

МЕТОДЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

В.Я. Саврей

Московский государственный
университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия

relig@philos.msu.ru

Статья посвящена поиску сокровенного смысла Библии и рождению традиции святоотеческой герменевтики и экзегетики в истории ранней христианской Церкви. В творениях раннехристианских апологетов фактически уже применялись пять основных способов экзегезы Священного Писания: буквально-исторический, нравственный, теоретический, типологический и аллегорический. Анализируется влияние Филона Александрийского, который, как показано, выделял две ступени богопознания – познание Бога из «сотворенных вещей» и восхождение ума к пониманию трансцендентности Божества. Климент Александрийский, в отличие от своего предшественника, не столько превращает библейский текст в философский трактат, сколько стремится трансформировать философские идеи в христианские, что, благодаря типологическому методу, ему удается. Целью настоящего исследования является раскрытие механизма взаимодействия двух теоретико-методологических традиций – традиции апологии истин Божественного Откровения и традиции интерпретации текста Священного Писания, которая была систематизирована в Александрийской философско-богословской школе.

Ключевые слова: синтез традиций, герменевтика, экзегетика, интерпретация текста Священного Писания.

DOI: 10.17212/2075-0862-2016-4.1-9-22

После апостолов и мужей апостольских, распространивших и упрочивших веру Христову в Римской империи, апологеты явились как новое поколение христиан, выросших из язычников и готовых самостоятельно защищать усвоенную истину перед лицом образованного класса, к которому они сами принадлежали. Они вели свою защиту пергаментом и чернилами, но были готовы запечатать ее собственной кровью, как показывает пример св. Иустина, философа и мученика. Это придало их творениям, пусть и несовершенным в

догматическом смысле, особый вес и сделало их авторитетными на длительное время. Согласно профессору прот. П. Преображенскому, «писания апологетов имели важное значение в истории христианства, его борьбы с миром враждебным. Они разрушали несправедливые предубеждения языческого общества против христианства и, представляя учение Христово во всем его Божественном величии, вразумляли и просвещали людей, искавших истины и религиозного удовлетворения, и медленно, но успешно пролагали пути к распростране-

нию и торжеству христианской веры» (цит. по [7, с. 256]).

Стремясь основать здание христианской проповеди на твердом камне Священного Писания, апологеты сделали экзегезу, заимствованную ими от своих учителей, главным принципом построения текста. Это была, по словам сербского богослова митр. Амфилохия (Радовича), «двойная апология христианства: защита новозаветной герменевтики от еврейской бедности, законничества и буквального подхода к Ветхому Завету, с одной стороны, и доказательство превосходства Ветхого Завета и пророков над эллинской мудростью, с другой стороны. Толкование этого времени находится в прямой связи и с борьбой Церкви против искажений веры различными ересями; основной его целью является сохранение верности завету веры и Священному Писанию» [1, с. 20].

При этом на данном этапе мы можем различить их истоки. Так, если первые три способа оформились в контексте проповедей и апологетических обращений к язычникам, то последние два – в контексте полемики с иудеями. Буквальный, этический и созерцательный подходы к Писанию выражали отношение к нему как к *единому* тексту, выражающему три основные идеи: *единство* Бога, *единство* мира и *единство* человечества с точки зрения вечной Божественной воли, которая заключается в спасении каждого человека при одновременном бескомпромиссном разделении добра и зла, осуждении греха и возвращении человеческой природе первоначального совершенства. Типология же и аллегореза ставили в центр внимания проблему взаимоотношения *внутри* этого единого богодухновенного текста, состоящего из двух неравных исторических и парадигматических величин: Вет-

хого Завета и Нового Завета, слова закона и слова благодати, череды богоявлений и события Боговоплощения.

1. Буквально-исторический метод интерпретации Писания

Буквально-исторический метод состоял в согласовании священной истории с историческими хрониками народов греко-римского мира, прежде всего эллинов и римлян. Он восходит к целому ряду еврейских грекоязычных писателей периода эллинизма, которые впервые познакомили языческого читателя с историей Древнего Израиля. Это Деметрий Историк, в конце III в. до н.э. выпустивший книгу «О царях в Иудее», а также более поздние историки Евполом, Артапан, Аристей и Клеодем. Сочинения упомянутых авторов не дошли до нас и уже в период апологетов, по всей видимости, были мало доступны, но многие данные из них собрал выдающийся доксограф I в. до н.э. Александр Полигистор в обстоятельном труде «О евреях», который и стал, помимо самой Библии, важным историческим источником для ученых проповедников раннего христианства. Не менее важное значение придавалось «Иудейским древностям» Иосифа Флавия, которые, как и другой его эпохальный труд, «Иудейская война», получили широкое распространение в национальных литературах средневековья (включая славянские) и пользовались неослабевающим интересом христианского читателя в течение многих веков после рассматриваемого нами периода. Иосиф, со своей стороны, также обращался к труду Полигистора, но пользовался и множеством других источников, далеко не все из которых могут быть установлены в настоящее время.

Уже в своей апологии евреев, широко известной под названием «Против Апиана»

(в действительности так называется вторая часть, а первой в современных критических изданиях дают заглавие «О древности иудейского народа»), Иосиф обращается «к тем, кто отказывает нам в древности на том основании, что о нас, как они утверждают, ничего не сказано у эллинских писателей» (О древности иудейского народа, кн. I, гл. 11). В последующее время защита Ветхого Завета от упрека в фальсификации так и останется одной из главных причин обращения апологетов к «варварской» истории, а также критики ими историографической традиции эллинов. Другой причиной будет проповедь священной библейской истории как значимой для всех народов, получающей свое полноценное раскрытие в пришествии Христа – это уже будет характерно именно для христианских апологетических сочинений.

На Иосифа Флавия и Александра Полигистора ссылаются Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский, отец церковной истории, которого можно считать одним из последних апологетов, принимая во внимание его большое сочинение под названием «Приготовление к Евангелию», в котором он фактически формирует христианскую концепцию всемирной истории, главным образом духовной. Климент в I книге «Стромат» пытается согласовать библейскую, греческую и римскую хронологии. При этом его не смущает разнообразие толкований и версий, потому что в целом основная идея – что Моисеево законодательство намного старше сочинений всех греческих философов и даже мифологов – остается непоколебимой. В отдельных случаях, однако, Климент прибегает к математически точным расчетам: «Добавим, – пишет он, – к нашей летописи и число дней, минувших, по словам Дании-

ла, от разрушения Иерусалима до его окончательного падения, и еще 7 лет 7 месяцев, завершающих царствование Веспасиана. Ведь если сложить первые два года этого царствования и 17 месяцев, 8 дней царствований Гальбы, Отона и Вителлия, то получается 3 года и 6 месяцев, составляющих половину той недели, о которой говорит пророк Даниил. А он сказал, что пройдет 2300 дней со времени внесения Нероном “мерзости” в святой город до его разрушения... Эти 2300 дней составляют 6 лет и 4 месяца, половина которых относится к царствованию Нерона и составляет половину недели пророка; другую же половину этой недели занимают годы царствования Гальбы, Отона и Вителлия и два года царствования Веспасиана. Вот почему Даниил говорит: “Блажен, кто ожидает и достигнет тысячи трехсот тридцати пяти дней”, ибо именно до этих дней продолжалась война и потом прекратилась» (*Strom.* I. 146, 5–10).

В апологии св. Феофила Антиохийского, также автора II в., из сравнения эллинских и библейских исторических данных выводится «древность пророческих писаний и божественность нашего учения, – что не ново это учение, и не баснословны и не ложны наши верования, как думают некоторые» (*Antol.* III. 29). При этом автор прибегает к теории античного философа III в. до н.э. Евгемера из Мессены, который в книге «Священный список» возводил культы языческих богов к реальным историческим лицам, т. е. видел в них результат обожествления людей. Утверждение св. Феофила, что «Моисей древнее Крона», связано с этой теорией. Далее, как и Климент, Феофил ссылается на библейскую хронологию и согласовывает с ней материалы «варварских» исторических источников. «Что же мы, быть может, не знаем

точно числа всех лет, — отмечает он, — это потому, что в священных книгах не написаны промежуточные месяцы и дни. Кроме того о тех временах, о которых мы сказали, согласно говорит и Бероз, философ халдейский, который передал эллинам халдейские писания: он сходно с Моисеем повествует о потопе и о многих других событиях и отчасти согласен с пророками Иеремию и Даниилом, а именно — то, что о событиях иудейских при Вавилонском царе, которого он называет Набопалассаром, у евреев называют Навуходоносором. Он также упоминает о храме в Иерусалиме, что он был разрушен халдейским царем, и что во второй год царствования Кира положены основания храма, а во второй год царствования Дария храм был окончен» (*Artol.* III. 29).

Аналогичные фрагменты можно найти у св. Иустина Мученика, Оригена и других апологетов.

2. Нравственный способ истолкования Писания

Этот способ восходит к «Письму Аристия» — иудео-эллинистическому памятнику предположительно II в. до н.э., описывающему возникновение Септуагинты, первого в истории перевода Библии на язык европейской культуры. Одним из важнейших сюжетов «Послания» является посольство египетского царя Птолемея II Филадельфа к иерусалимскому первосвященнику Елеазару, который, отвечая на вопросы послов об иудейском законе, дает этическую интерпретацию пищевым запретам Пятикнижия.

Первосвященник объясняет запрет наядение плотоядных птиц их хищным нравом, а предписание употреблять в пищу парнокопытных — символическим шифром

понятий «нога» (которая указывает на *путь*) и «раздвоение» (которое выражает *разборчивость* в выборе пути). «Все птицы, которыми мы питаемся, — ручные, чистые, питающиеся овощами и пшеницей... А в ряду запрещенных птиц ты найдешь диких, плотоядных, порабащающих благодаря своей силе остальных... Поэтому, назвав их нечистыми, [Моисей — В.С.] обозначил этим, что те, для кого назначено законодательство, должны быть справедливыми по душе, никого не угнетать, полагаясь на свою силу, и ничего не похищать, но управлять своею жизнью согласно справедливости... А если этих, вследствие их природных особенностей, не должно даже и касаться, то как же не охранять себя всячески от того, чтобы наши нравы не извратились в подобном [их повадкам — В.С.]. И всё о разрешении этих и других животных изложено нам в форме символов. Так, раздвоенность копыт и разделение когтей является символом того, чтобы разграничивать каждое из дел, стремясь к прекрасному» (*Arist.*, 145–151).

Аналогичные интерпретации встречаются и у Филона Александрийского. Нетрудно заметить, что их логика тяготеет к аллегорезе. Однако не следует смешивать эти два жанра, тогда как аллегория представляет собой оторванный от реальности смысл события или повествования, наделенного при этом своим собственным, буквальным смыслом, нравственное толкование является для пищевых запретов их единственным смыслом: по букве они в глазах толкователя и его аудитории бессмысленны. В раннехристианском памятнике, известном под названием «Послание апостола Варнавы», обращенные из язычников христиане предостерегаются от воспроизведения ветхозаветных обычаев, которым теперь, после пришествия Христа и Его крестных стра-

даний, придан чисто духовный смысл. Однако этот смысл распространяется автором и на самих ветхозаветных праведников, для которых, по его мысли, он был также единственным, хотя они соблюдали соответствующие запреты в телесном смысле, осуществляя тем самым символические акты, предудказывающие тайну Божественного домостроительства. Так, Авраам на самом деле «обрезал дом свой», но не в этом он полагал заключение завета с Богом, так как «обрезывается и всяк сириянин, и аравитянин, и всяк жрец идольский... обрезываются и египтяне». Подлинный смысл обрезания состоял в том, что оно было дано как символ «обрезания в сердце».

Пищевые запреты толкуются схожим образом. «Не Божия ли заповедь, чтобы не есть некоторых животных? Конечно; но Моисей говорил в духовном смысле. Так говоря о свинье, он как бы так сказал: не прилепайся к тем людям, которые подобны свиньям. Ибо они, живя в удовольствиях, забывают своего Господа, а терпя недостатки, познают Его: так и свинья, когда ест, не знает своего хозяина, а когда терпит голод, кричит; получив же корм, опять умолкает. Не ешь, сказано, ни орла, ни ястреба, ни коршуна, ни ворона; то есть, не прилепайся к таким людям, которые не умеют доставлять себе пищу трудом и потом, но незаконно похищают чужое» (*Varnava*, гл. X). Наряду с нравственными, это послание содержит и чисто аллегорические комментарии Писания, о которых будет сказано ниже.

3. Теоретический способ интерпретации Писания

Теоретическим (от греч. Θεωρία – *боговидение*) называется толкование, которое за буквальным смыслом текста прозревает его

глубокое духовное измерение. Уже первые языческие авторы, обратившие внимание на Библию, были не чужды такого взгляда на нее. Так, в трактате Псевдо-Лонгина «О возвышенном», датируемом приблизительно между I и III вв. н.э., неизвестный греческий грамматик хвалит стиль Моисея в книге Бытия: «Иудейский законодатель, человек необычный, до глубины души проникся сознанием могущества Божества и перед всеми раскрыл это могущество, написав в начале своей книги о законах: “Сказал Бог”. – А что сказал он? – “Да будет свет!” И он возник. “Да будет земля!” И она возникла» (цит. по [5, с. 9]). В самом лаконизме Моисея Псевдо-Лонгин усматривает выражение возвышенных понятий о Боге, которому достаточно пожелать, чтобы нечто состоялось и пришло в бытие.

С анализа стиля и словоупотребления начинается теоретическое толкование и у ранних апологетов. Для примера возьмем экзегезу св. Феофила Антиохийского на ту же 1-ю главу Книги Бытия. «Словами “сотворим человека по образу и подобию Нашему” Бог, во-первых, показывает достоинство человека. Сотворив всё словом, Он как бы почитал это мало важным, и только создание человека бессмертного почитает делом достойным Своих рук. Далее, как бы нуждаясь в помощи, Бог говорит: “сотворим...” Не кому другому сказал Он “сотворим”, как Своему Слову и Своей Премудрости» (*Antol.* II. 18). В этом толковании речь идет не о наличии у бесконечного Бога рук или о том, что Господь нуждается в помощи, а об истолковании необычного способа выражения как указывающего на особый смысл. Такими толкованиями чрезвычайно богаты комментарии Филона Александрийского, в апостольском же корпусе они встречаются несколько раз. В частности,

это интерпретация повествования о Мелхиседеке в Книге Бытия, данная в 7-й главе Послания к Евреям. Автор послания намеренно пишет не об историческом Мелхиседеке, но и не об аллегорическом образе: он воссоздает его как *литературный образ*, в котором то, о чем умолчано, не менее важно, чем то, что сказано, и с полным основанием делает этот образ ключом к истолкованию фразы Псалма «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс 109:4). Подобным образом св. Феофил объясняет смену глаголов, описывающих сотворение (вместо «да будет» – «сотворим»), сменой самого предмета творения.

Другой пример – объяснение св. Иустином Мучеником одного из благословений Иакова патриарху Иуде. В этом благословении ясно предугадывается грядущий Мессия, поэтому вся проблема его экзегезы состоит в атрибуции конкретных свойств субъекта благословения эсхатологическому лицу. По мысли св. Иустина, «слова “омоет одежду свою в крови грозда” предвозвещали страдание, которое имел Он претерпеть, очищая Своєю кровью верующих Ему... В словах “кровь грозда” намекается на то, что имеющий явиться хотя будет иметь кровь, но не от человеческого семени, а от Божией силой» (*Apol.* I. 32). Таким образом дается возвышенная, теоретическая интерпретация библейской речи, которая по буквальному смыслу говорит о богатстве виноградного урожая, от истоптания которого босыми ногами получают виноградный сок и вино. «Червленые ризы» встречаются в Ветхом Завете неоднократно, и почти всегда это символ кровопролития. История воинственного иудейского племени действительно не знала недостатка в кровавых событиях, однако предмет интерпретации

св. Иустина – Христос, единственный претендент на благословение «Того, Кому отложена» власть над народами в последние времена. Поэтому более низменный символический смысл, который заключался бы в понимании «крови грозда» как крови врагов (ср.: Ис. 63:3), уступает здесь более возвышенному: речь идет об искупительной крови, незапятнанной грехом, т. е. чистой, как виноградное вино, и обладающей, подобно продуктам земледелия, небесным происхождением.

4. Типологический способ истолкования Писания

Типологическим историки христианской герменевтики называют тот смысл Священного Писания, который устанавливается в черед образы или прообразы (*τύπος*) замыкающейся или эсхатологической перспективой, или настоящим временем. Иудейская экзегеза знала типологию, по всей видимости, еще до рождения Христа. Как отмечает еврейский ученый Михаэль Фишбейн, «типология может содержать в себе ключ к повторению сюжетов и нарративных структур в повествованиях о всех патриархах... В этом смысле раввинское изречение: “Все, что происходило с отцами, было знаменем для их сынов” является самым подходящим» [10, с. 272, 273]. Вспомним, что так пишет и апостол Павел: «Елика бо преднаписана быша, в наше наказание преднаписашася, да терпением и утешением Писаний упование имамы» (Рим. 15:24).

Однако типологию нельзя ограничивать лишь актуальностью прошлого. Как специальный способ толкования, она ищет в самом прошлом следы будущего, и в таком случае предметом ее является такое будущее, актуальность которого уже изна-

чально превосходит всякую другую. Естественно, что для христианских экзегетов таким было событие Христа – не только как историческое событие, но как вечное пришествие Бога к человеку в теснейшем соединении любви, которое никогда уже не будет расторгнуто. С этой точки зрения, полагающей центр тяжести в конце типологической цепи, ни один из предшествующих заветов не мог быть полным и окончательным, поскольку ни один из них не связывал непосредственно с Богом каждую человеческую личность. Поэтому всем им неизбежно суждено было быть разорванными греховностью человека. Так, автор «Послания Варнавы» видит согрешение израильтян в пустыне и последовавшее за тем разбиение скрижалей завета прообразом заключения Нового Завета: «И бросил Моисей скрижали каменные из рук своих, – так завет их сокрушен для того, чтобы любовь к Иисусу напечатлелась в сердцах ваших» (*Varnava*, гл. IV). Помимо типологии, стоит отметить здесь контаминацию событий Исхода и пророчества Иеремии, согласно которому именно нарушение Ветхого Завета израильтянами будет причиной наступления Нового (Иер. 31:32).

Но особенно сильно типологический метод проявил себя в развитии богословской антропологии. Здесь просматривается его становление от самых ранних апологетов до свт. Кирилла Александрийского, который в «Глафирах на книгу Бытия» рассматривает все значимые лица Ветхого Завета как прообразы человеческой природы Иисуса Христа.

Христианская антропология изначально формировалась вокруг образа Христа как совершенного Человека. Этот образ был представлен в Новом Завете, однако уже с первых лет христианства и Ветхий

Завет начал рассматриваться как монументальное предвосхищение того же идеального Человеческого образа, вбирающего в себя всё лучшее, что только созерцается или мыслится в человеке. Даже отрицательные поступки героев священной истории, такие как вероломный грех Давида, требующий наказания, искупления – были как бы «негативом» праведности Того, Кого эти герои должны были предызображать и Кому они не смогли соответствовать. Этот «негатив» естественно превращался в свою противоположность именно через Искупление – центральное событие земной жизни Христа. Невыносимые страдания Иова, экзистенциальные муки Ионы, которого «обошли воды до души его», предзнаменовали горькую тайну Голгофы. Уже в таком раннем памятнике, каковы Деяния Апостольские, эфиопский вельможа, читая 53-ю главу пророка Исаии, недоумевает: «В унижении Его суд Его совершился. Но род Его кто разъяснит? ибо вземется от земли жизнь Его», – и обращается к апостолу Филиппу с вопросом: «О ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом?» (Деян. 8:34). Иисуса часто называли «пророком, или одним из пророков», а также «сыном Давида», «сыном Авраама», принимали за воскресшего Иоанна Крестителя, наконец, Он Сам Себя называл «Сыном Человеческим». Все ветхозаветные образы, начиная от самых древних, от убитого Авеля, делятся между современниками их возникновения и грядущим Мессией, которого ожидал еврейский народ. Все праведники невидимо содержат в себе одного Праведника: «Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделали ныне вы» (Деян. 7:52).

В эпоху ранних апологетов в кратком, но поэтически наиболее сильном виде этот подход был представлен у автора II в. св. Мелитона Сардского. «В начале человеколюбивое Слово Отца сошло на землю ради людей и жило с ними, и отделило злых от праведных и призвало праведных стать избранным народом. С иными Оно было убито, с иными Оно было на чужбине, с иными спасалось бегством, с иными было перебиваемо, с иными находилось на корабле, с иными было предано на бичевание, с иными было искушаемо, с иными было продано, с иными терпело голод и жажду. Итак, от начала Слово страдало со всеми праведными и всегда было с ними: с Авелем умерщвлялось, с Ноем было в потопе водном, с Авраамом странствовало, с Исааком приносилось в жертву, с Иаковом было на чужбине, с Иосифом было продано, с Моисеем же спасалось бегством, и с Иисусом Навином сражалось, с Давидом спасалось бегством, с Исаией перебивалось и в Теле Своем оно пребывало с ними. Облекся в тело от Девы ради людей Тот, Кто есть Слово с вами, и Бог есть Слово и Слово есть человек, и человек есть с Богом» (*Мелитон Сардский, свт. О душе и теле и страстях Господних, 1–4*).

5. Аллегорический способ истолкования Писания

Аллегорический способ толкования восходит к апостолам, особенно к апостолу Павлу, который применяет его (и сам термин *ἀλληγορία*) в Послании к Галатам, гл. 4, ст. 24: «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рожда-

ющий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он – мать всем нам». Само различие рабства и свободы как состояния духа, на котором акцентирует здесь апостол, принадлежит к области типологии, но превращение Агари в гору Синай и ее противопоставление духовному, *свободному* Иерусалиму есть чисто аллегорический прием обращения с текстом. Аллегория чаще всего является ретроспективным толкованием в том смысле, что смотрит назад с позиций уже наступившего будущего и видит в прошлом такие символы, которые до его наступления не были и не могли быть видны.

В христианской средневековой гимнографии этот принцип также нашел свое отражение. Вот, например, как толкуется видение Моисеем Неопалимой Купины в каноне на утрени Рождества Пресвятой Богородицы: «Твое в вещественных явлениях законоположник возбранися разумети, и великое, Пречистая, таинство, не мудрствовати земноревностная образно наказуемь иногда. Темже удивлься чудеси, глаголаше: благословен Бог отец наших». По мысли автора этого текста, великого церковного поэта преп. Иоанна Дамаскина, повелением снять кожаную обувь при восшествии на гору Моисей был научен видеть в чудесном явлении его духовный смысл и, может быть, даже проник в тайну замысла Божия о телесном явлении Бога на земле. Но в то же время таинство Боговоплощения в полной мере, как рождения от Девы, он «возбранися разумети». Так же трактует образы Ветхого Завета, как исполнившиеся смыслом только в Завете Новом, канон праздника Покрова, обращаясь к Пресвятой Деве:

«Неисписанная многими пророки, несведома же бысть, Дево, небесными служащими Богу ангелы: ныне же вси вемы Тя Богородицу, и Твоя требуем помощи и заступления, благословенная».

Такой способ интерпретации был широко распространен в эпоху апологетов. Св. Иустин Мученик, в частности, давал подобное толкование многим ветхозаветным установлениям, в том числе заповеди об обрезании на восьмой день жизни: «Заповедь об обрезании, повелевающая, чтобы младенцы обрезывались непременно в восьмой день, была прообразом истинного обрезания, которым мы обрезались от заблуждения и греха чрез Господа нашего Иисуса Христа, воскресшего из мертвых в первый день недели» (Диалог с Трифоном Иудеем, 41). Если смысл самой заповеди в этом замечательном толковании понимается как нравственный в соответствии с «Посланием Варнавы» и предшествующими ему текстами апостольского корпуса, то смысл исполнения предписания именно на восьмой день является чисто аллегорическим: без евангельских событий он не мог быть понятен, а после них уже не может быть понят по-другому *in senso proprio*. Как резюмирует русский дореволюционный исследователь Петр Соколов, «по новозаветному воззрению, еврейский народ вообще и в частности лучшие люди Богом избранного племени, с своими разнообразными судьбами жизни, гражданскими и религиозными учреждениями, были своего рода пророчествами, служа прообразами Мессии и Его царства... Весь Ветхий Завет может быть назван одним великим пророчеством, одним великим типом того, что должно было совершиться в Новом Завете» [6, с. 27, 28].

Значительно расширилось применение аллегорезы в Александрийской школе при Клименте, и особенно при Оригене. Фундаментом александрийской герменевтики было учение об уровнях смысла сакрального текста. Согласно Филону Иудею, ставшему основателем аллегорического метода и предшественником христианской экзегетики Александрийской школы, как человек состоит из души и тела, а Вселенная из идей и вещей, так текст Библии обладает уровнем чувственным, приспособленным для восприятия, и уровнем идеальным, умозрительным. В свою очередь, умозрительный смысл делится на физический (этический) и мистический (богословский). При этом Филон опирается на убеждение, что буквальный смысл есть удел многих, тогда как аллегория – немногих избранных (*De Abr.* 147). Для полного и глубочайшего понимания Библии необходимо специальное *посвящение в тайны аллегории* (*Defuga* 32, 179). Цель этого труда состоит в познании Бога и достижении богоподобия.

Вся александрийская экзегетическая традиция находилась под глубоким влиянием Филона. Для позднейших аллегористов Филон был не только «резервуаром» александрийских толкований, но и «литературным образцом» (С.Н. Трубецкой). Интерес иудейского экзегета к эллинской философии, элементы которой он вплетал в свои толкования, имеет не только культурную, но и антропологическую природу. По мнению Даньелу, «Филон видел в греческой культуре одну из ступеней в формировании совершенного человека, и он, в свою очередь, должен был столкнуться с вопросами об истоках тех элементов культуры, которые он воспринимал положительно» [9, с. 39]. Хотя формирование «совершенного человека» едва ли мыслилось

Филоном исключительно как прерогатива эллинства, Даньелу прав, подчеркивая значение и обаяние идеи *пайдеи*. Философия стояла на вершине греческой образованности. Она, по Филону, занимается «целой природой вещей (τῶν ὄντων); ибо этот космос и все видимые и невидимые сущности вещей являются для нее материалом» (*De congr.* 25).

На такую высоту возводило теологию Филона понятие *Личности* Бога. Для него, по словам В.Н. Лосского, «Живой Бог Писания трансцендентен умопостигаемой Монаде, и апофатическое искание должно продолжиться в запредельном мраке Синайской горы» [2, с. 17]. В учении Филона о неисчерпаемости Бога заключается новизна его философской системы. Все это располагает к мысли о полной невозможности богопознания в системе Филона [3, с. 104–106]. Но такая точка зрения представляется неверной.

Невозможно, *во-первых*, исчерпывающее богопознание, и, *во-вторых*, невозможно достичь его только собственными силами. Главной задачей философии тем не менее остается постижение Бога, Которого Филон считает «одновременно непознаваемым и познаваемым, непознаваемым для человека и познаваемым для Самого Божественного» [8, с. 159].

Филон, а вслед за ним александрийская философия делит богопознание на две основные ступени.

Первая ступень – это познание Бога из «сотворенных вещей» (*Leg. alleg.* III. 33. 100), т. е., по Вольфсону, через философию [13, в. 2, р. 47], и она связана с постижением имманентной деятельности Бога в мире, которая проявляется через Его силы. С этим познанием неразрывно связана этика, т. е. соответствие человека Закону, в ко-

тором этические заповеди совпадают с устройением космоса. Отсюда Филон легко воспринимает стоический принцип добродетели как «жизни согласно с природой» (см., напр., *De opif.* 3). Добродетельный человек (его символизирует Ной в Книге Бытия гл. 6) смотрит на мир как на произведение благой воли Творца (*Quod Deus sit immut.* 86–108). Постигая законы видимого и невидимого мира, он постигает положительные предикаты Бога-Законодателя. Но здесь мудрец, пытаясь познать Всевышнего, сталкивается с посредствующими «божественными словами» (λόγοι θεῶν) и не решается идти далее (*De post. Caini* 18).

Вторая ступень богопознания начинается там, где ум восходит к пониманию трансцендентности Божества [12, р. 285–304]. По глубокому замечанию Новицкого, задача философии Филона – самопознание, ведущее человека за пределы его собственной личности [4, с. 125]. Богопознание является возможным не в силу возможностей души, а в силу откровения, при котором интеллект свыше воспринимает оттиски Божественного (*Quod det. pot.* 86). Как скоро человек осознает это, он делается готовым к наитию, сверхумному явлению абсолютной реальности. Хотя это откровение отрицательно, но не по причине отрицательности или абстрактности Бога, а скорее по причине ничтожности твари. Бог, согласно Филону, превышает самого ума (*Leg. alleg.* II. 46). Здесь Филон придерживается библейской теологии, которая представляет Бога неуловимым для самой зоркой мысли.

Христианская мысль изначально исходила прежде всего из *факта* жизни, смерти и воскресения Христа как Того, в Ком «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), и только затем уже – из интер-

претаций этого *факта* посредством богословских и философских категорий. Крупнейший экзегет II в. Климент Александрийский явился наследником апологетов в диалоге христианства с эллинской мыслью. Он последовательнее других отстаивал ценность философии для верного понимания Христовой истины, после возведения которой «весь мир стал Афинами и Грецией» (*Protr.* XI. 112, 1). Развивая александрийскую теорию Откровения, Климент излагает особый генеалогический метод истории философии, пытаясь представить преемственность греческой философской традиции по отношению к библейской премудрости. Экзегеза Климента есть наследие Филона, с трудами которого он был хорошо знаком. Библейские комментарии Филона явились одним из основных философских источников Климента. Но нужно подчеркнуть, что в отличие от своего предшественника Климент не столько превращает библейский текст в философский трактат, сколько стремится трансформировать философские идеи в христианские, что благодаря типологическому методу ему удается.

Как и Филон, Климент последовательно проводит катафатическую и апофатическую теории богопознания. Согласно второй, Бог «по ту сторону Единого и выше самой Монады» (*Paed.* 1. 8). Но полная невозможность ведения преодолевается благодаря Спасителю (и Создателю), ставшему средостением между Отцом и тварью. Он служит источником Откровения и, следовательно, философии. Логос, по мнению Квастена, составляет «центр Климентовой теологической системы и всей его религиозной мысли» [11, р. 23]. Для Климента Божественное Слово является посредником в творении, обладающим также Божествен-

ной природой. Но есть различие между Сыном и Отцом: «Бог, будучи невыразимым (*ἀνυπόδεικτος*), не может стать предметом научного познания, Сын же есть премудрость, наука, истина и все тому подобное, а поэтому доступен для научного знания и описания. И все силы Духа, собравшись воедино в одном, становятся во всей совокупности Им одним, то есть Сыном» (*Strom.* IV. 156, 1).

Он есть высший *Закон* мира (*Strom.* I. 182), при помощи которого Бог не только организует, но даже и мыслит идеи. Одновременно с этим, в аспекте историческом и религиозном, Логос представляет откровение этого предвечного Закона – заповеди Моисея, которые следует понимать нравственно и духовно (Э. Молланд). Наконец, Логос у Климента отличается от филоновского тем, что имеет личный характер, который даже при неоднородности «естества» (*Strom.* VII. 5, 3) ставит Его намного ближе к Сущему. Своим вечным Словом Бог все сотворил (*Strom.* I. 45, 5), но если у Филона Оно называется только «инструментом» (*ὄργανον*), то у Климента и «творческой причиной» (*δημιουργία αἰτίας*, *Strom.* V. 16, 5). Здесь можно видеть вполне сознательный отход от филоновской парадигмы Отца как единственной причины миробытия. Учение Климента о Логосе было его главным вкладом в александрийскую философию: вокруг этого учения концентрируется идейное поле всей философской мысли знаменитого александрийского дидакала, в том числе такой значительной ее части, как герменевтическая теория.

Считать герменевтику Климента философской позволяет наличие в ее основе философского метода соотношения двух уровней реальности: метафизического и исторического. К аллегорезе стоиков

и Филона христианский экзегет прибавил теорию притчи, разработка которой, однако, присутствует у него лишь имплицитно. Значительное место в своей герменевтике Климент отводил собственно философии. Один и тот же Логос был источником света для пророков и философов. Тем не менее по сравнению с евангельским учением этот свет подобен факелу перед солнцем (*Strom.* V. 29, 5). Евангелие содержит в себе всю иерархию смыслов, необходимых для правильной интерпретации окружающего мира: 1) смысл исторический, событийный; 2) моральный; 3) профетический (провиденциальный); 4) философский, касающийся как онтологии, так и антропологии; 5) мистический.

Эти идеи наследовал у Климента его преемник по Александрийскому диакону Ориген, которого, впрочем, его увлечение платонической философией подвигло на ревизию церковного предания в некоторых существенных моментах, что вызвало, в свою очередь, неоднозначное отношение к этой великой и чрезвычайно сложной фигуре раннего христианского богословия.

Возникновение и развитие святоотеческой экзегезы, рожденной в слиянии и творческом синтезе традиций раннехристианской апологетики и традиции Александрийской школы, имело значение важнейшего, масштабно-фундаментального фактора для становления и формирования христианского богословия, определившего мировоззренческую, теоретико-теологическую, нравственно-этическую и культурную парадигму христианства как центрального феномена вселенской, мировой, духовной истории человечества.

Таким образом, следует сделать вывод о том, что разработка пяти методов

интерпретации текстов Священного Писания Ветхого и Нового Завета фактически впервые родилась в творениях раннехристианских апологетов, таких как св. мч. Иустин Философ, Аристид, Афинагор, Кодрат, Татриан, Ермий Философ и др., а неоспоримой заслугой мыслителей Александрийской философско-богословской школы, таких как Пантен, Климент Александрийский, Ориген Александрийский, святитель Дионисий Александрийский Великий, а также выдающихся мыслителей Ново-Александрийской школы в лице таких мыслителей, как святители Афанасий Великий и Кирилл Александрийский, явилась систематизация этих методов, без которых невозможно глубинное понимание и постижение сокровенного смысла Библии.

Литература

1. *Амфилохий (Радович)*, митр. История толкования Ветхого Завета. – М.: Изд. Совет Русской православной церкви, 2008. – 263 с.
2. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение: сборник статей / под ред. В. Пислякова. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000. – 628 с.
3. *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Вып. 2. Логос в сочинениях Филона Александрийского. – М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1885. – 191 с.
4. *Новицкий О.М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4. Религия и философия Александрийского периода. – Киев: Унив. тип., 1861. – 364 с.
5. *О возвышенном* / пер. Н.А. Чистяковой. – М.; Л.: Наука, 1966. – 152 с. – (Литературные памятники).
6. *Соколов П.П.* История ветхозаветных писаний в христианской церкви от начала христианства до Оригена включительно. – М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. – 242 с.

7. Сочинения древних апологетов // Ранние отцы Церкви: антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – 738 с.
8. *Dähne A.F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Vol. 1 (German edition). – [S. l.: s. n.], 2011. – 552 p.
9. *Daniélou J.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. 2. Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. – Paris: Tournai: Desclée, 1961. – 485 p.
10. *Fisbbane M.* Biblical interpretation in ancient Israel. – Oxford: Clarendon, 1985. – 613 p.
11. *Quasten J.* Patrology. Vol. 2. The ante-Nicene literature after Irenaeus. – Utrecht; Antwerpen: Spectrum, 1953.
12. *Vanderlinden E.* Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie // Mélanges de Science Religieuse. – 1944. – N 4. – P. 285–304.
13. *Wolfson H.* Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Vol. 2. – Cambridge: Harvard University Press, 1962. – 548 p.

METHODS OF INTERPRETATION THE TEXT OF THE SCRIPTURE

V.Ya. Savrey

Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russian Federation

relig@philos.msu.ru

The article is devoted to the search of the hidden meaning of the Bible, and to the birth of the tradition of patristic hermeneutics and exegesis in the history of the early Christian Church. Actually, in the works of early Christian apologists, the five main methods of exegesis of the Holy Scripture were already used, including: literally-historical, moral, theoretical, typological, and allegorical. The author examines the influence of Philo of Alexandria, who identified two stages in the study of God – knowledge of God from the “created things”, and the ascent of mind to the understanding of the transcendence of deity. Clement of Alexandria, unlike his predecessor, didn't try to turn the biblical text into a philosophical treatise, but sought to transform the philosophical ideas into the Christian ones, and with the help of the typological method he succeeded in it. The purpose of this study is to reveal the mechanism of interaction between two theoretical and methodological traditions: the tradition of the apology of the truths of Divine Revelation and the tradition of interpreting the text of the Scripture, which was systematized in the Alexandrian philosophical-theological school.

Keywords: synthesis of tradition, hermeneutics, exegesis, interpretations the text of the Scripture.

DOI: 10.17212/2075-0862-2016-4.1-9-22

References

1. Amfilokhii (Radovich), metropolitan. *Istoriya tolkovaniya Vekbogo Zaveta* [The history of the interpretation of the Old Testament]. Moscow, Russkaya pravoslavnaya tserkov' Publ., 2008. 263 p.
2. Losskii V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie* [Theology and Bogovidenie]. Moscow, Svyato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., 2000. 628 p.
3. Muretov M. *Uchenie o Logose u Filona Aleksandriiskogo i Ioanna Bogoslona*. Вып. 2. *Logos v sochineniyakh Filona Aleksandriiskogo* [Doctrine of the Logos in Philo of Alexandria and St. John the Evangelist. Iss. 2. The Logos in the writings of Philo of Alexandria]. Moscow, M.G. Volchaninov Publ., 1885. 191 p.
4. Novitskii O.M. *Postепенное razvitiye dremnikh filosofskikh uchenii v svyazi s razvitiem yazycheskikh verova-*

ниі. Ch. 4. *Religiya i filozofiya Aleksandriiskogo perioda* [The gradual development of ancient philosophies in connection with the development of pagan beliefs. Pt. 4. Religion and philosophy of the Alexandrian period]. Kiev, Universitetskaya tipografiya Publ., 1861. 364 p.

5. Chistyakova N.A., transl. *O vozvyshennom* [On the Sublime]. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1966. 152 p.

6. Sokolov P.I. *Istoriya vektbozavetnykh pisanii v kbristiansooi tserkvi ot nachala kbristianstva do Origena vkluchitel'no* [History of the old testament scriptures in the christian church from the beginning of christianity to Origen inclusive]. Moscow, M.G. Volchaninov Publ., 1886. 242 p.

7. Sochineniya drevnikh apologetov [Works of the ancient apologists]. *Rannie ottsy Tserkvi: antologiya* [Early Church Fathers. Anthology]. Brussels, Zhizn' s Bogom Publ., 1988. 738 p.

8. Dähne A.F. *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*. Vol. 1 (German edition). 2011. 552 p.

9. Daniélou J. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Vol. 2. *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*. Paris, Tournai, Desclée, 1961. 485 p.

10. Fishbane M. *Biblical interpretation in ancient Israel*. Oxford, Clarendon, 1985. 613 p.

11. Quasten J. *Patrology*. Vol. 2. *The ante-Nicene literature after Irenaeus*. Utrecht, Antwerpen, Spectrum, 1953.

12. Vanderlinden E. Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie. *Mélanges de Science Religieuse*, 1944, no. 4, pp. 285–304.

13. Wolfson H. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 2. Cambridge, Harvard University Press, 1962. 548 p.