59, 40.

487 - *Ibid.* / PG 59, 53–54.

488 - *Expositio in psalmum 44* / PG 55, 187.

489 - *Homiliae in Genesim* / PG 53, 99.

490 - *Ibid.* / PG 53, 234.

491 - *Ibid.*

492 - *Ibid.* / PG 54, 405.

493 - Nassif B. *Antiochene Qecopia in John Chrysostom's Exegesis* // «Anscient Postmodern Chrystianity» *Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Illinois, 2002. P. 49–57 (далее – Nassif B. *Antiochene Gecopia*).

494 - *Ibid.* P. 54.

495 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59. Анализ этого отрывка см. в работе Нассифа: Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 62–63.

496 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 194.

497 - Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 63–64.

498 - Как мы уже отмечали выше, понятие «метафора» применяется к различным языковым тропам.

499 - Nassif B. *Antiochene Gecopia*. P. 63.

500 - *Ibid.* P. 60–61.

501 - *Homiliae in Matthaeum* / PG 57, 41.

502 - *Homiliae in epistulam ad Romanos* / PG 60, 671.

503 - *Ibid.*

504 - Nassif B. *Antiochene Qewpia*. P. 61. В качестве примера того, как Златоуст объясняет смысл библейских имён может послужить его толкование значения имени «Авраам». «Патриарх наш Авраам [...] сперва назывался Авраом, что в переводе значит «странник», а потом, будучи переименован в Авраама стал отцом всех народов. (*Interpretatio in Isaiam prophetam* / PG 56, 11–92).

505 - Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 62.

⁵⁰⁶ - Ibid.

⁵⁰⁷ - De prophetiarum obscuritate I-II / PG 56, 163–192. Это сочинение Златоуста подробно рассматривается в статье Р.К. Хилла «Златоуст о неясности Ветхого Завета». (Hill R.C. Chrysostom on the Obscurity of the Old Testament // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma. № 2, 2001. P. 271–383.) Здесь автор говорит о времени создания двух бесед «О неясности Ветхого Завета», а также о том, в чём Златоуст видит причины неясности ветхозаветных книг. Таковых причин три. Первая из них та, что при сравнении Ветхого Завета с Новым, «Новый Завет яснее и проще, даже если эти учения превосходят человеческое понимание» (Ibid. P. 375). Однако, как указывает дальше Хилл, Златоуст во второй из гомилий отступает от первоначально высказанной точки зрения и говорит, что принципиальной разницы между Ветхим и Новым Заветами не существует: Новый Завет сокрыт в Ветхом, подобно тому, как покрывало скрывало славу лица Моисея, когда тот сошёл с Синая (Исх.33:33–35). «Это, – пишет Хилл, – указывает на перемену точки зрения о существенной разнице между заветами, высказанной в первой гомилии» (Ibid.). По поводу этого замечания Хилла можно сказать следующее. С нашей точки зрения Златоуст не меняет своей первоначальной позиции, но лишь подчеркивает более важное сoterиологическое значение Нового Завета в сравнении с Ветхим, поскольку они в божественном домостроительстве выполняли разные функции. Об этом свидетельствует другое высказывание Златоуста, в контексте которого следует понимать мысль, высказанную в первой и второй гомилиях «О неясности Ветхого Завета». Вслед за апостолом Павлом Златоуст повторяет, что Ветхий завет был лишь детоводителем, педагогом, наставником, приведшим человечество ко Христу. «Руководство Ветхого Завета подобно кормлению молоком, а любомудрие Нового Завета подобно твёрдой пище». (De verbis apostolo, habentes eumdem spiritum II / PG, 51, 283.) Златоуст не уравнивает и, в то же время, не противопоставляет оба Завета друг другу, но говорит о том, что они выполняют разные функции. Поэтому во втором слове «О неясности Ветхого

Завета» он не меняет своей позиции, а лишь подчёркивает другой аспект проблемы. Двумя другими причинами неясности ветхозаветных книг, согласно Хиллу, были страх авторов Ветхого Завета перед преследованиями со стороны иудеев, которые могли бы последовать, если бы истина была высказана прямо, и языковые проблемы, поскольку Ветхий Завет был переведён с еврейского языка на греческий, и в процессе перевода смысл мог быть затемнён.

508 - De prophetiarum obscuritate I / PG 56, 168.

509 - Ibid./PG 56, 166.

510 - Ibid.

511 - Ibid./PG 56, 173.

512 - Ibid./PG 56, 174.

513 - Ibid./PG 56, 174.

514 - Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios / PG 61, 447.

515 - De prophetiarum obscuritate I / PG 56, 173.

516 - De verbis apostoli, habentes eundem spiritum II / PG 51, 284.

517 - In dictum Pauli, nolo vos ignorare/ PG 51, 244.

518 - De verbis apostoli, habentes eundem spiritum II / PG 51, 282–283.

519 - In dictum Pauli, nolo vos ignorare / PG 51, 250–251.

520 - Expositio in psalmum 44 / PG 55, 185.

521 - Homiliae in Genesim / PG 53, 200–201.

522 - Ibid. / PG 53, 459.

523 - De mutatione nominum / PG 51, 131–132. Златоуст потому сравнивает утробу Сарры с холодной водой, что ко времени рождения Исаака Сарра была неплодной и «произошёл он из утробы уже охладевшей». Ibid.

524 - Homiliae in Genesim / PG 53, 258–259.

525 - Ibid./PG 53, 368.

526 - Ibid. /PG 63,446.

527 - In dictum Pauli, nolo vos ignorare / PG 51, 248.

- 528 - *Laus Maximi* / PG 51, 229.
- 529 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 95.
- 530 - *Ibid.* / PG 59, 297.
- 531 - *Ibid.* / PG 59, 190. Гино говорит, что у Златоуста природа соотношения между типом и истиной определяется либо термином συγγενει' α, либо ὁμοιου' της (подобие). Guinot J.-N. *Op. cit.* P. 15–16.
- 532 - *De verbis apostoli, habentes eundem spiritum* / PG 51, 285.
- 533 - *In dictum Pauli, nolo vos ignorare* / PG 51, 247.
- 534 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 109.
- 535 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 528.
- 536 - *Expositio in psalmum 116* / PG 55, 328.
- 537 - *In dictum Pauli, nolo vos ignorare* / PG 51, 248.
- 538 - *Ibid.* / PG 51, 247.
- 539 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 93.
- 540 - *In dictum Pauli, nolo vos ignorare* / PG 51, 248.
- 541 - *Ibid.* / PG 51, 247–248.
- 542 - *Ibid.* / PG 51, 247–248.
- 543 - *Ibid.*
- 544 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 529.
- 545 - В связи с вопросом о взаимосвязи образа и истины см. указанную выше статью Гино (Guinot J.-N. *Op. cit.* P. 13–23).
- 546 - Guinot J.-N. *Op. cit.* P. 10.
- 547 - *De Poenitentia VI* / PG 49, 320.
- 548 - *Synopsis Veteri et novi testamenti* / PG 56, 316–317.
- 549 - *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios* / PG 61, 325–326.
- 550 - *Commentarius in Epistola ad Galathas* / PG 61, 662. О двух видах пророчества, согласно учению Златоуста: Guinot J.-N. *Op. cit.* P. 8–13.
- 551 - Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 56.
- 552 - *Ibid.*

553 - Пример приведен Нассифом. Здесь и ниже мы излагает его точку зрения, которую разделяем.

554 - *Homiliae in epistolam ad Hebraeos* / PG 63, 118.

555 - Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 58.

556 - *In epistolam ad Hebraeos* / PG 63, 97.

557 - *Ibid.*

558 - Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 59.

559 - *In epistolam ad Hebraeos* / PG 63, 97–98.

560 - Nassif B. *Antiochene Qecopia*. P. 60.

561 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59,155.

562 - *De mutatione nominum* / PG 51, 129.

563 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 58, 776.

564 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 528. В отличие от преступления иудеев, братья Иосифа не довели до конца замысел убийства. Златоуст по этому поводу говорит: «Эти, предав Господа распятию, исполнили своё намерение, а братья Иосифа, хотя и имели замысел, но не привели его в дело. Образу надлежало заключать в себе менее истины, иначе это не было бы образом будущего. Поэтому здесь будущее предначертано как бы в тени» (PG 54, 529).

565 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 58, 757.

566 - *Commentarius ad Epistolam ad Romanos* / PG 60,475.

567 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 432. В этом отрывке Златоуст отвечает на вопрос иудеев, как Христос мог видеть Авраама (Ин.8:56). Правда, он переворачивает ситуацию и говорит о том, как Авраам мог видеть Христа: «Как это видел человек, живущий за столько лет прежде? В прообразе, в тени. [...] Здесь тень, а впоследствии открывается истина вещей гораздо превосходнейшая» (*Ibid.*).

568 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 459.

569 - *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* / PG, 61, 416.

570 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 432.

571 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 304.

572 - *In illud, Vidi Dominum* / PG 56, 104.

- 573 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 57, 26.
- 574 - *Ibid.* / PG 57, 86–87.
- 575 - *Homiliae in Ioannem* / PG 59, 96.
- 576 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 58, 775.
- 577 - *In dictum Pauli, nolo vos ignorare* / PG 51, 249.
- 578 - *Non esse desperandum* / PG 51, 367–368.
- 579 - *Commentarius in Epistolam ad Galatas* / PG, 61, 662.
- 580 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 535.
- 581 - *Ibid.*
- 582 - То, что появление Зары указывает на события предшествовавшего времени, не является нарушением логики. Златоуст указывает, что «пророчеству свойственно говорить не только о будущем, но и о прошедшем». *Synopsis veteri et novi testamenti* / PG 56, 316–317.
- 583 - *Homiliae in Genesim* / PG 54, 535.
- 584 - *Homiliae in Mattaeum* / PG 57, 35.
- 585 - *Ibid.*
- 586 - Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 151–152.
- 587 - Отсылки к источнику даны только в том случае, когда тексты приведены по рукописным книгам. В остальных случаях цитаты взяты из печатных комплектов Минеи, Октоиха и Триоди: Минея служебная. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. Т. 1–12; Октоих, сиречь Осмогласник. Репр. воспр. изд. 1981 г. (Москва). М.: Свято-Успен. Псково-Печер. Монастырь. Т. 1–2 (ц.-слав. шрифт); Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992. Ч. 1–2 (ц.-слав. шрифт); Триодь Цветная. М.: Моск. Патриархия, 1992 (ц.-слав. шрифт).
- 588 - Кравецкий А.Г Опыт словаря литургических символов // Славяноведение. М., 1995. № 3. С. 97.
- 589 - К древнему и уже в Византии исчезнувшему гимнографическому жанру относились «праздничные блаженны» (греч. μακαρισμοί) – тропари, припеваемые к стихам заповедей блаженств (Мф.5:3–12) на праздничной (не воскресной) литургии. Пентковский А., Иовчева М. Праздничные и

воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII-XIII вв. // *Paleobulgarica*. Т. XXV В. 3. София, 2001. С. 31–60, 49; Верещагин Е.М. Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001. С. 251–418; Никифорова А. Праздничные блаженны из греческих Миней IX-XII веков библиотеки монастыря великомученицы Екатерины на Синае // *Богословский сборник*. Т. 10. М., 2002. С. 155–171).

⁵⁹⁰ - Это богородичен воскресного цикла блаженн 3-его гласа Октоиха. Перевод выполнен по рукописи.

⁵⁹¹ - Скабалланович М. Рождество Христово. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995 (репринт); Он же. Рождество Пресвятой Богородицы. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Успение Пресвятой Богородицы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995 (репринт); Он же. Пятидесятница. Воздвижение Честного креста. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995 (репринт).

⁵⁹² - Ильин В. Запечатленный гроб Пасха нетления. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995 (репринт).

⁵⁹³ - Εὐστρατία' δης Σ. 'Η Θεοτο' κος ἐν τῇ ὑμνογραφί' α. 'Εν Βο' λῳ, 1930 [Ἀγιορειτικὴ βιβλιοθη' κη].

⁵⁹⁴ - Кравецкий А.Г Опыт словаря литургических символов // *Славяноведение*. № 3. М., 1995. С.97–103; № 2, 1996. С. 87–95; №2, 1997. С. 84–99; № 5. С. 108–112 (Материалы к учебнику церковно-славянского языка). Далее – Опыт словаря литургических символов.

⁵⁹⁵ - Седакова О.А. Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005.

⁵⁹⁶ - Ягич И.В. Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. [Памятники древнерусского языка] Т. 1.; Παπαδο' πουλος–Κεραμευ' ς Α.Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθη' κη. Α–Ε. 'Εν Πετρου' πολει, 1891–1915; Bruxelles, 1963; Εὐστρατία' δης Σ. Εἰρμολο' γιον. Chennevières-sur-Marne, 1932. [Ἀγιορειτικὴ βιβλιοθη' κη 9]; Он же. Ποιηταὶ καὶ Ὑμνογρα' φοι τῆς Ὁρθοδο' ξου 'Εκκλησι' ας//Νε' α Σιω' ν. 'Εν Ἱεροσολυ' μοις; Т. 43 (1948) 1954 (1959) *passim*; *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae*

Inferioris / Ioseph Schirò consilio et ducto edita. Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici. Università di Roma. Roma, 1966–1983; Ταμεῖον ἀνεκδο' των βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανο' νων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπου' λου – Φωτοπου' λου. Κανο' νες Μηναι' ων. Ἀθῆναι, 1996. и т.д.

⁵⁹⁷ - Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959; 1977. 2; Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner/ Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. München, 1978. 2 B-de; Krumbacher K. Geschichte der Byzantinischen Literatur. Unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer. München, 18972; Pitra J.B. Hymnographie de l'Eglise grecque. Rome, 1867; Δετορά' κης Θ. Βυζαντινή ὕμνογραφί' α. Ῥε' θυμνο, 1977; Μίτσα' κης Κ. Βυζαντινή ὕμνογραφί' α. Τ. 1. Ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθη' κη ἐ' ως τὴν εἰκονομαχί' αν. Θεσσαλονί' κη, 1971; Τωμαδα' κης Κ. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφί' α καὶ ποι' ησις. Θεσσαλονί' κη, 1993.

⁵⁹⁸ - Grosdidier de Matons J. Romanos le Melode et les origines de la poesie religieuse a Byzance. Paris, 1977.

⁵⁹⁹ - Δετορά' κης Θ. Κοσμᾶς ὁ μελωδο' ς. Βιος καὶ ἐ' ργο. Θεσσαλονί' κη, 1979 [Ἀνα' λεκτα Βλατα' δων 28].

⁶⁰⁰ - Τωμαδα' κης Κ. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφί' α καὶ ποι' ησις. Θεσσαλονί' κη, 19934 Σ. 182–210; Правдолюбов С., протод. Великий канон св. Андрея Критского. История. Поэтика. Богословие (Магистерская диссертация, МДА). М., 1987. Т. 1–2.

⁶⁰¹ - Рыбаков В.А., прот. Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М., 2002.

⁶⁰² - О. Демус. Мозаики византийских храмов. М., 2001. С. 31–32.

⁶⁰³ - Там же.

⁶⁰⁴ - Слова «и кроплением да обновятся людие божественныя крове» является рефреном всех тропарей шестой песни канона Космы Маиумского в Неделю Ваий.

⁶⁰⁵ - PG 114, 1416A.

⁶⁰⁶ - Авксентий Вифинский. Житие. Гимнография / Православная Энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 145–146 (совм. с

В.В.Василиком).

⁶⁰⁷ - «Общая служба» – «это привлечение общего чина для совершения службы того или иного конкретного праздника или памяти». Первоначально «общая» гимнография «святителей», «мучеников» и т.д. собиралась под днями памятей наиболее почитаемых в древней Церкви святых – Василия Великого, Феодора Тирона, Антония Великого. Так, основной моделью для памятей мучеников, например, святых сорока севастийских мучеников (четвёртая суббота Великого Поста), великомученика Георгия (23 апреля и 3 ноября), было последование амасийского мученика Феодора Тирона, широко почитавшегося в ранней Церкви в палестинском ареале. (Хевсуриани Л. Структура древнейшего грузинского Тропология. С. 101).

⁶⁰⁸ - Перевод выполнен по греческой рукописной Минее Sinait. Gr. 607 (IX-X вв.).

⁶⁰⁹ - Перевод выполнен по ркп. Sinait. Gr. 607 (IX-X вв.).

⁶¹⁰ - Цит. по: Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 227.

⁶¹¹ - Там же. С. 231.

⁶¹² - Керн Киприан, иеромонах. Взгляните на лилии полевые. Курс лекций по литургическому богословию. М., 1999. С. 108.

⁶¹³ - Более подробный анализ служб Страстной Седмицы см.: Красовицкая М.С. Литургика М., 2000. С. 239–271.

⁶¹⁴ - На стилистическую близость канонов Иоанна канонам Космы, а также канонов Германа канонам Андрея первыми обратили внимание переписчики рукописей. Один и тот же канон мог быть ими приписан в одной рукописи Косме, а в другой – Иоанну (напр., канон великомученика Георгия, 23 апреля). Такая же путаница происходила с произведениями Андрея и Германа (например, канон индикта, 1 сентября).

⁶¹⁵ - Никифорова А.Ю. Проблема происхождения служебной Минеи: структура, состав, месяцеслов греческих Миней IX-XII вв. из монастыря святой Екатерины на Синае. Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук. М., 2005.

⁶¹⁶ - Перевод выполнен по АНГ VIII, 250–277.

⁶¹⁷ - Перевод выполнен по АНГ VII, 375–383.

⁶¹⁸ - Канон Андрея Критского цитируется по изданию: Пасхальный канон святителя Андрея Критского. М., 1996.

⁶¹⁹ - Особое внимание уделено выражениям, истинное сюжетное и тематическое место которых – это Страстная Седмица.

⁶²⁰ - Опыт словаря литургических символов. С. 101–102.

⁶²¹ - О противопоставлении лексем «врата» и «дверь» в гимнографических текстах см.: Опыт словаря литургических символов. С. 96.

⁶²² - Семантическая антитеза «шуйца»: «Егда приидеши во славе со ангельскими силами, и сядеши на престоле Иисусе разсуждения, да мя пастырю благий не разлучиши: пути бо десныя веси, развращени же суть шуии. Да не убо с козлицы грубаго мя грехом погубиши: но десным мя сочетаю овцам, спаси яко Человеколюбец» (стихира на стиховне, утренняя, Великий Вторник).

⁶²³ - «Вневременность Иерусалима была определена уже у истоков христианства в Откровении Иоанна Богослова, где он явлен как образ Небесного Царствия – Нового Иерусалима, сходящего с Небес (Отк.21). Имя священного города стало символом обетования, а земной Иерусалим – иконой Небесного Града, Горнего Иерусалима. (Иерусалим в русской культуре / Сост. А.Л.Баталов, А.М. Лидов. М., 1994. С. 3).

⁶²⁴ - Лк.13:33–35.

⁶²⁵ - Опыт словаря литургических символов. С. 92.

⁶²⁶ - Опыт словаря литургических символов. С. 101–102.

⁶²⁷ - Пример из словаря: Опыт словаря литургических символов. С. 88.

⁶²⁸ - Полисемантический символ: Опыт словаря литургических символов. С. 90.