
**ЭКЗЕГЕТИКА И
ГЕРМЕНЕВТИКА
СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ**

Выпуск 1

Московская православная духовная академия
Кафедра библеистики

**ЭКЗЕГЕТИКА И
ГЕРМЕНЕВТИКА
СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ**

Выпуск 1

Сборник материалов
I и II Богословских научных конференций,
проходивших в МДА 27.10.2005 и 22-23.11.2006

Сергиев Посад
2007

В сборнике представлены тексты докладов, прочитанных на I и II Богословских научных конференциях «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», проводившихся в Московской православной духовной академии 27.10.2005 и 22-23.11.2006.

Издано при содействии *Петра Александровича Короткова*.

Электронный вариант данного сборника и другие материалы по библейским исследованиям доступны на сайте Кафедры библеистики МДА по адресу: www.bible-mda.ru.

© Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007.

СОДЕРЖАНИЕ

- Митрополит Минский и Слуцкий Филарет.* Приветствие участникам II Богословской научной конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» - 5
- Протоиерей Леонид Грилихес.* Евангельская проповедь и литература раннего иудаизма - 6
- А.И. Сидоров.* Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II - начало VIII вв.) - 16
- Игумен Дионисий (Шленов).* «За мною грядущий»: к вопросу об экзегезе Евангелия от Иоанна 1:30 в контексте христологических споров - 41
- С.А. Степанцов.* Проповеди блаж. Августина о Преображении - 54
- П.К. Доброцветов.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника - 62
- П.К. Доброцветов.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения» - 76
- Священник Димитрий Юревич.* Экзегетика мессианских текстов Ветхого Завета на примере пророчества Исаии об Эммануиле (Ис. 7:14–16) - 86
- Священник Димитрий Юревич.* Обрядовые постановления моисеева закона: их историческое значение и типологическое толкование в святоотеческой традиции - 97
- С.Ю. Жуков.* Особенности экзегезы блаж. Иеронима Стридонского в его творении «Еврейские вопросы на книгу Бытия» - 105
- А.С. Десницкий.* «Сыны Божьи» — люди или духи? История толкований на Бытие 6:1-4 - 112
- А.Б. Сомов.* Интерпретация Евангелия от Луки 20:34-36 в контексте иудейских представлений об ангелах и богосыновстве - 126

Приложения

Программа I Богословской научной конференции - 142

Программа II Богословской научной конференции - 143

Отчет о II Богословской научной конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» - 145

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

МИТРОПОЛИТА МИНСКОГО И СЛУЦКОГО **ФИЛАРЕТА**,
ПРЕДСЕДАТЕЛЯ СИНОДАЛЬНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему **Евгению**,
архиепископу Верейскому,
ректору Московской духовной академии.

Ваше Высокопреосвященство!

Поздравляю Вас с открытием научной конференции Московской духовной академии «Святоотеческая экзегетика Священного Писания». Пользуясь случаем, обращаюсь со словами сердечного приветствия ко всем ее докладчикам и участникам. Полагаю, что и проведение данной конференции весьма значимо как для богословской мысли, так и для духовного образования Русской Православной Церкви.

Не секрет, что разгром русской церковной науки, имевший место после 1917 г., в наибольшей степени сказался на библейских исследованиях. Проведение настоящего форума отрадно, поскольку оно свидетельствует о том, что библейские исследования Русской Православной Церкви успешно восстанавливаются и развиваются.

Но конференция, организованная трудами Кафедры библеистики МДА, говорит и о том, что реформа духовной школы дает свои вполне ощутимые плоды. Уверен, данная конференция, став регулярной и традиционной, займет достойное место в календаре научных событий Русской Православной Церкви.

Молитвенно желаю благословенных успехов и помощи Божией всем участникам конференции «Святоотеческая экзегетика Священного Писания» в предстоящих трудах.

+Филарет,
митрополит Минский и Слуцкий,
патриарший экзарх всея Беларуси,
председатель
Синодальной богословской комиссии

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ПРОПОВЕДЬ И ЛИТЕРАТУРА РАННЕГО ИУДАИЗМА

*Доцент протоиерей Леонид ГРИЛИХЕС,
заведующий Кафедрой библеистики МДА*

Я хотел бы сразу предупредить, что мое выступление не является докладом в собственном смысле этого слова. Это не итог определенного исследования, но краткое сообщение о некоторых проблемах, которые встали передо мной в ходе моей работы над семитскими реконструкциями Евангелий.

Но насколько правомочны такие реконструкции? Во-первых, хорошо известно, что древнейшее (а именно, восходящее к началу II в.) церковное предание устами Папия Иерапольского утверждает, что Матфей составил свои изречения по-еврейски. Вопреки этому многие ученые полагают, что Евангелия изначально были написаны по-гречески. Другие допускают, что евангелисты могли использовать при составлении своих книг семитоязычные, как устные, так и письменные источники. Наконец, высказывалось также мнение, что определенные Евангелия имели арамейский или еврейский оригинал, т. н. протограф, с которого был осуществлен перевод на греческий. Такой процесс не представляется чем-то совершенно невероятным, но напротив, имеет прямые аналогии в ближневосточной литературе того времени. Например, для дошедшего до нас по-гречески «Завещания двенадцати патриархов» известны фрагменты еврейского оригинала из Кумрана. То же касается и ряда других апокрифов.

Но если все же вопрос о семитской реконструкции евангельских текстов требует специальных исследований, разработок и доказательств, и возможно не только спорить, но и оспаривать семитский оригинал того или иного Евангелия, то, с другой стороны, вряд ли кто-либо будет сомневаться в том, что Господь, проповедуя перед «многими толпами» по еврейским «городам и весям», говорил на понятном для масс языке, т.е. по-семитски. В этом смысле попытка расслышать, как звучала та или иная притча в устах Спасителя не может встречать возражений и, более того, выглядит вполне оправданной.

Здесь впрочем, тотчас встает один ключевой, но весьма не простой вопрос: на каком из семитских языков говорил Господь — на иврите? или по-арамейски? И если по-арамейски, то на каком диалекте — галлилейском, иудео-палестинском, арамейском языке рукописей из Кумрана и т. д...

Последние исследования показали, что иврит (наряду с арамейским) сохранялся в качестве разговорного языка если не по всей Палестине, то по крайней мере в Иудее еще во II в по Р.Х. (Здесь можно сослаться на таких разных ученых, как Фицмаир, Карминьяк, Сегаль.) На это указывают так же и некоторые внутренние свидетельства, т. е. свидетельства, почерпнутые из самих Евангелий.

Например:

Мф 3:9: *может Бог из камней этих воздвигнуть сыновей Аврааму.*

Эта обличительная притча Иоанна Крестителя построена на игре ивритских слов בנין *’ăbānîm* камни и בנים *bānîm* сыновья, которые различаются лишь наличием/отсутствием начального *н*. Здесь фонетическое превращение בנין в בנים служит своего рода звуковой фигурой, подчеркивающей смысловую сторону выражения: подобно тому, как из слова בנין камни легко получается слово בנים сыновья, Бог может из камней воздвигнуть сыновей Аврааму.

Мф. 6:19-20: *Не собирайте себе сокровищ на земле... но собирайте себе сокровища на небе.*

Греческое слово γῆ земля может быть передано на иврите либо как иврите как ארץ *’ereṣ* земля, страна, либо как אדמה *’ădāmā* земля, почва. Именно последнее слово употреблено в United Bible Societies translation (1976, revised 1991). Очевидно, что такой выбор не может быть признан удачным, поскольку всякое со/противопоставление неба и земли в библейском (а также постбиблейском) иврите задается устойчивой парой שמים וָאָרֶץ *небо и земля*. Кроме этого очевидно, что выражение *не собирайте себе сокровищ на земле* (на иврите אֲסַדְרֵיכֶם עַל הָאָרֶץ *’al ta’asrû lākem ’ôṣārôt ’al hā’āreṣ*) построено на игре еврейских слов: אָסַר *’āṣar* собирать сокровище, אֲסַר *’ôṣār* сокровище и אָרֶץ *’ereṣ* земля. Такая аллитерация является очень характерной чертой библейской поэзии.

Я специально выбрал этот пример, чтобы показать, что даже после того, как мы ограничились в своих реконструкциях притчами и поучениями Спасителя, после того, как мы определились с языком реконструкций, остается еще один очень важный

вопрос — вопрос о критериях реконструкции. Этот вопрос до сих пор не получил специальной разработки, и его обсуждение выходит за рамки моего доклада. Отметим лишь то, что в выше приведенном примере, устанавливая ивритский эквивалент греческому слову *γη земля*, мы применили критерий библейской фразеологии, который заставил нас предпочесть ивритское слово *רֶחַק* и отказаться от *לָמָּח*.

Критерий библейской фразеологии представляется тем более оправданным, что Господь в своих поучениях постоянно обращается к Писанию, причем это обращение не ограничивается многочисленными цитатами, но может носить более сложный и динамичный характер, например в притче о «злых виноградарях» (Мф 21:33-39) в достаточно свободной форме развиваются образы книги Исаии (5:1-7). Немало примеров, где отношение евангельских выражений к Писанию носит характер менее значительных коннотаций и аллюзий, которые, безусловно, опознавались слушателями, составляя, по выражению известного российского филолога Ю.В. Рождественского, «фоновое знание речевого коллектива» (Общая филология. М., 1996).

Приведу пример: «*Царствие Небесное подобно закваске, которую жена взяла и спрятала в трех мерах (сатах) муки, доколе не вкисло все*» (Мф 13:33). Вряд ли современный читатель способен уловить здесь какую либо связь с Ветхим Заветом. Однако такая связь не могла ускользнуть от аудитории, т.е. от слушателей Спасителя, которые знали Писание наизусть или, по крайней мере, очень близко к тексту. В Быт 18:6 Авраам спешит к Сарре и говорит: «*замеси три меры (саты) муки*»... Эта аллюзия на ветхозаветный рассказ придает жене из евангельской притчи более конкретные черты — возникает ассоциация с Саррой, которая на фонетическом уровне очень искусно откликается игрой слов: Сарра (ивр. *סָרָא sārā*) и закваска (ивр. *שֹׂאֵר 'ôr*).

Отношение Евангелий к текстам Ветхого Завета достаточно хорошо изучены, но здесь с необходимостью встает новая и гораздо менее разработанная проблема. Очевидно, что еврейская литература конца Второго Храма, формирующая т. н. «фоновое знание», не ограничивалась только Священным Писанием. Существовали хорошо известные и весьма популярные апокрифы. Кроме этого необходимо учитывать фольклор, внебиблейскую идиоматику, устное предание, известные изречения различных рели-

гиозных авторитетов, афоризмы и т.п. Правомочен вопрос: в какой мере и каким образом мог использовать Господь весь этот внебиблейский языковой материал при создании образного строя Своих поучений и притч? Этот вопрос приобретет дополнительное значение, если мы примем во внимание, что обычно евангельские притчи «вводят нас в самую гущу повседневной жизни» (И. Иеремиас).

Ряд примеров обнаруживает разительные совпадения.

Мф 6:34 <i>Довольно для каждого дня своей заботы.</i>	Брахот 9б <i>Довольно для каждого часа его собственной заботы.</i>
Мф 7:5 <i>Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучек из глаза брата твоего.</i>	Бава Батра 15б <i>Говорит ему: вынь застрявшую у тебя в зубах щепочку. А он ему на это: вынь сначала бревно, которое торчит у тебя из глаза.</i>
Мф 2:27 <i>Суббота для человека, а не человек для субботы</i>	Йома 85б <i>Суббота отдана вам, а не вы субботе.</i>
Мф 9:17 <i>Не вливают молодое вино в мехи ветхие</i>	Авот 4, 20 <i>Бывает, что новый сосуд полон старого (вина), но бывает, что в старом даже и молодого не найдется.</i>

Для сторонников исторического развития христианства подобного рода примеры служат поводом к отрицанию уникальности евангельского учения. Отождествляя образную и идейную сторону выражения, они не замечают, что очень часто Господь использует арсенал «фонового знания», включающий хрестоматийные сравнения, идиомы, словесные штампы и т.д., на правах своего рода «макролексем», вкладывая в них новое, отвечающее духу Его проповеди звучание.

В трактате Бикурим передается рассказ о споре рабби Йошуа бен Ханания с афинскими мудрецами. Весь этот рассказ (агада) имеет ярко выраженный фольклорный характер. Афинские мудрецы, например, разбивают перед Йошуа кувшин и говорят:

«сшей», на что Йошуа рассыпает перед ними горсть песка и говорит: «спрядите нитки»; афинские мудрецы просят: «построй воздушный замок», рабби Йошуа говорит: «принесите кирпичи». Среди прочего афинские мудрецы спрашивают Йошуа: «соль, которая потеряла силу, чем осолят ее?»

Здесь в принципе можно было бы остановиться, но, чтобы не испытывать вашего любопытства, приведу ответ, который предлагает рабби Йошуа — *последом (плацентой) мулицы*. Смысл в том, что мулица, полученная от скрещивания кобылы и осла, сама потомство не производит. А разве есть — спрашивают мудрецы — у мулицы послед? А разве соль — отвечает рабби Йошуа — теряет силу?

Конечно, этот рассказ заставляет нас вспомнить слова Спасителя:

Мф 5:13

Вы соль земли. Если соль потеряет силу, то чем осолишь ее? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям.

Бикурим 8

Соль, которая потеряла силу чем осолят ее? Говорит им — последом мулицы. Разве есть у мулицы послед? А разве соль теряет силу?

Очевидно, что одна и та же фраза — *если соль потеряет силу, то чем осолится* — служит совершенно различным целям, превращаясь из остроумной народной загадки аггады, из своего рода прибаутки в утверждение высочайшей миссии и ответственности, которую Господь возлагает на Своих учеников.

Другой пример, где Спаситель в Своем поучении безусловно отталкивается от уже известного положения, мы находим в Евангелии от Матфея 7:12 и в повествовании об одном из виднейших законоучителей рубежа эр — рабби Гиллеля. Сохранился целый ряд рассказов о том как язычник, желающий перейти в иудаизм, приходит сначала к рабби Шаммаю, но не получив удовлетворение, обращается к более гибкому и не столь ригористичному рабби Гиллелю. Один из таких рассказов звучит следующим образом.

Шаббат 30а

Один чужестранец пришел к Шаммаю. Говорит ему: «обрати меня в иудаизм на том условии, что ты обучишь меня всему Закону, за то время пока я стою на одной ноге». [Шаммай] прогнал его аршином, который был в его руке. Пришел тот к Гиллелю, и он обратил его, сказав: «не делай ближнему твоему того, чего не желаешь себе. В этом весь Закон».

Несложно заметить, что евангельские слова *«как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом Закон и Пророки»* с одной стороны, предполагают знакомство с утверждением Гиллеля и непосредственно соотносятся с ним (так, заключение *«в этом Закон и Пророки»* выглядит как прямая отсылка на слова Гиллеля), но, с другой стороны, развивают их и задают совершенно иную — евангельскую меру. Если отрицательная формулировка Гиллеля — *«не делай ближнему того, чего не желаешь себе»* — призвана лишь удержать человека от зла, поставить преграду неуважительному отношению к другому, то в словах Спасителя — *«поступайте, как хотите, чтобы поступали с вами»* — содержится нечто гораздо большее, они выражают побуждение к любви, к заботливому и самому внимательному отношению к ближним.

Однако наиболее интересными представляются такие примеры, где Господь, подразумевая хорошо известные его слушателям выражения, не просто перестраивает или наполняет их иным содержанием, но самым неожиданным и самым парадоксальным образом переворачивает их, раскрывая при этом новые, выходящие за рамки привычной человеческой мудрости, отношения. Вспомним: Господь учил *«не как книжники и фарисеи»* (Мф 7:29) и *«никогда человек не говорил так, как Этот Человек»* (Ин 7:46).

Постараюсь продемонстрировать эту мысль на трех следующих примерах.

Я уже бегло упомянул апокрифическое «Завещание двенадцати патриархов», фрагменты оригинального ивритского (Завещание Неффалима) и арамейского (Завещание Левия) текста которого обнаружены среди рукописей из Кумрана. Не вызывает сомнения, что этот великолепный в литературном плане псевдоэпиграф (переведенный между прочим не только на греч., но также на сирийский, латинский, эфиопский, армянский, славянский языки) был известен современникам Спасителя, чем объясняется целый ряд лексических совпадений между ним и новозаветной литературой. Вот один наиболее выразительный тому пример:

Завещание Иосифа 11, 1, 5-6

*Голод мучил меня, но Сам
Господь накормил меня.
Одинок я был, и Бог утешил
меня; я болен был, и Господь
посетил меня; в темнице
был я, и Бог мой смиловался
надо мною.*

Мф 25:35-37

*Ибо голоден был Я, и вы дали
Мне есть; жаждал, и
напоили Меня; странником
был, и приняли Меня; наг, и
одели меня; болен был, и
посетили Меня; в тюрьме
был, и пришли ко Мне.*

На этот пример уже не раз указывали, как на свидетельство литературной зависимости и «тесной связи, которая существовала между иудейской дохристианской апокрифической литературой и новозаветной литературой» (Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983). Но пойдём дальше простой фиксации очевидных словесных совпадений. Слова Иосифа такие трогательные и полные благодарности своему Господу располагаются между тем во вполне понятной и «естественной» плоскости: праведник испытывает скорбь, и Господь не оставляет его, но поддерживает и помогает ему. С другой стороны, реакция на слова Евангелия — изумление. При внешнем сходстве выражений обнаруживается разительный контраст: оказывается, не Бог, а напротив, человек питает, поит, одевает, посещает... своего Господа. Но разве способен человек опекать Бога: *«Господи, когда мы видели Тебя голодным и накормили? или жаждущим и напоили?»*.. — недоумевают не только евангельские грешники, но и праведники. — *«Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне»*.

Так из простой, монотонной, «ветхой» темы возникает неожиданная и парадоксальная по форме полифония «нового» евангельского наставления. Причем, наставления настолько важного, что от ответа на него, в конечном счете, зависит путь в муку или в жизнь вечную (Мф 25:46).

Второй пример мы заимствуем из трактата «Пиркей Авот», т. е. *«Главы (поучения) отцов»*. Этот трактат представляет для нас особый интерес, поскольку в нем содержатся краткие изречения, характеризующие мировоззрение древнейших раввинистических авторитетов, начиная с Симеона Праведного (III в. до Р.Х.) и до начала составления Мишны (около 200 г. по Р.Х.). В первых четырех главах содержатся авторские наставления, принадлежащие 60 учителям. До своей письменной фиксации они обсуждались и передавались изустно (т. е. составляли часть устного предания) и в этом смысле представляют богатейший материал, раскрывающий идейную атмосферу иудаизма рубежа эр. Большинство изречений, вошедших в состав следующей, пятой главы — анонимны. Некоторые из них могут рассматриваться как своего рода школьный фольклор или подборка известных афоризмов, рожденных в стенах бейт-мидраша, но это одновременно и житейские прописные истины

и аксиомы, в которых выговариваются исходные интуиции раввинистической этико-дидактической мудрости.

Среди прочих здесь встречается и такое поучение (5:10). Все люди делятся на четыре типа. Первые говорят: «мое — мое, твое — твое» — это, по определению трактата «Пиркей Авот», *למד בינוני* *средний тип*; вторые говорят: «мое — твое, твое — твое», это — *למד צדיק* *праведник*; другие говорят: «мое — мое, и твое — мое», это — *למד פושע* *грешник, злодей*; наконец, четвертые говорят: «мое — твое, твое — мое», этот последний тип именуется *למד עמל* *народ земли*.

Выражение «народ земли» — *אמ הארע* — первоначально употреблялось фарисеями для обозначения тех, кто не принадлежал к их партии, но со временем приняло нарицательное значение — «неуч, невежда, глупец, не обученный Торе, несведущий в законе».

В связи с этим давайте вспомним 10 стих из 17 главы Евангелия от Иоанна, где Господь, обращаясь к Своему Отцу, говорит буквально следующее: «*все Мое — Твое, и Твое — Мое*».

Очевидно предельная взаимооткрытость и бесконечная преданность друг другу — «*все Мое — Твое, и Твое — Мое*», — в которых описывается отношение совершенной любви между Отцом и Сыном, не укладываются в рамки этико-юридической мудрости фарисеев: для фарисеев «мое — твое, и твое — мое» — глупость простолюдина; для Сына Божьего — выражение вышней премудрости и любви.

Наконец, третий пример касается замены всего одного слова. В раввинистической литературе обычным обозначением толпы является слово *רבין* *rabbim*, которое переводится, как *многие*, но имеет также значение *большие, великие*. Вероятно совмещая оба этих значения *многие* (в качестве указания на определенную группу людей) и *великие* (в качестве указания на особую праведность и ученость), кумраниты использовали слово *רבין* как одно из самоназваний своей общины. В связи с этим очень выразительным представляется то, что в Евангелии, когда Господь говорит об окружающей Его толпе, употребляется не греческое *πολλοί*, соответствующее еврейскому *רבין* *многие, большие*, а прямо противоположное ему по смыслу слово (т.е. антоним) *μικροί* (*τοῦτοι*) — *малые (сии)*, за которым может стоять ерейское *הקטנים* *אלה*. Насколько мне известно, такое словоупотребление не встречается в мишнатской литературе, а, значит, составляет исключительную особенность языка Спасителя.

Мф 18:6
А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому было бы лучше, если бы мельничный жернов повесили ему на шею, и утопили его в пучине морской.

Тос., Сангедрин 13, 5
*Всякий, кто согрешил и ввел в грех **многих** <...> — закроются за ним врата Геенны, и будет он предан ей на веки веков.*

Пиркей Авот 5:18
*Всякий, кто ввел в грех **многих**, не удостоивается раскаяться.*

При общности темы (всякий соблазняющий на грех других достоин погибели) невозможно не расслышать: в одном случае — отвлеченное утверждение о многих, обращенное ко многим, а в другом — личная забота о каждом «из малых сих, верующих в Меня», т. е. доверившихся Господу.

Если перед нами *малые сии*, то это значит, что каждый из них, подобно ребенку, требует особой опеки и заботы. Ради одного из многих не оставишь девяносто девять. Но лишь один из малых сих, «Ангел которого на небесах всегда видит лицо Отца небесного» (Мф 18:10), может быть уподоблен заблудшей овце, ради которой пастух оставляет все стадо и «когда найдет ее, радуется о ней более нежели о девяносто девяти не заблудившихся» (Мф 18:13).

Кстати (и это уже в качестве факультативного эпилога), среди мишнаитских притч мы найдем и такую, где пастуху ближе не одна заблудшая овца, а напротив один приبلудивший козленочек.

Ялкут Шимони

Козленок рос в пустыне и пришел сам по себе и пристал к стаду. Стал пастух кормить и поить его и полюбил его больше своего стада. Говорят ему: неужели ты любишь этого козленка больше чем все стадо? Говорит им: сколько я трудился над своим стадом, выводил его утром и заводил вечером, пока они не выросли, а этот который рос в пустынях и лесах и пришел сам по себе в мое стадо — разве не так мне любить его?

Конечно, мы слишком упрощаем эту притчу. Ясно, что здесь речь идет о пришельце-прозелите. И все же никак невозможно обойти сравнение, уж слишком очевиден контраст: притча о заблудшей овце — образ любви ищущей и спасающей; а в притче о

козленке, который без всякого труда сам прибил к стаду — любовь не поднимается выше обычных утилитарных отношений.

В своей статье «Ветхий Завет как пророчество о Новом» С.С. Аверинцев делает одно очень важное замечание: Господь говорил «совершенно новые вещи не на произвольно творимом, а на устоявшемся языке». Этой цитатой, из которой с неизбежностью следует, что изучение иудейской словесности позволяет гораздо отчетливей и глубже разглядеть уникальность евангельской проповеди, я хотел бы закончить свое выступление.

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОЙ И РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ (II - НАЧАЛО VIII ВВ.)

*Алексей Иванович СИДОРОВ,
доктор церковной истории,
профессор МДА*

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. Причем, 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 немыс-

¹ См. определение догмата у митрополита Макария (Булгакова): догмат «есть истина откровенная, содержащаяся в Св. Писании или Св. 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» (*Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. I. М., 1999, с. 7).*

² *Пономарев П.П. Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании // Викентий Леринский, прп. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000, с. 122.*

³ Там же, с. 121.

лимо вне святоотеческой экзегезы. Можно еще констатировать, что сама эта экзегеза 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 вообще — многие сущностные подходы к Священному Писанию в древнехристианской литературе⁴.

Итак, 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 заключенного 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

⁴ См. на сей счет 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 ἕσχατος)* и в последние дни соделавшемся плотию (λόγος ἐνσάρκος), Ин.1,1-14. Из этого основоположения развиваются все частнейшие основоположения, на которых зиждется новозаветное толкование» (Корсунский И.Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885, с. 16).

⁵ См. о них в кн.: Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996, с. 53-180.

(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 приведенном отрывке из «Дидахе» намечается и еще одна из главных интуиций этой экзегезы: Священное Писание, как подразумевается здесь, есть *руководство к жизни*; им измеряется и им определяется все житие каждого христианина. Данная интуиция прослеживается и во многих произведениях святых отцов. Еще 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, причем 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»⁷.

С подобным убеждением органично связана непрерываемая вера в *богодуховенность* Священного Писания, пронизывающая все святоотеческие творения с самого зарождения патристической литературы. Причем в разные периоды святоотеческой письменности акцентировались различные аспекты этого учения о богодуховенности. Так, отличительной особенностью мужей апостольских в данном плане можно считать то, «что они наиболее решительно учат о Божественном влиянии, сверхъестественном воздействии на св. авторов книг, но совершенно умалчивают об участии их естественных способностей и сил»⁸. Апологетам II в. приходилось преимущественно убеждать язычников в богодуховенности авторов Священного Писания, а также настаивать

⁶ См. наш перевод: Учение двенадцати Апостолов // Символ, № 29, 1993, с. 275.

⁷ Писания мужей апостольских. М. 2003, с. 298.

⁸ Леонардов Д.С. Учение о богодуховенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум, т. I, ч. 1, с. 302.

на божественном происхождении христианства. Отсюда вытекало то их положение, что «истинным и главным Сочинителем св. книг» является «божественный Логос», вдохновляющий через Святой Дух или Премудрость авторов священных книг; сами эти авторы «были люди, хотя и неученые 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 самостоятельности⁹. Данные тезисы первоначальных христианских писателей были развиты в последующей истории древнецерковной письменности. Причем 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 прп. Антония Великого и его ученика св. 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 сошел к нему глас, глаголющий с ним. Авва Амон говорил об этом: «Глас я слышал, но смысл сказанного не разобрал»¹⁰. 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 приведенных выше словах св. 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, причем часто в полемическом контексте

⁹ См.: Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум, 1901, т. I, ч. 1, с. 561-562; ч. 2, с. 52-54.

¹⁰ См.: Творения древних отцов-подвижников. Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. М., 1997, с. 23.

с акцентом на значимость ветхозаветного Откровения¹¹. Названная идея тесно увязывалась с мыслью о том, что совершившееся в Ветхом Завете было как бы *прообразами* Завета Нового, явленно-го 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 св. Мелитона Сардийского)¹². Основы такого понимания и толкования Ветхого Завета заложены были в известном изречении Самого Господа (Мф. 5,17: «*Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить*»)¹³ 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

¹¹ 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. Т. I. Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915, с. 307*).

¹² См.: *Сидоров А.И. Курс патрологии, с. 115-116, 255-259*.

¹³ Ср. толкование Евфимия Зигабена: закон «не был противоположен Евангелию, а скорее был путем 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 еще 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» (*Евфимий Зигабен. Толкование Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна. СПб., 2000, с. 54-55*).

и еще 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»¹⁴. Следовательно, типологическое толкование в Новом Завете и первоначальной христианской письменности было немислимо 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» (1 Кор. 13,12)¹⁵. 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* человеку¹⁶. Об этой «благодати понимания» (*χάρις τοῦ νοῦσαι*) говорит уже св. Иустин Философ и Мученик: «Если кто не получил от Бога великой благодати для разумения того, что говорили и делали пророки, тому не мало не будет пользы в том, что он по-видимому пересказывает их слова и деяния, тогда как не может дать в них отчета»¹⁷. Именно этот «дар разумения», полученный от Бога, вкупе с верой и благочестием позволяет обрести здравие ума, без которого невозможно понимание Священного Писания. Св. Иринея на сей счет рассуждает так: «Здравый ум, благонадежный, преданный благочестию и любящий истину будет охотно размышлять о

¹⁴ Корсунский И.Н. Указ. соч., с.21-22.

¹⁵ 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» (*Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. X, кн.1. М., 2004, с. 342*).

¹⁶ См.: *Torrance Th.F. Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995, p. 96.*

¹⁷ *Иустин, Философ и Мученик, св. Творения. М., 1995, с. 284. См. также: Там же, с. 322.*

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»¹⁸.

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 мудреного, 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»¹⁹. В данном случае св. Иринею формулируется еще один фундаментальный принцип всего святоотеческого подхода к Священному Писанию — принцип *экзегетического смирения* или *смиреномудрия*. Он предполагает и указанную выше эсхатологическую перспективу.

Столкнувшись с произвольностью и крайним иносказанием изъяснения Писания у еретиков-«гностиков», церковные писатели II-III вв., в первую очередь св. Иринея и Тертуллиан, наметили и еще 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 определенно. *Pausa multis, dubia certis, obscura manifestatis*, т. е. немногое многим, сомнительное известным, темное ясным — эти краткие слова Тертуллиана прекрасно выражают сущность всего того, что мы находим у антигностических писателей по вопросу о толковании Священного

¹⁸ *Иринея Лионский, свт.* Творения. М., 1996, с. 188.

¹⁹ Там же, с. 190-191.

Писания»²⁰. 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»²¹. Св. Ириной на сей счет высказывается весьма определенно: «Истинное познание есть учение апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем 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».²²

Именно этот постулат, — что вне Церкви невозможно никакое истинное понимание и истолкование Писания — является стержнем всей последующей святоотеческой экзегезы. В начале XX в. предельно четкое 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 дает 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».²³

²⁰ *Иларион (Троицкий), свщмч.* Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету. Сергиев Посад, 1911, с. 20.

²¹ Там же, с. 25-26.

²² *Ириной Лионский, свт.* Творения, с. 409.

²³ *Иларион (Троицкий), свщмч.* Священное Писание и Церковь. М., 1914, с. 9.

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 ее 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 отчетливо видно в сочинениях Филона Александрийского²⁴. Применение данного метода Филоном связано с тем, что, хотя внешне он проявлял свое уважение к ветхозаветной традиции, в сути мировоззрения его было очень мало собственно «библейских элементов». По словам одного русского ученого, «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

²⁴ 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 аллегии 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.

Св. 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 идет. 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 подчиняет себе Филона, что ради сохранения их он не задумывается пожертвовать библейским учением»²⁵. Поэтому Филон, признавая значимость буквального толкования ветхозаветного текста, всегда стремится превзойти букву Писания, преодолеть ее 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, тенденция Филона «отыскать в Писании нужные ему греческие идеи, доходит до того, что несмотря на свое благоговение пред буквою текста, он не затрудняется изменять последний по собственному усмотрению»²⁶. Аналогичный филоновскому стиль экзегезы попытались внедрить в христианство и еретики II в., придерживающиеся «лжеименного ведения»²⁷. Такое широкое бытование аллегорического метода толкования в окружающем Церковь культурном мире заставило христианских писателей определиться в своем отношении к нему. В первую очередь это сделали мужи апостольские, за которыми последовали апологеты II в. и представители александрийской школы.²⁸

²⁵ *Иваницкий В.Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, с. 519-520.

²⁶ Там же, с. 535.

²⁷ Об их аллегоризме см.: *Foerster W.* Das Wesen der Gnosis // Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. Von K.Rudolph. Darmstadt, 1975, S. 453-456.

²⁸ Ср. на сей счет 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 свое научное

Основные параметры подхода этой школы к Священному Писанию наметились достаточно ясно в сочинениях Климента Александрийского²⁹. Он в своей экзегезе суммировал, с одной стороны, наработки предшествующих церковных богословов, а, с другой, ввел и ряд новых элементов. Так, разделяя со всеми своими предшественниками тезис о богодухновенности Писания, Климент развил этот тезис еще и в сотериологическом аспекте: Писания делают и человека, правильно читающего и исполняющего их, святым и божественным, т.е. оживают его. Такое оживление есть прежде всего результат действия благодати Божией, но оно требует также и содействия человека. В проповеди «Какой богач спасется» александрийский учитель говорит об этом так: «Спаситель научает Своих учеников не просто по-человечески, но изрекает всё посредством Божественной и Тайнственной Премудрости; поэтому и внимать сказанному Им следует не плотским образом, но путем достойного [словам Господа] исследования и разумения, необходимо стремиться проникнуть в сокрытый смысл (τὸ ἐπικρυμμένον νόον) и понять его». В данных словах Климента намечается принцип «*экзегетической синэргии*», вполне соответствующий принципу «синэргии», представляющему собой одно из главных средоточий православной сотериологии. Естественно, что и «экзегетическая синэргия» немыслима вне нравственно-аскетической деятельности христианина. Без нее невозможно и проникновение в сокрытый, т. е. духовный смысл Писания, в который Климент включает и смысл «*прообразовательный*» («*типологический*»). Наконец, Климент, как и предшествующие церковные писатели, не представлял себе Писания вне Церкви, считая, что только православные христиане обладают

развитие и обоснование. Из той постановки, какая дается 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 еще 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).

²⁹ См.: Сидоров А.И. Начало александрийской школы. Пантен. Климент Александрийский // Ученые Записки Российского православного университета св. ап. Иоанна Богослова. Выпуск 3. М., 1998, с. 88-94.

ключом от парадной двери Истины, а еретики взламывают «заднюю дверь» или тайком подкапывают «ограду Церкви», пытаются похитить Истину. Поэтому правильное понимание и толкование Священного Писания возможно только «в соответствии с церковным каноном» (κατὰ τὴν 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 подчеркивал «узость» и «тесноту» пути духовного преуспеяния.

В целом же можно сказать, что в экзегетических набросках, рассеянных по всем сочинениям Климента, наблюдается тенденция к *анагогическому толкованию* Священного Писания, т. е. к возведению ума и сердца толкователя от буквы Писания к духу его. Это анагогическое 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 ее), ибо требовало от толкователя, помимо всего прочего (церковности и т.д.), непрерывного подвига духовного делания.

Указанная выше тенденция к «анагоге» достигла зрелой формы в произведениях Оригена, об экзегезе которого высказывались и высказываются самые противоречивые мнения. Несомненно одно — Ориген был первым экзегетом par excellence в истории христианской литературы и его заслуги в толковании Писания общепризнанны. В трактате «О началах» им набрасывается первый очерк теории экзегезы и, в частности, намечается учение о трех смыслах Писания³⁰. Далее, Ориген первый обратился к текстологии Ветхого Завета и его монументальный труд под названием «Гекзаплы» остался в древности непревзойденным шедевром библейской филологии³¹. Иногда подход Оригена к Священному Писанию характеризуют как «крайний аллегоризм», что

³⁰ Относительно оживленной дискуссии, вызванной среди исследователей этим учением см. ниже статью О. Нестеровой.

³¹ Подробно см.: Сидоров А.И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы. Статьи. Нижний Новгород, 2001, с. 333-341.

вряд ли является корректным, ибо в своих многочисленных экзегетических сочинениях он обращает постоянное внимание и на буквальный смысл. Не случайно один из крупнейших знатоков творчества этого александрийского писателя констатирует, что буквальный смысл у Оригена обычно мыслится в качестве источника смысла духовного³². И тем не менее очевидно, что намеченная Климентом Александрийским иерархия смыслов Священного Писания, построенная по вертикали от буквального к духовному (т.е. «анагоге») преобладает в произведениях Оригена. Порой в своей устремленности к высшему духовному смыслу он 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 надежным регулятивом в построении системы христианской догматики»³³. Но эта опасная для христианского вероучения тенденция неоднократно уравнивается у Оригена принципом *экзегетического смирения*, который часто определяет его толкования³⁴. В целом же, экзегеза Оригена характеризуется своей неоднородностью и наличием в ней ряда противоречий. Однако при всем этом, в толкованиях александрийского мыслителя явно преобладает анагогический тип изъяснений текста Писания, который и определяет основной настрой его экзегетических рассуждений.

Данный тип изъяснений доминирует также и в творениях последнего представителя «старой» александрийской школы — Дидима Слепца. Здесь буквальный смысл (*καθ' ἱστορίαν*), являясь отражением земного бытия тварного мира, иерархически подчинен смыслу духовному (*κατ' ἀναγωγήν*), который, будучи благодатным даром Божиим, выражает полноту небесного жития. Причем, понятие «аллегория», хотя и употребляется Дидимом, но играет второстепенную роль, служа лишь незначительным «риторически-философским подспорьем»: «аллегория» столь же ниже «анагоге», сколь уступает философия богословию³⁵.

³² Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989, p. 61.

³³ Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской духовной академии, 1870, т. I, с. 96.

³⁴ См.: Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега, № 1 (42), 2005, с. 90.

³⁵ См.: Bienert W.A. "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymus dem Blinden von Alexandrien. Berlin- N.Y., 1972, S. 154-166.

Оставляя в стороне св. Афанасия Александрийского, чей вклад в историю христианской экзегезы, по ряду исторических обстоятельств, был достаточно скромным³⁶, можно обратиться к св. Кириллу Александрийскому, в творениях которого «александрийский тип» толкования достигает, по нашему мнению, своей зрелости. Придерживаясь указанной иерархии смыслов Писания, в которой духовной смысл (обозначаемый у св. Кирилла преимущественно термином *θεωρία*), обладает преимуществом над смыслом буквальным (*ιστορία*), 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 св. Кирилла можно считать его фразу, что «всякое духовное созерцание имеет в виду таинство Христа»; эта фраза подчеркивает один из несомненных постулатов святоотеческих толкований — вне связи с «таинством Христовым» невозможно никакое постижение Священного Писания. Эта «христологическая доминанта» формирует не только существенные черты экзегезы самого св. Кирилла, но и всей последующей православной экзегезы³⁷.

Некоторые черты, характерные для александрийской экзегетической школы, нашли отражение и в монашеской письменности IV-V вв. 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 ἀπλοῦστεροι*), 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*).³⁸

Однако не этот «экзегетический элитаризм» определял принципиальные подходы к Священному Писанию в древнем монашестве, где Библия являлась альфой и омегой иноческого жи-

³⁶ См.: *De Margerie B.* Introduction a l'histoire de l'exegese. T. I. Paris, 1980, p. 137-164.

³⁷ Подробно см.: *Сидоров А.И.* Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь и творения // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 1. М., 2000, с. 47-72.

³⁸ См. предисловие к изданию: *Evagre le Pontique.* Scholies aux Proverbs. Ed. par P.Gehin // *Sources chretiennes.* N 340. Paris, 1987, p. 26-32.

тия³⁹. Молитвенное размышление над ней или поучение в словах Божиих (μελέτη — meditatio) составляло средоточие этого жития, что весьма рельефно отражается в одном изречении св. Амона — ученика прп. 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 Писания⁴⁰.

Несколько иным путем, чем представители александрийской школы, пошли в изъяснении Священного Писания церковные писатели *антиохийской школы*. У истоков ее стоит св. Лукиан, главным трудом которого можно считать труд по текстологии Писания (второй после «Гекзапл» Оригена) — т. н. «Лукиановскую редакцию Септуагинты».⁴¹ Внимание к тексту Писания, а, соответственно, и к историческим реалиям, отраженным в нем, 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 («феорией», составной частью которой была

³⁹ См.: *Bartelink G.* Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und funften Jahrhunderts // *The Impact of Scripture in Early Christianity.* Leiden, 1999. p. 27-36.

⁴⁰ См.: *Сидоров А.И.* Священное Писание в египетском монашестве IV в. // *Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции.* М., 1996, с. 343-358.

⁴¹ См.: *Сагарда А.И., Сидоров А.И.* Антиохийская богословская школа и ее представители // *Ученые записки Российского православного университета св. ап. Иоанна Богослова.* Вып.3, с. 155-157.

«типология»)⁴². Подобный целостный подход к Священному Писанию присущ и св. Иоанну Златоусту — самому выдающемуся деятелю антиохийской школы⁴³. Наконец, и последний представитель ее — блаж. Феодорит Кирский, избегая крайностей, сумел добиться органического соединения «серьезного буквализма с разумным мистицизмом»⁴⁴. В общей массе его многочисленных творений экзегетические сочинения занимают значительное место. Используя труды своих предшественников, блаж. 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 Библии⁴⁵. Пожалуй, только в сочинениях Феодора Мосуестского можно констатировать тяготение к крайностям историко-грамматического толкования Писания: увлеченный борьбой с «аллегористами», он стал отрицать и мессианские пророчества, содержащиеся в Ветхом Завете⁴⁶. 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 блаж. Иероним характеризует как

⁴² См.: *Фетисов Н.* Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915, с. 310-320.

⁴³ См. ниже статью А. Балаховской.

⁴⁴ *Глубоковский Н.Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. II. М., 1890, с. 67.

⁴⁵ См.: *Сидоров А.И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия / *Феодорит Кирский, блаж.* История боголюбцев. Вступительная статья и пер. А.И.Сидорова. М., 1996, с. 71-80.

⁴⁶ См.: *Гурьев П.* Феодор, епископ Мосуестский. М., 1890, с. 216-241.

«весьма ревностного в изучении Св. Писания»⁴⁷. 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 направлений⁴⁸. В качестве второго примера можно привести св. Астерия Амасийского, сохранившиеся гомилии которого «ставят его в число первоклассных христианских ораторов всех времен»⁴⁹. Приблизительно третья часть этих гомилий целиком посвящена толкованию Священного Писания. Изъяснения Астерия носят преимущественно нравственно-назидательный характер⁵⁰ и по духу своему приближаются к толкованиям св. 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 шел здесь по стопам Златоуста, у которого крайности александрийского идеализма и антиохийского реализма счастливо сочетались в истинно церковное, православно-христианское истолкование Священного Писания»⁵¹. Нельзя не упомянуть и о современнике св. Кирилла Александрийского — прп. 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 Писанию⁵². Этот подход характеризуется синтезом экзегетических ме-

⁴⁷ Иероним Стридонский, *блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910, с. 302.

⁴⁸ См.: 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.

⁴⁹ Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. Выпуск 3. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895, с. 65.

⁵⁰ См., 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.: *Модест, архим.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911, с. 91.

⁵¹ Там же, с. 99.

⁵² Высказывается мнение, что прп. Исидор был, несомненно, экзегетом, но его вряд ли следует считать богословом в строгом смысле этого сло-

тодов александрийского и антиохийского направлений, но такой синтез обретает еще и ярко выраженную аскетическую направленность⁵³. С этим связан и постоянный акцент на сотериологической значимости Писания, присущий прп. Исидору⁵⁴. Сотериологическая суть писаний богодухновенных авторов Библии отличается, по мнению прп. Исаии, от мирских («внешних») писателей, ибо «внешние писали, гонясь за славою; а Писания имеют в виду спасение слушающих»⁵⁵.

ва. См.: *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*.

⁵³ 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 прп. Исидора Пелусиота, как экзегета, нужно еще 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. Все сказанное об экзегетике прп. Исидора Пелусиота в связи с тем фактом, что он прекрасно знал Священное Писание, характеризует его, как одного из лучших экзегетов V-го века» (*Иоасаф, иером.* Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915, с. 66).

⁵⁴ См. на сей счет наблюдение во вступительной статье к критическому изданию посланий прп. Исидора: *Isidore de Pelusie. Lettres*, t.I. Ed. Par P.Evieux // *Sources chretiennes*. N 422. Paris, 1997, p. 78.

⁵⁵ *Исидор Пелусиот, прп.* Творения. 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 жены; 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,

Таким образом, приведенные 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»⁵⁶. В лице св. Илария Пиктавийского заметна преобладающая тенденция привести в гармонию буквальный смысл с духовным (включающим в себя и типологию)⁵⁷. Данная тенденция нашла дальнейшее развитие и у св. Амвросия⁵⁸, обретя завершение в творениях блаж. Августина⁵⁹. Таким образом, можно сказать, что западная экзегетическая традиция шла в изъ-

то сим ясно доказывается, что оно божественно и небесно» (*Исидор Пелусиот, прп.* Творения. Ч. II. М., 1860, с. 457).

⁵⁶ Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915, с. 181.

⁵⁷ См. ниже статью О. Нестеровой о типологии у Илария.

⁵⁸ См.: Адамов И.И. Указ. соч., с. 184-225.

⁵⁹ См. характеристику его толкований: «Как и для св. 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 Свящ. Писания не допускай «ничего против Писания», или же: объясняй «Писание из Писания», т. е. объясняй одно место другим, темное 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» блаж. Августина, как указывалось, уже встречаются в предшествующей церковной письменности.

яснении Писании путем, который в целом следует обозначить, наверное, в качестве «среднего пути», и который типологически был близок некоторым отмеченным выше греческим толкователям (св. Иоанну Златоусту, св. Астерию Амасийскому и др.).

При определенной независимости западной экзегетической традиции, она в ряде существенных моментов зависела от греческой. Это можно отчетливо наблюдать, например, у блаж. Иеронима, который в своих толкованиях часто следовал Оригену, а также некоторым представителям Антиохийской школы (Диодору Тарсийскому, Евсевию Емесскому)⁶⁰. Изъясняя многие сложные места Писания, «Иероним проявлял всю серьезность толкователя, подходя к ним с должной возвышенностью понимания и во всеоружии своих знаний святоотеческой экзегезы»⁶¹. 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»⁶². Предприняв свой труд перевода Священного Писания на латинский язык («Вульгату»), блаж. Иероним в ветхозаветной части перевода старался ориентироваться на еврейский текст, используя свое 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»⁶³. Для этого он также использовал знаменитые «Гекзаплы» Оригена. Следовательно, латинская христианская письменность к началу раннего средневековья обладала серьезными экзегетическими наработками.

⁶⁰ См.: *Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesis*. Oxford, 1993, p. 174-175.

⁶¹ *Диесперов А. Блаженный Иероним и его век*. М., 2002, с. 80.

⁶² *Полянский Е.Я. Творения блаженного Иеронима, как источник для библейской археологии*. Казань, 1908, с. LXIX.

⁶³ *Полянский Е.Я. Библиологические занятия блаженного Иеронима*. Казань, 1908, с. 19. Впрочем, подобная ориентация блаж. Иеронима встретила сильную оппозицию не только на греческом Востоке, но и на латинском Западе (блаж. Августин). Там же, с. 20.

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

Многие существенные черты древней христианской экзегезы суммировал в своих творениях один из самых выдающихся византийских богословов — прп. Максим Исповедник. Его изъяснения Священного Писания развиваются преимущественно в русле александрийской традиции. Наиболее примечательной чертой толкований прп. Максима является то, 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 [Божией], быть землей и в землю отойти (Быт. 3,19). Ведь буква связана с землей а дух — с небом: *«на воздухе»*, то есть на умном осиянии, *«на облаках»*, то есть на возвышенных созерцания, *«в сретение Господу восхищены будут, и так всегда с Господом будут»* (1 Фес. 4,17) только те, кто благодаря ведению предпочитают [дух букве]»⁶⁴.

Как считает С.Л. Епифанович, в подобного рода «своих утверждениях прп. Максим несомненно прав. Буквально история действительно не питает и не назидает духовно ума; сухим мертвым истолкованием ее по букве может заниматься и неверующий, не извлекая для себя от этого духовной пользы. <...> Напротив, при духовном понимании (созерцании) все 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 прп. Максим грубо-внешнее понимание Писания и природы считает признаком духовного убожества, помрачения и оземлянения духа, за-

⁶⁴ См. наш перевод: *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 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), 2006, с. 43).

тмения его созерцательной силы, почему видит в нем признак наклонения к чувственным страстям, отчуждения от христианства, считает его убиением Христа, живущего под буквой Писания»⁶⁵. Нельзя сказать, что прп. Максим полностью пренебрегает буквой Писания, но несомненно, что эта буква обретает свой подлинное содержание только тогда, когда она «разрешается» в духовной силе Божиих глаголов, или в «переходе» (διόβασις) к их духовному смыслу⁶⁶.

Вместе с тем, Священное Писание немислимо 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, прп. Максим говорит: «все 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»⁶⁷. Переход к такому нетлению прп. Максим обозначает (редко используя термин ἀλληγορία) как «созерцание» (θεωρία) или «восхождение» (ἀναγωγή), а иногда и как «восходящее созерцание» (ἀναγωγική θεωρία)⁶⁸. 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 произойдет и при скончании века [сего], когда будут благосветло открыты всем [тайны], дотоле неизреченные».⁶⁹

⁶⁵ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003, с. 136-137.

⁶⁶ См.: *Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium.* Notre Dame, 1991, p. 112-114.

⁶⁷ См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993, с. 231.

⁶⁸ *Kattan A.E. Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor.* Leiden-Boston, 2003, S. 225-235.

⁶⁹ *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. I, с. 239-240.

Таким образом, *эсхатологическая перспектива*, присущая христианской экзегезе с самого начала, играет существенную роль и в толкованиях прп. Максима. Причем, 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 прп. Максима, где плоть Писания непрестанно одухотворяется и как бы «обоживается», а буква Божиих глаголов «оразумливается» смыслом («логосом») их.

Близкий по времени к прп. Максиму св. Андрей Кесарийский (вторая половина VI в.) высказывает схожую мысль: «Всякое Божественное Писание дано Духом в тройном виде, как троечasten 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».⁷⁰

Наконец, можно сказать, что великий систематизатор предшествовавшего святоотеческого наследия, прп. Иоанн Дамаскин, суммировал, подобно прп. Максиму, некоторые наиважнейшие моменты экзегетического опыта, накопленного многими поколениями древнецерковных писателей. Хотя прп. Иоанн и не подвизался особенно ревностно в жанре толкований Писания⁷¹, но в своем основном труде «Точное изложение православной веры» он посвящает Писанию краткую, но весьма содержательную главу.

Исходя из постулата о богодухновенности Библии, он говорит: «Исследовать Божественные Писания — дело прекраснейшее и душеполезнейшее. Ибо как *древо, посаженное при потоках вод* (Пс. 1,3), так и душа, орошаемая Божественным Писани-

⁷⁰ См. русский перевод: *Андрей, архиеп. Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901, с. III-IV. Он исправлен по изданию: PG 106, 217.

⁷¹ 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.

ем, утучняется и дает зрелый плод — православную веру и украшается вечноцветущими листьями, то есть богоугодными деяниями. Ибо и к добродетельному деянию, и к незамутненному 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 все 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 вечную радость; 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 виноградника (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, *«вопроси отца твоего, и возвещи тебе; старцы твоя, и рекут тебе»* (Втор. 32,7). Ибо *«не у всех знание»* (1 Кор. 8,7). Почерпнем из этого райского источника неиссякаемые и чистейшие воды, *«текущие в жизнь вечную»* (Ин. 4,14). Да найдем в этом усладу, насладимся ненасытимо! Ибо благодать в Писаниях неисчерпаема»⁷².

Вряд ли возможно лучше, яснее и чище выразить самую суть святоотеческого подхода к Священному Писанию, чем это сделал прп. 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 сопряженное с подвижническими трудами

⁷² Иоанн Дамаскин, прп. Творения. Источник знания. М., 2002, с. 314.

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»* или *«кимвалом звучащим»* (1 Кор. 13,1).

«ЗА МНОЮ ГРЯДУЩИЙ»: К ВОПРОСУ ОБ ЭКЗЕГЕЗЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА 1:30 В КОНТЕКСТЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ

*Игумен ДИОНИСИЙ (Шленов)
кандидат богословия, преподаватель МДА*

Настоящий доклад посвящен святоотеческой экзегезе слов св. Иоанна Крестителя из 1 гл. Евангелия от Иоанна (Ин. 1:30 = Ин. 1:15), произнесенных перед крещением Господним во Иордане.

«26 Иоанн сказал им в ответ: я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете.

27 Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его.

28 Это происходило в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн.

29 На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.

30 Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня (ὁπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν)» (Ин. 1:26-30).

Последний стих данного фрагмента, понимавшийся как пророчество, духовное прозрение, откровение, позволял предлагать разные богословские интерпретации, которые оказались учтенными и востребованными в христологических спорах IV-V вв.

Уже в древности христианские экзегеты констатировали неоднозначность Ин. 1:30¹. Толкование Ин. 1:30 содержится прежде всего у тех схолиастов, которые комментировали и истолковывали Евангелие от Иоанна — у Оригена, Аполинария Лаодикийского, Феодора Мопсуэстийского, свт. Иоанна Златоустого,

¹ Для исследования данной темы мы, в основном, ограничимся изучением толкований греческих христианских писателей. Латинская и восточная (сирийская, коптская, грузинская и др.) экзегетические традиции выходят за пределы нашего обзора, хотя в условиях усложнившихся отношений с восточными провинциями Византии после Халкидонского Собора значение восточных языков для уяснения нашей темы исключительно велико.

свт. Кирилла Александрийского, в некоторых катенах² (и в том числе у блаж. Феодорита³). Другая группа памятников — это соборные акты (III и IV Вселенских Соборов), а также позднейшая полемическая письменность, которая в нашем докладе будет представлена одним из посланий к армянам свт. Фотия Великого. Надо отметить, что Ин. 1:30 толковался, как правило, профессиональными экзегетами Писания; у известнейших греческих отцов, писавших в разных богословских жанрах (таких как прпп. Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Никита Стифат, свт. Григорий Палама), толкование данного стиха не встречается или встречается крайне редко.

При толковании Ин. 1:30 можно выделить буквальный⁴ и духовный смыслы, которые ясно различил свт. Кирилл Александрийский, обратив свое внимание преимущественно на последний: «блаженный Креститель от обычного способа понимания возводит слово к духовному положению вещей, и словно от некое-

² См., напр.: «*За мною грядущий*» обозначает «за мною проповедующий», а не «за мною появившийся». «*Стал впереди меня*» — то есть, тот, кто светлее, почетнее. А «*прежде меня был*» означает, что не от некоего преуспеяния тот, кто прежде, оказался сзади, но всегда был первым, хоть и оказывается последним» (Τὸ δὲ “ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος” σημαίνει, ὁ μετ’ ἐμὲ κηρύττων, οὐχ ὁ μετ’ ἐμὲ γενόμενος. Τὸ “ἔμπροσθέν μου γέγονε,” τούτέστι, λαμπρότερος, ἐντιμότερος. Τὸ δὲ “πρώτος μου ἦν,” ὅτι οὐκ ἔκ τινος προκοπῆς πρώτον μὲν ὄντα, ὀπίσω πελοίηκεν εἶναι, ἀλλ’ αἰεὶ πρώτος ἦν, εἰ καὶ ὕστερος παραγίνεται. Catena in Joannem. P. 188:18–22. Ed. J.A. Cramer, TLG 4102/5).

«*За мною грядущий*», — он постоянно говорит, показывая, что его крещение несовершенно, но тень, образ и предварение, так как другой после него возвестит истину. «*Прежде меня был*» — то есть, почетнее, так что я не достоин быть сопричтенным Его последним служителям...» (Τὸ δὲ “ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος” συνεχῶς τίθησι, δηλῶν ὅτι οὐχὶ τέλειόν ἐστι τὸ αὐτοῦ βάπτισμα, ἀλλὰ σκιά καὶ εἰκὼν καὶ προοδοποίησις, ὡς ἄλλου μετ’ αὐτὸν τὴν ἀλήθειαν ἐπιθήσοντος. Τὸ δὲ “ἔμπροσθέν μου γέγονε,” τούτέστι, τιμώτερος, ὥστ’ ἐμὲ μὴδὲ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τῶν τούτου διακόνων ἀριθμηθῆναι ἄξιον. ... Catena in Joannem. P. 190:26–31).

³ ...“ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονε,” τούτέστιν ἐντιμότερος καὶ εὐδοκμώτερος... Theod. Catena in epistulam ad Hebraeos. P. 297:15–16 (ed. J.A. Cramer. TLG 4102/39).

⁴ Ср. в сочинении, приписываемом свт. Иоанну Златоусту: «*за мною идет Муж, Который стал впереди меня*. «*За*» — из-за времени, «*впереди*» — из-за престола» (“Ἐρχεται ὀπίσω μου ἀνὴρ, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν· ὀπίσω, διὰ τὸν χρόνον· ἔμπροσθεν, διὰ τὸν θρόνον. Jo. Chr. In natale sancti Joannis prophetae. [Sp.], PG 61, 761:32–34).

го образа тех, что свойственны нам, приходит к объяснению тончайших понятий»⁵.

Многочисленные богословские и духовно-нравственные интерпретации Ин. 1:30 так или иначе служат лучшему уяснению основной идеи духовного толкования, открывающего таинственное и непостижимое сочетание кеносиса, умаления и в то же время величия и Божественной славы в Лице Господа нашего Иисуса Христа.

При экзегезе Ин. 1:30 нужно учитывать и то, что некоторые — по-преимуществу древние — экзегеты воспринимали этот стих как абсолютное и неделимое целое, в то время как в более поздней традиции его, как правило, подразделяли на две органично связанные друг с другом части: 1. «за мною идет Муж» и 2. «Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня», а иногда — и на три (как в экзегезе Степаноса Сьонеци, см. ниже).

1. Примеры экзегезы Ин. 1:30 в греческой христианской письменности (Ориген, Аполлинарий, свт. Иоанн Златоуст)

У трех авторов — Оригена (III в.), Аполлинария (IV в.) и свт. Иоанна Златоуста (IV–V в.) — можно найти характерные примеры экзегезы Ин. 1:30. Согласно толкованию Оригена, данный стих обозначает то, что «человек Сына Божия, соединенный с Его Божеством, старше, чем рождение от Марии»⁶. Данная интерпретация, скорее всего, отражает лжеучение Оригена о предсуществовании души Христа, опровергнутое впоследствии в сочинениях христианских апологетов из Газы и осужденное в известных анафематизмах, принятых на V Вселенском Соборе. Под второй частью Ин. 1:30 Ориген понимал также изливание «*благодати и ис-*

⁵ Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν· ἀκολούθως δὲ μᾶλλον τῷ ἡμῖν προτεθέντι σκοπῷ νοοῦντες αὐτὸ, τοιῶσδὲ πως εἰρήσθαι πιστεύσομεν. χαριέντως ὁ μακάριος βαπτιστὴς ἀπὸ τοῦ κατὰ συνήθειαν σχήματος ἀναφέρει τὸν λόγον, ἐπὶ ποιότητα πραγμάτων πνευματικῆν, καὶ ὡσπερ ἀπὸ τινος εἰκόνοσ τῶν καθ' ἡμᾶς εἰς ἐξήγησιν ἔρχεται νοημάτων λεπτομερεστέρων. *Сур. Al. Commentarii in Joannem 1. P. 146:17–24 (ed. P.E. Pusey. TLG 4090/2).*

⁶ Ἀλλὰ καὶ «ἀνὴρ» πρὸς τοῦτοις λέγεται «ὀπίσω Ἰωάννου ἐρχόμενος, ἔμπροσθεν αὐτοῦ γεγενημένος καὶ πρὸ αὐτοῦ ὢν», ἵνα διδασχῶμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τὸν τῇ θεότητι αὐτοῦ ἀνακεκραμένον πρεσβύτερον εἶναι τῆς ἐκ Μαρίας γενέσεως, ὄντινα ἄνθρωπὸν φησιν ὁ βαπτιστὴς ὅτι «οὐκ ἦδει». *Orig. Commentarii in evangelium Joannis. 1,32,326:1–6 (ed. C. Blanc. TLG 2042/5).*

тины» (Ин. 1:17), происшедшее через Христа. В отличие от Моисея, давшего ветхозаветный закон, Христос преподавал «благодать и истину» Иоанну Предтече и всем пророкам Ветхого Завета⁷.

Аполлинарий Лаодикийский первую часть Ин. 1:30 соотносит с вочеловечением и пришествием в мир Христа, а Ин. 1:1 и Ин. 1:26 — с непостижимой и невидимой Божественной сущностью. Согласно данному эзегету, евангелист Иоанн «соединяет Слово, которое «в начале», с Его вочеловечением, сочетая слова «Его же вы не весте» (Ин. 1:26) со словами «за мною Грядущий». <...> Сказав о сущности [Бога]-Слова, он присовокупляет слова о Его пришествии, сказав «за мною Грядущий»⁸. Аполлинарий, стоящий у истоков монофизитства, комментируя Ин. 1:30, не указывает на человеческую природу или сущность Христа, но только на Его пришествие в мир по плоти.

В 13-й беседе свт. Иоанна Златоуста сначала излагается мысль о простоте и доступности для всех Христа — с преимущественным акцентом на первой части Ин. 1:30: «Ведь Он облекся в бедное и общее для всех одеяние, так, чтобы и жены-самарянки, и блудницы, и мыта-

⁷ Διὰ τοῦτο γάρ, φησίν, «ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν». Διὰ τοῦτο δὲ νοῶ αὐτὸν πρῶτόν μου ὄντα καὶ τιμώτερον παρὰ τῷ πατρὶ, ἐπεὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐγώ τε καὶ οἱ πρὸ ἐμοῦ προφητῆται εἰλήφαμεν χάριν τὴν θειοτέραν καὶ μείζονα καὶ προφητικὴν ἀντὶ χάριτος τῆς κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν ἀποδεχθείσης παρ' αὐτοῦ.

Διὰ τοῦτο δὲ καὶ «ἔμπροσθεν γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν», ἐπεὶ καὶ νενοήκαμεν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ εἰληφότες, τὸν μὲν νόμον διὰ Μωσέως δεδόσθαι, οὐχ ὑπὸ Μωσέως, τὴν δὲ χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐ δεδόσθαι μόνον ἀλλὰ καὶ γεγενῆσθαι, τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ τὸν τε νόμον διὰ Μωσέως δεδωκότος, χάριν δὲ καὶ ἀλήθειαν πεποιηκότος διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ... *Orig. Commentarii in evangelium Joannis. 6,6,35:4–36:8.*

⁸ Πρὸς μὲν οὖν τὸ τί οὖν βαπτίζεις παρίστησιν ὁ Ἰωάννης τὸ ἴδιον βάπτισμα σωματικόν, πρὸς δὲ τὸ εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς δοξολογίαν τῆς προηγουμένης οὐσίας Χριστοῦ λέγων, ὅτι ἀόρατός ἐστι τῇ θεότητι παρῶν παντὶ τῷ κόσμῳ. ἐλέγχει τε αὐτῶν τὴν εὐτελεῖα περὶ Χριστοῦ ὑπόληψιν καὶ ἐνοῖ τὸν «ἐν ἀρχῇ» λόγον τῆ ἐνανθρωπήσει αὐτοῦ συνάπτων τὸ ὄν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε **τῷ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (соответствует вочеловечению)**, τὴν τε ὑπεροχὴν Χριστοῦ πρὸς ἑαυτὸν δηλοῖ διὰ τοῦ οὐκ εἰμι ἄξιος, μέσος δ' ἂν εἴη τοῦ παντός κόσμου, οὗ διήκει κατὰ τὰς λογικὰς φύσεις, ἢ ἡμῶν, ὧν ἐν μέσῳ τὸ ἡγεμονικόν, ἐνθα καὶ ὁ ἐν ἐκάστῳ λόγος, εἰ δὲ τὸ μέσος ὑμῶν ἔστηκεν οὐκ αἰσθητόν, οὐδὲ τὸ ὀπίσω μου ἐρχόμενος. **εἰπὼν δὲ τὰ περὶ τῆς οὐσίας τοῦ λόγου συνάπτει καὶ τὰ τῆς ἐπιδημίας ὀπίσω αὐτοῦ ἐρχόμενον αὐτὸν εἰπὼν.** *Apoll. Fragmenta in Joannem (in catenis). Fr. 5:1–11. TLG 2074/38.*

ри с большой свободой дерзали приближаться к Нему и вступать в беседу»⁹. Затем говорится об особой чести, которой обладал Христос¹⁰, — с опорой на вторую часть исследуемого стиха. Таким образом, Константинопольский святитель подчеркивает исключительное смирение, сочетающееся с исключительным величием Богочеловека Христа, «первого» и одновременно «последнего»¹¹.

2. Ин. 1:30 в контексте антинесторианской полемики (свт. Кирилл Александрийский, Феодор Мопсуэстийский, Несторий)

У свт. Кирилла Александрийского происходит углубление богословского смысла в понимании Ин. 1:30. Несовершенство и медлительность Того, Кто шествовал сзади, оказываются только кажущимися. Сокрытые ото всех, включая св. Иоанна Предтечу, честь и слава Христа становятся явными и очевидными после Его крещения¹². Последние заключительные слова («*потому что Он был прежде меня*») указывают на предвечное вневременное существование Богу «по природе»¹³. В другом месте, толкуя Послание к Евреям, свт. Кирилл предлагает следующее краткое резюме Ин. 1:30: «Ведь богатеет во всем и первенствует Христос»¹⁴.

⁹ Οὕτω γὰρ εὐτελὲς περιέκειτο σχῆμα καὶ κοινὸν ἅπασιν ὁ Χριστὸς, ὡς καὶ Σαμαρείτιδας γυναικάς, καὶ πόρνας, καὶ τελῶνας μετὰ πολλῆς τῆς ἀδείας θαρρῆεῖν αὐτῷ προσίεναι καὶ διαλέγεσθαι. *Jo. Chr. Hom.* 13,2. PG 59,89:4-8.

¹⁰ Τί οὖν ἐστι τὸ, Ἐμπροσθέν μου γέγονε; Λαμπρότερος, ἐντιμότερος. *Jo. Chr. Hom.* 13,3. PG 59,89:24-25.

¹¹ Οὐδὲ γὰρ ἕκ τινος, φησί, προκοπῆς πρῶτόν με ὄντα ὀπίσω ρίψας ἔμπροσθεν γέγονεν, ἀλλὰ Πρῶτός μου ἦν, εἰ καὶ ὕστερος παραγίνεται. *Jo. Chr. Hom.* 13,3. PG 59,89:58-60.

¹² Ἦγνοεῖτο δὲ καίτοι κρείττων ὢν ὁ Χριστὸς, ἐλάνθανεν ὅτι Θεὸς ὑπῆρχεν ἀληθινός· ἐπειδὴ δὲ ἠγνοεῖτο, θαυμαζομένου τοῦ βαπτιστοῦ, ἔδοκει πως καὶ ὑστερίζειν αὐτοῦ· ἐβάδιζεν ὀπίσω βραχὺ τὸ μείζον ἔχοντος ἔτι κατὰ τιμὴν καὶ δόξαν τὴν ἐν ἀνθρώποις ἐκείνου· ἀλλ' ὁ ἐρχόμενος ὀπίσω γέγονεν ἔμπροσθεν, μείζων Ἰωάννου καὶ κρείττων ἀναδεικνύμενος. *Cyr. Al. Commentarii in Joannem.* 1. P. 147:10-15 (ed. P.E. Pusey. TLG 4090/2).

¹³ Ἀναγκαιῶς ἐπιφέρει τὸ Ὅτι πρῶτός μου ἦν, πρεσβυτάτην αὐτῷ τὴν δόξαν ἀναπιθεῖς, καὶ τὸ προῦχειν ἀπάντων οὐκ ἐν χρόνῳ προσγεγονός, ἀλλ' ἐνυπάρχον ἀνωθεν ὡς Θεῷ κατὰ φύσιν, διαβεβαίουμένος. *Cyr. Al. Commentarii in Joannem.* 1. P. 147:28-148:2.

¹⁴ Ἐφη δὲ καὶ ὁ θεσπέσιος Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν· πλουτεῖ γὰρ ἐν πᾶσι καὶ πρωτεύει Χριστός. *Cyr. Al. Catena in epistulam ad Hebraeos* P. 122:31-33 (ed. J.A. Cramer. TLG 4102/38).

Мысль свт. Кирилла о том, что Христос и до, и после крещения обладал одной и той же неизменной славой, очевидно, имела антинесториянскую направленность. На III Вселенском Соборе со ссылкой на Ин. 1:30 опровергался взгляд, согласно которому Христос, как «*ставший впереди*» (ἔμπροσθέν), обладал большей славой, чем «*шедший сзади*» (ὀπίσω)¹⁵.

Феодор Мопсуэстийский, учитель ересиарха Нестория, в толковании на Евангелие от Иоанна писал: «*сзади и впереди* обозначает славу и человеческие мнения»¹⁶. Хотя ни в данном случае, ни в других («*прославь*» не в том понимается смысле, что дай Мне славу, но присущую Мне славу, сию яви» — Τὸ γὰρ δόξασον οὐ τοῦτο σημαίνει, ὅτι δός μοι δόξαν, ἀλλὰ τὴν προσοῦσάν μοι δόξαν ταύτην δεῖξον)¹⁷ Феодор не имел в виду реальное изменение

¹⁵ Ἐφη δὲ καὶ Ἰωάννης· οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. καίτοι πῶς ἀνδρὰ τε εἰδῶς καὶ ὀνομάζων τὸν Ἐμμανουὴλ ἔμπροσθέν τε αὐτοῦ καὶ πρῶτον γενέσθαι φησὶ τὸν ὀπιγενῆ τε καὶ μετ' αὐτόν; ἀλλ' ἐρεῖ τις ἴσως· ἔμπροσθεν αὐτὸν καὶ πρῶτον γενέσθαι φησὶ κατὰ γε τὴν δόξαν, ὡς περ οὖν ἔπεισέ μοι νοεῖν. καὶ μὴ ὅτι κίβδηλόν τε καὶ ἀμαθῆς τὸ τῆριδε νοεῖν, οὐ μακρὸς ἡμῖν διαδείξει λόγος. παραδεξάμενοι γὰρ τὸ ἔμπροσθεν εἰς τὸ ἄμεινον ἐν δόξει, κατὰ τὸν ἴσον που λόγον καὶ τὸ ὀπίσω φήσομεν τὸ ὡς ἐν εὐκλείᾳ δεύτερον εὐ μάλα καταδηλοῦν. συμβήσεται τοῖσιν ὡς ἐξ ἀνάγκης ἡμῖν τῆς Ἰωάννου δόξης ἠτᾶσθαι Χριστὸν καὶ ὀπίσω δραμεῖν ἀσυνέτως ὑπονοεῖν. ἔφη γὰρ ὅτι ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ. ὦ τῆς ἀτοπίας· οἰησόμεθα γὰρ οὐχ ὧδε ἔχειν, ἐννενοηκότες ὀρθῶς τὸ ἐν ψαλμοῖς γεγραμμένον ὅτι τίς ἐν νεφέλαις ἰσωθήσεται τῷ κυρίῳ; ὁμοιωθήσεται τῷ κυρίῳ ἐν υἰοῖς θεοῦ; Concilium universale Ephesenum anno 431. 1,1,1. P. 70:15–26 (ed. E. Schwartz, TLG 5000/1).

¹⁶ *Theod. Mops.* Fr. 12:1–2 (TLG 4135/13). Τὸ ὀπίσω καὶ ἔμπροσθεν κατὰ τὴν δόξαν λέγει καὶ τὴν παρὰ ἀνθρώποις ὑπόληψιν. Εἰ δὲ γέγονεν εἶπεν ἀντὶ τοῦ «*γενήσεται*», οὐ θαυμαστόν· πρὸς γὰρ τῷ χύδην εὐρίσκεσθαι ταύτην ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ τὴν συνήθειαν, ἔτι καὶ τὸν εὐαγγελιστὴν ἐν τοῖς ἀνωτέρω οὕτως εἰρηκότα ἐδείξαμεν, τὸ οὐ κατέλαβεν σαφῶς εἰπόντα ἀντὶ τοῦ «*οὐκέτι λήψεται*». Fr. 12:1–5

¹⁷ *Theod. Mops.* Fr. 131:22–25. Ἐκεῖνό (предведение будущего?), φησι, διδάξει τοὺς ἀνθρώπους τὴν οὐσίαν μοι δόξαν, κατὰ τὸ ἀληθῆς ἔχον τὴν αὐτὴν ἐμοὶ οὐσίαν καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν προλέγον ἐξ ὧν καὶ ἐγώ· Θεὸς γὰρ ἐγώ, καὶ Θεὸς τὸ Πνεῦμα, καὶ ὁ Πατήρ.

Theod. Mops. Fr. 132:50–59. Δι' οὗ μέλλω δοξάζεσθαι ὡς Θεὸς ἀνερχόμενος ἐν οὐρανῷ καὶ καθεζόμενος ἐκ δεξιῶν σου, φησὶν οὖν ὅτι Ἀξίως με δόξασον, ὦ Πάτερ, ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πάθους, τῆς ἐμῆς ὑπεροχῆς. Δεῖξον ὅτι υἱὸς σου εἰμι φύσει καὶ ἐν τῷ σταυρῷ ὧν, δι' ὃν με δοξάζεις, ἵνα πάντες τοῦτο γινώσκωσι ὅτι οὐχ ὡς ἄξιος τοῦτο πάσχω οὔτε ἄκων, ἀλλ' ἵνα πᾶσιν ἀνθρώποις αἴτιος γένωμαι ἀγαθῶν μεγίστων.

славы Христа, подразумевая под «славой» всего лишь «мнение» (исходное значение данного слова), однако слишком буквальная интерпретация Ин. 1:30 как стиха, всецело относящегося к человечеству Христа, приведет к дальнейшему формированию концепции изменяющейся или возрастающей славы, как можно судить по сохранившимся отрывкам из 1-й и 16-й гомилий Нестория.

Так, Несторий писал о том, что Единородный Сын обладает «благой славой», которая подается Отцом, Который прославляет Его, Святым Духом, Который прославит, и через чудесные знамения Самого Господа¹⁸. При этом «слава» оказывается не скрытым постоянным состоянием, а даром Духа, наряду с самыми важными аспектами земной жизни Спасителя: «(Дух) создал Его человечество, <...> сотворенное по справедливости воссоздал, <...> сотворил Его страшным для демонов, <...> сделал Его плоть храмом, <...> даровал Ему вознесение на небеса, <...> — а именно, даровал Христу, Коего они представляют рабом, великую славу <...>»¹⁹. Данный подход, который приходится изучать на отдельных единичных примерах, случайно зафиксированных во фрагментарно сохранившемся корпусе Нестория, достаточно точно соответствует традиционной несторианской христологии.

Τὸ γὰρ δόξασον οὐ τοῦτο σημαίνει, ὅτι δός μοι δόξαν, ἀλλὰ τὴν προσοῦσάν μοι δόξαν ταύτην δεῖξον. Ἀπὸ γὰρ τούτων δι' ἐμοῦ καὶ σὺ ἐπίδοξος φανήσῃ· ὅσῳ γὰρ μέγας φαίνεται ὁ σὸς Υἱός, τοσοῦτῳ μέγας αὐτὸς δειχθήσῃ. Τὸ δὲ ἵνα οὐ διὰ τινα αἰτίαν εἶπεν, ἀλλ' ἰδίωμά ἐστι τοῦτο τῆς γραφῆς.

¹⁸ Κοινὰ γὰρ αἱ τῆς τριάδος ἐνέργειαι καὶ μόναις ὑποστάσεσι τὴν διαίρεσιν ἔχουσαι. ἢ γοῦν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξία ποτὲ μὲν τῷ πατρὶ περιήπται (ἔστι γὰρ φησὶν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με), ποτὲ δὲ τῷ πνεύματι (τὸ πνεῦμα γὰρ φησὶν τῆς ἀληθείας ἐμὲ δοξάσει), ποτὲ δὲ τῇ τοῦ Χριστοῦ δυναστείᾳ (ἐξεληθόντες γὰρ φησὶν διεκήρυσσον τὸν λόγον πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ ἐπακολουθησάντων σημείων). *Nest. Hom. 1:1-9 (TLG 2746/13)*.

¹⁹ Πλείονα τὴν εἰς αὐτὸν κατασκευάζοντες ὕβριν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θείας ἀποτέμνουσι φύσεως, τὸ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ διαπλάσαν (τὸ γὰρ ἐν τῇ Μαρίας, φησί, γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἅγιου), <τὸ> κατὰ δικαιοσύνην τὸ πλασθὲν ἀναπλάσαν (ἐφανερώθη, γὰρ φησὶν, ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι), τὸ δαίμοσιν αὐτὸν φοβερὸν ἐργασάμενον (ἐγώ, γὰρ φησὶν αὐτὸς ὁ κύριος, ἐν πνεύματι θεοῦ ἐβάλλω τὰ δαιμόνια), τὸ τὴν αὐτοῦ σάρκα πεποιημένον νῶν (τεθέαμαι, γὰρ φησὶν ὁ βαπτιστῆς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν καὶ μένον ἐπ' αὐτόν), τὸ τὴν ἀνάληψιν αὐτῷ τὴν εἰς οὐρανοὺς χαρισάμενον (ἐντειλάμενος, γὰρ φησὶ, τοῖς ἀποστόλοις, οὓς ἐξελέξατο, διὰ πνεύματος ἁγίου ἀνελήφθη) — τοῦτο δὲ, τὸ **τηλικαύτην τῷ Χριστῷ χαρισάμενον δόξαν**, Χριστοῦ κατασκευάζουσι δοῦλον . . . *Nest. Hom. 16:1-16*.

3. Ин. 1:30 в контексте антимонофизитской полемики (свт. Фотий Великий, Степанос Сюнеци)

В дальнейшей полемике с монофизитством разбираемый стих не был забыт. Отцы IV Вселенского Собора предложили следующую его трактовку: «И показав одно Лицо, он (св. Иоанн Предтеча) изложил как то, так и другое — Божественное и человеческое: ибо человеческое — и «муж», и «идет», а Божественное — «стал впереди меня, потому что Он был прежде меня». Однако он не иного знал сзади идущего, и другого, ставшего впереди, но Того же Самого знал, предвечного как Бога, а человека — как рожденного от Девы»²⁰. В толковании халкидонских отцов оказывается сформулированным изначально христианский смысл данных слов, которые становятся точной формулой, описывающей соединение Божественной и человеческой природ в едином Лице Богочеловека Иисуса Христа²¹.

Значительно позднее данное толкование дословно будет процитировано²² свт. Фотием Великим в одном из его посланий к армянам (недавно издано Ж. Даррузесом²³). Основная задача дан-

²⁰ Ὁ τοῦτου δὲ ὁμώνυμος, ὁ βαπτιστῆς φημί, βοᾷ λέγων· ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὅς ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν· καὶ τὸ ἐν πρόσωπον δεῖξας ἀμφοτέρω τέρθεικεν καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπεια· ἀνθρώπειον μὲν γὰρ καὶ τὸ ἀνὴρ καὶ τὸ ἔρχεται, θεῖον δὲ τὸ ὅτι πρῶτός μου ἦν· ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄλλον οἶδεν τὸν ὀπίσω ἐρχόμενον καὶ ἄλλον τὸν πρὸ αὐτοῦ ὄντα, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν οἶδεν προαιώνιον μὲν ὡς θεόν, ἄνθρωπον δὲ μετ' αὐτὸν ἐκ τῆς παρθένου τεχθέντα. Concilium universale Chalcedonense anno 451. 2.1.2. P. 50:22–27 (ed. E. Schwartz. TLG 5000/3).

²¹ Ср. аналогичное рассуждение у прп. Иоанна Дамаскина, переориентированное на антинесторианскую полемику: Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ, καὶ κέκραγε λέγων· «Οὗτος ἦν, ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.» Πρῶτος ἦν ὡς θεὸς δηλαδὴ· ὡς γὰρ ἄνθρωπος μετὰ Ἰωάννην ἐτέχθη ὁ Χριστός. *Jo. Dam. Contra Nestorianos* 42:28–31 (ed. B. Kotter. TLG 2934/10).

²² *Darrouzès J. Trois documents de la controverse Gréco-Arménien // Revue des Études Byzantines*. Т. 48. 1990. P. 89–153. P. 111:131–136 (Далее — *Darrouzès 1990*).

²³ Первое послание: *Darrouzès 1990*. P. 4–97. Во втором «Послании к армянам» (P. 97–112) предлагается апология Халкидонского собора. Оно адресовано кафоликосу Армении Захарии и написано по всей вероятности около 875/877 г. См. также: 9 послание патриарха Фотия католикосу Захарии и 10 посл. Ашоту, царю армян (PG 102, 703–716), а также два послания к армянам (284, 285), изданные Б. Лаурдасом и

ного послания, написанного ок. 878/879 г. и озаглавленного «Против ереси теопасхитов»²⁴, состоит в том, чтобы защитить Халкидонский собор, ставший для армян, особенно начиная с V в., камнем преткновения.

В связи с этим — случайно или намеренно — Фотий цитирует армянам халкидонское толкование Ин. 1:30. Хотя он не добавляет в это толкование ни одного нового слова, нам важен сам факт данного цитирования в контексте христологического спора с армянами-монофизитами. Святитель ведет богословскую полемику с исключительной подготовленностью и богословской глубиной, продолжая традицию халкидонских и неохалкидонских богословов. Для уврачевания теопасхитской ереси он использует методологию, сходную с той, которая применялась в VI в. св. императором Юстинианом, столь решительно настаивавшим на «теопасхитской» формуле «единый от Троицы пострадал» и ее православной интерпретации²⁵.

В центральной части послания свт. Фотий переходит в открытое наступление. Каждый из приводимых им аргументов начинается и заканчивается одинаковыми словами: «Если не две природы Христа были после соединения, но одна, почему Он говорил? <...> Значит не из одной природы был Христос, но из двух, Божества и человечества»²⁶. Прибегает он к ряду чисто экзегетических приемов и рекомендаций, касающихся понимания новозаветных христологических стихов, а именно, описывает применение синекдохи (συνεκδοχή)²⁷, антидосы (ἀντίδοσις)²⁸, самой яркой иллюстрацией которой оказывается 1 Кор. 2:8 («распяли Господа славы»), и усвоения (οἰκείωσις)²⁹. Поэтому ряд более широких мыслей константинопольского святителя, среди которых халкидонское толкование Ин. 1:30 занимает свое скромное место, ока-

Л.Г. Вестерлинком в сотрудничестве с Б. Уттье, в: Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. III. Leipzig, 1985.

²⁴ Полемика с теопасхитами начинается с гл. 17, в которой говорится о добавлении Петра Гнафвса к Трисвятой песни.

²⁵ Начало аргументации: бессмертное и смертное, бесстрастное и страстное не могут быть одной природы (гл. 18, 19).

²⁶ Darrouzès 1990. P. 113-119 (гл. 8-15).

²⁷ Часть вместо целого (2 Фес. 4:14), целое вместо части (ср. 2 Кор. 4:16).

²⁸ Обмена, т. е. взаимообщения (Ин. 3:13).

²⁹ См. гл. 22-24.

жется своеобразным богословско-экзегетическим обрамлением для понимания интересующего нас стиха.

Согласно учению свт. Фотия, существует три мнения о соединении двух природ во Христе: разделяющее (Несторий), сливающее (Евтихий) и соединяющее (Халкидон). При этом халкидонское учение не имеет ничего общего с несторианством, которое усвоилось ему противниками. Взаимообщение свойств исключает как их раздельное, так и слитное существование: «Ведь не произошло бы взаимообщения свойств, если бы у каждой части не остались при соединении свойства неподвижными (= неизменными)»³⁰. Продолжая богословскую линию двух Леонтиев и прп. Иоанна Дамаскина, он учит об «ипостасности» человеческой природы, сохраняющейся в Божественной Ипостаси Логоса: человечество, не имея своей ипостаси, было воспринято в Ипостась Бога Слова; оно «стало существовать и получило индивидуальное бытие, став ипостасной частью Его сложной Ипостаси, как огонь в раскаленном огне железа». «И относительно этого мы узнаем у святых отцов, что ипостась отличается от ипостасного, ведь ипостась — это природа с особенностями или с особенностью, а (ипостасное) не существует само по себе, но имеет свое бытие в другом, как и произошло во Христе восприятие нашего смешения <...>»³¹.

В связи с этим, можно было бы изложить толкование Ин. 1:30 от лица свт. Фотия следующим образом. «Муж, грядущий за Иоанном, оказывается впереди Иоанна» не как обоженный человек или вочеловечившийся Бог (без человеческого естества), но как Богочеловек, в Котором теснейшим и взаимопроникновенным образом в полноте Божественного бытия (ипостась и природа) человеческая природа обрела свою полноту. В словах, дословно обозначающих некий процесс стремительного опережения (при помощи антиномии «сзади — впереди»), отражается то внутреннее превосходство, которое обязано особому статусу или образу бытия человеческой природы во Христе, вступающей в единение с Божественной не по дару, но по изначальному домостроительному плану нашего спасения.

К сожалению, в данный момент мне остались недоступны переводы текстов прямых адресатов свт. Фотия. Остается только предположить, что в понимании Ин. 1:30 армянские богословы

³⁰ Darrouzès 1990. P. 111:106-108.

³¹ Darrouzès 1990. P. 111:116-122.

IX в. должны были учитывать комментарии на Евангелие от Иоанна, написанные авторитетным толкователем Степаносом Сюнеци (†735), жившим на полтора века раньше Фотия. Время жизни Сюнеци приходится на ту эпоху, когда армяне не только отвергали Халкидон, но и в течение краткого времени принимали (с 630 по 717 г.). Приведем соответствующий отрывок, переведенный с древнеармянского³² по пока что неизданной матенадаранской рукописи (Ереван):

Սա է, գործ էսն աւտի, որ զկնի իմ գայր.

Յայս աշխարհ՝ ծննդեամբ՝ տնաիրինեալ յարգանդի Կուսին, իսկ յայլ՝ մահուամբ եւ աստուածային զարութեամբ: Վերջոյ իմ գայ, այսինքն՝ յետ իմ ելանելոյս յայտնելոց է: Այրս այս, գործ է սասացի յառաջագոյն ոչ ասաց՝ Յովհաննէս մկրտէր ի Յորդանան զՅիսուս, այր որ զկնի նորա գալոց էր: Իսկ այժմ աւէ. գոր սասացին իսկ այն այրն է, զի ցուցցէ գԶրիստոս այր եւ մարդ կատարեալ, ըստ որում Աստուած գոյով մարդ տեսանի եւ գանձ քարոզի:

Առաջի իմ եղև.

Որպէս ի Հարէ անճառ: Յամաթ լիցին որք զՍամոսացոյ եւ Սիմոնի Լամրացոյ սովորութիւն յանձին բերին:

Ձի յառաջ էր քան զիս.

Ջրովոր մարդկութիւն նա իրով մարմնովն եւ Ադամայն ասելով եւ գոր ինչ բնաքս նովա եղար քանին.

«Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет.

В мир сей — рождеством, по домостроительству в утробе Девы, в иной же (мир) — смерти и Божественной силой. Идет после меня, то есть должен явиться после моего исхода. Муж Сей, о Котором я говорил прежде, не сказал: Иоанн крестил в Иордане Иисуса, Мужа, Который должен был прийти после него. Ныне же говорит, о Котором сказали, что (Он) есть Тот Муж, чтобы показать Христа Мужем и *Человеком совершенным*³³ (курсив мой — *изум. Д. Ш.*), посему, будучи Богом, был видим как Человек, и проповедуется как Сокровище.

³² Все переводы с древнеармянского, цитируемые в докладе, и публикация древнеармянского текста были выполнены автором, пожелавшим остаться неизвестным. Приношу ему мою самую искреннюю благодарность.

³³ Ср.: *«Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет.*

Идет после меня, то есть должен явится после моего явления Муж Сей, о Котором я говорил. Прежде не сказал Иоанн о Муже, Который должен был прийти после него, ныне же говорит, о Котором сказали, что (Он) есть Сей Муж, чтобы показать Христа Мужем и *Человеком совершенным*» (Степанос Сюнеци. Толкование на четыре Евангелиста. Ереван, 1994. С. 141 (на древнеарм. яз.).

Стал впереди меня.

Как от Отца неизреченный. Да постыдятся те, которые приемлют обычай Самосатского и Симона Ламрийского.

Потому что Он был прежде меня.

Он говорит о всем человечестве с плотию своей и адамовой, и что все сотворены Его Словом»³⁴.

Сюнеци по-видимости предлагает вполне нейтральные богословские формулировки о человечестве Христа (Христос как новый Адам) и о Его Божестве («от Отца неизреченный», «сотворил Словом»). Однако о человечестве он говорит пространнее и даже именуется человечество «совершенным». Быть может, армянские полемисты, жившие во времена свт. Фотия или позднее, приспособили толкование Сюнеци к своим монофизитским взглядам или развили, пытаясь обосновать отсутствие человеческой природы Христа через самодостаточность и всевластие Божественной, воплотившейся, пострадавшей и воскресшей (ср., например, высказывание Анании Санаинцы, армянского полемиста сер. XI в.: «Если Христос — человек, почему говорит Его полнота, которая наполняет все во всем? Ибо наполняющий все есть только Бог»³⁵).

Вспомним и о том, что Феодор Мопсуэстийский интерпретировал Ин. 1:30 применительно к совершенной человеческой природе Христа, а Несторий пошел далее и стал учить о возрастающей славе этой человеческой природы. Гипотетичная общность между Феодором Мопсуэстийским и Степаносом Сюнеци в экзегезе данного стиха может быть подтверждена тем, что некоторые армянские полемисты, обвиняя православных халкидонитов в несторианстве, допускали в свою очередь предельно симметричные христологические заявления. Так, например, армянский автор XI–XII в. Павел Торонский писал: «<...> И если скажут [халкидониты], что человеческую ипостась не имел Христос, ибо Божественную ипостась имел, скажем и мы, что если Божественное естество имел, почему принял человеческое естество? И иная есть причина. Ибо если не имел человеческой ипостаси, то говорят ложь, что есть совершенный человек... И тот, кто говорит ложь, есть сатана. А мы так исповедуем Христа. Ибо есть Бог совершенный и человек

³⁴ Саркис Кунд. Толкование на Евангелие от Иоанна (извлечение из Толкования на Иоанна Степаноса Сюнеци, Рукопись Матенадарана № 4006, л. 126 (на древнеарм. яз.).

³⁵ Гандзасар № 1. С. 227.

совершенный, и Слово, нисходя в утробу Девы, восприняло совершенное³⁶, а не частичное. Ибо как Божественный зрак соединил с человеческим и есть один зрак, таким же образом Божественное совершенство и человеческое совершенство соединились и есть одно совершенство. Таким же образом Божественная природа и человеческая природа соединились и есть одна природа. Таким же образом Божественное действие (энергия) и человеческое действие соединились и есть одно действие. Так же и Божественная воля и человеческая воля соединились и есть одна воля»³⁷. Очевидно, что пытаясь опровергнуть все, что говорилось православными полемистами (в том числе — заявленное в очередной раз свт. Фотием отсутствие ипостаси человеческой природы Христа), Павел Торонский вынужденно становится на слишком симметричную христологическую позицию, подспудно близкую несторианской, — как раз ту, которую свт. Фотий не только не допускал, но, наоборот, открыто критиковал.

Итак, упрекавшие православных в нечестивом несторианском разделении человечества и Божества³⁸ оказались неспособными усмотреть в тончайших гранях Ин. 1:30 ту драгоценную глубину, в которой оказались переплавленными и очищенными столь трудно преодолимые христологические апории. Впрочем, сделанные оценки и сопоставления носят пока что предварительный характер. Византино-армянская богословская полемика нуждается в дальнейшем пристальном изучении.

³⁶ В данном случае имеется в виду человеческая ипостась.

³⁷ Ганзасар. № 7. С. 309.

³⁸ Например, тот же Анания Санаинцы писал: «Итак, где есть двое, которых ты пустыми слогами разделяешь, и погибла твоя вера, исповедующий человека» (Гандзасар № 2. С. 170–171).

ПРОПОВЕДИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА О ПРЕОБРАЖЕНИИ

*Сергей Александрович СТЕПАНЦОВ,
сотрудник РАН, преподаватель МДА*

Повествованию о Преображении посвящены три из дошедших до нас проповедей Августина: 78 (de diuersis 69), 79 (de diuersis 23) и 79 A (= Lambot 17). Время и место произнесения этих проповедей неизвестно. О. Перлер проповедь 79 относил к позднему периоду жизни Августина (426–430 гг.). А.-М. Лабоннардьер указывает в качестве возможного времени произнесения проповедей 78 и 79 великопостный период. Так как к пятому веку празднование Преображения еще не установилось, все три слова относятся не к проповедям на праздники (de temporibus), а к толковательным проповедям (de scripturis).

Все три проповеди преподносят по существу одно и то же истолкование событий Преображения как они изложены в Евангелии от Матфея (17:1–8), и тем самым дают нам возможность проследить, как по-разному может преподноситься в проповеди примерно одинаковое содержание, и сопоставить приемы риторической обработки одной и той же темы.

Проповедь 79

Особенно благоприятствует такому рассмотрению то обстоятельство, что проповедь 79 очень краткая и содержит почти только голую схему толкования. Как явствует из слов самого Августина в середине проповеди, он торопился завершить свою речь, чтобы перейти к чтению повествования о чудесах, совершенных «через мученика», память которого праздновалась в тот день. Поэтому Августин напоминает слушателям только суть истолкования евангельских событий, снабжая его лишь в минимальной степени аргументацией и почти не придавая значение риторической обработке.

Просветление лица Иисуса, по Августину, означает ясность, славу Евангелия, белизна одежд — очищение Церкви. Собеседование Христа с Моисеем и Илией знаменует свидетельство Зако-

на и Пророков, исполнившееся в Евангелии. Просьба Петра о трех скиниях показывает, во-первых, его желание удалиться от суетной жизни, во-вторых — незнание о единстве Закона, Пророков и Евангелия. Светлое облако исправляет его заблуждение: оно являет собой как бы одну скинию. Голос из облака выделяет Иисуса как полное осуществление того, что было в Законе и Пророках, и как того, кого одного должно слушать в Законе и пророках.

В толковании, как мы уже сказали, почти отсутствует экзегетическая аргументация, то есть обоснование того, почему тот или иной элемент толкование имеет именно то значение, которое раскрывает экзегет. Единственный доказательный ход — привлечение цитаты Ис 1:18, в которой содержится обетование очищения от грехов: *«Если будут грехи ваши как багрец, убелю их, как снег»*.

Риторическая обработка здесь тоже самая скупая. Сухое изложение оживляется только риторическим вопросом к Петру («Зачем ты хотел три [скинии]?») и двумя рядами гомеотелевтов. Первый оправдан эмоциональным призывом слушать именно Того, на кого указал голос из облака и кто является осуществлением Закона и пророков:

loquitur Elias; sed hunc audite.
loquitur Moyses: sed hunc audite.
loquuntur prophetae, loquitur lex: sed hunc audite,
uocem legis, et linguam prophetarum.

Второй — им оканчивается вся проповедь — раскрывает смысл этого «слушания»:

hunc audiamus:
quod dicit faciamus,
quod promisit speremus.

Еще один прием, который обращает на себя внимание здесь, — приближение евангельских событий к настоящему моменту. Голос Бога можно слышать не только из облака: когда в Церкви звучит Евангелие, это тоже как бы голос из облака; его-то и нужно слушать.

Проповедь 78

В отличие от 79-й, 78-я проповедь содержит довольно подробное рассуждение на тему повествования Мф 17:1-8. Первые

пять элементов повествования (сияние лика, белизна одежд, присутствие Моисея и Илии, просьба Петра о трех скиниях, появление одного облака) толкуются так же, как и в проповеди 79. Однако экзегетическая аргументация каждого элемента толкования более или менее подробно разработана.

При толковании слов «лицо Его просияло, как солнце» Августин напоминает о связи Христа с образом света в Ин 1:9, где Он назван «светом, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир».

Убеленная одежда Христа толкуется тоже как очищенная от грехов Церковь, но в данном случае, кроме цитаты из Исаии, приводятся два обоснования того, почему Церковь может означаться одеждой. Во-первых, как одежда держится на человеке, а без человека падает, так и Церковь живет Христом, а без него не устоит. Во-вторых, в аллегорическом осмыслении рассказа о женщине, страдавшей кровотечением, ее целительное прикосновение к краю одежды Христа толкуется как приобщение язычников к Церкви, и в этом смысле роль края одежды (то есть «периферийной» части Церкви, которая входит в общение с язычниками и проповедует им Евангелие) играет апостол Павел, который сам называет себя «последним» из апостолов, то есть «крайним» (*Paulus fimbria nouissima* — “Ego sum nouissimus apostolorum,” 1 Кор 15:8).

Но есть в проповеди 79 и новые (по сравнению с 78-й) экзегетические элементы. Их совокупность несет в себе эсхатологический смысл. Падение апостолов при голосе из облака рассматривается как символ смерти; то, что Христос поднимает их, служит знаком будущего воскресения, ставшего возможным благодаря Ему; то, что в конце апостолы увидели Иисуса одного, без Моисея и Илии, означает упразднение Закона и Пророков в конце времен, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор 15:28).

В отношении риторической обработанности эта проповедь отличается от краткой 79-й еще сильнее. Здесь речи нет о сухом изложении фактов: каждый мысленных ход обставляется живыми фигурами и звуковыми приемами. Отличительной чертой риторического облика речи выступает форма, которая вовлекает слушателя в обсуждение происходящего — и не только слушателя, но и действующих лиц евангельского повествования. Это форма *разговора*, который то и дело вторгается в изложение толковательных идей.

Она становится заметна уже в первом параграфе, когда проповедник озадачивает паству «немалым вопросом»: если обещание Иисуса о том, что некоторые «из стоящих здесь» увидят Царство его еще до смерти, относятся к событию Преображения, значит ли это что Царство — гора? Ответ, конечно, находится легко: то, что произошло на горе — знак грядущего царства. Но внимание слушателей уже уловлено указанием на трудность.

В дальнейшем основным приемом оживления речи будет прямое обращение: то к апостолу Петру, то к слушателю, реальному или воображаемому. К Петру проповедник обращается дважды: во-первых, почти укоризненно спрашивая его, зачем он хочет разделить единство, поставив три скинии: «Зачем ты, Петр, ищешь разделения?». Во-вторых, патетично призывая его, несмотря на усталость от людской толпы и привлекательность созерцательной жизни на горе вблизи Господа, спуститься на землю, послужить и пострадать: «Сойди, Петр: ты желал упокоиться на горе — сойди, проповедай слово, выступай к месту, не к месту, спорь, увещевай, обличай со всяким терпением и ученостью. Трудись, потей, претерпевай даже и некоторые муки, чтобы то, что понимается под белыми одеждами Господа, принадлежало тебе в любви благодаря блеску и красоте правого действия».

Энергичное обращение к слушателю звучит в конце пятого параграфа. Показав, что в конце времен Бог дарует человеку Самого Себя (знак этого проповедник видит в том, что в конце евангельского зачала ученики видели *одного* Христа), Августин обрушивается на того, кто ищет другого предмета обладания (адресат в значительной степени условный): «Почему тебе, алчный ты человек, недостает того, что обещает Христос? Тебе кажется, что ты богат, но если нет у тебя Бога, что́ есть у тебя? Другой беден, но если есть у него Бог, то чего́ у него нет?».

Тот же адресат и у следующего обращения. Призвав Петра спуститься с горы на дело проповеди и отказаться таким образом от собственного покоя и наслаждения, Августин указывает, что этого требует закон любви, сформулированный апостолом Павлом (1 Кор 10:24): «Никто да не ищет своего, но чужого». При этом он понимает, что эта максима может быть понята превратно в смысле «пусть каждый домогается чужого», и спешит предупредить такое недоразумение указанием на правильное значение сказанного: «пусть каждый стремится действовать на благо не

себе, а ближнему»: «Услышав это, — говорит проповедник, — жадность начинает готовить обманы и стремится при совершении дела искать чужого, обманывать другого человека и таким образом искать не своего, а чужого. Да утихнет алчность, и да выступит праведность: послушаем и уразумеем. Сказано любви: «Никто да не ищет своего, но чужого». Но ты, алчный, если противишься, и более того, если прибегаешь к этому высказыванию, чтобы оправдать свое вожделение к чужому — ты потеряй (отдай) свое. Творишь обман, чтобы обладать чужим — так потерпи кражу, чтобы потерять свое. Послушай, алчный, услышь: в другом месте апостол более ясно объясняет тебе то, что он сказал: «Никто да не ищет своего, но чужого». Он говорит о себе самом: «Я не ищу того, что полезно мне, но что многим, чтобы они спаслись».

Основным приемом внешней выразительности (построение фразы и звук) в этой проповеди является параллелизм и антитеза, часто подчеркиваемые рифмой.

Первый рифмованный ряд возникает в продолжение псаломской цитаты, привлеченной для подтверждения того, что Царство Небесное есть Царство святых и в их числе апостолов:

caeli enim enarrant gloriam dei. De quibus caelis dictum est continuo in psalmo:

non sunt loquelaе neque sermones,
quorum non audiantur uoces eorum.
in omnem terram exiit sonus eorum,
et in fines orbis terrae uerba eorum.

Августин подхватывает рифму:

quorum,
nisi caelorum?
ergo apostolorum,
et omnium uerbi dei fidelium praedicatorum.

Еще один пример — косвенный вопрос, передающий нежелание Петра спускаться:

utquid inde discederet ad labores et dolores,
habens in deum sanctos amores,
et ideo bonos mores?

Трудно объяснить смысл этого приема здесь; возможно, оно призвано передать настойчивое нежелание, может быть, подчер-

кивает противопоставление между тем, от чего Петр уклоняется (labores et dolores), и чем обладает (sanctos amores, bonos mores).

Явно рассчитано на утверждение противопоставления и следующее чеканно-формульное требование, обращенное к тем, кто не умеет верным образом «желать не своего, а чужого»:

compescat se auaritia,
procedat iustitia:
audiamus,
et intelligamus.

И наконец, завершает речь эффектный призыв, обращенный к Петру. В нем четыре рифмованных колена, каждое из которых запечатлевает главнейшие ценности:

habe caritatem,
praedica ueritatem:
tunc peruenies ad aeternitatem,
ubi inuenies securitatem.

Проповедь 79 А

С точки зрения экзегезы проповедь 79 А отчетливо выделяется тем особым ударением, которое толкователь делает на просиении Христа, на озарившем его во время Преображения свете. Августин подчеркивает, что Иисус показал на себе свет, который является Его собственным светом по божеству и который по воскресении осияет членов Церкви так же, как осиял ее главу. Только в этой проповеди Августин приводит для подтверждения своих слов две цитаты, в которых свет имеет эсхатологическую отнесенность: где свет будет свойством праведных после суда, причем он будет напрямую связан со светом Христа (Фил 3:21 и Мф 13:43).

В манере преподнесения этой темы можно наблюдать ту же осторожность и заботу о слушателе, как и в предыдущей проповеди. В начале проповедник ставит вопрос, который должен привлечь внимание слушателей, заинтриговать их: почему Христос обещал, что некоторые ученики увидят Царство до смерти, однако все апостолы умерли? Ответив на этот вопрос, что свет, осиявший Христа, и был знаком Царства, и высказав мысль о том, что тот же свет будет принадлежностью членов Церкви, Августин спешит предупредить сомнения слушателей в том, не будет ли признаком гордости надеяться на такое для себя:

«Ибо, чтобы вы знали, что не будет горделивым и нам на это уповать, послушайте Его Самого и не сомневайтесь. Когда Он изъяснял притчу о плевелах, он сказал: *«Сеющий доброе семя — это Сын Человеческий, поле — мир, а доброе семя — это сыны Царства, плевелы — сыны злого. И когда придет конец века сего, тогда пошлет Сын Человеческий ангелов своих, и соберут они от Царства Его все соблазны и бросят в печь огня горящего, где плач и скрежет зубов»*. А что с пшеницей? Слушай, что далее: *«Тогда праведные просят, как солнце в Царстве»*.

Если в проповеди 79 основным приемом оживления речи были прямые обращения к слушателям и к Петру, то в проповеди 79 А дважды применен другой прием, обладающий большими изъяснительными возможностями: речь от лица действующих лиц евангельского повествования. Сами по себе слова Петра с просьбой о трех скиниях не выражают открыто того смысла, который в нем видел толкователь. Поэтому он прямо в уста Петра слагает реплику, которая только своим началом и концом соответствует евангельскому тексту, а в середине содержит поясняющую фразу: *«Господи, хорошо нам здесь быть. Зачем нам сходить с горы для треволений, не лучше ли избрать радость здесь? Устроим здесь три кущи, если повелишь: Тебе одну, Моисею одну и Илию одну»*. На эти слова Петра Иисус не ответил словами, но Августин усматривает ответ в явлении облака, которое явило собой как бы единую скинию вместо трех и тем ознаменовало единство Закона, Пророков и Евангелия во Христе. Переводя этот ответ в словесную форму, Августин снова вкладывает в уста действующего лица — Христа — соответствующую фразу, правда, на этот раз смягчая свой прием словом «как бы»: *«Но что сделал Господь? Он послал с неба облако и покрыл все, как бы говоря Петру: «Зачем ты хочешь сделать три кущи? Вот одна»*.

Проповедь заканчивается утверждением главенства Христа во всем происходящем: Он был *посредине* между Илией и Моисеем, в знак своего Царского достоинства, Он один и встретит нас в своем Царстве, где уже будут упразднены Пророки и Закон. Видение Одного Христа учениками запечатлено в последней фразе рифмованной концовкой:

ideo illi qui ceciderunt
resurrexerunt
et dominum solum uiderunt.

Почти все элементы толкования событий Преображения, преподносимые слушателем Августином, уже существовали в христианской экзегетической традиции, и даже конкретно в латинской экзегезе этого евангельского эпизода. Сравнение проповеди 79 Августина о Преображении (наиболее полной в плане толковательном) с толкованием Оригена на Евангелие от Матфея (*Orig. Com. Mat. 12. 36–43*), с толкованием Амвросия на Евангелие от Луки (*Ambr. Exp. In Luc. 7*) и с комментарием Иеронима на Евангелие от Матфея (*Hier. Com. Mat. 3. 17*), предпринятое Эндрю Лаутом¹, и проведенное нами сопоставление с толкованием Илария Пиктавийского на Евангелие от Матфея (*Hilar. Com. Mat. 17*) показывает, что единственной совершенно новой деталью толкования Преображения у Августина является понимание убеления одежды Христа как символ очищения Церкви. Однако нельзя не согласиться с той мыслью, которую Э. Лаут высказывает в заключении своего исследования: у Августина все традиционные темы толкования сплетаются в ткань, которая опознается как подлинно августиновская². Мы полагаем, что не в последнюю очередь это достигается применением приемов, направленных на привлечение аудитории к пониманию евангельского текста, на вовлечение ее в обсуждение уроков, преподанных повествованием, на предупреждение неверного понимания и необоснованной реакции, а также на то, чтобы выделить и запечатлеть в памяти слушателя наиболее важные моменты преподносимого учения.

¹ Louth A. St. Augustine's Interpretation of the Transfiguration of Christ // *Lesegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 6-8 maggio 1999 (*Studia Ephemeridis Augustinianum 68*). P. 375–382.

² *Ibid.* P. 381–382.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ СОЗЕРЦАНИЯ У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

*Павел Кириллович ДОБРОЦВЕТОВ,
преподаватель МДА*

Данный доклад не дерзает дать полную и исчерпывающую картину отношения преп. Максима к Священному Писанию, видения Максимом Писания как явления целостного. Скорее можно попытаться сделать ряд характерных замечаний касающихся лишь некоторых частных аспектов.

Большая часть произведений преп. Максима — экзегетические по своему содержанию, кроме того, и все остальные произведения часто содержат толкования библейского текста. Поэтому можно смело сказать, что экзегетика для Максима это не просто толкование Писания, но способ выражения Максимом собственных мыслей и идей.

Тема данного сообщения относится скорее к богословским и мировоззренческим предпосылкам экзегезы Максима, целостному взгляду Максима на Писание, а также герменевтическим принципам толкования Писания.

Максим Исповедник — яркий наследник Александрийской традиции толкования Писания, для которой характерна иносказательность и многозначность в экзегезе. Принадлежность Максима к данной экзегетической традиции проявляется прежде всего в двух моментах:

1. многозначность. Максим иногда приводит до восьми возможных вариантов истолкования одного и того же фрагмента Писания, или библейского имени, или числа;
2. явная «асимметрия» во взаимоотношении смыслов Писания, переходящая иногда почти в пренебрежение к смыслу буквальному.

Метафизические и богословские основания мировоззрения преп. Максима, отразившиеся и в его принципах толкования Писания, состоят в ряде следующих важных моментов:

1. Апофатическое богословие, включая учение о трансцендентности и непостижимости для тварных существ Божественной Сущности.
2. Учение о Божественном Откровении через λόγοι — Божественные энергии и «воления» в тварном мире.
3. Божественное Откровение по Максиму совершается по образу Боговоплощения. Различается целый ряд «сфер» в которых происходит это Боговоплощение:
 - a) в мире Бог Слово воплощается в Своих λόγοι;
 - b) в человеке — в образе Божиим — в разуме (λόγος) или, точнее сказать, в уме (νοῦς);
 - c) в Св. Писании — в λόγοι-смыслах Писания;
 - d) наконец, во Христе Сам Логос воплощается, но уже не «энергично», как в предыдущих видах воплощения, а ипостасно.

Итак, по образу ипостасного Боговоплощения, имеющего в себе определенную двойственность (Божество и человечество во Христе), двойственна структура и в остальных сферах:

чувственное — умопостигаемое в мире;
тело — душа в человеке;
буква — дух в Писании.

Важным в системе Максима является понятие созерцания (θεωρία), главной характеристикой которого служит обращенность именно ко второй составляющей данных парных категорий — т.е. к умопостигаемому и духовному.

Если обратиться к предыстории этого понятия (θεωρία), то можно видеть, что оно весьма многозначно в патристической мысли и может означать: в широком смысле — размышление, исследование, интеллектуальное осмысление в противоположность практической жизни, теорию, науку, созерцание; в более узком и специальном имеет две основных сферы применения — онтологическую и экзегетическую (хотя, как мы увидим, у преп. Максима эти две сферы тесным образом связаны между собой). В области онтологии «феория» обращена как на тварный мир, так и на Бога. В последнем случае она является возвышенным состоянием молитвы, когда дух молящегося созерцает вещи Божественные¹ и в таком смысле получила широкое распространение в монашеской практике и аскетической письменности². В целом созерцание требует определенной подготовки. Для созерцания требуется чисто-

¹ Напр., «молитва есть беседа с Богом и созерцание бестелесного», по словам свт. Григория Нисского.

та сердца (Климент Александрийский, Св. Мефодий Патарский, Св. Григорий Нисский), очищение духа, отвлечение души от привязанности к чувственным вещам. Созерцанию должно предшествовать воспитание в догматах Церкви, созерцание открывает истину, сопровождается радостью и страхом Божиим, однако, может вести человека и к гордости. Через созерцание человек совершенствует добродетели, соединяется с Богом, приходит к обожению. Понятие созерцания часто выступает в паре с другим понятием — практики (πράξις) — доброделание, которое в основном предшествует созерцанию, однако созерцание является более ценным, чем праксис.

В области экзегетики под созерцанием (θεωρία) принято понимать в Антиохийской школе духовный смысл Писания, который в отличие от «аллегорий» александрийцев, характеризуется большей согласованностью с буквальным смыслом толкуемого текста. Чаще всего «феория» означала у антиохийцев христологическое содержание Библии, т. е. исполнение Ветхого Завета в Новом³.

Как можно видеть, преп. Максим Исповедник использует очень часто данный термин (θεωρία), и чаще всего как φυσική θεωρία, т.е. как «естественное созерцание» — созерцание творения в его умпостигаемых божественных основаниях — λόγοι. Естественное созерцание включено Максимом в качестве необходимого элемента в трехступенчатую схему духовной жизни и восхождения души к обожению (практическая философия — естественное созерцание — мистическое богословие: практиκή φιλοσοφία — φυσική θεωρία — μυστική θεολογία)⁴. В конечном счете естественное созерцание есть познание Бога из Его творений. Но в отношении к Богу, к мистическим высотам богопознания Максим не склонен, в отличие от других авторов, применять понятие

² Напр., т. н. «сущностное созерцание» у Евагрия, при котором ум молящегося зрит Св. Троицу и обоживается. Через такое созерцание, по словам Климента Александрийского, человек становится «равноангельным».

³ Об этом более подробно см.: *Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961, p. 648-649.

⁴ Эта триада, позаимствованная Максимом еще у Евагрия Понтийского, легла в основу всех его антропологических, аскетических и сотериологических воззрений; к ней он особенно часто обращается в своих аллегорических истолкованиях библейского текста.

созерцания. В данном случае он применяет термин «богословие» (θεολογία). В области же собственно экзегетической, для обозначения духовного смысла Писания и способа восхождения к нему Максим использует термин «анагоге» (ἀναγωγή) и его производные. Поэтому объем понятия θεωρία у Максима значительно уже и специфичнее, чем у других авторов и ограничен, как правило, онтологической сферой. Впрочем, здесь есть важное исключение. Прп. Максим готов применить это понятие не только в отношении к тварному бытию, но и к Священному Писанию, однако применить не к содержанию духовного смысла Библии, но скорее к внутреннему структурному духовному устройению Писания. Данную разновидность «феории» Максим называет «созерцанием Писания» (γραφικὴ θεωρία). Таким образом, если за понятием «анагоге» у Максима закреплено скорее экзегетическая, то за понятием «феория» — герменевтическая.

Цель, которую Бог преследует в Писании — соединение с Логосом. Все это образует собой условно «вертикальную» перспективу аллегорезы: *Бог — Писание* в универсуме Максима. Но в рамках учения о всеобъемлющем Воплощении Логоса в мире, Писание в системе Максима находится во взаимоотношающих соответствиях и с другими его элементами, такими как космос, человек, Церковь. Эти взаимосоответствия, аллегорические и образные по своей сути, составляют «горизонтальную» перспективу аллегорезы у преп. Максима. Максим выстраивает такую образную связь Писания как минимум с космосом⁵ и с человеком⁶. Вообще, наблюдая как Максим старательно ставит все элементы универсума во взаимное соответствие, невольно можно прийти к выводу, что Максим старается в некотором смысле стереть грани, отделяющие эти столь различные по своему онтологическому статусу сферы. И унифицирующими моментами, сводящими их к такому единству, являются относимые к каждой из них Воплощение Логоса и λόγοι. С другой стороны, это образное соответствие и параллелизм, устанавливаемый Максимом, помещает каждый из этих элементов в совершенно иную, более широкую перспективу интерпретации, высвечивающую совершенно новые грани и дающую новое, более широкое понимание каждого из этих явлений вообще, и Писания в частности.

⁵ Amb. 10, Quaest. Ad Thal. 32.

⁶ Myst. 684 A.

Итак, Максим рассматривает Писание помимо набора его собственных смысловых признаков, еще и как мир, то есть космос, и как человека. Наше сообщение ограничится аналогией Писания и космоса. Эта образная, аллегорическая по своей сути аналогия между космосом и Писанием является амбивалентной по своей направленности, т.е. рассматривающей мир как Писание и Писание как мир.

В пассаже из Amb. 10 Максим подчеркивает глубокое соответствие космического и библейского порядков. Тварный космос являет собой по Максиму «книгу», чьи «буквы» и «слоги» суть частные аспекты мира (τὰ μερῆς) и тел, составленных из различных качеств, и чьи «слова» суть более универсальные аспекты (τὰ καθολικότερα) творения. Данная идея не есть нововведение Максима, о творении как о «книге» писал Евагрий, цитируя прп. Антония Великого (Practicus 92). Максим использует такие аналогии и в «Мистагии» (2, 7), где он различным образом ставит в параллель Церковь, космос, человека и Писание, и в «Вопросоответах к Фалласию» (32), где он соотносит πνεῦμα в Писании, λόγος в творении и νοῦς в человеке. Соответственно, закон Писания есть «словно иной космос» (ὡπερ κόσμος ἄλλου), составленный из «неба, земли, и того, что посередине, т.е. из этической, естественной и теологической философии» (ibid). К этой трехчастной философии, как мы увидим позже, и сводится по сути вся столь пестрая, разнообразная и многовариантная тематика аллегорического истолкования у прп. Максима — истинный, духовный, смысл Библии. Итак, Писание во всей его полноте для Максима составляет целый мир, космос. Писание как космос характеризуется:

- множественностью его составляющих самого разнообразного статуса,
- их объединенностью в некоторое «единство мира», по принципу «единства в многообразии»⁷,
- их «космической» упорядоченностью и онтологической структурированностью, «благоустроенностью» (ἐνταξία),
- их общей, в целом двухуровневой структурой *чувственное — умопостигаемое*, коррелирующей с парой *буква — дух* Писания.

⁷ *Blowers P. Anagogical Imagination: Maximus The Confessor and the legacy of origenian hermeneutics // Origeniana Quinta. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Papers of the 5th International Origen Congress, 1989. Leuven 1992, p. 648.*

Для Максима Библия есть целый космос различных, часто неясных лиц, событий, времен, мест, имен, чисел, понятий. Христос присутствует здесь как и в физическом космосе, организуя его частные и универсальные элементы под объемлющим принципом или λόγος (γενικός λόγος) объединяет космический порядок (Quaestiones ad Thal. 2, Mystagogia 7), и у Писания есть также свой объединяющий λόγος (Amb. 37)⁸. «Писание само по себе есть «космос», истинный мир различных людей, имен, мест, времен (πράγματα), каждое из которых находит свой путь к единому всеобъемлющему «логосу-смыслу» целого»⁹.

Раскрытие «логосной» структуры Писания наиболее ярко выражено в пассаже из Ambigua 37, где Максим описывает как эти различные λόγοι Писания могут через поступенчатый порядок герменевтических способов (τρόποι) давать сознанию экзегета восхождение к их единству в общем всеобъемлющем λόγος-е — «смысле», сокрытом в Самом Логосе-Христе.

«Истинные знатоки таких таинств, и посвятившие себя созерцанию этих духовных смыслов (πνευματικοί λόγοι), содержащихся здесь, говорят, что общий «логос-смысл» созерцания Писания, который один, когда он распространяется, созерцается десятичным способом: по месту (τόπος), времени (χρόνος), роду (γένος), лицу (πρόσωπον), достоинству (ἀξία) или занятию (ἐπιτήδευμα); практической (πρακτική), естественной (φυσική) и теологической (θεολογική) философии; настоящем (ἐνεστώς) и будущем (μέλλον), или образе (τόπος) и истине (ἀλήθεια). Когда же «логос» сжимается, он переводит первые пять в другие три модуса; три в два, а два в один и дальше уже не сводимый ни к чему иному «логос». Другими словами, «логос-смысл» сжимает первые пять тропов времени, места, лица и достоинства в другие три практической, естественной и теологической философии. Эти три сводятся к двум следующим: настоящему и будущему. И эти последние два заключаются в совершенном, простом, и, как они говорят, невыразимом «логосе-смысле», объемлющем их все. В соответствии с его происхождением (κατὰ πρόβου), главная десятка модусов подлежит созерцанию в Писа-

⁸ *Blowers P.* The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor // *Studia Patristica*. Vol. XXVII. Leuven, 1993, p. 146.

⁹ *Blowers P.* The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism // *Origeniana Quinta*. Leuven, 1992, p. 572.

нии, и как содержащий источник, та же десятка сжимается, в восходящем порядке (*ἀνατακτικῶς*), обратно вновь в монаду»¹⁰.

Очевидно, что нисходящий порядок *расширения*, существующий объективно, сложился в Воплощении Логоса в Писании, а восходящий порядок *сжатия* — путь, по которому может в своем толковании двигаться экзегет от сложности, чувственной воспринимаемости и разнообразия праϋματα библейского космоса к единству и простоте λόγοι в Самом Божественном Логосе — Втором Лице Троицы в акте мистического созерцания. Сами смыслы-λόγοι представляют собой в данном случае как бы «ступени» онтологии библейского текста и ступени богопознания, причем несущие не только гносеологическое, но и нравственное содержание. Сама же «онтология» текста не теряет своего бытийного статуса, т.е. не исчезает при восхождении и «сжатии», не «дематериализуется», но сохраняет вещи в присущем им дифференцированном модусе существования.

На «онтологический» характер этого пассажа Максима и созерцания (θεωρία), рассмотрения Максимом Писания в его внутреннем «метафизическом» устройении указывает пассаж из Ambigua 56, во многом аналогичный этому, но относящийся к внутреннему движению всякой тварной сущности, постигаемой в созерцании: «Но и сама так называемая простая сущность <...> всего сущего <...> движется принципом и способом расширения и сокращения. Ибо она движется от самого общего рода через менее общие к видам, <...> продвигаясь вплоть до самых частных видов, которыми определяется ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки, она сводится от частных видов через более общие, возвращаясь к самому общему роду, которым определяется ее расширение, устанавливающее ее бытие сверху». Итак, как можно видеть, Максим видит сходными метафизический порядок устройства тварного мира и внутренний порядок смыслов Писания, заключающийся в движении *расширения* — *сжатия*.

Очевидно, что преп. Максим является решительным сторонником аллегорической, иносказательной интерпретации Писания, являясь наследником и сторонником Александрийского направления в экзегетике. У Максима мы можем обнаружить своеобразную и целостную герменевтическую аналитику, хотя и рассеянную отрывочно по разным его произведениям. На своем

¹⁰ Amb. 1293 A - C.

низшем, грамматическом уровне, Писание сложено из букв, слогов и слов, составляющих текст Библии¹¹. Следующим уровнем, более сложным и богатым, состоящим из множества элементов, является уровень смысла буквального или исторического. «Библия есть целый космос различных, часто неясных лиц, событий, времен, мест, имен, чисел, понятий»¹², даже животных, растений, небесных тел и т. д., связанных между собой, тем не менее, в единый мир Библии, в «космос» Писания. Все это в целом составляет низший уровень смысла Писания, который Максим именуется по-разному: «буква» (το γράμμα), «тело» (το σῶμα), «явленное» (τα φαίνόμενα), «история» (ἡ ἱστορία). Христианское Писание — Библия слагается из Ветхого и Нового Заветов как двух исторических и смысловых частей единого Откровения Писания. «История» включает в себе при правильном ее толковании «образ» или «образы» (τύποι), как таинственно предызображаемые в различных символах в Ветхом Завете реальности новозаветные, то есть события Боговоплощения Христа, а также в целом во всей Библии — реальности эсхатологические — конца мира и Будущего Века — «истина» (ἡ ἀλήθεια). Это правильное толкование, а именно — аллегорическое, принципы которого мы рассмотрим, касаясь герменевтики Писания у Максима, и является тем путем, который ведет экзегета к следующим — более возвышенным уровням смысла Св. Писания — главному предмету экзегезы Максима. Истолкование в этом смысле и составляет более половины объема всех произведений этого Отца Церкви.

Таким образом, в видении Максимом Писания обнаруживается дихотомический ряд категорий, построенных по принципу противоположности: *буква — дух, история — вечность, явленное — сокрытое, Ветхий Завет — Новый Завет, образ — истина*. Эти категории отражают общую двухуровневую структуру Пи-

¹¹ Этот уровень интересен Максиму не своей формальной грамматикой, но (вслед за Оригеном) — своими интерпретативными возможностями. Ориген полагал, что в Писании нет абсолютно ничего лишнего и случайного, но во всем, даже во всяком солецизме, во всякой тавтологии, во всякой черте и йоте Писания заложен глубочайший богооткровенный смысл. Очевидно, что Максим принимает эти оригеновские аксиомы, говоря, что «Бог воплощается через каждое слово Писания».

¹² *Blowers P. The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor*, p. 146.

сания и даже могут быть в некотором роде взаимозаменяемыми понятиями, однако оттеняют и выделяют определенные аспекты и стороны этого единого отношения. «Буква — дух» пожалуй, главная пара категорий, отражающая согласно Максиму христианское понимание Писания. Намеченная уже в новозаветной письменности — в Посланиях ап. Павла, она стала одним из центральных, стержневых моментов в последующей патристической экзегетике, особенно в рамках ее Александрийской школы, наиболее — в трудах Оригена, под сильным влиянием которого и находился прп. Максим в своем толковании Писания. Эта пара категорий фактически является родовой для всех остальных, представленных выше, включая их в себя.

Буква включает в себе грамматический уровень Писания (о котором мы уже упомянули), *явленность*, как то, что доступно непосредственному восприятию, без обращения к скрытым смыслам, то есть поверхностный смысл; *историю*, т.е. ряд описанных в Библии событий, эпох, лиц, мест, стран, городов, и т.д. (πράγματα), *Ветхий Завет* как первую часть христианского Писания, заключающую в себе приурочивание к Новому Завету, *образ*, т.е., как Ветхий Завет в целом, так и его отдельные моменты истории и законодательства, изображающие собой будущую новозаветную и эсхатологическую истину. С одной стороны, буквальный смысл характеризуется атомизированностью, т.е. смысловой дифференцированностью и устойчивостью своих элементов (в результате чего они могут составлять связную канву исторического повествования), и однозначностью их понимания. С другой стороны, по Максиму буквальный смысл характеризуется, как и всякое чувственное бытие, своей неполнотой и ограниченностью. Таким образом, *буква* в целом включает в себе непосредственный — буквальный и исторический смысл Писания, хотя и многогранный, однако, определенно недостаточный в рамках аллегорической экзегетики (характеризующийся как «преходящая явленность буквы», «отступающая буква»¹³), и поэтому выступающий как *символ* или *аллегория* для реальностей и смыслов иных — более возвышенных и сокрытых. И только *аллегорическая интерпретация* позволяет рассматривать букву как символ и репрезентант чего-то иного — то есть *Духа*.

¹³ Myst. 684, А - С.

Дух заключает в себе в целом всю эту реальность, сокровенную по своему характеру, отвлекающуюся от истории, вечную (вследствие своей духовности), и поэтому могущую быть актуализированной и полезной в любую эпоху при иносказательном обращении к тексту («бытие которого непреходяще»), являющуюся истиной в своей полноте и потому отменяющей собой «образы», становящиеся ненужными при наличии истины в истории; эта истина прежде всего воплощена в *Новом Завете*, однако, полностью откроется только в эсхатологической перспективе¹⁴. Максим отчетливо проводит ценностное различие между *буквой* и *духом* в Писании. Писание для него ценно именно своим духовным смыслом, содержащим *истину*, благодаря которой оно вообще существует и называется Писанием¹⁵, то есть имеет духовную ценность.

Следует отметить, что этот духовный смысл Писания, хотя он отчасти и схематизирован и систематизирован, и имеет определенные методы доступа к себе, разработанные в научной герменевтике, с точки зрения Максима, открывается далеко не сразу и только по мере духовного очищения и усовершенствования в «практической философии».

В уже рассматривавшейся нами Amb. 37 Максим дает аналитику онтологической структуры смысла Писания, позволяющую экзегету в толковании восходить к более возвышенным уровням смысла Писания, сокрытым в λόγοι, и таким образом — к Самому Божественному Логосу, объединяющему их в Себе, как Автору и Содержанию Писания. Преп. Максим предлагает схему из десяти категорий для прояснения духовного значения фактов Священного Писания (πράγματα): (1-5) место (τόπω), время (χρόνω), род (γένει), лицо (πρόσωπο) и достоинство или занятие (ἀξία, ἐπιτηδεύματα), (6-8) практическая, естественная и теологи-

¹⁴ Скорее всего, в «Мистагогии» (ibid) Максим, говоря об отступающих «образах» перед истиной, «теньях преходящего служения», отступающих перед «светом истины», и «отступающей букве» по мере преобладания духа, имел в виду в *объективно-историческом плане* торжество христианства с его иносказательным толкованием Писания и духовной свободой над иудаизмом с его законничеством, национализмом и буквальным толкованием Писания, а в *субъективно-экзегетическом* — увеличение в иносказательной интерпретации горизонта иносказательного, духовного, смысла.

¹⁵ Ibid.

ческая философия, (9) настоящее и будущее, (10) объединяющий «логос». «В действительной экзегетической практике — отмечает П. Блоуерс, — Максим редко и не очень систематично использует эту схему, хотя она указывает на его глубокое убеждение в принципе единства-во-множественности как характеристики библейского «космоса»¹⁶. К этим категориям Максим Исповедник добавляет и позаимствованную им через неоплатоников аристотелевскую триаду οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια. Все это вместе взятое позволяет ему анализировать онтологию Писания, чтобы продемонстрировать возможный путь для экзегета в восхождении к Логосу.

Как пишет Максим в Amb. 37, «...этот «логос-смысл» Писания изображает все эти вещи (которые включены в пять первоначальных модусов) как состоящие из сущности (οὐσία), возможности (δύναμις) и действия (ἐνέργεια); и первыми определениями об этих вещах будут: движутся они или движимы, активны или пассивны, созерцают или созерцаются, говорят или о них говорится, учат или учатся, притягиваются или отталкиваются; и более просто и сжато, когда они становятся объектом практической, естественной и теологической философии, они сочетаются один с другим так, чтобы вводить нас в эти три вида философии. И наоборот, каждая из вещей, представленных многообразно в Писании, толкуется, с идеями о ней, собранными в созерцании, или похвально (ἐπαίνετός) или укоризненно (ψεκτός), выявляя принципы (λόγοι) того, что должно делать и что не должно, принципы естественного и неестественного, умопостигаемого и не постигаемого умом. Так как двойствен способ (δίττος λόγος) для каждого слова (или принципа), в соответствии со способностями изучающего это в созерцании умным образом. В результате, через утверждение (θέσις) принципов и через отрицание (ἀφαίρησις) того, что не должно делать и неестественных и неумных фантазий, верные объемлют практическую, естественную и теологическую философию, или что то же самое, что любовь к Богу. И эти три формы философии впоследствии разделяются на настоящее и будущее, так как они объемлют как тень, так и истину, как образ, так и первообраз. Насколько это возможно, хотя и трансцендентным и возвышенным образом, для человека, в этом веке, стремясь к крайней мере добродетели, познания и мудрости, достичь позна-

¹⁶ *Blowers P. Anagogical Imagination...*, p. 648.

ния божественного, это познание достижимо все же через образ первообраза. Так как действительно образ есть вся истина, которую мы достигаем в настоящем времени, и образ есть тень высшего логоса. И видя, что Логос, творящий мир, и существует и проявляет Себя в мире в соответствии с соотношением настоящего и будущего, Он понимается как образ и истина, а поскольку Он превосходит настоящее и будущее, он понимается как превосходящий образ и истину, не содержа в Себе ничего, что могло бы рассматриваться как противоположности. Ибо у истины есть только одна противоположность — ложь. И затем Логос собирает все вещи в Себе, будучи и человеком и Богом, и действительно будучи и превыше и человечества и Божества»¹⁷.

Здесь, в этом важном фрагменте, изложена едва ли не вся экзегетическая стратегия преп. Максима, опирающаяся на прочное онтологическое основание, укорененное в λόγοι. «В этом панорамном видении, Максим показал как общий «логос» (и так же Сам Логос-Христос) содержит вместе и субъективное и объективное, частное и общее, прошлое и будущее, тень и истину, множественность и единство в «логическом» отношении, которое одновременно несводимо друг к другу (насколько это доступно человеческому познанию) и динамично, насколько их отношения утверждаются личным Логосом»¹⁸. Онтологию Писания по Максиму можно представить в виде пирамиды сужающейся вверх. В подножии пирамиды находятся все объекты (лица, события, предметы и т.д.), составляющие буквальный смысл текста (πράγματα). Они, как и всякий предмет материального мира в рамках аристотелевской физики, анализируются с помощью триады категорий οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια и пяти вышеприведенных модусов, в отвлеченном от этических оценок аспекте, очевидно, исходя из тех сведений, которые содержатся о них в Писании или с привлечением еще каких-либо возможных источников (возможно по аналогии по принципу здравого смысла). После «всеобъемлющего сбора» максимального количества нужных сведений о рассматриваемых πράγματα в контексте приведенных категорий и соответствующего осмысления, рассмотрение покидает уровень однозначно-буквального смысла и на новом уровне эти πράγματα становятся объектом трех вышеупомянутых видов философии — практической, естественной и теологической, и истолковыва-

¹⁷ Amb. 37, 1296 A - D.

¹⁸ *Blowers P. The Logology of Maximus the Confessor...*, p. 573.

ются с точки зрения задач стоящих перед каждым из этих трех видов. К тому же каждое из этих πράγματα может быть истолковано как «похвально», так и «укоризненно». Поэтому здесь получается не менее шести возможных вариантов истолкования. Причем именно на этом уровне появляется нравственно-религиозная оценка¹⁹, а также и собственно само иносказательное истолкование.

Эти варианты истолкования указывают в сфере *практической философии* на должные и недолжные образцы поведения как на нравственные уроки; в сфере *естественной философии* определяют статус πράγμα как относящегося как естественного или противоестественного (что также имеет немаловажное значение в сфере нравственно-аскетической); в сфере *теологической философии* определяют статус как мыслимого или не мыслимого, т. е. того, что открыто для постижения из вещей божественных, умопостигаемых, а что нет. Затем, полученные интерпретации созерцаются на новом уровне рассмотрения в модусах ставшего традиционным для христианской традиции типологического истолкования. Здесь πράγματα расцениваются с точки зрения своего возможного статуса в качестве символов или образов²⁰ (τόποι), имеющих чаще всего христологическое или эсхатологическое значение, долженствующее быть раскрытым в Новом Завете или эсхатологической перспективе конца мира. «Образ» или «тень» с точки зрения Максима двойственны по своей сути, ибо с одной стороны они только *изображают* собой грядущую «истину» (ἀλήθεια) в «прошлом», а сама истина явившись, отменяет их, и в модусе будущего они уже не есть истина и оказываются в некотором роде ей даже противоположны²¹, а с другой стороны, сами эти образы не что иное как Тот же Логос, воплощающийся в Писании и в истории, Логос, объемлющий Собой и образы и истину, то есть и прошлое и будущее. На вершине этой пирамиды находится «родовой» λόγος, укорененный в Самом Божественном Логосе, и соединяющий в себе все остальные λόγοι Писания, а их, в свою

¹⁹ «Воплощенный в каждом слове Писания, живой Логос просвещает их глубинное значение, не только в отношении их духовного смысла, но и этического учения, то есть в отношении λόγοι божественных заповедей» (Thunberg L. Man and the Cosmos. NY, 1985, p. 76).

²⁰ Преимущественно ветхозаветного раздела Писания.

²¹ Например, Максим говорит о «тнях преходящего служения», имея в виду ветхозаветное богопочитание, с христианской точки зрения проображавшее собой в ветхозаветную эпоху новозаветные события.

очередь, с Логосом. Содержание *истины* — Воплощение Логоса, в котором Он неслитно соединил божественную и человеческую природы, по Своей Сущности оставаясь трансцендентным всякому тварному понятию как о человечестве, так и о Божестве, все, однако соединяя и содержа в Своем запредельном и премысленном единстве.

Итак, как мы могли видеть, важное в системе Максима Исповедника понятие созерцания (θεωρία), применяемое в основном в онтологии и выступающее здесь как φυσική θεωρία, т.е. естественное созерцание, имеющее своим предметом λόγοι — смыслы творения, используется Максимом также и в экзегетической сфере — по отношению к Писанию в качестве γραφική θεωρία. В этом наблюдается явный перенос онтологической методологии на Писание. Максим начинает рассматривать Писание как мир, космос, и анализировать его с точки зрения онтологии. Это дает Максиму ряд моментов:

1. в Писании обнаруживается схожая как и в мире структура состоящая из λόγοι, действующая по принципу *расширения — сжатия*;
2. как и мир Писание оказывается укорененным в Божественном Логосе — Боге-Слове;
3. данный взаимный перенос онтологии на Писание позволяет Максиму выявить подчеркнуто фундаментально-бытийный статус Писания не просто как книги, содержащей в себе *информацию* о Боге и спасении, но как устойчивого, разнопланового и живого мира, причастного Богу;
4. кроме того, это позволяет Максиму дать прочное, онтологическое обоснование многозначной интерпретации Писания, не просто как некоего результата индивидуального произвола и фантазии экзегета-аллегориста, но как основанной на прочной метафизической структуре из λόγοι, раскрытой Максимом в его герменевтической аналитике категорий;
5. в свою очередь, переносом экзегетической методологии на тварный космос, и рассмотрением его в качестве «книги», Максим подчеркивает разумное устройство космоса и сокрытую в нем идеальную структуру из λόγοι, подлежащую прочтению и пониманию на манер книги для святых, обладающих этим духовным даром чтения «книги мира»;
6. эта основа из λόγοι-смыслов как космоса, так и Писания позволяет Максиму приравнять их между собой как два равноценных способа Богооткровения и Богопознания на пути к обожению.

**УЧЕНИЕ О СТУПЕНЯХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОГО
РАЗВИТИЯ ГРЕХА, ДОБРОДЕТЕЛИ И БОГОПОЗНАНИЯ
В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ
ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
«ВОПРОСЫ И ЗАТРУДНЕНИЯ»**

*Павел Кириллович ДОБРОЦВЕТОВ,
преподаватель МДА*

**1. Сочинение «Вопросы и затруднения»
(*Quaestiones et dubia*)**

Данное экзегетическое сочинение прп. Максима Исповедника, перевода которого на русском языке пока еще нет, интересно по целому ряду причин. Во-первых, это один из самых ранних трудов преподобного, написанный им по мнению ученого Шервуда еще в 626 году. В то время прп. Максим подвизался в монастыре св. Георгия в Кизике, который он покинул после нашествия персов и аваров на Константинополь. Два других важнейших и крупнейших сочинения Максима Исповедника были написаны позже: «Вопросоответы к Фалассию» — в 630–633 годах, «Амбигва к Иоанну» — в 628–630. Однако «Вопросы и затруднения» не самое раннее произведение прп. Максима и, в том числе, не самое раннее его экзегетическое произведение, ибо на момент его составления уже были написаны «Главы о любви», «Толкование на 59-й псалом» и «Главы подвижнические»¹. Данное произведение интересно с точки зрения становления Максимовой экзегезы.

Жанр произведения этого сочинения, написанный в форме вопросов и ответов, был весьма популярен в христианской литературе, и особенно в литературе монашеской². Тематика вопро-

¹ *Larchet J.C.* Introduction. Saint Maximus le Confesseur. Questions et difficultés. Sagesse chrétiennes. Paris, 1999. P. 8; см. также: *Larchet J.C.* La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 13; А. И. Сидоров. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. Введение к изд. *Преподобный Максим Исповедник. Избранные творения*. Т. 1. С. 84–85.

² В том же жанре, например, написано «Руководство к духовной жизни» прп. Варсонуфия и Иоанна, и др.

сов могла быть самой разнообразной, т.е. по сути данное произведение могло и не иметь какой-то четкой и определенной структуры и какой-либо одной темы, служащей лейтмотивом. Максим применял этот жанр в одинаковой степени и в других своих произведениях — «Амбигве» и в «Вопросоответах к Фалассию». Только если в этих двух произведениях спрашивающие были известны (еп. Иоанн Кизический и прп. Фалассий), то в данном сочинении, по мысли известного современного французского православного ученого патролога и издателя сочинений прп. Максима Ж.К. Ларше, вопросы скорее всего были поставлены самим Максимом³. Однако, как надо полагать, эти вопросы появлялись у Максима не произвольно, но проистекали из напряженной атмосферы того бурного времени с его догматическими спорами и исканиями, и из тех проблем самого разного рода, что вставали как перед самим Максимом, так и перед окружавшими его современниками — братьями по монашеской жизни в тех монастырях, где прп. Максим подвизался, и с которыми он мог вести беседы в кругу духовного монашеского общения. По отношению к вышеупомянутым сочинениям прп. Максима «Вопросы и затруднения» предваряют собой и «Амбигвы», и «Вопросоответы к Фалассию», обнаруживая целый ряд тем и подходов, встречающихся в этих книгах. Будучи ближе всего по своему экзегетическому характеру к «Вопросоответам к Фалассию», «Вопросы и затруднения» являются, по мысли Ларше менее развитыми, лишь только намечая данные темы и подходы.

Тематика вопросов самая разная: вопросы церковно-канонические, богословско-догматические: касающиеся учения о Боге, о Святой Троице, христологические, касающиеся домостроительства спасения, антропологического и аскетического содержания. В отдельную группу можно выделить вопросы касающиеся экзегетики Св. Писания, а именно — экзегезы Ветхого Завета (86) и экзегезы Нового Завета (10). Кроме того, большое количество вопросов (около 68) также затрагивают экзегетическую тематику. Целый ряд вопросов касается экзегезы предшественников прп. Максима, таких как св. Иринея Лионский (1), свт. Василий Великий (6), свт. Григорий Богослов (14), свт. Григорий Нисский (2), блж. Диадокх Фотикийский (1), св. Дионисий Ареопа-

³ *Larchet J.C.* Introduction. Saint Maximus le Confesseur. Questions et difficultés. Sagesses chrétiennes. Paris, 1999. P. 8.

гит (1), свт. Иоанн Златоуст (1), свт. Кирилл Александрийский (1). Целый ряд ответов позаимствован у таких авторов как: Ириней (1), Марк Отшельник, Иоанн Златоуст (1), Исидор Пелуσιот (3), Кирилл Александрийский (1), Немезий Эмесский (1), Дионисий Ареопагит (1).

Однако большинство вопросов относятся к толкованию трудных мест Св Писания, в основном из Ветхого Завета, относящихся как к самим вопросам, так и к их содержанию.

Вопросоответы могут быть разного объема — от одной-двух строк до нескольких страниц.

В данном произведении, в котором прп. Максим использует аллегорический или анагогический метод толкования Св. Писания, как и в других экзегетических трудах, прп. Максиму нужно решить важную проблему: продемонстрировать, что все Св. Писание — и Новый, и Ветхий Завет — не только целиком богодухновенно, но и ни в коей мере не теряет своей духовной актуальности для современного подвижника. Это касается не только Нового Завета, что само собой очевидно, но и Ветхого. Не даром большинство вопросов этого произведения относятся к Ветхому Завету (120 по Ветхому против 72 по Новому). Прп. Максим Исповедник, будучи не только выдающимся теоретическим мыслителем-богословом, но и талантливым экзегетом, в «Вопросах и затруднениях», «пробует силы» в экзегетической практике, которая впоследствии разовьется в грандиозные «Вопросоответы к Фалассию». И, как мне думается, значительный перевес ветхозаветных истолкований в «Вопросах и затруднениях» — по сравнению с перевесом новозаветных истолкований над ветхозаветными в «Вопросоответах к Фалассию» (39 против 24) — связан со становлением Максима как экзегета.

В целом новозаветная экзегеза в значительной мере опиралась на предшествующую святоотеческую традицию толкования, и была в *большей степени* догматизирована, чем экзегеза ветхозаветная, ибо опыт Предания Церкви вполне мог свидетельствовать о появлении христианских ересей не из неправильного толкования Ветхого Завета, но преимущественно из некорректного толкования новозаветных Писаний, как было в случае с гностицизмом, оригенизмом, арианством и христологическими ересями (несторианством, монофизитством и монофелитством). Поэтому до прп. Максима Исповедника св. отцы-экзегеты не только зало-

жили прочный фундамент церковной экзегезы Нового Завета, но и воздвигли на нем здание, достраивать которое будущим экзегетам приходилось, принимая во внимание его «стены» и «проект». В отношении же к Ветхому Завету ситуация была проще, рамки истолкования были значительно свободнее. Отцы Церкви и церковные писатели неоднократно говорили о том, что Священное Писание Ветхого Завета в исторической и законодательной части своей утратило актуальное буквальное значение, сохраняя лишь прообразовательное, указывающее на Новый Завет. Следовательно, рамки буквы были не столь жестки, как в случае с Новым Заветом. Поэтому Ветхий Завет становится благодатной почвой для всевозможных иносказательных толкований, иногда весьма искусственных. Как правило, они были, христологического содержания или в целом относились к новозаветному Домостроительству.

Прп. Максим Исповедник, будучи творческим мыслителем также и в области экзегетики, не забывая, об этой безусловно ведущей содержательной стороне, главный акцент переносит с догматического толкования Ветхого Завета на нравственно-аскетическое. Тем самым он, во-первых, реализует себя как начинающего экзегета; во-вторых, — как глубочайшего мыслителя с мистическим, так сказать, многоуровневым и многоотсылочным складом мышления — как раз на почве аллегорического толкования Ветхого Завета; а, в третьих, — как монашески-аскетического писателя. Нравственно-аскетическая тематика толкований прп. Максима тесно сопрягается с содержанием его нравственно-аскетических сочинений, обнаруживая, тем самым, живую и органичную целостность мысли и взглядов этого святого отца. Мы в нашем небольшом сообщении затронем такой нравственно-аскетический аспект содержания экзегезы в «Вопросах и затруднениях», как последовательность ступеней генезиса греха, пути покаяния и духовной жизни.

2. Последовательность греха

Прп. Максим развивает классическую схему амартологии в ее индивидуальном аспекте, состоящую из 4 этапов, расположенных по нарастающей:

- 1) греховные воспоминания или фантазии (прилог) (προσβολή),
- 2) вожделение или пожелание (ἐπιθυμία),
- 3) сосложение с дурными помыслами (συγκατάθεσις),
- 4) грех на деле или греховный поступок (ἀμαρτία).

Движение от прилога до греха начинается с момента тонкого, относящегося к сознанию, и заканчивается грубым — поступком.

Истолковывая слова Второзакония «за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня» (Втор. 5, 9), прп. Максим пишет: «под первым поколением мы будем понимать семя зла, то есть прилог, под вторым — пожелание, под третьим — сосложение (согласие), под четвертым — действие, то есть поступок».

Также и слова из книги пр. Амоса «за три преступления Тира и за четыре не пощажу его» (Амос 1, 9), прп. Максим истолковывает в том же смысле: «говоря о четырех преступлениях⁴, пророческое слово, как я полагаю, намекает на следующее: на прилог, пожелание, навывок во зло и действие».

Данная амартологическая классификация дает возможность четко уяснить критерий духовно-нравственной ответственности за грех. Прп. Максим объясняет, что первые две ступени не подлежат ответственности, т.к. не являются в собственном смысле грехом, вменяются же вторая и третья ступени: «Наказывается же до третьего и четвертого рода, то есть за согласие (сосложение) и за поступок. Ибо прилог и желание — безответны, как не достигающие еще меры зла». «Относительно первого и второго, как не доходящего до совершения зла, Бог производит прощение. За третье же и четвертое преступление — за навывок и действие, то есть согласие [на грех] и утверждение [во грехе] Бог явно грозит [наказанием]». Очевидно, что критерий вменения третьей и четвертой ступени развития греха прп. Максим подразумевает в свободной воле и осознанности человека, считая его делом свободного выбора, в то время как первые две ступени суть дело падших духов и аффектов чел. природы, получивших доступ к человеку после грехопадения. Свободная воля или одобрение разума в отношении греха оценивается в вопросеответе 163 как важнейшее условие развития зла в человеке:

«Что означает *«пещь Вавилонская»* (Дан. 3, 6)?

— Двойствен образ случающихся с нами искушений: вольные [происходят] — через находящиеся внутри нас страсти к наслаждению, невольные же — через внешние нападения (прилоги). Вольные [бывают в том случае, когда] Навуходоносор,

⁴ Букв.: нечестиях.

то есть диавол, повелевает зажечь для нас печь страстей, зажигая ярость словно хворост, возжеление словно смолу, наслаждение словно нефть, а одобрение разума — словно паклю (Дан. 3, 46), ибо лен (для пакли) понимается как разум, так что священники, когда священнодействовали, надевали лен (льняную одежду) (Исх. 28, 42). И если разум одобряет [это воспламенение страстей], то он становится как бы паклей, посредством которой легко зажигаются и все остальные страсти».

3. Последовательность покаяния

Покаяние заключается в последовательном удалении от зла во всех его проявлениях. Движение здесь происходит в обратную сторону. В начале необходимо удалиться от греха, совершаемого на деле, затем — от согласия на грех, а затем — и от греховных пожеланий и прилогов. Данную аскетическую схему прп. Максим видит, например, в ветхозаветном установлении относительно празднования субботы и юбилеев, истолкованную в христианстве в духовном смысле:

«Как следует и нам, если *«закон духовен»* (Рим. 7, 25) праздновать субботний день и субботнюю неделю, то есть Пятидесятницу, и субботний год в семилетие и субботу семилетий, то есть юбилей (Лев. 23, 3, 15-16; 25; 40)?

— Празднуем мы субботу, если останавливаем действие пороков. Празднуем субботу недель, когда прекращаем сосложение с дурными помыслами. Празднуем субботний год, когда не принимаем приражения возжеления, когда [новый] год несет с собой произрастание новых плодов и [с ними] пробуждает возжеление.

Празднуем и юбилей, когда совершенно прекращаем порочные воспоминания и фантазии вследствие происходящего с нами. Ибо юбилей понимается как освобождение живущего от уз или избавление живущего от зол, ибо тогда, когда кто-либо приобретает совершенное бесстрастие, тогда освобождается от уз греха и избавлением от скорбей вводит в дом души своей радость».

Таким образом, содержание этого экзегетического ветхозаветного фрагмента относится к практической философии — первому этапу христианского подвижничества, имеющему своей целью борьбу со страстями и достижение бесстрастия.

Это многозначное понимание греха в его различных степенях у прп. Максима связуется и с многозначным пониманием са-

мих божественных заповедей, данных в Св. Писании для отвращения от греха и борьбы с ним. Так, толкуя слова из Псалтири в Вопросоответе 148 «*словеса Господня, словеса чиста, сребро разжжено искушено земли, очищено седмерицею*» (Пс. 11, 7), прп. Максим пишет о глубине и универсальности слова Божиего — Священного Писания:

«Как очищающие нас от всякого пятна грехов [*слова Господни*] называются чистыми, «сребром разжженным» — через их прозрачность и сверкание, как у серебра, и через Божественную и очищающую для наших сердец [силу], ибо «землей» в Евангелии именуется сердце. «*Очищено седмерицею*» — если мы каждой заповедью очищаемся семижды. Прекрасно об одной заповеди поясняет сказанное: закон повелевает не убивать, а всякий, кто таковой заповедью желает семижды очиститься, не только отвращается от совершения [своими] руками убийства, но и если видит алчущего — питает его, видит жаждущего — напоет, нагого — одевает, странника — вводит [в свой дом], если увидит больного, не презрит его, если увидит заключенного в темнице — придет к нему, и просто [говоря] — тот, кто одно из этого не сделал — совершил убийство, ибо позволил [кому-нибудь] из них умереть в их [обстоятельствах], имея возможность приобрести себе того, кто в нем нуждался. Итак, шесть перечисленных выше заповедей Господа, собираются в одну заповедь закона: «*не убий*» (Исх. 20, 13; Мф. 5, 31), и слово Господне очищает семижды (καθαίρει τὸ λόγιον κυρίου ἑπταλάσιως). И все это возможно приложить и к каждой [другой] заповеди».

Поэтому и заповедь о покое прп. Максим понимает в разных смыслах, и здесь также показывает многозначное ее понимание, начиная с повеления удаляться от зла в его самом простом и очевидном виде и заканчивая посредством духовного исполнения ее восхождением к Богопознанию:

На вопрос «что такое сказано: «*упразднитесь и разумейте, яко Аз есмь Бог*» (Пс. 45, 11)?» преподобный отец отвечает:

«Существует шесть видов покоя [от дел], исполняя которые мы можем входить в познание Бога. Первый [вид] — это [покой] от делания греха, второй — от распаляющего образа жизни, третий — от места общения с живущими, не хранящими себя, четвертый — от занятий, которые ничего не приносят для жизни по Богу, пятый — от существования, которое рассеивает ум и вверга-

ет его в многозаботливость, шестой же — чтобы вообще не иметь своей воли. И это-то и есть отречение [от мира] и послушание истинное (по) Богу».

Говоря о последовательности данных шагов в аскетической жизни, прп. Максим не оставляет этот вопрос без того, чтобы дать ему и догматическое подтверждение в Св. Писании:

«193. Почему Господь, словно повторяя [сделанное] Своими рабами (т. е. Моисеем и Илией), и Сам провел без хлеба 40 дней (Мф. 4, 2; Мк. 1, 13; Лк. 4, 2), и что означает это число 40?

— Моисей, будучи первым законодателем, когда израильтянам — еще [духовным] младенцам передавал закон, то постился сорок дней. Это означает, что его законоустановление предписывает отложение согрешений [совершаемых делом], в соответствии с деланием, ибо всякий грех слагается из чувственного и чувства. А то, что Илия, неся образ пророческого дара, как превосходящего законнические предписания, постился сорок дней, означает, что пророческий дар предписывает [кроме того] и отказ от сосложения [с греховными помышлениями и желаниями]. Господь [Иисус Христос] же — Исполнитель закона и единственный взявший на Себя грех мира, [также] постился сорок дней, [тем самым] давая нам силу не только отвращаться от грехов, совершаемых на деле и от сосложения с ними, но и становиться выше самых тонких [греховных] мечтаний».

4. Последовательность шагов духовного восхождения

«73. Что значит гора Хорив на Синае, и что за совершившееся на ней таинство (Втор. 4, 10; Исх. 19 и 24)?

— «Синай» толкуется как «искушение», а «Хорив» — как «плавание». Следует стремящемуся к высоте ведения (гносиса) прежде утвердиться в терпении искушений, и плыть и сеять плод ведения и праведности и очищаться от всякой страсти. Три дня соответствуют трем силам души, в которые нужно было очищаться от всякого плотского наслаждения, не прикасаясь ни к женщинам, ни к животным, как об этом говорит [Божие] слово. И такому — желающему оказаться достойным слышать Божественный глас — следует стать ни изнеженно женоподобным, ни несмысленным, но облечься в светлые одежды добродетели [и так] приступить к горе ведения (гносиса). В соответствии с божественным

Моисеем, посредством естественного созерцания и свойства времени, настоящее, обозначаемое семьюдесятью пресвитерами, и прошедшее — голосами и трубными звуками — обнаружениями явленного, [таковой словно Моисей] берет с собой Аарона и двух его сыновей — Надава и Авиуда — т. е. ярость и вожделение, но и их он должен оставить из-за дыма и бури, а взять с собой только одного Аарона, то есть упростить разум для мышления (τὸν ἄπλοῦν πρὸς τὴν νόησιν φημι λόγον), будучи, при этом, словно сверкающими молниями осияваем Божественными озарениями. Но затем и его (то есть Аарона) он должен оставить снаружи и вступить во мрак [Божественного] неведения (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας), где всякое неразумие и безумие (πᾶσα ἀλογία καὶ ἀνοησία). Очищенный народ [оставшийся] у [подножья] горы означает, как я полагаю, подвигающихся деятельно (τοὺς πρακτικούς), семьдесят пресвитеров — проходящих [этап] естественного созерцания (τὴν φυσικὴν θεωρίαν), тех, которые с Аароном — шествующих [путем] богословия (τὴν θεολογίαν), а тех, которые как Моисей, — соединяющихся с Богом через отрицание (апофасис) и неведение (δι' ἀποφάσεως καὶ ἀγνωσίας)».

Выводы

В целом можно отметить, что в приведенных толкованиях ветхозаветных фрагментов прп. Максим Исповедник следует разработанной еще Евагрием Понтийским и прочно усвоенной самим Максимом схеме этапов христианского подвижничества:

- 1) практическая философия (πρακτικὴ φιλοσοφία),
- 2) естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία),
- 3) мистическое богословия (μυστικὴ θεολογία).

Все вопросы, связанные с преодолением греха в его самых разных проявлениях, Максим Исповедник решает на этапе деятельного подвижничества (πρακτικὴ φιλοσοφία), на низшем уровне которого христианский подвижник отказывается от совершения греха на деле и от внутреннего согласия на грех, а на высшем и заключительном уровне — приобретает бесстрашие и становится недосыгаемым для греховных пожеланий и прилогов.

Но этим путь богопознания только еще начинается. Весь путь богопознания для прп. Максима вслед за предшествующими Отцами Церкви (например, свт. Григорием Нисским, автором «Ареопагитик») находит свой излюбленный образ в ветхозавет-

ном повествовании о восхождении Моисея на гору Откровения. О грехе здесь речь уже не идет. Борьба с грехом и страстями осталась в Египте на этапе практической философии. Поэтому далее следует богопознание с постепенным апофатическим освобождением от всего лишнего, что символизируется народом, 70 пресвитерами, Надавом и Авиудом, и Аароном. И, наконец, Моисей входит в апофатический мрак Богопознания, где и обитает превышестественный и сверхразумный Бог.

Весь данный путь подвижнической жизни и Богопознания у Максима прочно связаны с экзегезой Св. Писания, и, если более конкретно, — с экзегезой Ветхого Завета, где истолковываются вышперечисленные образы угрозы наказаний Бога ветхозаветному израильскому народу, образ пещи Вавилонской, заповеди о субботах и юбилеях, событие дарования Синайского законодательства.

Поэтому совершенно отчетливо для прп. Максима Исповедника уже в его раннем экзегетическом произведении «Вопросы и затруднения» для него открывается целый новый смысловой пласт ветхозаветной экзегезы — пласт нравственно-аскетического духовного толкования, которое, во-первых, вновь подтверждает актуальность богооткровенного происхождения Ветхого Завета как не просто несущего в себе утратившую значение историю и исполненные прообразы, но и как актуального для духовной жизни христианина; во-вторых, к данному смыслу, который можно определить как иносказательный, ведет соответственно иносказательная или анагогическая интерпретация; в-третьих, это духовное содержание Ветхого Завета в экзегезе «Вопросов и затруднений» демонстрирует и тенденцию прп. Максима Исповедника к общему и единому — духовному — подходу к толкованию Св. Писания, вне зависимости от того, идет ли речь о Завете Новом или Ветхом.

ЭКЗЕГЕТИКА МЕССИАНСКИХ ТЕКСТОВ ВЕТХОГО ЗАВЕТА НА ПРИМЕРЕ ПРОРОЧЕСТВА ИСАИИ ОБ ЭММАНУИЛЕ (ИС. 7:14–16)

*Священник Димитрий ЮРЕВИЧ,
кандидат богословия, преподаватель МДА и СПбДА*

1. Герменевтический подход к толкованию ветхозаветных пророчеств

Адекватное толкование ветхозаветного текста — проблема, с которой столкнулась христианская Церковь с самого начала своего существования. Первые христиане веровали во Иисуса Христа не столько будучи убежденными ветхозаветными пророчествами о Нем, сколько исходя из Его учения и дел — в частности, Его чудес и Его превышающего человеческое понимание воскресения из мертвых. Вера в воскресение Христово была центральным пунктом кредо ранних христиан, как это видно из послания святого апостола Павла к Коринфянам: *«если Христос не воскрес, то вера ваша напрасна»* (1 Кор. 15:14).

Евангельские события позволили современникам узнать в них исполнение пророчеств Ветхого Завета о пришествии Мессии-Христа. Эти пророчества носят несколько различный характер, позволяющий разделить их на две группы.

Первую составляют пророчества, единственным буквальным содержанием которых является весть о будущих событиях, связанных с пришествием Мессии. Например, слова Михея о рождении Владыки Израиля в Вифлееме (Мих. 5:2), которые, как видно из Евангелия, понимались иудеями периода позднего Второго храма в буквальном смысле, поскольку на вопрос Ирода Великого, где должен родиться Мессия, книжники, не колеблясь, ответили: *«в Вифлееме Иудейском»* (Мф. 2:5–6). Предсказание Малахии (Мал. 3:1) о приходе Илии перед пришествием Мессии многие иудеи отнесли к Иоанну Крестителю (Мф. 11:10; Мк. 6:15). Непосредственно на время пришествия Мессии указывало благословение Иаковом своего сына Иуды (Быт. 49:10) — это произойдет, когда цари из колена Иудова окончательно потеряют

реальную власть, что случилось при Ироде Великом. Пророчество Даниила о семидесяти седмицах также позволяло исчислить время прихода Мессии, причем точкой отсчета было начало восстановления Иерусалима (Дан. 9:25). К прямым и непосредственным пророчествам относится и повествование Исаии о страданиях Слуги Господня (52:13–53:12).

Пророчества второй группы (называемые иногда «*пророчествами двойного исполнения*»¹) были не столь очевидны для иудеев периода Второго храма, могут быть не столь очевидны и для современного читателя. Возможно, именно такие пророчества, записанные «*в законе Моисеевом, и в пророках, и псалмах*», объяснял Господь Иисус Христос Своим ученикам после воскресения (Лук. 24:44). Особенность пророчеств второй группы в том, что они имеют *двойной смысл: ближайший исторический и отдаленный пророческий*, относящийся ко временам прихода Мессии и наступления мессианского царства. Эта двойственность смысла — не искусственна и не является натяжкой христиан. Она обусловлена, с одной стороны, особенностями библейского текста, с другой — историческим процессом приготовления народа Израилева к принятию Мессии. Господь — это Бог истории, Который принимает активное участие в жизни Своего народа.² Соображаясь с косностью и инерционностью человеческого мышления, Бог постепенно готовил Свой народ к пониманию пришествия Мессии. Откликаясь на исторические события, важные и порой драматичные для современников, Господь желал через интерес к ним указать не только на их ближайшее разрешение, но через это начертать более важные события отдаленного времени, связанные с пришествием Избавителя.

Возведение воли о будущем в связи с текущим моментом вызвано стремлением запечатлеть пророчество в сознании современников и сохранить в памяти потомков. Без такой привязки к истории пророчество утратило бы свой динамизм и свое ближайшее содержание, столь ценное в глазах современников пророка.

¹ Англ. *double fulfillment prophecies*. См., например: *Blomberg C. G. Interpreting Old Testament prophetic literature in Maththew: Double fulfillment // Trinity Journal, 2002, Spring* (эл. вариант: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3803/is_200204/ai_n9065158).

² *Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998, с. 22.

Например, после грехопадения Адама, происшедшее через змия, Бог возвещает о вражде, которая отныне будет между змием и Евой, причем семя Евы поразит змия в голову, хотя само претерпит удар в пяту. Здесь прежде всего имеется в виду конкретная историческая ситуация — на протяжении всей истории продолжается вражда рода человеческого и семейства змеиных, и, конечно, человек имеет больше шансов убить змея, ударив его ногой в голову. Или слова Господа через пророка Нафана Давиду о строительстве храма Иерусалимского (2 Цар. 7:13–16), которые в ближайшем смысле относятся к его сыну Соломону: *«Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему Отцом, и он будет Мне Сыном. <...> И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки»* (2 Цар. 7:13–16).

Отдаленный смысл становится более понятным по мере хронологического приближения к Царству Мессии и полностью открывается только с Его пришествием. Поэтому апостол Павел утверждает, что лишь с учетом событий Нового Завета можно правильно понять пророчества Ветхого: Иисусом Христом *«снимается покрывало»* при чтении ветхозаветного Писания (2 Кор. 3:14). В этом анализ пророчеств двойного исполнения имеет сходство с *типологическим методом* толкования Священного Писания,³ который рассматривает свершившиеся исторические события как «прообразы» или «типосы» событий мессинского времени, по принципу блаж. Августина: «должно искать тайну не только в слове, но и в самом событии».⁴ Иногда типологическое толкование Ветхого Завета обусловлено еще и особенностями библейского текста (в повествовании о Мелхиседеке, например; Быт. 14:17–19), но так бывает не всегда.

При толковании пророчеств двойного исполнения *типосом* является ближайшее историческое событие, которое должно вскоре произойти и поэтому столь важно для современников. В приведенных примерах это — способность человека поразить змея в голову, или воцарение Соломона и постройка им Первого иерусалимского храма. Но имеется *важное отличие от тради-*

³ *Рождественский А., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета, читанные студентам СПбДА в 1912–1913 уч. году. СПб., 1912 [литография], с. 3

⁴ *Августин Иппонский, блаж.* In Psalm. 68, sermo II, 6. PL 36, 858.

ционной типологии: существование отдаленного мессианского смысла обязательно следует из особенностей библейского текста пророчества. В книге Бытия змий описан как осмысленное существо, способное разговаривать, притворяться, обманывать, значит, кроме змея, пророчество относится и к другой личности — дьявола, который который будет поражен «рожденным от Жены». Несмотря на могущество и расцвет иудейского царства при Соломоне, он не царствовал вечно, да и династия Давида в конце концов утратила свое политическое значение. Поэтому идеи пророчества Нафана рассматривались как предсказание о вечном царствовании Мессии не только ранними христианами, но и некоторыми иудеями Палестины периода Второго храма, что видно из кумранской несектантской рукописи «Сын Божий» (4Q246)⁵.

Особенно ярко текстуальные особенности и двоякий смысл пророчества видны при толковании знаменитого места Исаии 7:14–16, где возвещается о рождении младенца Еммануила.

2. Ближайший исторический смысл пророчества Исаии

Описанное в 7 главе книги Исаии событие относится к царствованию иудейского царя Ахаза (примерно к 735 году до Р. Х.), когда его северные соседи — сирийский царь Рецин и израильский царь Факей — при поддержке Египта заключили альянс для противодействия экспансии Ассирии. Ахаз, приглашенный принять участие в альянсе, категорически отказался, понимая сложность борьбы с могущественной державой, и готовился встретить ассирийцев как нейтральная сторона. Желая привлечь на свою сторону военный ресурс Иудеи, а также иметь на юге буферное государство, Факей и Рецин напали на Иудею и осадили Иерусалим, желая свергнуть Ахаза и поставить на престол Давида свою марионетку — некоего «сына Тавеила» (Ис. 7:1-6). Ситуация осложнялась из-за одновременного вторжения с запада филистимлян.

Ахаз должен был или по принуждению вступить в альянс, или попросить помощи извне, или уповать на помощь Бога, веруя, что Господь сохранит Свой народ и династию Давида, поскольку из нее должен родиться Мессия. Будучи человеком малорелиги-

⁵ Юревич Д., *свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004, с. 83–121.

озным, он решил прибегнуть к политическому решению, обратившись за помощью к Ассирии, и тем самым поставил себя в зависимость от нацелившейся к походу в Палестину воинственной империи. Он видел ближайшее преимущество союза с Ассирией — защиту от агрессивных северных соседей, что, действительно, вскоре было обеспечено («и пошел царь Ассирийский в Дамаск, и взял его, и переселил жителей его в Кир, а Рецина умертвил», 4 Цар. 16:9). Но Ахаз не учитывал духовную сторону альянса с Ассирией — неизбежность введения в Иудее элементов языческого ассирийского культа, что позже и произошло (4 Цар. 16:10–18). Особенно оскорбительным для благочестивых иудеев должно было стать то, что Ахаз в качестве первого взноса по своему вассальному договору с Ассирией отправил золото и серебро не только из царской казны, но и из сокровищницы Иерусалимского храма (4 Цар. 16:8).

В драматических обстоятельствах осады Иерусалима Факем и Рецином пророк Исаия, встретив Ахаза у водопровода верхнего пруда, обращается к нему от имени Господа с призывом не бояться северных соседей и не заключать союза с Ассирией, дабы избежать позорного подчинения — ведь защитником Иудеи является Сам Господь, Который призвал Свой народ и хранит его! Слова пророка не обрадовали царя, не пожелавшего публично признать свою политическую ошибку. Тогда Исаия предлагает царю просить «знамения у Господа Бога» (7:11). Не имеющий надежды на Бога Ахаз отвергает слова Исаии, лицемерно ссылаясь на формальное исполнение им заповеди Ветхого Завета, запрещающей испытывать Господа (Втор. 6:16). В ответ Исаия, заметив, что своим аргументом царь ставит в затруднение не только обращающегося к нему пророка, но через это — Господа, произносит знаменитое пророчество:

«Итак Сам Господь даст вам знамение (תִּמְזַן): се, Дева (הַעַלְמָה) во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил.

Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе; ибо прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты стремишься, будет оставлена обоими царями ее» (7:14–16).

Как будет показано ниже, в библейском словоупотреблении слово *הַעַלְמָה* может указывать как на деву, так и на молодую женщину, в зависимости от контекста речи. Для современников святого

пророка, озабоченных опасностью осады Иерусалима, конечно же, ближайшим и наиболее волнительным был текущий исторический момент. В его контексте слово עֵלְמָה могло быть понято ими как «молодая женщина», причем конкретная, известная слушателям (слово употреблено с определенным артиклем). Она родит младенца, и это станет своеобразным временным индикатором событий — прежде, чем младенец начнет различать добро и зло, т. е. придет в сознательный возраст (примерно 2–3 года), прекратится осада Иерусалима и войска противника отступят. До этого же момента, в тяжелое время военных действий, скудный рацион жителей Иудеи будут составлять преимущественно молоко и мед (см. стих 22 той же главы). Имя младенца — Еммануил, т. е. «с нами Бог» — в таком случае будет символом того, что Бог не оставил Свой народ.

Как известно, через 3 года, в 732 г. ассирийский царь Феглафелласар завоевал столицу Сирии Дамаск до Р. Х. и сверг Рецина; еще десять лет спустя — захватил Израильское царство и его столицу Самарию (4 Цар. 17).

3. Отдаленный пророческий смысл в словах Исаии

Приведенное выше объяснение не в состоянии исчерпывающе объяснить библейский текст. Отталкиваясь от текущего исторического момента, Исаия возвестил о событии отдаленного будущего — о приходе Мессии. Ведь именно ради этого события и сохранялась царственная династия Давида, именно ради этого маловерный и нечестивый Ахаз был избавлен от нашествия врагов — а не за личные заслуги.

То, что слова Исаии имеют отдаленный смысл, впервые было отмечено в Септуагинте. Вместо более подходящего для древнееврейского термина עַלְמָה греческого слова *καίς*, указывавшего на молодой возраст безотносительно понятия девственности, переводчики Семидесяти использовали другое древнегреческое слово — *παρθένος*, означающее деву. Образцовым для христиан пониманием слов Исаии стало Евангелие от Матфея, где евангелист связывает пророчество с непорочным и бессеменным рождением Сына Божия от Девы Марии (Мф. 1:18–23).

С тех пор не прекращаются, то утихая, то возгораясь с новой силой, дискуссии о справедливости такой интерпретации. К

сожалению, на протяжении истории не обошлось без взаимных обид и упреков — христиане упрекали иудеев в искажении текста Ветхого Завета, в том, что якобы вместо древнееврейского слова בְּתוּלָה , означающего «деву», в еврейских текстах Ветхого Завета была сделана корректура на на менее определенное слово עַלְמָה , и что якобы только Септуагинта сохранила правильное чтение.⁶ Христианам делали замечание в том, что они пользуются не подлинным текстом, а переводом на другой язык, ведь перевод всегда предполагает толкование и смещение смысловых акцентов.

Первое обвинение можно считать беспочвенным после находок кумранских библейских рукописей. В Великом свитке Исаии (1QIs^a), датированном I веком до Р. Х., стоит слово עַלְמָה , что отбрасывает сомнения в подлинности чтения масоретского текста. Вторая претензия — в христианской натяжке толкования — полностью упраздняется при филологическом и богословском анализе целостного контекста как самого пророческого стиха, так и других глав книги пророка. Более того, оказывается, что пророк Исаия очень удачно и осознанно подобрал и использовал слово עַלְמָה , а не בְּתוּלָה .

4. Филологический анализ пророчества Исаии

Загадку использования слова עַלְמָה у пророка Исаии можно решить, выяснив те значения, в которых оно используется в Священном Писании Ветхого Завета — этому способствует то, что оно встречается там всего семь раз (случаи, когда множественной формой этого слова назван музыкальный инструмент — во Псалме 45:1 и 1 книге Паралипоменон 15:20 — во внимание не принимаются).

Впервые — в отношении будущей невесты Исаака, Ревекки, вышедшей за водой к колодцу (Быт. 24:43); чуть ранее о ней было сказано, что она — «дева (בְּתוּלָה), которой не познал муж» (Быт. 24:16; LXX: $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ — дочь человеческая; термин $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$, древнегреч. $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho$).

Второй раз — применительно к Мариами, молодой сестре трехмесячного младенца Моисея, жившей с родителями и еще не бывшей замужем (Исх. 2:8). LXX читают $\mu\alpha\rho\iota\delta\iota\omicron\nu$ (среднего рода) — дитя, отроковица.

⁶ Иустин, Филосов и мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем, 84. Нафанаил, еп. О Святой Библии: Предисловие // Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986, с. XVIII.

Следующие два вхождения слова в библейский текст (Псал. 68:26 МТ = 68:25 КЈV = 67:26 LXX и Син. пер.; Песн. 1:3 = 1:2 Син. пер), говоря о хоре иерусалимских девушек (во мн. числе — עַלְמוֹת), подразумевают лишь их молодой возраст.

В пятый раз עַלְמוֹת упоминаются в книге Песнь Песней 6:8 наряду с «царицами» и «наложницами», причем «аламот» выделены из числа как первых, так и вторых, чем подчеркивается, что они непорочны. Кто же эти עַלְמוֹת? В следующем стихе (6:9) используется параллелизм, и вновь упоминаются «царицы» и «наложницы», а עַלְמוֹת названы иначе — בָּנוֹת, т.е. «дочери» царя Соломона; значит, по возрасту они младше цариц и наложниц, и Синодальный перевод правильно дает в обоих случаях чтение «девицы».

Шестой раз עַלְמָה встречается в рассматриваемом тексте у пророка Исаии (7:14).

Седьмое вхождение слова в библейский текст находится в притчах Соломона 30:18–19, где премудрый царь Израилев рассуждает о загадочных вещах: «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути נָבֵר к עַלְמָה».

При интерпретации последнего образного выражения в контексте трех предыдущих, которые предполагают некоторое протяженное движение в пространстве для достижения цели (непонятно, как летит орел в небе, как изгибает препятствия змей на скале, как находят мореплаватели маршрут в море), можно сделать вывод, что здесь имеется в виду загадка добрых любовных стремлений жениха к невесте, когда преодолевая препятствия, возлюбленные находят друг друга. В таком случае עַלְמָה также не исключает понятия девственности, и вполне корректным предстает текст Синодального перевода: «путь мужчины к девице». Увы, некоторые толкователи видят здесь эвфемизм, призванный указать на брачные отношения мужчины и молодой, но, по их мнению, еще незамужней женщины; тогда понятие девственности исключается.⁷ На первый взгляд, такое понимание находит определенное подтверждение в греческом переводе Семидесяти, читающем в данном случае νεότης — указание на молодой возраст. Но эта интерпретация не вполне согласуется с предыдущими об-

⁷ См. об этом: Дик. Э. Канон как контекст для толкования // Библия в современном мире: аспекты толкования. М., 2002, с. 58.

разами, приводимыми Соломоном — там нет эвфемизмов, а есть явно выраженный поиск пути (орел — еще в небе, корабль — еще в море), без констатации достижения цели, что скорее свидетельствует о добрых, возвышенных отношениях между юношей и девушкой.

Признавая последний случай как спорный, можно сделать вывод: в библейском употреблении слово «альма» указывает на молодой возраст, но при этом не исключает понятия девственности.

Значит, когда пророк Исаия использовал данное слово, он сознательно стремился к тому, чтобы то, что звучит в историческом ближайшем контексте как «молодая женщина», для отдаленных потомков могло быть понято как «дева»! Тем более, что пророчество имело отдаленный мессианский смысл.

5. Филологический и богословский анализ контекста пророчества

Рождение младенца должно стать «знаменем» от Господа. Использованное Исаией древнееврейское слово לֶּמֶט означает «знак» или «памятный знак» — например, так названы 12 камней, сложенные на память перехода через Иордан (книга Иисуса Навина 4:5-7). Именно оно употребляется при заключении Господом завета — с человечеством после потопа, затем с потомством Авраама и с народом Израилевым — и используется как отличительный и непреходящий признак завета: радуга — знак завета с землей (Быт. 9:13); обрезание — знак завета с потомками Авраама (Быт. 17:11); суббота — знак завета с сынами Израилевыми (Исх. 31:17). Но завет — это не только юридически понимаемый договор, это обещание взаимной верности между Господом и Его народом. Поэтому использование слова לֶּמֶט Исаией не случайно и в ближайшем историческом контексте: Ахаз потерял упование на Господа как хранителя Израиля, Ахаз забыл о завете, который Господь заключил со Своим народом, а традиционные знамения, которые есть у Израиля (например, субботний день) более не вразумляют Ахаза. Поэтому Господь даст новый знак Своего завета и Своей верности Израилю.

При рассмотрении характера знамения надо отметить еще один смысловой оттенок этого термина: знамение часто проявляется чудесным, сверхъестественным или необычным образом. «Знаменем» верности Господа Своему слову стали для Израиля кадиланицы Корея и его сообщников, которые дерзнули присту-

пить к жертвеннику вместо священников и за это были поглощены землей (Числ. 16), «*знаменем*» стал расцветший жезл Ааронов, подтвердивший установление Господа о священстве (Числ. 17), «*знаменьями*» названы во Второзаконии те чудеса, которые сотворил Господь в Египте, чтобы избавить Своих людей из рабства (Втор. 7:19, 11:3 и др.). Поэтому Исаия имеет в виду не только ближайшее рядовое событие, которое послужит «индикатором» скорого освобождения от опасности; Исаия утверждает здесь, что Господь в отдаленном будущем покажет чудесный знак верности своему завету. И это важно для Исаии в первую очередь — ибо если Господь верен Завету, Он не только сохранит Свой народ в данный момент, но и пошлет ему Избавителя в будущем.

В чем же заключается «*знамение*»? Что необычного, если молодая женщина родит сына и сама назовет его «с нами Бог»? Этот вопрос справедливо задавали христианские толкователи данного места Исаии, подчеркивая, что основной смысл пророчества Ис. 7:14 относится ко времени пришествия Мессии и Его бессеменного рождения от Девы.⁸

Другое знамение, связанное с рождением младенца, заключается в его необычных свойствах, о чем Исаия говорит в 9-ой главе:⁹ Он не только будет царствовать на престоле Давида «*до века*», но и будет назван «*Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира*» (9:6–7). Как и пророк Нафан, Исаия говорит здесь об отдаленном воплощении Сына Божия. Богословский смысл этих пророчеств становится понятным только при прочтении книги Исаии в целом — в частности, тех глав (особенно 52 и 53), где он описывает страдания и прославления Слуги Господа — Мессии. Его описание настолько соответствует деталям новозаветных события, что христианские авторы называют Исаию «новозаветным евангелистом».

6. Отдаленный пророческий смысл

Нет никаких свидетельств о том, что во времена Исаии родился выдающийся деятель, к которому относили бы вышеприведенные понятия. Не произошло в тот период и обновления Завета

⁸ *Иустин Филосов и мученик, св.* Диалог с Трифоном иудеем, 84.

⁹ О правомерности отождествления Еммануила из Ис. 7:14 и младенца из Ис. 9:6–7, см., напр.: *Holmyard H. R. The Linkage Between Isaiah 7:14 and 9:6 // Journal of Biblical Studies*, 2001, 1:1, Jan–Mar. (эл. вариант: http://journalofbiblicalstudies.org/Issue1/Articles/linkage_between_isaiah_7.htm).

с Богом. Только спустя семь веков Иисус из Назарета явит необычные знамения и возведет Завет Божий на качественно Новый уровень. Он будет воплотившимся Сыном Божиим, на котором исполнились до того непонятные слова Нафана, Исаии и других пророков.

Поэтому, упоминая пророчество Исаии, святой евангелист Матфей делает это не для того, чтобы, ссылаясь на пророчество, доказать подлинность евангельского события или придать авторитет своему повествованию. Евангелист раскрывает прежде неясный мессианский смысл слов Исаии через происшедшее чудесное новозаветное событие — рождение младенца Иисуса от Девы Марии. Использование же Исаией слово לָקַח явилось единственно возможным вариантом для того, чтобы, не исключая исторический смысл, поведать и об отдаленной пророческой перспективе. Что было бы невозможно, если бы он употребил בָּהוֹלָה — ибо тогда слова пророка теряли бы историческое значение и ценность в глазах современников.

ОБРЯДОВЫЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ МОИСЕЕВА ЗАКОНА: ИХ ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И ТИПОЛОГИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

*Священник Димитрий ЮРЕВИЧ,
кандидат богословия, преподаватель МДА и СПбДА*

Одна из основных проблем современного научного изучения Священного Писания в России — отсутствие у многих исследователей понимания основных методов толкования, традиционно использовавшихся толкователями Православной Церкви, а также границ применения этих методов. Горьким результатом этой герменевтической неграмотности становится в лучшем случае неразбериха в терминах, при которых толкователь не умеет отличать аллегорию от типологии, типологию от феории, а в худшем — герменевтический релятивизм, ставящий извлечение смысла Священного Писания в зависимость от внешних случайных обстоятельств: например, от уровня образованности читателей, их социального положения и исторически-культурного окружения.

Для того, чтобы избежать терминологической и понятийной неопределенности, в данном докладе в качестве отправной точки приняты результаты фундаментального исследования по библейской герменевтике профессора Московской православной духовной академии *Ивана Николаевича Корсунского* (1848-1899), выраженные в работах «Иудейское толкование Ветхого Завета»¹ и «Новозаветное толкование Ветхого Завета»². В этих трудах он не только подробно прослеживает историю экзегезы Ветхого Завета иудеями Палестины и Александрии периода Второго храма, но и дает детальный анализ методов церковного святоотеческого толкования.

Поскольку для обозначения одних и тех же приемов толкования в святоотеческой традиции могли использоваться различные термины, заслуга И.Н. Корсунского заключается в том, что он предложил четкое объяснение и точную формулировку для традиционной терминологии, описав при этом основные методы толкования.

¹ *Корсунский И.Н.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882.

² *Корсунский И.Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885.

Основных методов толкования Священного Писания Ветхого Завета в православной Церкви И.Н. Корсунский выделяет только два.³ Первый — «*буквально-исторический*», который иногда называют также «*историко-филологическим*». Задача этого метода — раскрыть буквальный смысл Писания, т.е. тот непосредственный смысл, который был понятен современникам священных авторов. В арсенале этого метода целый ряд приемов — это жанровый, филологический и литературный анализ текста, рассмотрение его с учетом исторических данных и археологических артефактов. Проработанность многих из этих вопросов отличает современную западную литературу по библейским исследованиям.

Второй основной метод толкования Ветхого Завета — «*типологический*»⁴. Он заключается в том, что события, лица и предметы библейской ветхозаветной истории рассматриваются как прообразы новозаветных событий, лиц и предметов. При этом признается историческая достоверность ветхозаветных событий. В святоотеческой традиции этот метод мог называться «духовное», «таинственное», иногда даже «аллегорическое» толкование (однако его нужно отличать от «аллегии» в том научном смысле, в котором определяет последний термин И.Н. Корсунский).

В качестве вспомогательного метода, использовавшегося для нравственных наставлений верующим, И.Н. Корсунский называет метод «*аллегии*»⁵: такой способ толкования, при котором события и лица ветхозаветной — а иногда и новозаветной — истории символически рассматриваются как образы понятий и законов духовной жизни: как различные добродетели и страсти, проявления добра и зла, действия греха и благодати.

В приведенной классификации может возникнуть вопрос: зачем нужен типологический метод, если имеется историко-филологический? Не привносит ли типология какой-то внешний смысл, изначально чуждый Священному Писанию, т.е. не является ли она вместо «экзегезы» «эйзегезой»⁶? Если это действительно так, если типология не органична для Писания, то, возможно,

³ Там же, с. 22-24.

⁴ Там же, с. 26-31.

⁵ Там же, с. 38-39.

⁶ В современной библеистике так называется привнесение комментатором в толкуемый текст Священного Писания чуждого, стороннего смысла.

наряду с аллегорией она не так уж и важна и интересна, и ее можно отнести к разряду второстепенных? Не является ли святоотеческий комментарий «сменой парадигм» (как утверждают некоторые современные исследователи) и отказом от «истины истории»?

Данный доклад на ряде кратких примеров призван показать несостоятельность подобного рода сомнений. Основная мысль, которую я попытаюсь продемонстрировать, такова: всестороннее и глубокое применение историко-филологического метода (в данном случае — по отношению к обрядовым постановлениям Моисеева закона) приводит к мысли о том, что существует некоторая незавершенность, неполнота в исторической жизни ветхозаветного Израиля. Стремление к святости и совершенству — без принципиальной возможности достичь их; как стремление к бесконечности математической функции. История Израиля предстает здесь в виде большого знака вопроса — но никак не восклицательного знака, не точки и не многоточия. Это знак вопроса, ответ на который лежит в онтологически другой плоскости. Ответ виден из рамок истории Израиля ветхого, но недостижим оттуда.

Святоотеческие типологические толкования являются как раз достижением желаемой полноты, восполнением того смысла, к которому стремится история Израиля. Это толкование полностью соответствует словам Христовым: «не нарушить закон — но исполнить его [т.е. восполнить, довести до совершенства]» (Мф. 5:17).

Однако это не значит, что святоотеческая традиция пренебрегает буквально-историческим смыслом. Блаженный Иероним говорит о том, что толковать Ветхий Завет типологически надо так, чтобы «оставалась неприкосновенной истина истории»⁷. В истории святоотеческого толкования мы встречаем целую традицию, в той или иной степени разрабатывавшую буквально-исторический комментарий к отдельным фрагментам или даже целым книгам Священного Писания: у блаж. Феодорита Кирского, блаж. Иеронима Стридонского, Епифания Кипрского и некоторых других.

Поскольку за прошедшие со времени золотого века святоотеческой письменности полтора тысячелетия наши знания о древнем мире несравненно увеличились, то в данном докладе (это оправдано и для других современных исследований) церковная типология анализируется в сравнении с современными буквально-

⁷ Цит. по: Корсунский И.Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета, с. 34.

ными толкованиями — на конкретном примере: обрядовые постановления закона Моисеева относительно жертвоприношений.

Анализ исторических реалий позволяет систематизировать жертвы по нескольким критериям. Во 1-х, это — *материал жертвоприношений*. Им служили некоторые породы животных и птиц, и ряд продуктов растительного царства.

Животные и птицы употреблялись в жертву те же, что при заключении завета Божия с Авраамом (Быт. 15:9) — различные породы тельцов (быки, коровы, тельцы, телицы), волов, козлов (козлы и козы), овнов (овны — как особые виды сирийских овец, бараны и овцы), голубей (голуби и горлицы). Из растительного царства материалами для жертвоприношения являлись высушенные зерна пшеницы, пшеничная мука как таковая или приготовленные из нее хлеба, лепешки, блины, похлебка с елеем; а также — масло из оливкового дерева (елей) и вино. Каждая жертва осолялась солью (Лев. 2:13⁸), которая при этом мыслилась как представитель минерального царства. Употребление для жертвоприношения других продуктов не разрешалось.⁹ Животные должны были быть свободны от телесных недостатков и пороков (Лев. 22:20-24) и быть не моложе 8 дней (Лев. 22:27; Исх. 22:29), а также, согласно позднему раввинистическому преданию, не старше 3 лет.¹⁰

Второй тип систематизации жертв — на кровавые и бескровные. *Третий* — разделение их на общие (от имени всего народа), частные¹¹ и чрезвычайные (по особым случаям¹²).

Наконец, последний вариант классификации — в зависимости от *повода* к совершению жертвоприношения и обрядов при совершении, что и представляет для нас наибольший интерес. В этом отношении различались 4 вида жертв: всесожжения (הֶלֶבֶט), мира (שְׂלֵמִים), за грех (חַטָּאת) и повинности (עֹלֹת).¹³

⁸ В понимании иудейского предания; см.: Иез. 42:24 и *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. III.9,1.

⁹ *Троицкий И.Г.* Библейская археология, с. 423.

¹⁰ Там же.

¹¹ Жертва очищения родильницы, очищения от проказы, жертва по исполнении обетов и т.д.

¹² При посвящении священников и левитов, а также жертва рыжей телицы.

¹³ *Anderson G.A.* Sacrifice and Sacrificial Offerings. Old Testament // The Anchor Bible Dictionary. CD ROM Edition. *Троицкий И.Г.* Библейская археология, с. 424.

Поводом к *жертве всесожжения* חָטָאָт был внутренний настрой человека, связанный с мыслью о всецелом служении Богу (например, в обряде назорейства) или о всецелом спасении (как в случае очищения от проказы). *Жертва мира* זְבַח־שָׁלוֹם приносилась при исполнении обета или при исповедании милости Божией, поэтому она называлась еще жертвой хваления или исповедания. Эти две жертвы упоминаются еще в патриархальный период (Быт. 8:20; 31:5), поэтому не являются оригинальными чертами Моисеева законодательства.

Жертва повинности זְבַח־עוֹנֵן приносилась в случае, если человек «согрешит и сделает что-либо против заповедей Господних» (Лев. 5:17) или «против посвященного Господу» (Лев. 5:14-16), т.е. нанесет материальный ущерб ближнему или святилищу, и сопровождалась возмещением причиненного ущерба с уплатой 20% штрафа.¹⁴

Особое значение имела *жертва за грех* חַטָּאת, которая приносилась при осознании душевной или телесной порочности либо нечистоты. Сюда относились случаи осквернения мужским семенем, женским истечением, прикосновением к нечистому предмету или трупу, состояние женщины после родов, случаи проказы или других заболеваний.¹⁵ Вообще, всякий контакт с нечистотой, как физической, так и моральной, любое нарушение общественных запретов, любое несоблюдение обрядовых законов рассматривались как влекущие некую ущербность для личности грешника. Это состояние греховности, которое было, по-сути, дисгармонией с предписанным порядком вещей, что обозначалось еврейским словом חַטָּאת, что обычно переводится как «грех». Однако это значение не исчерпывает всего смысла данного слова: его возводят к слову «упускать, терпеть утрату», и предполагают, что оно обозначало не столько греховный проступок, сколько последующее состояние самого грешника.¹⁶ Соответствующее аккадское слово *hatu* часто имело дополнительное значение «несчастный», а существительные *hitu* и *hititu* означали «[конкретный] недостаток, дефект».¹⁷ В целях очищения этого неблагоприятного

¹⁴ Троицкий И.Г. Библиейская археология, с. 424.

¹⁵ Там же, прим. 1.

¹⁶ Gaster T.H. Sacrifices and Offerings, Old Testament // The Interpreter's Dictionary of the Bible. 4 vol. N. Y., [1962], p. 151.

¹⁷ Кодекс Хаммурапи, 235.18, 267.84. Архивы Мари. III, 12.14.

состояния и была назначена в законе Моисея жертва за грех, именуемая *חַטָּאת* (в переводе LXX *ἁμαρτία*, в Вульгате — *peccatum*).¹⁸

Для нас важно, что все перечисленные поводы для *חַטָּאת* были следствием общей поврежденности человеческой природы вследствие грехопадения. Они мало зависели от праведности или нечестия конкретного человека, им были в той или иной степени подвержены все члены общества Израилева. Поэтому каждый член общества Израилева хотя бы иногда нуждался в очистительной жертве *חַטָּאת*.

Здесь мы вплотную подошли к границе того понимания, которое может дать историко-филологический метод: констатации факта всеобщности греха и регулярности приносимых при этом жертв, не могущих, тем не менее, устранить онтологическую причину греха. Историко-филологический метод всего лишь констатирует наличие внутреннего конфликта, который стремится к разрешению, но не указывает последнего с полной ясностью, лишь показывает факт его необходимости. Снимает напряжение и позволяет вырваться из замкнутого круга только типологическое толкование.

Жертва за грех этом случае указывает на Мессию-Христа, который один раз и навсегда приносит Себя в Жертву совершенную, дающую не только прощение греха, но и исцеляющую природу человека. Этому типологическому толкованию жертвы *חַטָּאת* закона Моисеева способствует прямое пророчество из книги Исаии об Слуге Господнем как «*овце для заклания*» и «*агнце непорочном*» (Ис. 53:7). «Жертва за грех, — пишет свт. Кирилл Александрийский, — Эммануил, как «*агнец Божий, взявший на себя грехи всего мира*» (Ин. 1:29)»¹⁹. Прп. Ефрем Сирий добавляет: «коза есть образ того, что Эммануил был «*по нас клятва*» (Гал. 3:15), а овца напоминает сказанное: «*яко овча на заклание ведется*» (Ис. 53:7)»²⁰.

Отталкиваясь от идеи *חַטָּאת*, церковные авторы объясняли типологический смысл и для других видов ветхозаветной жертвы, — особенно жертвы всесожжения. Ибо Христос воплотился не только для того, чтобы избавить нас от греха, проклятия и смерти, но и чтобы обожить человеческое естество. Поэтому идея всецелого служения Богу, заложенная в жертве всесожжения, могла быть исполнена только после воплощения Христова, но была недоступ-

¹⁸ Gaster T.H. *Sacrifices and Offerings...*, p. 152.

¹⁹ Кирилл Александрийский, свт. Творения. Ч. 3, с. 371.

²⁰ Ефрем Сирий, прп. Творения. Ч. 6, с. 521.

на в полноте своей для обремененного грехом человека ветхого. «Самого Христа, — говорит свт. Кирилл Александрийский, — прилично называть жертвой всежжения. Ибо Он поистине весь свят, весь освящен и исполнен вони благоухания. Не частью какой-либо, но весь целиком Он приносится Богу Отцу в благоприятную жертву»²¹.

Толковали отцы и детали обрядов жертвоприношения. Например, для буквально-исторического толкования представляет из себя достаточно сложный и до сих пор дискутируемый случай повеление 16 главы книги Левит приносить козла за грех народа Израилева, когда при этом на второго козла символически возлагались грехи народа и он отпускался в пустыню к Азазелю (אָזָזִל, Лев. 16:15-26). Современные исследователи предполагают, что под Азазелем (אָזָזִל) разумеется некий злой дух пустыни, и посланный туда козел должен был наводить израильтян на мысль о том, что причиной грехов является, в том числе, действие противоборствующей духовной силы²². Согласно блаж. Феодориту, прообразовательное толкование может выявить очень важную сторону этого обряда: «Из двух козлов, приносимых о грехах народа, одного заколали, а другого — отпускали. Это были также прообразы Владыки Христа, и этих двух животных должно принимать за образ двух естеств [во Христе]. Поскольку козел смертен, и невозможно было одним козлом изобразить во Владыке Христе и смертное, и бессмертное, то по необходимости закон постановил приводить двух, чтобы заколаемый в жертву прообразовал удобостраждующую плоть, а отпускаемый — изображал бесстрастие Божества».²³ Ефрем Сирий говорит, что «козел, отпускаемый к Азазелю, изображал Христа по Его распятию и смерти, когда Он, взяв на Себя грехи многих, исшел живым и бессмертным».²⁴

Требование отсутствия какого-либо порока приносимой жертвы (Лев. 22:19) свт. Кирилл Александрийский типологически объясняет так: «поскольку из приносимых жертв некоторые означали Христа как закалаемого за нас, поэтому сказано, что они должны быть непорочны и никоим образом не страдать увечьем, ибо непорочен Христос: Он *«греха не сотворил»* (1 Петр. 2:22). Приятно же

²¹ Цит. по: Корсунский И.Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета, с. 279.

²² Wright D.P. Azazel // The Anchor Bible Dictionary. CD ROM Edition.

²³ Феодорит Кирский, блаж. Творения. Т. 1, с. 176-177.

²⁴ Ефрем Сирий, прп. Творения. Ч. 6, с. 532.

крепкое, как бы живописуемое в природе мужского пола, если имеет присоединенную к этому непорочность. Таковое служит для нас ясным образом Христа, ибо Эммануил есть муж — и вместе с тем непорочен, так как есть истинно сила Божия и не ведал греха»²⁵.

Этот ряд примеров можно продолжить — типологически были истолкованы почти все важные черты Моисеева законодательства, — но это не входит в задачу данного доклада. Приведенного материала, на мой взгляд, достаточно, чтобы утверждать: историко-филологическое толкование данной тематики подводит вплотную к толкованию типологическому. Поэтому святоотеческие комментарии не являются «сменой парадигм» или «подменной смыслов», но рассчитаны на уже подготовленного в историческом плане читателя, чтобы открыть ему полноту и смысл ветхозаветной истории.

²⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* Творения. Ч. 3, с. 316-318.

**ОСОБЕННОСТИ ЭКЗЕГЕЗЫ
БЛАЖ. ИЕРОНИМА СТРИДОНСКОГО В ЕГО ТВОРЕНИИ
«ЕВРЕЙСКИЕ ВОПРОСЫ НА КНИГУ БЫТИЯ»**

*Сергей Юрьевич ЖУКОВ,
кандидат богословия, преподаватель МДА*

Мой доклад посвящён творению блаж. Иеронима Стридонского под названием «Еврейские вопросы на книгу Бытия», которое было написано предположительно в 391–393 годах в Вифлееме. Интерес к изучению «Еврейских вопросов» в научном мире в настоящее время очень велик, поскольку в данном произведении особенно отчётливо проявляется характер библейских исследований этого святого отца. Доклад озаглавлен как «Особенности экзегезы блаженного Иеронима», и, в действительности, следует говорить о многих особенностях, которыми отличается экзегетический подход автора в данном творении. Но краткость отведённого времени для выступления вынуждает меня ограничиться одной, очень существенной особенностью рассматриваемого святоотеческого толкования.

Дело в том, что значительное число комментариев в «Еврейских вопросах на книгу Бытия» посвящено трудностям, для разрешения которых потребовалось знание еврейского языка и раввинистической литературы. Вероятно, этим и обусловлено название произведения — «*Еврейские* вопросы». Как это можно увидеть из анализа содержания сочинения, на первом месте среди сложностей подобного рода у блаж. Иеронима стояла *задача интерпретации спорных мест* оригинального текста Ветхого Завета.

Проблема многозначности слов является универсальной и присутствует в любом языке. Но в еврейском языке Библии она усугубляется из-за того, что, во-первых, священный текст пришёл к нам из глубокой древности, и значение многих лексических единиц стало сомнительным или вовсе утрачено, а во-вторых, первоначальный текст Библии — это лишь консонантная основа, нередко допускающая различную огласовку, а, следовательно, и разный смысл.

В «Еврейских вопросах» блаж. Иеронима можно условно выделить три основных случая, когда автор обращает внимание на данную проблему:

1. некоторые слова могут быть поняты либо как имена собственные, которые следует транслитерировать при переводе, либо как обычные слова (имена нарицательные, глагольные формы и т. д.), и тогда они нуждаются в переводе, а не транслитерации;
2. наличие в тексте так называемых *haraḥ legoménōn* и редких слов, значение которых сомнительно;
3. вариативность интерпретации из-за возможности предположить разные огласовки, или из-за многозначности слова или по другим причинам.

Пример разрешения первой проблемы в «Еврейских вопросах». В 15:2 говорится о слуге Авраама Елиезере в таких словах: וְבֶן-מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא מֶשֶׁק אֱלִיעֶזֶר (*ûben-měšeq bêṭî hû(') damméšeq 'ēlî'ēzer*). Одна из трудностей заключается в понимании выражения *ûben-měšeq bêṭî*. Перевод LXX: ὁ δὲ υἱὸς Μασεκ τῆς οἰκογενεῖός μου οὗτος Δαμασκὸς Ελιεζερ. LXX понимают слово *měšeq*, встречающееся только в этом месте Писания (*haraḥ legomenon*), как имя матери Елиезера, а *bêṭî*, входящее в состав сопряжённого сочетания с *měšeq*, как указание на её принадлежность к семейству Авраама (οἰκογενεῖός, подразумевается, что в качестве рабыни). «Сын [женщины, по имени] Мешек из моего дома» — вот буквальный перевод еврейского текста в соответствии с таким подходом. Однако Акила, перевод которого υἱὸς τοῦ ποτίζοντος οἰκίαν μου¹ («сын, дающего питьё моему дому»), вероятно, усматривает в слове *měšeq* дериват глагола *šāqā* в породе *hiph'il*, который имеет значение «заставлять пить, давать пить» (форма причастия: *mašqe* — Пс. 103: 13). Перевод Феодотиона близок по смыслу: καὶ υἱὸς τοῦ ἐπὶ τὰς οἰκίας μου («сын моего домоправителя») и похож на вариант ТО². Блаж. Иероним, после рассмотрения переводов Акилы и Феодотиона, понимает фразу в схожем ключе: *filius procuratoris mei vel villici* («сын моего распорядителя или управляющего моим хозяйством»). То есть, по мне-

¹ PG XV, 220.

² По поводу данного перевода см.: *Aberbach M., Grossfeld B. Targum Onkelos to Genesis. New York, 1982, p. 92-93; Grossfeld B. The Targum Onqelos to Genesis // The Aramaic Bible, vi. Edinburgh, 1988, p. 69-70; Hayward C.T.R. Inconsistencies and Contradictions in Targum Pseudo-Jonathan: The Case of Eliezer and Nimrod // JSS 1992, 37, p. 36-37.*

нию святого отца, речь идёт о сыне безымянного управляющего домом, а не о сыне домочадицы-рабыни по имени Масек (как у LXX). Перевод *procurator* («управляющий хозяйством») был сохранён блаж. Иеронимом и в Вульгате. Можно добавить, что в современной науке вопрос о значении рассматриваемого выражения не решён до конца. В словаре Брауна, Драйвера и Бриггза слово *mēšeq* трактуется как «приобретение», и тогда смысл всего выражения буквально «сын приобретения моего дома», то есть «тот, кто является наследником моего дома». В современном переводе книги Бытия Селезнёва (перевод был издан Российским библейским обществом) предлагается рассматривать *mēšeq* в качестве имени собственного — другого названия Дамаска. В таком случае *ben-mēšeq* означает «житель Мешека», «тот, кто родом из Мешека», а выражение *hû' dammēšeq*, которое традиционно объединяется со словом *'ēli'ēzer* и переводится как «этот Елиезер из Дамаска», следует понимать как вставную конструкцию, прерывающую высказывание Авраама сообщением о том, что «Мешек — это Дамаск». Эти слова принадлежат составителю Писания, который поясняет читателям значение слова Мешек.

Часть комментариев в «Еврейских вопросах» посвящена проблеме интерпретации редких слов и так называемых *haraḥ legomēnōn* (греч. букв. — «однажды сказанных»), то есть слов, встречающихся во всей еврейской Библии всего лишь один раз. Блаж. Иероним, пытаясь установить значения таких слов, отыскивает имеющиеся библейские параллели, сравнивает перевод LXX и его рецензии, обращается к арамейским таргумам (что можно заключить из их сравнения с «Еврейскими вопросами»), возможно, пользуется другими раввинистическими источниками (здесь также наблюдается большое количество совпадений), прибегает к помощи Филона, Иосифа Флавия, Оригена и других авторов, занимавшихся решением данной проблемы.

Так, переводя фразу из 6:3 לֹא יָדֹן רוּחִי בְּאָדָם לְעַלְמֵי (lō(')-yādōn rūḥī bā'ādām lə'ōlām) блаж. Иероним озабочен тем, чтобы устранить неверное, как он считает, понимание действий Божиих, которое может вытекать из перевода LXX: οὐ μὴ καταμίγη τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα («не пребудет Дух Мой в этих людях вовек»). Святой отец приводит библейские цитаты из Ос. 4:14 и Пс. 88: 33 в доказательство того, что Божие наказание всегда неразрывно связано с Божьим милосердием. Еврейский

глагол *yādôn*, вызвавший трудности с пониманием, встречается в такой форме только здесь во всей еврейской Библии. LXX перевели его так, как если бы это было *yādûr* («будет пребывать»). Понимание, аналогичное LXX, представлено также в Юб. 5:8, ТО и *Gen. Rab.* 26:6. То, что еврейский текст в действительности содержал דָּן, в настоящее время подтверждается Кумранским свитком 4Q252³.

Чтение *yādôn*, скорее всего, является формой глагола *dān* (*dyn*) («судить») и переводится как «будет судить» (хотя соответствующая форма данного глагола должна быть *yādîn*). Такой перевод содержится у Псевдо-Филона 3:2 (*Liber Antiquitatum Biblicarum*), в *PJ*, *TN*, глоссах *TN*, *FTP*, *FTV* и у Симмаха. В ряде источников наблюдается стремление сочетать значения «судить» и «пребывать» (*FTP*, Юб. 5:8 и 5:11-18, *Gen. Rab.* 26:6, *jer. sanh.* 10:3). Так, в 5 главе книги Юбилеев в 8 стихе даётся перевод аналогичный LXX («не пребудет Дух Мой»), но далее, в стихах 11-18 идёт пространное рассуждение о Боге как о Судье. В Вульгате сохраняется чтение LXX (*non permanebit spiritus meus in homine in aeternum*), предположительно, из-за того, что и в иудейской литературе проблемное слово трактуется двояким образом. Вероятно, блаж. Иероним был знаком с существующей неоднозначностью переводов данного места и попытался использовать свои знания, чтобы выразить идею Божьего правосудия, смягчаемого божественным милосердием.⁴ В «Еврейских вопросах» предлагается следующая замена библейской фразы: «Я не буду сохранять их для вечных мучений, но теперь воздам им то, что они заслуживают». Таким образом, установив предполагаемое лексическое значение неизвестного слова, святой отец делает вывод, что текст LXX может натолкнуть читателя на мысль о суровости Божьей, однако в данном месте речь идёт об обратном: Бог не желает вечной гибели человечества и поэтому даёт ему возможность смыть свою греховную вину в водах потопа и получить надежду на участие в вечном блаженстве.

Сравните такое толкование с 1 Петр. 3:18-20, где говорится: «потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды

³ *Lim T.H.* Qumran Corner: The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252) // *Journal of Jewish Studies*, 1992, 43:2, p. 289.

⁴ Более подробно см.: *Bowker J.* The Targums and Rabbinic Literature. Cambridge, 1969, p. 154-157; *Lewis J.P.* A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. Leiden, 1968, p. 90ff.

пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды». То есть и апостол Пётр в качестве примера людей, удостоившихся особой милости — посещения Христа во время сошествия во ад — упоминает почему-то именно тех, которые погибли во время потопа, хотя в аду пребывали не только они, но и вообще все, жившие в ветхозаветные времена.

Ряд мест в «Еврейских вопросах» связан с разбором вариаций смысла вследствие существования более одного способа огласовки, наличия нескольких смысловых значений у лексического корня, который можно предположить для данной консонантной основы, или даже допустимости деривации слова от разных корней, множественности древних переводов, теологических предпочтений. В некоторых случаях комментарии позволяют устранить кажущиеся противоречия в Писании. Так, в 4:26 блаж. Иероним обращает внимание на смысл фразы $\text{וְהָיָה לְקִרְבָּן בְּשֵׁם יְהוָה}$ (... 'āz *hūḥal liqrō*(') *bašēm YHWH*) (Синодальный перевод: «...тогда начали призывать имя Господа [Бога]»). Многие христианские экзегеты с уверенностью воспринимали этот стих как означающий, что во времена Еноса люди начали призывать истинного Бога⁵. Блаж. Иероним считает, что еврейский текст, скорее всего, поддерживает именно такое понимание. Святой отец ничего не говорит об отличиях еврейского текста от LXX (οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ — «...он надеялся (ц.-сл.: сей упова) призывать имя Господа Бога»)⁶, но упоминает о еврейском предании, которое рассматривает этот стих как указание на начало идолопоклонства — известное толкование, встречающееся, например, в *Gen. Rab.* 23: 7, таргумах. В некоторых из последних уточняется, что изваяния были сделаны с именем Господа (*PJ, TN, FTP*). Скорее всего, форма *hūḥal* здесь была принята в огласовке *heḥel'* (*pf. hiphil* от глагольного корня *ḥll*, который имеет несколько значений,

⁵ См., например: Августин Иппонский, блаж. О граде Божиим. 15:18.

⁶ Об истоках и значениях перевода LXX см.: Fraade S.F. *Enoch and his Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*. Chico, 1984, p. 5-11; Harl M. *La Bible d'Alexandrie. Traduction et annotation des livres de la Septante sous*. Paris, 1986, p. 119.

⁷ См. apparatus inferiorem Киттеля в *BHS*.

и среди них — «начинать» и «осквернять»⁸), что означает, что Енос осквернил имя Боже, прилагая его к идолам. Такая интерпретация, между прочим, устраняет некое противоречие в Писании, поскольку в Исх. 6: 3 утверждается, что имя YHWH было открыто лишь во времена пророка Моисея.

В LXX, у Феодотиона и в Юб. 4:26 еврейское 'āz («тогда») переведено, как если бы это было *ze* («этот (человек), он»). И в Вульгате блаж. Иероним следует этому варианту: *...iste coepit invocare nomen Domini*, однако не разделяет перевод LXX ἤλπισεν («надеялся»), а использует *coepit* («начал»). LXX, вероятно, произвели слово от *yāhal* («надеяться») и читали его в огласовке *h ḏhi⁹* (*hiphil pf.*). Перевод блж. Иеронима в QHG («тогда было начало призывания имени Господа») предполагает, что *hūhal* является формой *hophal* от глаголов *hālal* («начинать») или *hūl* (тоже «начинать»), и должна восприниматься как безличный пассив (букв.: «тогда началось то, чтобы призывать имя Господа»). Такая трактовка коррелирует с переводом Симмаха (τότε ἀρχή ἐγένετο — «тогда было начало») и со вторым вариантом перевода Акилы (τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖν ἐν ὀνόματι κυρίου — «тогда началось [то], чтобы призывать во имя Господа»¹⁰)¹¹. В то же время версия, предложенная в Вульгате, напоминает первый вариант перевода Акилы (οὗτος ἤρχατο τοῦ καλεῖσθαι ἐν ὀνόματι κυρίου — «он начал призывать во имя Господа»).

Таким образом, при чтении «Еврейских вопросов» вырисовывается приблизительный эскиз той гигантской работы, которую проделал блаж. Иероним при создании своей Вульгаты. Проблема заключается в том, что сложные научные выкладки, к которым обязательно должен был прибегать святой отец, чтобы доискиваться до правильного смысла текста, чаще всего остаются за кадром. Поэтому большой заслугой многих исследователей, работавших над изучением «Еврейских вопросов», начиная с XIX в. и по наше время, является то, что им удалось преодолеть ограни-

⁸ Считается, что глагол *hālal* в значении «осквернять» не образует форм в породе *hiphil*. Однако это всего лишь субъективное мнение составителей современных словарей, которое, как видно, не разделяется создателями таргумов.

⁹ См. *apparatum inferiorem* Киттеля в *BHS*.

¹⁰ Сам оригинал страдает буквализмом.

¹¹ См.: *Wevers*, p. 101.

ченность имеющегося фактического материала и раскрыть перед научным миром значительную часть заслуг святого отца, явившегося одним из первопроходцев в деле христианской интерпретации еврейской Библии. Однако не все проблемы здесь являются уже решёнными. Вульгата блаж. Иеронима — это сокровищница гениальных научных идей, озарений и открытий. И здесь ещё остаётся большая область для дальнейших исследований.

«СЫНЫ БОЖЬИ» — ЛЮДИ ИЛИ ДУХИ? ИСТОРИЯ ТОЛКОВАНИЙ НА БЫТИЕ 6:1-4

Андрей Сергеевич ДЕСНИЦКИЙ,
кандидат филологических наук,
научный сотрудник ИВ РАН и ИПБ

Год назад я говорил в этой аудитории о том, какие точки соприкосновения можно найти у святоотеческой экзегезы и современной научной библеистики. Но в этом году я хочу показать один пример, где между ними вообще трудно провести границу. Это довольно трудное место из Священного Писания, на которое существуют два основных толкования, причем оба из них представлены и в святоотеческой традиции, и в современной науке. Граница между ними проходит перпендикулярно границе между Преданием и наукой. Это самое начало шестой главы Бытия, где рассказывается о состоянии, в котором пребывало тогдашнее человечество.

Масоретский текст

- 1 וַיְהִי כִּי־הִחֵל הָאָדָם לָרֵב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנֹת וַיִּלְדּוּ לָהֶם:
- 2 וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:
- 3 וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יִדְוֶן רוּחִי בָאָדָם לְעַלְמָם בְּשָׁנָה הוּא בָשָׂר וַהֲיִי וְהָיוּ יָמֵי מַאֲהָ וְשָׁרִים שָׁנָה:
- 4 הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵיהֶן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדּוּ לָהֶם הַמַּהֲבָרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם:

Септуагинта

- 1 καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν αὐτοῖς
- 2 ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο
- 3 καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη
- 4 οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ μετ' ἐκείνο ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννώσαν ἑαυτοῖς ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοὶ

Синодальный перевод

1 Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери,
2 тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они
красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал.

3 И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу моему быть пренебрегаемым
человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут
дни их сто двадцать лет.

4 В то время были на земле исполины, особенно же с того вре-
мени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим,
и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди.

Перевод М.Г. Селезнева

1 Людей на земле становилось все больше. У них рождались дочери,
2 и, видя красоту дочерей человеческих, сыны Божьи брали их
себе в жены, кому какая понравится.

3 И сказал Господь:

— Мое дыхание в человеке — не навсегда. Он всего лишь плоть,
и пусть срок его жизни будет сто двадцать лет.

4 В ту пору (как и позже) были на земле исполины, ибо сыны Бо-
жьи приходили к дочерям человеческим, а те рожали от них де-
тей. Богатыри былых времен, они прославили свое имя.

К этой истории можно задать несколько вопросов:

- Кто такие «сыны Божьи»?
- В каком смысле они «брали себе в жены» «дочерей человеческих»?
- Что такое «сто двадцать лет»: предельный срок человеческой жизни или срок, оставшийся до потопа?
- Кто такие «исполины»?
- Какое отношение они имеют к бракам «сынов Божьих и дочерей человеческих»?

Но ключевым здесь, конечно же, будет вопрос о «сынах Божьих» — от ответа на него будут зависеть и остальные ответы.

В этой статье мы рассмотрим в общих чертах историю толкования этого отрывка. Можно было бы ожидать, что здесь традиционный, критический и посткритический подход предложат разные ответы. Отчасти это действительно так, но только отчасти. Впрочем, прежде, чем делать выводы, ознакомимся с материалом, рассмотрев различные гипотезы по порядку. Разумеется,

это место толковалось бесчисленное число раз, и даже перечислить все комментарии, в которых оно упоминается, и все посвященные ему статьи нет никакой возможности. Но в этом нет и необходимости — разные мнения укладываются в две основные гипотезы: (1) «сыны Божьи» — это люди, возможно, особо благочестивые или особо влиятельные, и (2) «сыны Божьи» — это духовные существа, возможно, падшие ангелы. Достаточно будет рассмотреть в общих чертах происхождение этих гипотез и основные аргументы в пользу каждой из них.

Очень любопытный пример столкновения двух традиций истолкования этого места, каждая из которых осознает себя именно как традиция, и сознательно отвергает другую — спор эфиопских богословов с иезуитскими миссионерами в начале XVII века, засвидетельствованный португальским иезуитом Педру Паэшем (Pedro Paez)¹. Эфиопы, ссылаясь на свои канонические тексты (Книга Еноха и Книга Юбилеев, в Эфиопской Церкви — и только в ней — входящие в состав Библии), настаивали, что «сыны Божьи» были ангелами; иезуит, категорически отвергая эти «басни», считал их людьми — потомками Сифа. При этом он, естественно, опирался на католическую традицию экзегезы. Как же возникли два этих столь различных понимания?

«Сыны Божьи» — это люди?

В качестве наиболее авторитетного для христиан традиционного комментария можно назвать 22-ю Беседу на Бытие свт. Иоанна Златоуста, который со свойственной ему эмоциональностью спорит с некими оппонентами: «нужно тщательно исследовать это место и опровергнуть пустословие тех, которые обо всем говорят необдуманно, <...> дабы вы простоудушно не слушали тех, которые произносят хульные речи и дерзают говорить на свою голову. Они говорят, будто это сказано не о людях, но об ангелах; их будто бы Писание назвало сынами Божьими. Но, во-первых, пусть они покажут, где ангелы названы сынами Божьими: этого они не могут нигде показать. Люди называются сынами Бо-

¹ *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a seculo XVI ad XIX. Beccari C. (ed.), vol. II. Roma, 1905, c. 225-226. Обсуждение этих записок см.: Cohen L. Who are "the Sons of God"? A Jesuit-Ethiopian Controversy on Genesis 6:2 // *Scrinium I. Varia Aethiopoica. Носницин Д.А. (ред.)*. СПб., 2005, с. 35-42.*

жьими, а ангелы — никогда. <...> А с другой стороны, и не безумно ли говорить, будто ангелы снизошли до сожителства с женами и бестелесная природа унизилась до совокупления с телами?... Мы уже прежде сказали вам, что Писание имеет обычай и людей называть сынами Божиими. Так как они вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом («сей бо, — говорит Писание, — *упова призывати имя Господа Бога*»), то его дальнейшие потомки в божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков; а сынами человеческими названы те, которые родились прежде Сифа, от Каина, и от него вели свой род»².

Казалось бы, если речь идет всего лишь о том, что потомки Сифа стали брать себе в жены девушек из потомков Каина, что особенного в таком поведении, почему оно должно приводиться как образец нечестия? Златоуст поясняет: «они устремились к этому делу не по желанию чадородия, но по неумеренной похоти; <...> красота лица была для них причиною блудодеяния и необузданности».

В соответствии с этим, 120 лет трактуются как период, на который было отсрочено наказание, а исполины — просто как могучие люди; никакой прямой связи между этими браками и их рождением Златоуст не проводит.

Точно такой же точки зрения придерживается и Феодорит Киррский³, который излагает ее еще более подробно. Ссылаясь на то, как Акила переводит Бытие 4:26 («*тогда начали именоваться именем Господа*»), он утверждает, что Еноса стали именовать богом, и такое же название перешло к его потомкам. Исполины в его трактовке оказываются не столько могучими, сколько богопротивными людьми.

Впрочем, эта точка зрения была в древности не единственной. Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина подводит прекрасный итог этим дискуссиям⁴: «Одни, преимущественно иудейские раввины, <...> видели здесь указание на сыновей вельмож и князей, вообще высших и знатных сословий, будто бы вступавших в брак с девицами низших общественных слоев. <...> Большинство

² <http://www.zhurnal.ru/magister/library/babilon/greek/zlatoust/zlato077.htm>.

³ *Феодорит Кирский, блаж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003, с. 40-42.

⁴ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 1. СПб., 1904 (репринт: Стокгольм, 1987), с. 44-46.

других иудейских и христианских толковников древности, вместе с рационалистами нового времени, под «сынами Божиими» разумеют ангелов. Будучи обстоятельно развито в апокрифических книгах — Еноха и Юбилеев и в сочинениях Филона, это мнение в первые века христианской эры, пользовалось такой широкой известностью, что его разделяли даже многие из отцов и учителей Церкви (Иустин Философ, Ириней, Афинагор, Климент Александрийский, Тертуллиан, Амвросий и др.)...».

Вместе с тем существовала и третья точка зрения, которую (правда, без особой аргументации) единодушно разделяет и автор Толковой Библии: «Единственно правильным <...> считаем мы третье мнение, по которому под «сынами Божиими» следует разуместь благочестивых «сифитов». На стороне его стоит большинство прославленных своими экзегетическими трудами отцов Церкви (Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий, блаж. Феодорит, Кирилл Иерусалимский, Иероним, Августин и др.) и целый ряд современных ученых экзегетов (во главе с Кейлем)».

В остальном Толковая Библия тоже вполне следует толкованию Златоуста. Что касается 120 лет, то она видит в них срок, отпущенный человечеству для исправления. «Исполины» понимаются как испорченные, падшие люди, притом отмечается сходство слова נִפְלְאוּ с глаголом נָפַל — «падать».

Что касается иудейских комментариев, то в качестве образца можно процитировать мнение Давида Кимхи. С его точки зрения, «сыны сильных» (именно так он переводит здесь это выражение) — «сыновья судей, знатных людей и правителей стран, ибо именно их называют сильными». Тогда получается, что они брали себе жен из простого народа по собственному произволу, не соотносясь с желанием самих девушек и их семей. Собственно, именно такое толкование и стало в консервативном иудаизме нормативным⁵.

Вот, например, как энергично отвергает идею падших ангелов главный раввин Британской империи Й. Герц: «Филон Александрийский, Иосиф Флавий и автор книги «Йовлот», комментируя в своих трудах рассматриваемое выражение Торы, допустили грубую ошибку под влиянием легенд языческих народов. В Торе мы не находим намека ни на падших ангелов, ни на восстав-

⁵ Лейбович Н. Новые исследования книги Брейшит в свете классических комментариев. Иерусалим, 1997, с. 50-51. Оттуда же взята и цитата из Давида Кимхи.

ших ангелов, и идея брака ангелов с женщинами совершенно чужда Торе. <...> Под словами *бней Элохим* можно понимать «сыны великих». Тогда легко вырисовывается следующая картина: <...> сыновья знатных людей забирали себе в жены дочерей тех, кто имел достаточной силы, чтобы оказать сопротивление»⁶.

Если говорить о комментариях критического периода, то, вслед за Толковой Библией, можно обратиться к классическому консервативному комментарию конца XIX века, написанному К. Кайлем⁷. От отвергает понимание «сынов Божьих» как ангелов, поскольку находит его «не соответствующим Писанию» (*unscriptural*).

Из самых последних изданий, доступных российскому читателю, можно назвать книгу Э. Гальбиати и А. Пьяцца⁸. Они настаивают на том, что это были именно люди, причем не только потомки Сифа, но люди вообще. При этом они ссылаются на научные работы, где это, как они полагают, «достаточно убедительно показано», но не пересказывают ни одного доказательства. Так же они не уточняют, что особенного в том, что мужчины (не потомки Сифа, не правители, а мужчины вообще) стали брать себе в жены девушек, и почему это должно было стать иллюстрацией нечестия.

Иными словами, сторонники этого подхода отталкиваются от противного: неверно говорить, что это были ангелы, следовательно, это были люди. Но на чем основывается отвергнутая ими точка зрения?

«Сыны Божьи» — это духи?

Действительно, другое истолкование, которое видит в «сынах Божьих» падших ангелов, можно считать не менее древним. 5-я глава апокрифической Книги Юбилеев излагает эту историю следующим образом, связывая ее непосредственно с отпадением ангелов: «И случилось, когда сыны детей человеческих начали умножаться на поверхности всей земли и у них родились дочери, ангелы Господ-

⁶ Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино», составленным гл. раввином Британской империи д-ром Й. Герцем. Книга Брейшит. М.-Иерусалим, 1994, с. 27.

⁷ Keil C.F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. Vol. 1. Pentateuch. Peabody, 1996, p. 80-88.

⁸ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан-М., 1992, с.176-177.

ни увидели в один год этого юбилея, что они были прекрасны на вид. И они взяли их себе в жены, выбрав их из всех; и они родили им сыновей, которые сделались исполинами. <...> И на Ангелов Своих, которых [Бог] посылал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропасть земли. И вот они были связаны в них и разобщены»⁹.

Апокрифическая первая Книга Еноха говорит об этой истории в пророческом тоне (поскольку ее предполагаемый автор, Енох, жил еще до потопа): «И это случится в те дни, когда избранные и святые дети сойдут с высоких небес и их семья соединится с сынами человеческими» (7:8)¹⁰.

Примерно ту же историю мы находим у иудейских писателей эллинистического времени (Филона Александрийского и Иосифа Флавия) и у самых ранних христианских авторов. Вот что сообщает Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (3-я глава 1-й книги): «Потомки Сифа пребывали в продолжение семи поколений в непоколебимой вере, что Господь Бог владыка всего существующего, и были всецело преданы добродетели. Затем же, с течением времени, они уклонились от отцовских обычаев в сторону зла, так как перестали питать необходимое благоговение к Богу и относиться справедливо к людям; то рвение к добродетели, которое они выказывали раньше, они заменили теперь вдвое большим злом во всех своих поступках. Вследствие этого Господь стал во враждебные к ним отношения. Дело в том, что много ангелов вступило в связь с женщинами и от этого произошло поколение людей надменных, полагавшихся на свою физическую силу и потому презиравших все хорошее»¹¹. Обратим внимание, что Флавий тоже говорит здесь о потомках Сифа, но «сынами Божиими» оказываются вовсе не они.

Христианский апологет Св. Иустин Философ в своей «Второй Апологии» (5-я глава) пишет следующее: «Бог, сотворивший весь мир, покорив земное человеку, и устроив небесные светила для произращения плодов и для произведения перемен времени, постановив им Божественный закон (что, очевидно, Он сделал для людей), вверил попечение о людях и о поднебесном поставленным на это ангелам. Но ангелы преступили это назначение:

⁹ <http://khazarzar.skeptik.net/books/jubil.htm>.

¹⁰ <http://old-rus.narod.ru/03-50-1.html>.

¹¹ <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/01.html>.

они впали в совокупление с женами, и родили сынов, так называемых демонов: а затем, наконец, поработили себе человеческий род, частью посредством волшебных писаний, частью посредством страхов и мучений, которые они наносили, а частью через научение жертвоприношениям, куреньям и возлияниям, в коих сами возымели нужду, поработившись страстям и похотям; и они посеяли между людьми убийства, войны, любодения, распутства и всякое зло. Поэтому и поэты и мифологи, не зная, что все ими описываемое делали с мужчинами и женщинами, городами и народами, ангелы и рожденные от них демоны, приписали это самому Богу и сынам родившимся, как от семени Его»¹².

Подобное говорит и другой апологет, Св. Афинагор в своем «*Прошении о христианах*» (24-я глава): «Одни из ангелов, свободные, какими и сотворены были от Бога, пребыли в том, к чему Бог сотворил их и определил; а другие злоупотребили и своим еством и предоставленною им властью. <...> Последние возымели вожделение к девам и были побеждены плотью. <...> От совокупившихся с девами родились так называемые исполины»¹³.

Таким образом, оказывается, что толкование Златоуста действительно возникло позднее и как реакция на такую «ангельскую» гипотезу. В средневековом богословии, как показывает обзор Толковой Библии, именно такое толкование стало нормативным, но с приходом Нового Времени «ангельская» гипотеза была вновь востребована и стала основой для разного рода реконструкций верований древних израильтян. В качестве яркого примера критического подхода можно привести книгу О. Грейвса и Р. Патая, которые пишут¹⁴, опираясь как на книгу Бытия, так и на различные апокрифы: «Сыны Божьи были посланы на землю учить человечество правде и справедливости. <...> Потом, однако, они возжелали смертных женщин и осквернили себя сексуальной близостью с ними». Разумеется, для критически настроенного исследователя недостаточно просто пересказать текст, надо извлечь из него исторический факт, что и делают эти авторы: «Объяснением этого мифа, который стал камнем преткновения для теологов, может быть появление в Палестине во II тысячелетии до н. э. высоких и невежественных иудейских кочевников и их приобщение посредством браков к азиатской цивилизации. Имя

¹² http://khazarzar.skeptik.net/books/justinus/apolog_2.htm.

¹³ <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/afinagor/afinag01.htm>.

¹⁴ Грейвс Р., Патай Р. Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002, с. 144-155.

«сыны Эла», таким образом, может означать «имеющие скот приверженцы семитского бога-быка Эла», а «дочери Адама» — «женщины земли» (*adama*), то есть поклоняющиеся богине ханаанейские селянки, известные своими оргиями и добрачной проституцией».

Нет ничего удивительного в том, что подобные реконструкции воспринимались более традиционными экзегетами как нечто, лежащее на грани кощунства или даже за этой гранью, и, оспаривая этот подход, они энергично отрицали и «ангельскую» гипотезу.

Что касается пост-критического подхода, интересен взгляд авторитетного католического Иеронимова Комментария. Его первое издание принципиально отказывалось от дискуссии о том, кто такие «сыны Божьи»: «Отсутствие нарративных связей с предшествующими рассказами (J или P) показывает, что это древнее предание было включено в это богословие предыстории только в самом общем смысле. Его детали невозможно исследовать. Богородивный автор <...> подчеркивает, как возрастало отчуждение между человеком и Богом. Что бы ни означала эта первобытная история (общее место разных мифов), мало вероятно, что автор стремился придать некое точное значение сынам Божиим (напр., ангелы, люди в целом или потомки Сифа), дочерям человеческим (напр., женщины в целом или потомки Каина), или нефилимам»¹⁵.

По-видимому, это все же показалось читательской публике слишком расплывчатым и неконкретным, она потребовала более четких указаний, так что новый вариант Комментария¹⁶ однозначно называет «сынов Божьих» «божественными существами» (*divine beings*) и даже не упоминает других гипотез, но все равно основной упор делает вовсе не на этом. Вместо того, чтобы дошито и подробно идентифицировать фактическое содержание того или много повествования, что было бы важнее всего для представителей критического метода, Иеронимов Комментарий обращает внимание читателя на роль, которую играет этот отрывок в начале книги Бытия. Это, по сути, продолжение начатых еще в Эдемском саду попыток человечества обособиться от Бога и сравняться с ним собственными усилиями, стремление нарушить установленные запреты. Такой анализ повествования

¹⁵ *Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E., (eds). The Jerome Biblical Commentary. London-Dublin-Melbourne, 1968, p. 15.*

¹⁶ *Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E., (eds). The New Jerome Biblical Commentary. Avon, 1990, p. 14.*

в целом, а не его отдельных деталей, характерен именно для посткритического метода.

На русском языке краткое изложение такого понимания предложил А. Мень: «Языческие цари и герои считались детьми богов и земных женщин. Этот мотив, по-видимому, использован в библейском сказании о *«сынах Божьих»*, которые вступали в брак с дочерьми человеческими. <...> Брачный союз в символике Священного Писания нередко означает союз религиозный (Ос. 2:16, Еф. 5:25-33), поэтому «брак» с духами может быть понят как измена людей Богу и установление ими греховного союза с духами (то есть как возникновение язычества). Исполины в таком случае — это обоготворенные цари языческой древности, прославленные в легендах и мифах. Например, месопотамский царь Гильгамеш изображен как «на две трети бог, на одну треть человек».¹⁷

Заодно стоит отметить, что все сторонники «ангельской» теории однозначно считают «исполинов» детьми, рожденными от таких браков, а в 120-ти годах видят ограничение продолжительности человеческой жизни.

Кстати, именно так и передают этот отрывок современные переводы Библии. Большинство из них, будь то переводы достаточно дословные (как Синодальный) или достаточно идиоматические (как перевод М.Г. Селезнева), сохраняют противопоставление *«сынов Божьих»* и *«дочерей человеческих»*. Читатель, скорее всего, поймет это как указание на некие браки сверхъестественных существ с земными девушками.

Впрочем, перевод Contemporary English Version (CEV) идет еще дальше, прямо называя «сынов Божьих» «сверхъестественными существами» (supernatural beings) и указывая, что «нефилимы» (это слово как раз оставляется без перевода — Nephilim) рождались именно от их браков с земными девушками. Сходное решение мы видим и в хорошо известном переводе Good News Bible (GNB, TEV): «небесные существа» и рожденные от них «гиганты» (heavenly beings, giants), и в его французском аналоге Parole de Vie: «небожители» и «гиганты» (les habitants du ciel, géants). Мне так и не удалось найти перевода, который с той же однозначностью указывал бы на потомков Сифа, правителей или вообще людей.

¹⁷ Мень А., *прот.* Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2000, с. 138.

Так что же означает этот текст?

Итак, историческое первенство стоит признать за «ангельской» теорией. «Человеческая» возникла именно как реакция на нее, и с тех пор, как она возникла, в общем-то не было предложено никаких принципиально новых аргументов в пользу обеих гипотез. Авторы повторяют приблизительно одни и те же доводы, только по-разному соотносят их со своими основными задачами.

Что же заставляет говорить о «потомках Сифа» или людях вообще? В пользу своего понимания Толковая Библия приводит следующий довод: «Мнение это вполне оправдывается филологически, так как название «сынов Божьих» в Св. Писании обоих Заветов (Втор. 14:1; Пс. 72:15; Прем. 16:26; Лк. 3:38; Рим. 8:19; Гал. 3:26 и др.) нередко прилагается к благочестивым людям. Этому благоприятствует и контекст предыдущего повествования, в котором при исчислении потомства Сифа во главе его поставлено имя Бога, почему все сифиты представляются как бы Его детьми».

В. Гамильтон, кроме того, отмечает, что это толкование «принимает во внимание материал непосредственно предшествующих глав, особенно 4-й и 5-й, где линия Каина противопоставляется линии Сифа». Впрочем, он тут же и оговаривается: «Но если мы последуем этим параллелям, то вскоре заметим, что сынами Божьими считаются потомки Каина (потомок Каина Ламех взял себе жен, так же сделали и сыны Божьи), а дочерьми человеческими — потомки Сифа, а это прямая противоположность традиционному толкованию»¹⁸.

Вообще следует признать, что главным аргументом «человеческой» гипотезы всегда была неприемлемость «ангельской» гипотезы с точки зрения современных комментаторам учения об ангелах. Иными словами, ни иудейский, ни христианский богослов не мог легко отнести к ангелам то, что говорят эти стихи. И в этом любой богослов был совершенно прав. Здесь, безусловно, не подразумевается та строгая категория, которая в богословские трактатах позднейших веков именуется «ангелами», потому что в Библии мы вообще не находим сколь-нибудь ясно выраженной и развернутой ангелологии. В те времена ее, по-видимому, еще не существовало, хотя несомненно существовали представления об ангелах

¹⁸ Гамильтон В. Справочник по Пятикнижию Моисееву. Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Спрингфилд, 2003, с. 59.

или, говоря шире, сверхъестественных существах, которые также могли называться «небесным воинством» или «сынами Божиими».

Однако на самом деле в книге Иова (1:6; 2:1; 38:7) мы видим совершенно ясно, что выражение «сыны Божьи» применяется именно к сверхъестественным существам, которых мы называем ангелами, причем в их число входит и тот, кого текст называет сатаной! По-видимому, Златоуст упустил из виду эту книгу, когда говорил, что Писание нигде не именует ангелов «сынами Божьими». Впрочем, с этим вполне можно согласиться, если сказать, что понятие «сынов Божьих» действительно не равнозначно современному представлению об ангелах, а значительно шире него.

Как справедливо утверждает У. Кассуто¹⁹, первый стих недвусмысленно указывает нам на всю совокупность земных девушек, «дочерей человеческих», и если второй вводит некую новую категорию, «сыны Божьи», противопоставляя здесь человеческое божественному, то, очевидно, эти существа не принадлежали к человеческому роду. Проще говоря, они были сверхъестественными.

Затем Кассуто разбирает три основных возражения против такого толкования:

1. это противоречит тому, что мы знаем об ангелах;
2. текст не указывает на ангелов напрямую;
3. Библия старательно избегает всяческой мифологизации.

Кассуто отмечает, что в близкородственном еврейском угаритском языке подобные выражение «сыны бога» или «сыны богов» (*bn 'il* и *bn 'ilm*) были вполне обычными обозначениями для собрания богов. Ведь, строго говоря, и еврейское выражение בְּנֵי־אֱלֹהִים вполне может быть переведено и как «сыновья богов», хотя и с меньшей степенью вероятности. Форма множественного числа אֱלֹהִים может относиться как к Единому Богу, так и к множеству языческих богов, но, с другой стороны, артикль скорее указывает на Единого Бога.

Далее, выражение «брали себе в жены» издавна толковалось многими в том ключе, что потомки Каина (или же незаконные властители) проявляли какую-то особую неразборчивость в средствах: например, присвоили себе «право первой ночи» или не спрашивали согласия невест и их семей? Но само по себе выражение וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים

¹⁹ Cassuto U. A Commentary on the Book of Genesis. Part 1: From Adam to Noah. Jerusalem, 1989, p. 290-301.

вовсе не подразумевает ничего подобного — это самый естественный и стандартный способ описать женитьбу. Если бы речь шла о вопиющем насилии, автор наверняка дал бы на это хотя бы некоторый намек. Может быть, дело в том, что они брали себе девушек *«какую кто избрал»* по собственному произволу? Но не так ли стремятся поступать влюбленные во все времена, и что же в этом такого греховного?

Следовательно, если эти браки приводятся как пример развращенности допотопного человечества, нечто незаконное было не в том, как именно заключались подобные браки, а в том, что они вообще заключались.

Так что же на самом деле означает этот текст? Ответ в значительной мере зависит от уточняющего вопроса: для кого именно? Если говорить о том, что изначально хотел сказать автор и что поняло большинство слушателей или читателей этого текста, по-видимому, картина будет вполне однозначной. Все известные нам апокрифические, иудейско-эллинистические и самые древние христианские источники однозначно видят здесь указание на браки между духами и земными девушками, другая возможность в них даже не рассматривается.

Стоит отметить, что уже Иустин Философ постарался связать этот рассказ с таким распространенными среди языческих народов мифами о браках богов и смертных. Когда в наши дни прот. А. Мень говорит, что Библия подразумевает здесь языческие обряды, он, по сути, излагает ту же мысль языком современной науки. Представления о браках богов и смертных, от которых рождаются великие цари и герои, действительно были широко распространены в Средиземноморье и на Ближнем Востоке: именно так мифы описывали происхождение, к примеру, Гильгамеша, Геракла, Энея, Ромула и Рема. Здесь даже не потребуется слишком много иносказательных пониманий — мы прекрасно знаем из Библии и других ближневосточных текстов о храмовых блудницах, для которых центром религиозной жизни и были сексуальные действия.

И когда библейский автор говорил о подобных вещах, его аудитория, по-видимому, прекрасно представляла себе, о чем идет речь. Вряд ли кто-то при этом думал об ангелах, как их понимаем сегодня мы, скорее — о всевозможных божествах и духах, в существовании которых ветхозаветный человек ничуть не сомневался, прекрасно зная и об их святилищах, и о связанных с ними

обрядов, в том числе сексуальных. Разумеется, с точки зрения физиологии половые связи духов и людей невозможны, но с точки зрения мифологии именно этот образ очень точно и полно описывает суть многих языческих обрядов и представлений.

Но когда прошли века, подобные мифы и подобные обряды ушли в далекое прошлое, зато появилось достаточно четкое учение о бесплотных ангелах, такое понимание загадочного эпизода из 6-й главы Бытия уже не выглядело ни очевидным, ни безопасным. Иудейским и христианским богословам просто необходимо было исключить толкование, при котором ангелы становились бы самостоятельными действующими силами, произвольно нарушающими волю Бога. Соответственно, пришлось предложить новое объяснение.

На примере данного отрывка мы видим, что далеко не всегда можно говорить о едином, раз и навсегда данном значении того или иного библейского текста. Библия не летает в космосе, она — Слово Божие, обращенное к человеку, и нет ничего удивительного в том, что в разные времена и для разных аудиторий она могла звучать несколько по-разному. Точно так же мы обычно выделяем в ветхозаветных пророчествах два смысла — один сугубо исторический, связанный с ближайшей перспективой, а другой — типологический, относящийся к новозаветным временам.

Можно, конечно, задать вопрос о границах такого толкования Писания: где свобода интерпретации превращается в произвольный вымысел, — но это уже тема для отдельного разговора.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ 20:34-36 В КОНТЕКСТЕ ИУДЕЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ АНГЕЛАХ И БОГОСЫНОВСТВЕ

*Алексей Борисович СОМОВ,
магистр богословия, научный сотрудник ИПБ*

Предложенный для рассмотрения текст является частью заключения евангельского отрывка, повествующего о беседе Иисуса Христа с саддукеями (Лк 20:27-38). Сама эта беседа в контексте евангельской истории относится к последнему пребыванию Спасителя в Иерусалиме, то есть незадолго до Страстей. События эпизода Лк 20:27-38 происходят непосредственно после споров с первосвященниками и книжниками, пытавшимися уловить Христа в слове. Синоптики передают нам три отрывка о трех искусительных вопросах Иисусу, последовавших в ответ на Его обличительные притчи (напр., Мф 21:33-44; Мк 12:1-12; Лк 20:9-12): вопрос о подати кесарю (Мф 22:15-22; Мк 12:13-17; Лк 20:20-26); рассматриваемый здесь вопрос о семи мужьях одной жены (Мф 22:23-33; Мк 12:18-27; Лк 20:27-38) и вопрос о бóльшей заповеди в Законе (Мф 22:34-40; Мк 12:28-31)¹. Вопросы, соответственно, исходили от фарисеев и иродиан, саддукеев, законника.

Эти евангельские отрывки всегда привлекали внимание экзегетов: существуют толкования на них св. отцов и церк. писателей (напр., *Оригена* Толкование на Мф 22:23; *блаж. Иеронима* Толкование на Мф 22:23), западных богословов средневековья и эпохи Реформации, а также толкователей нового времени. В нашу задачу не входит рассмотрение вопроса истории экзегезы выбранного текста, что требует большого отдельного анализа, мы лишь попытаемся показать возможную интерпретацию этого отрывка в контексте иудейских источников времени, близкого ко времени написания Евангелий, и перспективу дальнейших исследований в данном направлении, тем более, что исследования новозаветных текстов в иудейском контексте, внимание к которым стало уделяться уже в конце XIX – начале XX вв. по Р.Х., в связи с возросшим интересом к исследованиям псевдоэпиграфической и

¹ Лука этот вопрос опускает, так как эта тема затронута у него в Лк 10:25-28.

раввинистической литературы (Zipser, Billerbeck, C.G. Montefiore, G. F. Moore), а затем после Второй мировой войны, в связи с открытием и последующими исследованиями текстов Кумрана, а также после имевших большое значение для новозаветной науки втор. пол. XX в. исследований связи между богословием апостола Павла и раввинистическим иудаизмом У. Девиса и Э. Сандерса, обещают быть очень перспективными. Собственно говоря, такой анализ позволит нам лучше понять то, каковы были традиции и подходы к интерпретации Св. Писания в иудаизме I-го в. до Р.Х. – I в. по Р.Х., во всей их сложности и многообразии подходов, а также каким образом эти традиции и подходы применялись новозаветными авторами, толковавшими ветхозаветные писания в свете события Воскресения Христова, в отличие от различных иудейских религиозных группировок. Евангелисты и авторы других текстов Нового Завета не только следовали известным и принятым традициям экзегезы своего времени, но часто предлагали совершенно новое толкование ветхозаветных текстов.

Попробуем рассмотреть выбранный отрывок в этом контексте. Лк 20:34-36 представляет собой наиболее полную версию ответа Христа саддукеям, по сравнению с параллельными отрывками Мф и Мк, а также содержит важные особенности, дошедшие до нас только у этого евангелиста.

Саддукеи (греч. *σαδδουκαῖος*) представляли собой иудейское политическо-религиозное течение, возникшее в позднэллинистический период еврейской истории. Некоторые отцы Церкви, напр. Епифаний и Иероним, считали, что слово «саддукей» происходит от евр. *צדק* — «праведник», однако многие современные исследователи связывают его с именем Садока, первосвященника времен Давида (2 Цар 8,17; 15,24) и Соломона (3 Цар 1,34; 1 Пар 12,28). В качестве полит. партии саддукеи впервые стали известны во время правления Иоанна Гиркана (135-105 до Р.Х.), затем, в разные периоды их активность падала и вновь возрождалась. Ко времени Ирода Великого, пришедшего к власти в 37 до Р.Х., саддукеи сохранили свое влияние в Синедриионе, хотя их власть была ограничена. К их взглядам были близки многие члены знатных священнических семей, в особенности тех, из числа которых выбирались первосвященники. Члены этой секты находились под сильным эллинистическим влиянием и были противниками фарисеев (Деян 23:6 и сл.). По свидетельству Иосифа Флавия, саддукеи счи-

тали, что Бог не несет ответственности за зло и что люди свободны в выборе между добром и злом. Они не верили в бессмертие души, в наказание и награду в загробной жизни и отрицали судьбу, а, кроме того, считали, что после смерти душа погибает вместе с телом. Они признавали Пятикнижие Моисея, однако отрицали выработанные фарисеями предписания по соблюдению Закона и предлагали довольно буквальное толкование Торы. При этом они, видимо, недоверчиво относились к книгам пророков. (см. Иосиф Флавий *Война* 2, 12; *Древ* 18§2,9,16-17).

В рассматриваемом нами отрывке из Евангелия от Луки, саддукеи задают вопрос о левиратном браке, практиковавшемся во многих древних культурах, в том числе и в иудаизме (ср. Втор 25:5-6) и дававшим определенные социальные и экономические привилегии вдовам². Можно найти несколько параллелей с ситуацией, в которой оказался Христос: в раввинистической литературе имеется много примеров того, как язычники, отступники или еретики, к которым, кстати, фарисеи причисляли и саддукеев, задают учителям заведомо издевательские, не имеющие разумного ответа, вопросы³. Кроме того, сама история, лежащая в основании вопроса саддукеев, могла быть заимствована ими из книги Товит, где есть история о том, как демон Асмодей убил семь мужей праведной Сарры, дочери Рагуила (ср. Тов 3:7-9). Судя по талмудической литературе, отражающей полемику с саддукеями, одним из основных пунктов их разногласий были представления фарисеев об обрядовой чистоте и воскресении, в связи с чем, их противники ставили, например, перед ними сложную проблему о том, необходимо ли воскресшим ритуальное очищение вследствие того, что они находились в контакте с мертвым телом (см. напр., Вавилонский Талмуд, трактат Санхедрин 90b). В ответе Иисуса Христа мы видим указания на представления саддукеев о посмертной участи человека, отрицание возможности воскресения, а также неверие в ангелов (Лк 20:36), что может подтверждать интересный комментарий Деян 23:8: «Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа». Можно

² По существу, главной целью левиратного брака было продолжение рода умершего брата и сохранение его земельного надела в пределах племени, к которому он принадлежал.

³ См. напр., историю о долготерпении Гиллеля, описанную в Вавилонском Талмуде в трактате Шаббат 30-31.

говорить о том, что ответ Спасителя, в котором упоминаются все концепции, отвергавшиеся саддукеями, содержал в себе практически открытую критику и опровержение их учения. В центре нашего внимания лежат два важных библейских понятия, упоминаемые в ответе Христа: «ангелы» и «сыны Божьи».

Причины отвержения саддукеями мира ангелов можно попробовать поискать, взглянув на истоки этого течения. Мы приведем ряд доводов западных ученых XX в., сделав оговорку о том, что мы располагаем лишь сведениями о саддукеях, но у нас нет саддукейских текстов. По мнению Соломона Зейтина, саддукеи могли придерживаться националистической консервативной идеи, возможно еще допленного происхождения, намеки на которую можно найти в Пятикнижии, о том, что Бог Израиля по большей части заботится только о народе избранном, не беспокоясь об обращении в свою веру других народов. Фарисеи же верили в то, что Бог Израиля является также Богом всего человечества и всего мира, поэтому каждый человек мог обратиться в иудаизм. Народ Израиля находился под прямым покровительством Божиим⁴, а остальным народам покровительствуют ангелы, определенные Богом – «каждому народу поставил Он вождя, а Израиль есть удел Господа» (Сир 17:14-15)⁵. Возможно, та же мысль высказана в Дан 10:13. Вера в ангелов была широко распространена в среде, где создавались различные апокрифические или как их часто называют в западной науке, псевдоэпиграфические произведения, к числу которых относят и многие апокалиптические иудейские тексты (напр., 1-3 книги Еноха, книга Юбилеев)⁶.

⁴ Возможно, такое представление было связано с тем, что многие древние праведники и праведницы Ветхого Завета общались с Богом напрямую, без участия посредников, практически ничего не говорится об ангелах и в большинстве книг пророков.

⁵ Zeitin S. The Sadducees and the belief in Angels // Journal of Biblical Literature (JBL), vol. 83, 1964, 1, p. 67-71. Смещения акцентов, по мнению Зейтина, происходят, например, в сфере молитвы, где фарисеи именуют Бога «Господь Бог, Царь вселенной» и названии Храма: вместо «Дома Господа» בית יהוה — появляется «святилище» — המקדש בית.

⁶ Теория Зейтина принимается далеко не всеми учеными, она была подвергнута острой критике Бернардом Бембергером в *Bamberger B. The Sadducees and the Belief in Angels // JBL, vol. 82, 1963, 4, pp.433-435*. В упомянутой выше статье Зейтин последовательно защищает свои взгляды.

Теория Зейтина, не проясняет, однако, почему в списке того, что отрицают саддукеи в Деян 23:8, присутствует слово «дух». Девид Дауб предположил, что вера в ангелов и духов была связана с представлениями о посмертной участи человека, так как «ангелы» и «духи» могли ассоциироваться с временным состоянием между смертью и воскресением, в котором пребывают умершие праведники. По мнению этого ученого, саддукеи, отрицавшие воскресение, жизнь души после смерти и посмертную участь, отрицали и существование такого рода ангелов, не отрицая, существование ангелов, упоминаемых в Пятикнижии⁷. Саддукеи могли принимать древний взгляд о том, что жизнь человека продолжается после смерти в его потомках, семье, роде, но не как жизнь его души или телесное воскресение. Бенедикт Вивиано и Джастин Тейлор, в целом поддерживая идеи Дауба, утверждают, однако, что понятия «ангел» и «дух» не тождественны: первое указывает на воскресение тела, наделенное различными сверхъестественными силами, видимое и даже осязаемое (ср. напр., Лк 24:36-42; Ин 20:26-27; 21:9-15; 1 Кор 15:44), а второе — на временное бестелесное состояние души между смертью и воскресением⁸. Стоит учесть, однако, что библейские тексты, взятые в качестве отправной точки для подобных выводов, говорят об этих состояниях не вполне определенно и вся эта теория вы-

⁷ Подробнее см.: *Daube D. Critical Note on Acts 23: Sadducees and Angels // JBL, vol. 109, 1990, 3, pp. 493-497.* Дальнейшую разработку этой теории см., напр., в *Viviano B.T., Taylor J. Sadducees, Angels and Resurrection (Acts 23:8-9) // JBL, vol. 111, 1992, N.3, pp. 496-498.*

⁸ В случае воскресения тела, они, вслед за Никельсбургом и Кевеллином, приводят в доказательство Дан 12:2-3 и 2 Мак 7:9 и указывают на Мф 22:30 и, соответственно, на интересующее нас Лк 20:35-36. В случае бестелесного промежуточного состояния между жизнью и смертью они опираются напр., на Прем 3:1-3. Разбор Дан 12:2-3, Мак 7 и Прем 3:1-3 подробнее см. у *Nickelsburg G.W.E. Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism // Harvard Theological Studies. 26, Cambridge, 1972, p. 11-27, 93-109* и *Cavallin H.C.C. Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15, Part I, An Enquiry into the Jewish Background. ConBNT 7.1. Lund, 1974. pp. 26-31, 111-116*, где отмечается также, что «блаженные бессмертные часто ассоциировались со звездами, ангелами и другими небесными телами и существами» (ср. в этой связи с 1 Кор 15:40-42).

глядит как своего рода реконструкция, поэтому вопрос, в какой степени, остается открытым⁹.

В любом случае, идею о том, что праведник после смерти тем или иным образом соотносится с ангелом, можно обнаружить в ряде апокрифических или псевдоэпиграфических ветхозаветных текстов¹⁰. Приведем здесь результаты анализа различных псевдоэпиграфических источников, выполненного в свое время Джеймсом Чарльзвортом, который, выделил среди них те, в которых некоторые образы праведников из прошлого Израиля, в первую очередь, Адама и Иакова, могли связываться с ангелами или, как, например, образ Рехавитов, рассматриваться как «превратившихся» в ангелов¹¹. Чарльзворт утверждает, что в некоторых иудейских религиозных кругах могли допускать, что отдельные, хотя и очень немногие праведники, выходят за пределы человеческой природы и становятся ангелами¹². Он указывает, в частности, на текст «Молитвы Иакова» (I-II вв. н.э.), где

⁹ Можно было бы привести здесь Ис 26:19: «*Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов*», которое также можно было бы считать библейским основанием для веры в воскресение мертвых, однако, здесь мы не видим каких-либо намеков на участие ангелов в воскресении или на ассоциацию воскресшего тела с ангелом.

¹⁰ Ветхозаветным псевдоэпиграфом в данном докладе будет определяться текст, принадлежащий к т. н. корпусу ветхозаветных псевдоэпиграфов, созданных в период 200 г. до н.э. – 200 г. н.э., т.е. в период времени, когда каноны книг Ветхого и Нового Заветов еще формировались и не были закрыты. Псевдоэпиграфическая ветхозаветная литература проникнута влиянием Ветхого Завета, что указывает на его значение в формировании богословских идей и понятий этих текстов и, вообще, иудаизма I-го в. по Р.Х. Полный список псевдоэпиграфов (всего 65 книг) можно найти в издании *Charlesworth J. The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by Charlesworth J. H., NY-L-Toronto-Sydney-Auckland, 1983, 2 vols. Корпус ветхозаветной псевдоэпиграфической литературы не включает в себя рукописи Мертвого моря (за исключением тех текстов из списка указанного издания, которые были найдены в пещерах Кумрана), писания Филона Александрийского, Иосифа Флавия и раввинистические тексты.

¹¹ *Charlesworth J.H. The Portrayal of the Righteous as an Angel // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* / ed. by J.J. Collins and G.W.E. Nickelsburg. Chico, CA, 1980, p. 135-51.

¹² Charlesworth J.H. Ibidem, p. 145.

такая возможность перехода предлагается в молитве для единения с Богом. В третьем прошении этой молитвы имеется просьба о даре мудрости¹³ для того, кто назван «земным ангелом»:

«Наполни меня мудростью, укрепи меня, Господи;
наполни мое сердце благими вещами, Господи;
как земного ангела,
как ставшего бессмертным,
как получившего дар от Тебя. Аминь»

(Молитва Иакова, ст.15-19).

Т. е. переход от человеческой к ангельской природе воспринимается в этом тексте как мистическое единение с Ним.

Конечно, следует учесть, что рассмотренные Чарльзвортом тексты разнородные и принадлежат к разным жанрам и различным иудейским традициям. По-видимому, их нельзя свести в единую последовательную систему, можно лишь констатировать наличие различных традиций, в которых эта тема рассматривается и осмысливается. Чарльзворт, выделяет, однако, ряд преданий, в которых сохранились эти взгляды: в молитве Иакова, Завете Иова¹⁴, а также в ряде кумранских рукописей поддерживается идея о том, что избранный праведник может стать ангелом или даже дается намек на то, что его природа может меняться. Так, в 2 Бар говорится о том, что природа воскресшего тела праведника будет превосходить человеческую¹⁵; в тексте «Иосиф и Асенеф» есть отрывки, которые, показывают, что такой уникальный переход может произойти в результате преобразования тела, описание которого в этом тексте несколько напоминает превращение человека в ангела¹⁶; во 2 Енох 30¹⁷ и в Книге Адама и Евы¹⁸, отражено предание о том, что до грехопадения Адам был ангелом; в Апокалип-

¹³ Ср. с прошением Соломона в 3 Цар 3.

¹⁴ См. описание дочерей Иова в этом тексте.

¹⁵ Согласно 2 Бар умерший праведник воскреснет в том образе, котором он был похоронен (гл. 50), затем его слава изменится и он преобразится в величие ангелов (51:1,5), в тот образ, который пожелает, в том числе и как-бы в ангельский (51:10) или даже выше ангельского: «и господство праведного будет больше ангельского» (51:12).

¹⁶ После обращения Асенеф и бесед с небесным мужем, в тексте следует описание преобразования Асенеф в небесную красоту (Иосиф и Асенеф 18:1-11), ср. также: «И увидели Асенеф, будто облик света, и была красота ее, как красота небесная» (Иосиф и Асенеф 20:6).

сисе Сифа описано превращение в ангела¹⁹; в Молитве Иосифа говорится о том, что земной человек Иаков является также и Израилем, который, в свою очередь, на самом деле ангел Божий²⁰; в Истории Рехавитов сказано о том, что группа рехавитов-праведников должна была приобрести нечто подобное ангельскому состоянию перед тем, как перейти от некоей райской жизни на земле к небесам²¹. В нескольких текстах, среди которых, в первую очередь, можно отметить Евангелие Эбионитов, Евангелие от Фомы и Завет Соломона, отражается предание том, что сам Иисус

¹⁷ «На шестой день Я заповедал Моей премудрости создать человека из семи составляющих... и на земле Я назначил ему быть вторым ангелом, почитаемым, великим и славным» (2 Ен 30:8-11a), ср. «когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч 8:29-31) и «Премудростию Твоею устроивший человека, чтобы он владычествовал над созданными Тобою тварями и управлял миром свято и справедливо, и в правоте души производил суд!» (Прем 9:2-3).

¹⁸ Согласно этому тексту, Адам и Ева имели до грехопадения славную и сияющую природу (ср. гл. 4,8,9,11,12). В результате грехопадения они потеряли способность видеть ангелов (гл. 4 и 8) и начали жаждать воды: «Затем Бог сказал Адаму: «когда ты соблюдал заповедь Мою и был сияющим ангелом, ты не знал этой воды» (гл.10, ср. гл. 11).

¹⁹ Этот текст был найден среди манихейских книг, однако, по мнению Чарльзворта, его идеи, по сути, не манихейские. Сиф или Сефель, сын Адама, после преображения говорит: «я стал как один из величайших ангелов» (51). Неизвестно, как и где Сефель превратился в ангела, однако, сказано, что ангел поднял его от земли, на которой он был рожден и взял его на другое «место, весьма великое».

²⁰ «Я, Иаков, который говорю с тобой, также Израиль, ангел Божий и главный дух. Авраам и Исаак были созданы прежде всякого дела, но я, Иаков, которого люди называют Иаковом, но которого имя Израиль и он тот, кого Бог назвал Израилем, что значит «человек, видящий Бога», потому что я — перворожденный всякого живущего, которому Бог дает жизнь» (Молитва Иосифа, фрагмент А).

²¹ Сюжет о рехавитах заимствован из Иер 35. Текст «История рехавитов» ранее был известен как Завет Зосимы или Апокалипсис Зосимы. Этот документ трудно датировать, но, по-видимому, он содержит предание, восходящее к нач. нашей эры. В этом тексте рассказано о том, как рехавиты уходят из Иерусалима во времена Иеремии и перемещаются на остров, недостижимый для людей. Рехавиты названы «блаженными», подобными

Христос был воплощенным ангелом²². Стоит привести здесь пример из коптского Ев. от Фомы: «Иисус сказал ученикам Своим: «Сравните Меня с кем-нибудь и скажите Мне, кому Я подобен?». Симон Петр сказал Ему: «Ты подобен праведному ангелу»²³ (Фома, логия 13). Эта фраза представляет собой другой вариант исповедания Петра, отраженного в синоптических Евангелиях (Мф 16:13-20; Мк 8:27-30; Лк 9:18-21, ср. Ин 6:67-71), однако, более схожа со взглядами эбионитов²⁴.

Согласно Чарльзвурту, приведенные здесь описания невозможно рассматривать лишь как метафорические или хвалебные и, похоже, что авторы вполне осознавали то, о чем они писали. С другой стороны, можно сделать вывод о том, что лишь немногие праведники Израиля упомянуты в этих текстах по имени: Адам, Иаков, Рехавиты, а также сам Иисус Христос²⁵. Чарльзворт подчеркивает также, что, по-видимому, традиция, которая изображает библейского праведника в виде ангела, не эллинистическая, но иудейская и уходит корнями в библейские сюжеты об этих персонажах²⁶.

Кроме перечисленных текстов, схожая идея присутствует в кумранской литературе: члены общины, пройдя цепь инициаций и очистившись, соединялись с обществом ангелов, присутствовавших в общине, при этом, возможно, превзойдя человеческий уровень бытия и приближаясь к ангельскому (ср. 1 Qh 3,21-23; 4,24;

Адаму и Еве до грехопадения (7:2а). Кроме того, они «были подобны ангелам небесным», а сами были «земными ангелами» (7:10). Судя по всему, рехавиты не бессмертны, хотя они чисты, непорочны и ожидают вечной жизни (11:2а). По мнению Чарльзворта, автор этого текста, скорее всего мыслит не метафорически, называя рехавитов «земными ангелами». Возможно, стать ангелом не означает для автора «отрастить крылья», но «быть возвышенным на иной уровень бытия» (*Charlesworth J.H.* 1980, p. 149).

²² Более подробно см.: *Charlesworth J.H.* 1980, pp. 145-146.

²³ Копт. $\text{no}\gamma\text{a}\text{r}\text{g}\text{e}\text{лo}\text{c}\ \text{n}\alpha\text{k}\alpha\text{i}\text{o}\text{c}$.

²⁴ По мнению Шёпса, эбиониты придерживались адопционистских взглядов: Христос, будучи ангельским существом, вошел в человека Иисуса при крещении (см. например, *Schoeps H.J.* *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen, 1949, p. 80-82). Схожие идеи о том, что Иисус был воплощенным ангелом содержатся также в Завете Соломона (22:20).

²⁵ *Charlesworth J.H.* 1980, p. 146.

²⁶ *Ibidem*, p. 138, 140, 144.

6,13; 11,10-12; 1 QS 11,7; 1 QSa 2,3-11). Особенно интересен отрывок из 1 QSb 4:25: «вы будете как Ангел Присутствия в жилище святости», хотя, возможно, что в данном случае речь идет более о подобии, чем о прямом превращении²⁷.

Приведенный выше анализ позволяет предположить, что:

1. Интересующее нас понятие «ангел» в послевоенном иудаизме, в принципе могло связываться с воскресением тела в отличие от понятия «дух», которое, возможно, в большей степени могло ассоциироваться с бестелесным «переходным» состоянием души после смерти.
2. В иудейском предании существовала мысль о том, что праведник библейских времен мог быть ангелом или в той или иной мере стать таковым.

Стоит заметить, однако, что мы не можем с точностью указать на то, как визуально представляли себе ангелов иудеи того времени. Библейские тексты могут давать разные варианты этих представлений.

Обратимся теперь к выражению «сыны Божьи» из Лк 20:36. Понятие о богосыновстве (евр. בְּנֵי אֱלֹהִים) известно в библейской, псевдоэпиграфической, кумранской и раввинистической литературе. Заметим, что семитское использование слова בן включает в себя не только отношения физического родства и наследования, но также несет идею принадлежности к определенной группе, например, בְּנֵי הָאָדָם — «люди» (Быт 11:5).

В Ветхом Завете, также как и в литературе Угарита, «сынами Божьими» часто называли существ, принадлежащих к небесной или божественной сфере, однако, в отличие от Угарита, эти существа всегда находятся в подчиненном состоянии по отношению к Богу, формируя как бы небесный «собор» или «двор» (Иов 1:6; 2:1; 38:7; Пс 29:1; 82:6; 89:6, ср. Втор 32:43 в LXX). Возможно, эти существа названы так потому, что они имеют отношение к Богу, а также обладают духовной природой и, в отличие от людей, не умирают (ср. Пс 81:6-7).

С развитием иудейской ангелологии иногда происходило отождествление сынов Божьих с ангелами. Это хорошо видно, например, в книге Даниила (Дан 3:25, 28). Переводчики LXX, стремясь избежать какого-либо намека на политеистические

²⁷ Ibidem, p. 135-136.

идеи в Библии, иногда меняли «сыны Божьи» на «ангелов Божьих» (Ср. Дан 3:25,28; Иов 1:6)²⁸.

Однако, в текстах периода Второго Храма (538г. до Р.Х. – 70 г. Р.Х.), использование самого выражения «сыны Божьи» и связанных с ним, для обозначения ангелов становится довольно частым. Встречаются выражения «сыны неба» (1 Ен 6:2; 13:8; 14:3), «сыны ангелов» (1Ен 69:4-5; 71:1; 106:5-6), «сыны Всевышнего» (Иосиф и Асенеф 16:14), «сыны Бога Живого» (Иосиф и Асенеф 19:8). Эта тема присутствует также в 1QH^f 2:3²⁹.

Другая атрибуция выражения «сыны Божьи» в библейской и постбиблейской иудейской литературе относится к народу Израиля. В Исх 4:22-23, Иер 31:9; Ос 11:1 Израиль назван «сыном», а Бог — его Отцом (Втор 32:6, Иер 3:4,19; 31:9 ср. 63:16; 64:7; Мал 2:10). Члены народа Израиля, считаются, соответственно, «сынами», «дочерьми» или «детьми» (Втор 14:1; 32:5,19; Ис 30:1; 43:6; 45:11; Иез 16:20-21, Ос 2:1), хотя это не означает усвоение Божественной природы, но указывает на уникальность отношений между Богом и Израилем, что подчеркивается идеей избранности народа Израиля среди других народов земли (Ис 4:22; Втор 14:1-2; 32:5-6; 19-20; Ис 43:6-7; 64:8; Иер 2:27; Мал 2:10), предполагающей служение, связанное с обещанием Господа сделать народ царством священников (מְלָכָה כֹהֲנִים) и народом святым (גוי קדוש) (Исх 19:6). Отделенность от других народов для Бога подчеркивается по отношению к Израилю и в проекции на него образа небесных существ как «святых» (קְדוּשָׁה) (Пс 88:7-8).

Иногда, в Ветхом Завете богосыновство фокусируется на отдельной личности царя, что видно, прежде всего, в т. н. «царских псалмах», хотя при этом выражение «сын Божий» или «сын Господа» может явно не присутствовать. Как и в отношении всего народа, богосыновство царя означает защиту и покровительство, с одной стороны, и наказание за грех и непослушание, с другой.

В литературе периода Второго Храма возникает также идея о том, что сынами Божьими могут быть только праведники. Так, книга Сираха называет «сыном Вышнего» (υἱὸς ὑψίστου) того,

²⁸ Mach M. Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbini-scher Zeit // Texte und Studien zum antiken Judentum. Tübingen, 1992. N 34. P. 242-249; 265-278.

²⁹ Мы согласны здесь с анализом Fohrer G. (υἱὸς// The Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids (Michigan), 1966. Vol. VIII. P. 340-351).

кто ведет себя как отец по отношению к сиротам, а к матери их как муж (Сир 4:10-11). Праведный называет Бога своим Отцом (Сир 23:1,4; 51:14).

В Ос 1:10 намечается пророческое отношение к богосыновству Израиля. Этот мотив будущего сыновства находит отражение в эсхатологических контекстах более поздних текстов. Богосыновство становится своеобразным эпитетом идеального Израиля как народа Божьего, святого и очищенного, для которого предназначены благословения и спасение (Юб 1:25-28; Пс Сол 17:28-30; Проп Сив 3:702-704; 5:248-250).

Кроме мыслей об ангельских привилегиях для праведников, речь о которых шла выше, присутствовала и идея о том, что праведникам будет даровано видение Бога и участие в небесной литургии. Высказывания на эту тему можно обнаружить во многих апокалиптических иудейских текстах, в том числе 1-3 книгах Еноха.

В некоторых текстах тема богосыновства соединяется с темой ангелов. Здесь можно привести уже упоминавшиеся выше источники: например, «я — Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Божиих» (Молитва Иосифа); «Когда они (т.е. праведники) увидят тех, над кем они возвысились теперь, тогда еще более будут возвышены и прославлены чем те; тогда и те и другие изменятся, одни до величия ангелов, а другие в поразительные образы и отталкивающие формы» (2 Вар 51:5 см. полностью 2 Вар 51:3-12).

Особого внимания заслуживает образ праведника книги Премудрости Соломона: уничижаемый и страдающий праведник, изображенный в первых главах этой книги, *πένης δίκαιος*, осужден на бесчестную смерть (Прем Сол 2:12-20). Праведник называет себя «сыном Господа» — *παῖδα κυρίου* (Прем Сол 2:13), а его враги — «сыном Божиим» — *υἱὸς θεοῦ* (Прем Сол 2:18). Праведник причислен к сынам Божьим и святым (Прем Сол 3:3; 5:5). В третьей части книги Премудрости (гл. 10-19), по жанру представляющей собой, по большей части, большой мидраш на тему спасения и избавления Израиля от египетского преследования, довольно часто присутствует тема сыновства (Прем Сол 12:7,19-20; 16:26; 18:4,13; 19:6). Можно сказать, что в книге присутствует своеобразный параллелизм: как праведник, описанный в 2-5 главах, страдавший, осужденный на смерть, а затем возвышенный и явившийся перед унижавшими его, причислен к сынам Божьим

(Прем Сол 5:5), так и весь народ Израиля, пройдя через гонения и преследования, явился сыном Божиим и получил спасение от врагов (Прем Сол 18:13)³⁰. Спасение оказывается возможным только благодаря Премудрости Божьей³¹. Совершенная праведность (ὁλόκληρος δικαιοσύνη), согласно книги Премудрости, это знание Бога; признание власти Божией – корень (источник) бессмертия (ρίζα ἀθανασίας) (Прем Сол 15:3). Бессмертна же и сама праведность (Прем Сол 1:15). Мотив спасения в первой и в третьей частях книги связан с идеей бессмертия праведных и с мыслью о том, что человек был бессмертным до грехопадения: «Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть» (Прем Сол 1:15); «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем Сол 2:23).

Эти идеи сходны с тем, о чем говорится в 1 Ен 69:11: «Ибо люди сотворены не иначе, чем ангелы, чтобы им пребывать праведными и чистыми, и смерть, которая губит всех, не касалась бы их, но они погибают чрез это свое знание, и чрез эту силу она пожирает меня».

Итак, в этих текстах содержится важная мысль о том, что человек имел до грехопадения бессмертие, подобное ангельскому. С другой стороны, согласно мысли 1 Ен, ангелы отличаются от людей не только бессмертием, но и тем, что не нуждаются в воспроизведении: «будучи духовными, святыми, в наслаждении вечной жизни, вы осквернились с жёнами, кровию плотской родили детей, возжелали крови людей и произвели плоть и кровь, как производят те, которые смертны и тленны. Ради того-то Я им и дал жён, чтобы они оплодотворяли их, и чрез них рождали бы детей, как это обыкновенно происходит на земле. Но вы были прежде духовны, призваны к наслаждению вечной, бессмертной жизни на все роды мира.. Посему Я не сотворил для вас жён, ибо духовные имеют своё жилище на небе» (1 Ен 15:6-9).

Таким образом, можно заключить, что идея восстановления бессмертия, бывшего до грехопадения (подобного тому, что имеют ангелы) как будущей награды праведнику, по существу, соединяется с идеей эсхатологического богосыновства как спасения от

³⁰ Интересно отметить, что в этом месте весь Израиль назван «сыном».

³¹ Согласно 2Ен 30:11, Адаму была дана премудрость, а также достоинство ангельское и царское.

смерти. Праведник обретает богосыновство после невинных страданий и даже смерти, т. е. мученичества³².

Обратившись к раввинистической литературе, увидим, что среди раввинов существовало мнение о том, что все люди являются «сынами этого века» — בני העולם, однако, «сыном века грядущего» — בני העולם הבא или בני העולם דאחי בר «לבא דאחי בר» назван только тот, кто может ожидать грядущего века после воскресения из мертвых (Вавилонский Талмуд, трактаты Берахот 4а; Шаббат 153а; Таанит 22а).³³ Эти высказывания имеют прямые параллели с рассматриваемым нами текстом Луки.

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что в Лк 20:34-36 речь идет о разном понимании посмертной участи человека: саддукеи придерживаются, по видимому, точки зрения о том, что после смерти человек продолжает существовать лишь в потомстве, т.е. посредством воспроизведения, однако, такая ситуация возможна лишь в реальности «века сего», к которой принадлежат все люди. В некоторых греч. рукописях, а также в ряде старолатинских и сирийских переводов, в Лк 20:34 к γαμοῦσιν καὶ γαμίσκουται «женятся и выходят замуж», добавлено γεννῶνται καὶ γεννῶσιν «рождаются и рожают»³⁴, что может помочь пониманию того, как саддукеи понимали цели брака. Ветхозаветная норма, которую саддукеи приводят в качестве своего аргумента (Втор 25:5-6), в большой степени была призвана регулировать социальные и экономические отношения в обществе, а также продолжение рода умершего брата и, следовательно, его физическую принадлежность к избранному народу как сыну Божьему, народу Завета,

³² Ср. также интересную фразу в 1 Ен 104:1-3: «Надейтесь вы, праведные, ибо прежде вы были в позоре, и несчастья, и бедствии, а теперь вы будете светить, как светила небесные (Курсив А.Б.С.), и будете видимы, и врата небесные отверзнутся для вас. И ваш вопль о суде продолжается: он откроется для вас, ибо властителям отомстится за ваше страдание, и всем помощникам тех, которые обкрадывали вас. Надейтесь и не покидайте свои надежды: ибо вы будете иметь великую радость, как ангелы небесные...».

³³ Кроме того, «блаженны сыны вышнего» (בני העליון) (Вавилонский Талмуд, трактат Сукка 45b), но прокляты «сыны геенны» (בני גיהנום) (Вавилонский Талмуд, трактат Рош Ха-шана 17а).

³⁴ Такое чтение выявлено в ряде греч. рукописей, в цитатах у Оригена и Амвросия Медиоланского, а также в некоторых старолатинских (Itala) (it^(a), (c), d, (e)) и ряде других, сирийских и эфиопских рукописях.

но лишь в реальности мира сего. Однако, реальность «века того», т. е. реальность воскресения, совершенно иная³⁵. В отличие от данности мира сего, ее нужно достичь, оказаться достойным его (греч. *καταξίω* и *τυγχάνω* в Лк 20:35). Это вполне согласуется с идеей эсхатологического богосыновства праведников. Более того, в продолжение ответа саддукеям в Лк 20:37-38 Христос обращается именно к патриархам как к праведникам прошлого. Фарисеи в полемике с саддукеями часто строили доказательства своих представлений о воскресении, апеллируя к Закону Моисея. Господь поступает здесь схожим образом: верность Бога завету с ветхозаветными патриархами предполагает, что Он остается их Богом и после их смерти, Он не может быть Богом тех, кто больше не существует (Лк 20:37-38). Предание о том, что воскресения достигают праведники, находит отражение не только в этом месте Евангелия от Луки, но и в Лк 14:14³⁶. Греч. *ισάγγελοι* — «как ангелы», т.е. «подобные ангелам», в данном контексте означает обретение бессмертия, подобного ангельскому, которое человек имел до грехопадения. Выражение *υἱοὶ εἰσὶν θεοῦ* — «сыны Божьи», также указывает на обретение бессмертия как приобщения к бессмертию Бога в реальности воскресения.

В то время, когда «приблизилось Царство Божье», старые нормы теряют свою ценность. Новый народ Божий собирается по другим критериям. Спаситель и в других Своих поучениях часто призывал оставить привычные представления³⁷. Превышающая понимание реальность «мира грядущего» дарует человеку возможность приобщиться к ней и преодолеть само проклятие смерти, обретая бессмертную природу.

Итак, Спаситель говорит со Своими слушателями на понятном им языке, апеллируя к тем образам и реалиям, которые они понимали, хотя, возможно и придерживались другой точки зре-

³⁵ *υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως* в Лк 20:36 можно рассматривать как семитизм, аналогичный *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτου* в Лк 20:34.

³⁶ «Блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных» (Лк14:14).

³⁷ Например, о семье, как гарантии принадлежности к народу Божьему: человек принадлежит к Израилю постольку, поскольку рожден евреем по плоти (см. Лк 14:26: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»).

ния, а также использует знакомые им традиции истолкования Св. Писания, но ставя новые акценты. Конечно, у Луки речь идет о телесном воскресении и автор находится в русле новозаветной христологии и сотериологии, хотя в данном случае позиция Христа и Его аргументация близки к тем, что придерживались фарисеи, как это видно по приведенным параллелям, а также по реплике книжника в Лк 20:39. Впрочем, найденные параллели с 1-2 книгами Еноха о связи ангельской природы с обретением бессмертия, указывают на то, что эта идея существовала отнюдь не исключительно в фарисейской среде, но и там, где наблюдалась оппозиция к этой религиозной группе³⁸. Вообще говоря, реплика Деян 23:8 о вере фарисеев в ангелов и духов, по видимому, вовсе не обязательно должна прилагаться и к ответу Христа саддукеям в Лк 20:34-36. Этот ответ более указывает на распространенность этих идей в различных иудейских кругах времени земной жизни Спасителя.

Наше исследование может послужить основой для дальнейших разработок этой темы. В первую очередь, надо сказать о перспективах исследования новозаветного предания, дошедшего до нас лишь в Евангелии от Луки, где неоднократно используются образы и выражения, схожие с теми, что имеются в псевдоэпиграфических и раввинистических текстах, в том числе и там, где этого нет в параллельных местах у других синоптиков. Кроме того, плодотворным видится анализ иудейских представлений о посмертном преображении праведника в контексте образа праведника Еноха в 1-3 книгах Еноха, где он не только назван «сыном человека» (напр., 1 Ен 71:1), но, его описания как-то соотносимы с представлениями об ангелах. Возможны, также, интересные исследования на эту тему и на материале раннехристианской литературы.

³⁸ На то, что авторы 1-2 Ен не принадлежали к фарисеям, указывает, в частности, использование различных календарей: солнечного (364-дневный — в 1 Ен) и лунного (у фарисеев) и заимствование календаря 1 Ен автором книги Юбилеев, а затем Кумранской общиной.

ПРОГРАММА
I Богословской научной конференции
«ЭКЗЕГЕТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ»

Московская православная духовная академия, Сергиев Посад

27 октября 2005 года

Большой актовъый зал

1 заседание. 10:00-11:30

Вступительное слово заведующего Кафедрой библеистики МДА
протоиерея Леонида Грилихеса

Жуков С.Ю. (МДА). Особенности экзегезы блаженного Иеронима Стридонского в его творении «Еврейские вопросы на книгу Бытия».

Диак. Михаил Першин (Патриаршее Крутицкое подворье, ВПМД). Эвтаназия в экзегетике Филона Александрийского и ранних отцов Церкви.

Степанцов С.А. (РАН, МДА). Проповеди блаж. Августина о Преображении.

Полдник: 11:30-12:00

2 заседание. 12:00-14:30

А.И. Сидоров (МДА). Принципы истолкования Св. Писания у отцов Церкви.

А. Фокин (РАН, ПИБИ). Экзегетический метод блаж. Иеронима.

Священник Димитрий Юревич (МДА, СПбДА). Экзегетика мессиянских текстов Ветхого Завета на примере пророчества Исаии об Еммануиле (Ис. 7:14-16).

Иеромонах Дионисий (Шленов, МДА). Значение буквального и аллегорического толкования Священного Писания для богословия.

А.С. Десницкий (Институт перевода Библии). Святоотеческая экзегеза и современная библеистика: существуют ли точки пересечения?

Г.М. Кессель (МДА). Жанровые особенности сирозычной экзегетической литературы.

Обед: 14:30-15:30

3 заседание. 15:30-17:00

Священник Александр Тимофеев (МДА). Экзегетика Св. Писания и истолкование Таинств Церкви в творениях св. Николая Кавасилы.

Диакон Михаил Желтов (ПСТГУ). Библейские темы в молитвах православного чинопоследования Таинства брака.

П.К. Доброцветов (МДА, МГУ). Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника.

ПРОГРАММА
II Богословской научной конференции
«ЭКЗЕГЕТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ»

22-23 ноября 2006 года
Московская православная духовная академия, Сергиев Посад

22 ноября, среда
Большой актовЫй зал

1 заседание. 10:00-11:30

Вступительное слово ректора МДА, профессора
архиепископа Верейского **Евгения**

С.А. Степанцов (РАН, МДА). Разрешение противоречий 1 послания св. ап. и ев. Иоанна Богослова в истолковании блаженного Августина.

Н.К. Гаврюшин (МДА). Экзегетика в социальном контексте: свт. Филарет (Дроздов) и архим. Феодор (Бухарев).

Полдник: 11:30-12:00

2 заседание. 12:00-14:30

П.Б. Михайлов (ПСТГУ, ИФ РАН). Библейский и патристический комментарий: смена предмета экзегезы.

Ю.А. Шичалин (ИФ РАН, ГЛК). Отклики на библейские тексты в позднеантичном платонизме.

Свящ. А. Прокочук (ПСТГУ). Богословие и экзегетика новозаветных текстов.

Диак. М. Желтов (ПСТГУ). Библейские темы в молитвах православного чинопоследования Таинства брака

Обед: 14:30-15:30

3 заседание. 15:30-17:00
Семинар «Библия и иконография»

Дж. Парравичини (МинДА, «Христианская Россия»). Библейские сюжеты в иконографии римских катакомб.

Е. Луковникова (МДА). Интерпретация некоторых ветхозаветных сюжетов в византийском искусстве.

Ужин: 17:00-18:30

23 ноября, четверг

1 заседание. 10:00-11:30

Большой актовый зал

А.И. Сидоров (МДА). Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II – начало VIII вв.).

Прот. Л. Грилихес (МДА) Евангельская проповедь и литература раннего иудаизма.

Свящ. А. Тимофеев (МДА). Типологическая интерпретация книги Исход в святоотеческой письменности.

Полдник: 11:30-12:00

2 заседание. 12:00-14:30

Игумен Дионисий (Шленов) (МДА). Истолкование Ин. 1:30 в святоотеческой традиции.

Свящ. Д. Юревич (МДА, СПбДА). Обрядовые постановления Моисеева закона: их историческое значение и типологическое толкование в святоотеческой традиции.

П.К. Доброцветов (МДА, МГУ). Экзегеза Священного Писания в произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения».

А.С. Десницкий (ИПБ). «Сыны Божии»: люди или духи? (Быт. 6:1-4)

А.А. Ткаченко (ИВИ РАН, МДА, ПСТГУ). Толкование пророчества о колене Дановом в межзаветный период и в святоотеческой литературе.

Обед: 14:30-15:30

3 заседание. 15:30-17:00

Малый актовый зал

А.Б. Сомов (ИПБ). Интерпретация Лк. 20:34-36 в контексте иудейских представлений об ангелах и богосыновстве.

Диак. М. Першин (Патриаршее Крутицкое подворье, ВПМД). Экзегеза понятия «гнев Божий» в Священном Писании.

ОТЧЕТ

О II БОГОСЛОВСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ЭКЗЕГЕТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ»¹

22-23 ноября 2006 года в Московской православной духовной академии состоялась II Богословская научная конференция МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», организованная Кафедрой библеистики.

Началась конференция со вступительного слова ректора Московской православной духовной академии, профессора архиепископа Верейского **Евгения**. Он отметил, что реформа духовного образования предполагает развитие научной деятельности духовных академий. Конференция по библейской экзегетике и герменевтике внесет вклад в научное изучение Священного Писания.

Далее ректор МДА архиепископ **Евгений** зачитал приветственное слово *председателя Богословской синодальной комиссии РПЦ митрополита Минского и Слуцкого Филарета* (см. с. 5 настоящего сборника).

Затем с приветственным словом выступил заведующий Кафедрой Священного Писания Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета протоиерей *Алексий Емельянов*. Он подчеркнул, что после долгого периода гонений на Церковь в XX веке стоит задача возрождения русской библейской науки. Конференция будет способствовать развитию библейской школы в России.

С приветственным словом к собравшимся обратился также заведующий Кафедрой библеистики МДА доцент протоиерей *Леонид Грилихес*. Он сказал о том, что в прошлом году конференция была посвящена святоотеческой экзегезе. Однако при подготовке нынешней конференции стало ясно, что необходимо расширить тематику: коснуться и филологии, и археологии, и литургики, сохраняя при этом интерес к патрологии. Все это позволит не

¹ Исправленный вариант отчета, размещенного первоначально на сайте Кафедры библеистики МДА в интернете по адресу:
<http://www.bible-mda.ru/events/2006-11-22/conf20061122-report.html>.

только рассмотреть разные стороны библейских исследований, но и лучше понять место и значение святоотеческой экзегезы.

С первым докладом на тему «*За мною грядущий*»: к вопросу об экзегезе Ин 1:30 в контексте христологических споров» выступил преподаватель МДА, заведующий Греко-латинским кабинетом МДА *игумен Дионисий (Шленов)*. Он привел сведения о том, кто из церковных авторов и каким образом толковали указанный стих Евангелия от Иоанна («*Сей есть, о Котором я сказал: за мной идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня*»). Толкование Ин. 1,30 содержится прежде всего у тех схолиастов, которые комментировали и истолковывали Евангелие от Иоанна — у Оригена, Аполинария Лаодикийского, Феодора Мопсуэстийского, св. Иоанна Златоустого, св. Кирилла Александрийского, в некоторых катенах. Другая группа памятников — это соборные акты (III, IV Вселенские Соборы), а также полемическая письменность.

Далее докладчик раскрыл экзегетическую полемику вокруг Ин. 1:30 в период христологических споров. Ориген, Аполинарий, Златоуст, Кирилл Александрийский толковали этот стих духовно. Согласно толкованию Оригена данные слова обозначают то, что «человек Сына Божия, соединенный с Его Божеством, старше, чем рождение от Марии». Ориген под первой частью данных слов подразумевает человечество Христа, а под второй — Божество. У свт. Кирилла Александрийского происходит углубление богословского смысла в понимании Ин. 1:30. Несовершенство и медлительность Того, Кто шествовал сзади, оказываются только кажущимися. Сокрытые ото всех, включая св. Иоанна Предтечу, честь и слава Христа становятся явными и очевидными после Его крещения. В контексте антинесторианской полемики на 3 Вселенском Соборе со ссылкой на Ин. 1:30 опровергался взгляд, согласно которому Христос «*как ставший впереди*» обладал большей славой, чем «*шедший сзади*». В контексте антимонофизитской полемики отцы IV Вселенского Собора предложили следующую трактовку: «И показав одно лицо, он (св. Иоанн Предтеча) изложил как то, так и другое: Божественное и человеческое. Ибо человеческое — и «*муж*», и «*идет*», а Божественное —

«стал впереди меня, потому что Он был прежде меня». Однако он не иного знал, сзади идущего, и другого, ставшего впереди, но Того же Самого знал — предвечного как Бога, а человека как рожденного от Девы».

В докладе «Евангельская проповедь и литература раннего иудаизма» заведующий Кафедрой библеистики МДА *протоиерей Леонид Грилихес* остановился на некоторых проблемах, которые возникли в ходе работы над семитскими реконструкциями Евангелий. Последние исследования показали, что иврит (на ряду с арамейским) сохранялся в качестве разговорного языка если не по всей Палестине, то, по крайней мере, в Иудее еще во II в по Р.Х. (Фицмайер, Карминьяк, Сегаль.) На это указывают также и некоторые внутренние свидетельства (т. е. свидетельства, почерпнутые из самих Евангелий).

Отношение Евангелий к текстам Ветхого Завета достаточно хорошо изучены, но здесь встает новая и гораздо менее разработанная проблема. Очевидно, что еврейская литература конца Второго храма, формирующая т. н. «фоновое знание», не ограничивалась только Священным Писанием. Существовали хорошо известные и весьма популярные апокрифы. Кроме этого необходимо учитывать фольклор, внебиблейскую идиоматику, устное предание, известные изречения различных религиозных авторитетов, афоризмы и т. п. Правомочен вопрос: в какой мере и каким образом мог использовать Господь весь этот внебиблейский языковой материал при создании образного строя Своих поучений и притч?

На целом ряде примеров докладчик показал ряд совпадений и заимствований, заметив при этом, что для сторонников исторического развития христианства подобного рода примеры служат поводом к отрицанию уникальности евангельского учения. Но эти лица не замечают, что обычно Господь использует арсенал «фонового знания», включающий хрестоматийные сравнения, идиомы, словесные штампы и т. д., вкладывая в них иное — новое, отвечающее духу Его проповеди звучание, порой даже — противоположный смысл. Были приведены примеры такого рода.

В докладе сотрудника РАН и преподавателя МДА *Сергея Александровича Степанцова* «Разрешение противоречий 1 по-

слания св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова в истолковании блаженного Августина» было отмечено, что трудно дать целостное описание экзегетических приемов блаж. Августина. Много материала у святого отца посвящено согласованию мнимых противоречий в Священном Писании. Докладчик привел ряд примеров такого рода, относящихся к 1 посланию св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова.

Доклад сотрудника Института перевода Библии *Андрея Сергеевича Десницкого* был посвящен теме «*Сыны Божию*»: люди или духи? (Быт. 6:1-4)». Уже в древности существовало 2 основных подхода в понимании выражения «*сыны Божию*». У Филона Александрийского, Иосифа Флавия, а также в апокрифах — кн. Юбилеев, Еноха, — а позже у св. Иустина Философа, Афинагора, прот. А. Меня и в современных западных переводах под этим выражением понимаются ангелы, сверхъестественные существа. Свт. Иоанн Златоуст, многие св. отцы и учителя Церкви, а также средневековые раввины были против понимания того, что ангелы сошли до сожительства с женами. По мнению св. отцов, «*сыны Божию*» — потомки Сифа, а «*дочери человеческие*» — потомки Каина. Причина осуждения этих браков Библией — в том, что они были порождены похотью. По мнению раввинов, «*сыны Божию*» — знатные, могущественные люди, которые заключали брак, совершая насилие.

Сам докладчик склонился в пользу первого варианта толкования. По его мнению, интерпретация Св. Писания зависит от аудитории, которая его читает, от понимания ею окружающего мира. Ангельская теория вполне могла возникнуть в древнем мире, где было распространено язычество. Однако она не соответствует христианским богословским представлениям, поэтому и была отвергнута.

Преподаватель ПСТГУ *диакон Михаил Желтов* сделал доклад на тему «Библейские темы в молитвах православного чинопоследования венчания Таинства брака». Он отметил, что сейчас широко распространена точка зрения прот. Иоанна Мейендорфа, выраженная в его книге «Брак в православии»: чин венчания отделяется от Литургии только при Льве Мудром. Однако

позже прот. И. Мейендорф отказался от этой точки зрения: за-долго до императора Льва встречаются брачные чины.

На христианский брачный чин оказали влияние как иудейская ветхозаветная традиция, так и античная. У иудеев в Ветхом Завете было принято обручение, выплата денег или служба для родителей невесты, получение невесты взамен за что-либо. Жених или невеста при передаче брачных даров могли не присутствовать: они считались женатыми, хотя могли вместе и не жить. Брачный стговор и пир могли быть единственными обрядами бракосочетания, участие священников и левитов было необязательно. Позже брачный иудейский чин стал состоять из 2 частей: обручение и брак. Обручение сохранило древний обычай дарить монету (выкуп). Потом следовали молитва, благословение и брачный пир. Античные церемонии не обязывали непременно передавать дары от жениха к невесте — могло быть и наоборот (что являлось признаком равноправия). В ранней Церкви брак понимается как святыня — вопреки тем, кто думал, что брак является грехом. Климент Александрийский: брак — не грех, т. к. при вступлении в брак молодожены «приобщается нетлению» — т. е. приступают ко святому причастию. Свт. Григорий Богослов уже приглашался возглавить брачные обряды. К IV-V векам относится описание брачных чинов: молитва, благословение, причащения, а также те античные обряды, которые не противоречили христианским понятиям.

Доктор философских наук, сотрудник Института философии РАН *Юрий Анатольевич Шичалин* посвятил доклад теме «Отклики на библейские тексты в позднеантичном платонизме». Он рассмотрел, с одной стороны, критику христианских текстов у поздних платоников, с другой — попытку полнейшего игнорирования и замалчивания христианства в последующую эпоху. И первое, и второе в конкретных исторических условиях было свидетельством серьезного отношения к христианству. В докладе были рассмотрены также конкретные приемы позднеантичной платонической экзегезы.

После обеда в первый день состоялся семинар, посвященный вопросу «Библия и иконография». Прозвучало два доклада, сопровождавшихся показом фотографий.

В докладе «Интерпретация образа Софии Премудрости Божией из книги Притч в византийском искусстве» преподаватель МДА *Елена Луковникова* рассказала об эволюции этого иконографического образа и его значении в церковном богословии (как правило, он аллегорически указывал на Иисуса Христа).

Преподаватель Минской православной духовной академии и сотрудник «Христианской России» *Джованна Парравичини* в докладе «Библейские сюжеты в иконографии римских катакомб» рассказала об использовавшихся в катакомбах христианских символах и развитии определенных иконографических типов. На ряде примеров было показано, что первые христиане нередко использовали символы античного искусства (добрый пастырь, феникс, Орфей), однако придавали им свой, оригинальный смысл. Целый ряд иконографических приемов, примененных в катакомбах, стал впоследствии традиционным для церковной иконографии.

Второй день конференции начался с доклада преподавателя МДА *Павла Кирилловича Доброцветова* «Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения». В этом произведении прп. Максима преимущественно толкуется Священное Писание Ветхого Завета. До него Ветхий Завет, как утративший свою актуальность, толковался христианами экзегетами преимущественно типологически. Прп. Максим переносит акцент с типологического толкования на нравственно-аскетическое, которое является одной из форм аллегорического толкования.

Например, аскетическую схему борьбы со грехом (сначала удаляться от греха на деле, потом — от мысленного согласия на грех, и, наконец, даже не допускать вражеских прилогов) он усматривает в системе еврейских праздников: субботы, субботнего года и юбилейного года.

Сотрудник Института перевода Библии *Алексей Борисович Сомов* в докладе «Интерпретация Лк. 20:34-36 в контексте иудейских представлений об ангелах и богосыновстве» дал характеристику саддукеев и фарисеев, их учения и противостояния. Саддукеи, отрицая воскресение, отрицали и существование ангелов, ко-

торые были связаны с посмертным состоянием человека. Но все же имели место несадукейские представления о том, что праведник после смерти так или иначе соотносится с ангелами. В ветхозаветных апокрифах нашли выражение даже идеи о том, что Адам до грехопадения был ангелом, содержатся намеки на возможность взаимного превращения людей в ангелов и наоборот. Новозаветные гностические произведения не чужды мысли о Христе как об Ангеле. Отсюда можно предположить (хотя и трудно это доказать), что иудейские представления позднего Второго храма допускали, что праведник после смерти мог стать ангелом, т. е. перейти на иной уровень бытия.

Богосыновство — древнее понятие, прилагавшееся к существам, принадлежащим небесной сфере. В LXX понятие «сыны Божии» отождествляется с ангелами: но выражение «сыны Божии» употребляется и в отношении к народу Израилеву. В ряде текстов периода позднего Второго храма имеется мысль: до грехопадения человек имел бессмертие, сравнимое с ангельским. Богосыновство начинает мыслиться, как спасение от смерти, бессмертие, что свойственно только Богу.

Преподаватель МДА, секретарь Кафедры библеистики МДА священник Александр Тимофеев посвятил свой доклад вопросу «Типологическая интерпретация книги Исход в святоотеческой письменности». Он отметил, что в XX веке возникла новая волна интереса к типологическому толкованию, прежде всего — как реакция на бультмановскую экзегезу. Римо-католические экзегеты предложили термин *sensus plenium*, который предполагает, что в библейском тексте заложен и буквальный, и духовный смысл.

Далее докладчик поднял вопрос о соотношении аллегорического и типологического толкования. Крайности аллегорического метода в православной литературе вызывают справедливые нарекания. Прот. Г. Флоровский заочно полемизирует с Оригеном: у Оригена история представлена как цепь символов, но символов, мыслимых лишь как «указатели» на иную реальность; отсюда задача Оригена как экзегета — разорвать цепь исторических событий.

Однако само применение символа регулярно у св. отцов, причем у них символ коренным образом отличается от знака-ал-

легории. Знак-аллегория лишен конкретного содержания, зависит от произвола толкователя, в то время как символическая типология определяется и ходом израильской истории, и особенностями текста Священного Писания. Поэтому важно принципиально различать типологическое и аллегорическое толкование. Затем докладчик привел ряд примеров типологического толкования книги Исход в святоотеческой традиции.

Преподаватель ПСТГУ *Петр Борисович Михайлов* сделал доклад «Библейский и патристический комментарий: смена предмета экзегезы». Он отметил, что церковные авторы золотого века святоотеческой письменности использовали схему античной классификации наук (этика, физика и метафизика / богословие) при толковании разных книг Священного Писания, особенно — трилогии Соломона (Кирилл Александрийский, Ориген и др.). Эта схема была популярна и в целях изложения аскетического материала (авва Евагрий и др.), и для построения богословской системы (прп. Иоанн Дамаскин).

Преподаватель МДА и СПбДА *священник Димитрий Юревич* посвятил доклад теме «Обрядовые постановления Моисеева закона: их историческое значение и типологическое толкование в святоотеческой традиции». Докладчик указал на проблему современных научных исследований Библии в России: отсутствие у многих исследователей понимания основных методов толкования, традиционно использовавшихся толкователями Православной Церкви, а также границ применения этих методов. Для решения указанной проблемы автор доклада предложил воспользоваться опытом систематизации церковной и святоотеческой герменевтики Св. Писания, содержащимся в трудах профессора МДА И.Н. Корсунского. И.Н. Корсунский выделяет два основных метода толкования Священного Писания Ветхого Завета: буквально-исторический и типологический. Задача первого метода — раскрыть буквальный смысл Писания, т. е. тот непосредственный смысл, который был понятен современникам священных авторов. Типологический метод рассматривает события, лица и предметы библейской ветхозаветной истории как прообразы новозаветных событий, лиц и предметов; при этом признается историческая до-

стоверность ветхозаветных событий. Аллегорическое толкование, при котором события и лица ветхозаветной — а иногда и новозаветной — истории символически рассматриваются как образы понятий и законов духовной жизни, И.Н. Корсунский относил к вспомогательным методам, имевшим цель нравственного наставления слушателей.

Всестороннее и глубокое применение буквально-исторического метода приводит к мысли о том, что существует некоторая незавершенность, неполнота в исторической жизни ветхозаветного Израиля. Историко-филологическое толкование подводит вплотную к толкованию типологическому. Поэтому святоотеческие комментарии не являются «сменой парадигм» или «подменой смыслов», но рассчитаны на уже подготовленного в историческом плане читателя. Докладчик проиллюстрировал это на примере обрядового закона Моисея, касающегося жертвоприношений, предложив вначале его буквально-историческое толкование (с учетом современных знаний), а затем — святоотеческое типологическое.

Преподаватель МДА и ПСТГУ, сотрудник ЦНЦ «Православная энциклопедия» *Александр Анатольевич Ткаченко* предложил доклад на тему «Толкование пророчества о колене Дановом в межзаветный период и в святоотеческой литературе».

Дан — пятый сын Иакова, родоначальник одного из 12 колен Израилевых. Современные исследователи считают, что имя Дан является сокращенным от Даниил — «Божий суд». Колено Даново находилось в сложных обстоятельствах в силу территориального положения: колено вступало в многочисленные войны. Археологические подтверждения идолопоклонства у евреев (маццебот) были найдены именно на территории колена Данова. Постепенно отношение к колону стало негативным: в книгах Паралипоменон в текстах, совпадающих с книгой Чисел, отсутствует имя Дана. Также и в переводе LXX есть текстологические расхождения с масоретским текстом, которые позволяют предположить корректуру с намерением избавиться в некоторых эпизодах от связи с коленом Дановым. В межзаветную эпоху негативное отношение сохраняется: Димитрий Хронограф (кон. III - нач. II в. до Р.Х.) при перечислении 12 колен заменяет имя Дана другим

именем. У Иосифа Флавия: Дан и Гад — союзники фараона, враждовали против Иосифа.

Пророчества о колене Дановом находятся в 49 главе Бытия и во Второзаконии (пророчество Моисея). Тексты получили массу толкований как в раввинистической традиции, так и в святоотеческой. Святоотеческое понимание: эти пророчества исторически уже исполнилось (на Сампсоне и т. д.). Но и в христианской, и в раввинистической традиции толкование данных пророчеств имело мессианский оттенок. Прп. Ефрем Сирийский считал, что пророчество о Дане — это пророчество о Христе-Судии мира. Образ змеи или аспиды толкуется им в положительном смысле — как змей, вознесенный в пустыне. В раввинистической литературе встречается мнение, что мать Мессии будет из колена Данова — т.к. в книге Бытия Дан назван львом; следовательно, Мессия будет потомком Давидова из колена Иудова и Данова.

Но свт. Иринеи Лионский, Ипполит Римский, Амвросий Медиоланский, блаж. Феодорит Кирский, свт. Григорий Великий и прп. Анастасий Синаит думали, что антихрист придет из колена Данова. Почему? При всем многообразии представлений о грядущем Мессии в межзаветный период нет представлений об анти-мессии. Эта зловещая фигура появляется лишь в новозаветных текстах, но и там не говорится, откуда придет антихрист. Первый, кто об этом говорит — свт. Иринеи Лионский.

В начале II века при бар Кохбе мессианские воззрения иудеев выкристаллизовались: Мессия соберет рассеяние Израиля, восстановит Храм, поразит язычников. Не исключено, в христианстве образ антихриста стал зеркальным отражением мессианских ожиданий евреев.

После обеда был зачитан доклад отсутствовавшего по причине болезни профессора МДА, доктора богословия *Алексея Ивановича Сидорова* «Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II- начало VIII вв.)». Доклад носил концептуальный характер.

Первая часть доклада была посвящена становлению древнецерковного толкования Священного Писания. Предание Церкви не только является в христианстве неотделимым от Писания и ор-

ганически сросшимся с ним, но и бывает часто шире Писания. Поскольку средоточие Священного Предания составляют творения святых отцов и учителей Церкви, то понимание Священного Писания немыслимо вне святоотеческой экзегезы. Эта экзегеза, в свою очередь, органично вырастает из новозаветного толкования Ветхого Завета, сутью которого является учение о воплотившемся Боге Слове, определившее собою многие существенные черты христианского видения Ветхого Завета.

В «Дидахи» Священное Писание предстает как руководство к жизни; им измеряется и им определяется все житие каждого христианина. Данная интуиция прослеживается и во многих произведениях святых отцов.

Вера в богодухновенность Священного Писания пронизывала все святоотеческие творения с самого зарождения патристической литературы. В разные периоды святоотеческой письменности акцентировались различные аспекты этого учения о богодухновенности. Отличительной особенностью мужей апостольских можно считать то, что они наиболее решительно учат о Божественном влиянии, сверхестественном воздействии на св. авторов книг, но совершенно умалчивают об участии их естественных способностей и сил. Причина в том, что апологетам II в. приходилось преимущественно убеждать язычников в богодухновенности авторов Священного Писания, а также настаивать на божественном происхождении христианства. Восприятие Священного Писания как живого Слова Божия открывало путь к молитвенному диалогу либо с Самим Богом, либо с кем-либо из богодухновенных авторов Писания.

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 человеку. Об этой «благодати понимания» говорит уже св. Иустин, Философ и Мученик, затем — свт. Иринеи Лионский. Свт. Иринеем формулируется и еще один фундаментальный принцип всего святоотече-

ского подхода к Священному Писанию — принцип экзегетического смирения или смиренномудрия.

«Главный замок» экзегетики открывается все же другим ключом — церковностью толкования. «Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное толкование его. Истинная вера — только в Церкви, а потому познания истины нельзя отделять от церковной жизни» (свщмч. Иларион (Троицкий)). Постулат, что вне Церкви невозможно никакое истинное понимание и истолкование Писания является стержнем всей последующей святоотеческой экзегезы.

Далее в докладе были отражены основные особенности толкования в святоотеческих школах — александрийской и антиохийской, а также изложено завершение «классического» этапа в развитии древнецерковной экзегезы: толкования прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина.

Второй день работы форума завершился кратким заключительным словом *протоиерея Леонида Грилихеса*.

Проводилась конференция при поддержке Регионального фонда поддержки православного образования и просвещения «Серафим». Председатель Фонда *Сергей Тихонович Бадиков* участвовал в качестве слушателя в течение обоих дней работы конференции.

*Священник Димитрий Юревич,
веб-редактор сайта
Кафедры библеистики МДА*