

О.Е.Нестерова

ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA

Ориген и судьба иносказательных методов
интерпретации Священного Писания
в раннепатристическую эпоху



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт мировой литературы им. А. М. Горького

О. Е. НЕСТЕРОВА

ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA

**Ориген и судьба
иносказательных методов интерпретации
Священного Писания
в раннепатристическую эпоху**

Москва
ИМЛИ РАН
2006

ББК 83.3

*Издание осуществлено при поддержке гранта
Американского совета научных обществ
This publication was supported by a grant from
the American Council of Learned Societies*

Рецензенты:

кандидат филологических наук *А. С. Балаховская*
кандидат филологических наук *А. Е. Кузнецов*

О. Е. Нестерова

**ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA. Ориген и судьба ино-
сказательных методов интерпретации Священного Писания
в раннепатристическую эпоху.**— М.: ИМЛИ РАН, 2006.—
298 с.

Книга посвящена исследованию вопроса о месте и роли выдающегося христианского богослова 3 в. Оригена в истории христианской библейской экзегезы. Автор предлагает пересмотреть утвердившиеся в современной науке взгляды на природу экзегетического метода Оригена и значение его методологической теории, открывшей новые пути для развития христианской экзегетики: если до Оригена толкования Библии строились преимущественно на основе «типологического» метода, то после Оригена в христианской экзегетической практике возобладал «аллегорический» подход к интерпретации текстов Св. Писания.

ISBN 5-9208-0258-8

© О. Е. Нестерова, 2006

© ИМЛИ РАН, 2006

ВСТУПЛЕНИЕ

История христианской экзегезы Священного Писания немыслима без упоминания имени Оригена, выдающегося христианского богослова 3 в., жившего в Александрии – культурной и интеллектуальной столице не только эллинистического Египта, но и всего южного Средиземноморья, где еще до начала христианской эпохи теснейшим и, часто, – весьма причудливым образом взаимодействовали и переплетались различные культурные традиции: автохтонная *египетская*, уходящая корнями в незапамятную древность, *греческая*, успешно насажденная завоевателями и эллинистическими правителями Египта, а также – *иудейская*, сохраняемая и своеобразно развиваемая александрийской еврейской диаспорой (чрезвычайно мощной, самостоятельной и продуктивной в культурном отношении, особенно – в период со 2 в. до н. э. по 2 в. н. э.)¹. В самом деле, трудно было бы назвать другого хри-

¹ Ориген, предположительно, родился в Александрии ок. 185 г. в христианской семье. В детстве и отрочестве изучал Священное Писание и светские науки под руководством своего отца Леонида и, возможно, – Климента Александрийского. После мученической смерти отца (ок. 202 г.) продолжил образование, что позволило ему получить место преподавателя в «грамматической» школе. Позднее, по приглашению Александрийского епископа Димитрия, Ориген начал преподавать философию и богословие в александрийской «катехитической школе», которая под его управлением достигла наивысшего расцвета. В этот период он предпринял путешествие в Рим (в 215 г.), где слушал Ипполита и Аравию, а затем, укрываясь от гонения Каракаллы, провел некоторое время в Палестине, где снискал особое расположение палестинских епископов Александра Иерусалимского и Феоктиста Кесарийского, привлечших Оригена, в то время еще мирянина, к проповеднической деятельности. Между 230 и 233 г., совершая поездку в Грецию и оказавшись проездом в Кесарии Палестинской, Ориген был рукоположен Феоктистом и Александром в пресвитерский сан. Это событие вызвало гнев еп. Димитрия, который, при поддержке других египетских епископов, лишил Оригена сана и добился его

стианского богослова и писателя, который оказал бы на последующее развитие христианской экзегетики влияние, сопоставимое по масштабам и степени важности с влиянием Оригена.

На греческом (точнее – грекоязычном) Востоке основными очагами распространения сочинений и идей Оригена оставались два города, с которыми были связаны два главных периода жизни великого александрийца: во-первых, сама Александрия, во-вторых – Кесария Палестинская, давшая пристанище Оригену (и, что немаловажно, – его богатейшей личной библиотеке) после его вынужденного бегства из Египта. Не случайно одним из наиболее энергичных поборников и прилежных продолжателей традиций так называемой александрийской экзегетической школы, основоположниками и наиболее выдающимися представителями которой были Климент Александрийский и Ориген, становится Евсевий Кесарийский вместе со своими собственными учениками – Акакием Кесарийским и Евсевием Эмесским. К числу других греческих экзегетов, унаследовавших оригеновский метод толкования Писания и сознательно ориентировавшихся на этот метод, следует отнести прежде всего Дидима Александрийского, Григория Нисского и Евагрия Понтийского, а также – Кирилла Александрийского и Исихия Иерусалимского. Впрочем, самый корпус экзегетических сочинений, оставленных Оригеном, был столь обширен и столь богат по своему содержанию², что его материалами зачастую пользовались

исключения из лоно Александрийской церкви. Изгнанный из Александрии Ориген обосновался в Кесарии Палестинской, где с успехом продолжил свою педагогическую, литературную и проповедническую деятельность. В этот период он также совершил ряд дальних путешествий, преимущественно с целью обсуждения спорных богословских вопросов и полемики с «еретиками». Во время гонения Декия он был заточен в темницу и подвергнут пыткам. Ориген умер в возрасте 69 лет ок. 254 г. О жизни и учении Оригена см.: *Faye E. de Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, vol. 1–3, Paris, 1923–1928; *Bardy G. Origène*, Paris, 1931; *Cadiou R. Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932; *idem. La jeunesse d'Origène*, Paris, 1935; *Daniélou J. Origène*, Paris, 1948; *Nautin P. Origène, Sa vie et son oeuvre*, Paris, 1977; *Trigg J. W. Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, Atlanta, 1983; *Crouzel H. Origène*, Paris, 1984.

² Этот корпус включал в себя комментарии, гомилии и схолии. Последние сохранились только в составе позднейших «катен». Из комментариев Оригена также ни один не сохранился в полном объеме. До нас дошли только незначительные фрагменты раннего комментария Оригена на книгу Бытия, 8 из 32 книг комментария на Евангелие от Иоанна (на греч. яз.), кн. 10–17 из 25 книг комментария на Евангелие от Матфея (на греч. яз.), лат. перевод кн. 1–4 комментария на Песнь песней и значительная часть комментария на Послание

даже самые убежденные противники Оригена и его экзегетических методов. Вместе с тем прямое влияние Оригена на греческих экзегетов не было всеобъемлющим, – причем не только в силу подозрительного отношения к некоторым богословским идеям Оригена и его последователей, в конце концов приведшего к осуждению «оригенизма» на Пятом Вселенском соборе³, но и в силу того, что на христианском Востоке в ту же эпоху существовали *другие* экзегетические традиции, опиравшиеся на собственную, достаточно развитую методологическую

ментария на Песнь песней и значительная часть комментария на Послание к Римлянам (в лат. переводе и в греч. фрагментах), а также – многочисленные фрагменты комментариев Оригена к другим ветхозаветным и новозаветным книгам. Из числа оригеновских гомилий в греческом подлиннике дошли только 20 гомилий на книгу Иеремии и гомилия на 1 Царств 28 (рассказ о Сауле и Аэндорской волшебнице). В латинском переводе Руфина сохранились гомилии Оригена на книгу Бытия, Исхода, Левита, Чисел, Иисуса Навина, Судей и 9 гомилий на Псалмы 36, 37 и 38; в латинском переводе Иеронима – гомилии на Песнь песней, на книгу пророков Исаяи, Иеремии и Иезекииля, а также – гомилии на Евангелие от Луки.

³ В 543 г. император Юстиниан издал эдикт, направленный против палестинских монахов «оригенистской» ориентации и осуждавший Оригена, которому приписывались догматические заблуждения этих последних; в 547 г. имя Оригена оказалось включенным в список еретиков, перечисляемых в 11-м анафематизме Второго константинопольского собора (Второго константинопольского). Хотя на Вселенских соборах никогда не рассматривался вопрос об экзегетических методах Оригена и не выносились определений относительно доброкачественности этих методов, однако в антиоригеновской полемике, начало которой положил Мефодий Олимпийский (ум. в 311), критика отдельных догматических положений, выдвигаемых Оригеном, нередко сопровождалась критикой аллегорического метода, позволявшего Александрийскому богослову обосновывать эти положения посредством ссылки на тексты Писания. Так, Мефодий Олимпийский в диалоге «Аглафон, или О воскресении» особенно настаивал на неприемлемости оригеновского толкования библейского рассказа о «кожаных одеждах», в которые Бог облачил Адама и Еву, см. Быт. 3, 21, как аллегорического указания на *материальное тело*, в которое прародители облеклись в результате *грехопадения*, лишившись более тонкого «духовного» тела, приличествовавшего их «райскому» состоянию (см. Aglaophon, I, 4-5; 29-30; 33; 38-40); столь же резко Мефодий возражал и против аллегорической интерпретации рассказа о земном рае, в котором Ориген усматривал образ «небесного» рая, понимаемого как мир чисто духовных сущностей (см. *ibid.* I, 54-55). См. *Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène // Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, ed. L. Perrone, vol. 2, Leuven, 2003, p. 1150–1152.

базу и сознательно противопоставлявшие себя «александрийской» традиции, ассоциировавшейся прежде всего с именем Оригена.

Иначе обстояло дело на Западе, где именно знакомство латинских Отцов с обширным экзегетическим наследием Оригена послужило едва ли не главным импульсом для формирования собственно латинской традиции комментирования Св. Писания. Пожалуй, можно без преувеличения сказать, что христианская латинская экзегетика с кон. 3 в. и до завершения эпохи патристики вообще развивалась преимущественно в русле оригеновской традиции – параллельно с серьезной и систематической работой по изучению, компилированию и переводу на латинский язык сочинений самого Оригена (о горячем и всеобщем интересе к которым недвусмысленно свидетельствует, например, переписка Иеронима Стридонского, корреспонденты которого непрерывно принимали его просьбами перевести на латинский те или иные оригеновские сочинения, а по возможности – даже и «всего Оригена»⁴). Многие выдающиеся западные экзегеты кон. 3 – нач. 5 в., в частности Викторин из Петтау, Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский и Иероним Стридонский, в достаточной степени владели греческим языком, чтобы иметь возможность читать доступные им комментарии и гомилии Оригена в подлиннике. А благодаря переводческим усилиям Илария Пиктавийского, Руфина Аквилейского, Иеронима, Кассиодора и еще целого ряда анонимных переводчиков и компиляторов оригеновские экзегетические сочинения в самом непродолжительном времени сделались неотъемлемой частью уже самой латинской экзегетической традиции, что позволило познакомиться с оригеновским наследием, например, Августину, чьи познания в греческом языке оставались, как известно, весьма скудными, и многим более поздним церковным писателям, не владевшим греческим вовсе. Немаловажным фактором явилось и то, что в целом на Западе отношение к Оригену и к его экзегетическому методу оставалось вообще более доброжелательным и сочувственным, нежели на Востоке. Даже знаменитый «оригенианский кризис» кон. 4 – нач. 5 в.⁵ на Западе не получил столь же

⁴ Об увлечении сочинениями Оригена на Западе в указанную эпоху см., например, *Courcelle P. Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 88–101.

⁵ В 4 в. учение Оригена получило широкое распространение в среде образованных палестинских и египетских монахов. Некоторые положения этого учения были подвергнуты критике со стороны Епифания Саламинского (ум. в 403 г.), прямо обвинившего Оригена в ереси (см. *Ancoratos 63, Panagion 64*). В 399–400 г. Феofil, архиеп. Александрийский, прежде сочувствовавший

мощного резонанса, как в восточных областях разделившейся Римской империи, и побудил демонстративно откреститься от оригеновских идей и сочинений разве что Иеронима, продолжавшего, тем не менее, активно использовать эти сочинения (особенно – комментарии и гомилии) в своей собственной экзегетической практике.

Таким образом, масштабы *непосредственного* и *практического* влияния Оригена на христианскую экзегетику патристической эпохи, – особенно, если речь идет преимущественно о латинской экзегезе, – оценить нетрудно. Однако само по себе осознание *факта* оригеновского влияния на несколько поколений христианских толкователей Писания не обеспечивает нам сколько-нибудь ясного представления о характере этого влияния и о тех последствиях, которые повлекла за собой сознательная или бессознательная рецепция оригеновских методов и подходов к интерпретации библейских текстов. А между тем без обсуждения этих вопросов невозможно в полной мере понять и оценить ту поистине уникальную роль, которую Ориген сыграл в судьбе христианской экзегетической традиции в целом.

В подобной постановке проблемы, безусловно, не было бы нужды, если бы христианская экзегетика с самого начала развивалась в едином и общем русле: в этом случае всякий индивидуальный вклад в ее развитие оценивался бы по единой шкале, то есть исключительно по мере его «весомости». Очевидно, однако, что реальная историческая картина была иной и что собственно христианская экзегетическая традиция складывалась в результате взаимодействия и противостояния нескольких совершенно самостоятельных течений, имевших к тому же и различные культурные корни. Поэтому вопрос о значении и роли «оригеновского» фактора в истории христианской экзегетики следует формулировать одновременно и как вопрос о рецепции оригеновских *методов* толкования (действительную природу которых необходимо предварительно уяснить), и как вопрос о *традиции*, обусловившей выбор этих методов для самого Оригена и, в свою очередь, своеобразно преломившейся в его собственной практике, и, наконец, как вопрос о *месте* этой традиции в общем контексте христианской экзегетики.

оригеновскому учению и покровительствовавший египетским монахам-оригенистам, созвал поместный собор, резко осудивший «оригенизм». Опальные монахи вынуждены были бежать из Египта, и некоторые из них нашли пристанище у Иоанна Златоуста, еп. Константинопольского, который, в свою очередь, за проявленное сочувствие к ним был лишен святительского сана (по инициативе все того же Феофила Александрийского) и отправлен в ссылку.

Часть первая

ДИСКУССИЯ О ПРИРОДЕ ОРИГЕНОВСКОГО ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО МЕТОДА И О МЕСТЕ ОРИГЕНА В ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ. ТИПОЛОГИЯ ИЛИ АЛЛЕГОРИЯ?



1. Оригеновский метод толкования Библии в свете конфликта александрийской и антиохийской школ

Несмотря на то, что в современной патрологической науке изучению творчества Оригена и, в частности, – его экзегетического наследия уделялось достаточно много внимания, до определенного момента исследователи предпочитали исходить из самых общих представлений об оригеновском экзегетическом методе, квалифицируя его как христианизированную форму классической «философской» аллегорезы⁶,

⁶ «Аллегорический» метод толкования мифов и мифопоэтических текстов (прежде всего – поэм Гомера и Гесиода) практиковался античными философами и грамматиками, по-видимому, уже начиная с 6 в. до н. э. (родоначальником этого метода считают Теагена из Регия). Языческие «аллегористы» исходили из презумпции того, что в традиционных мифологических рассказах содержится более глубокий, чем это представляется на поверхностный взгляд, философский или философско-теологический смысл, преднамеренно скрытый древними «мудрецами» («сочинителями» мифов) за общеизвестными, но «ложными» образами вульгарной мифологии. Соответственно, техника аллегорической экзегезы состояла в присвоении этим образам отвлеченно-философского значения, позволявшего интерпретировать содержание древних мифов в духе учения, проповедуемого той или иной философской школой. В силу особых культурно-исторических причин классическая философская аллегореза развивалась в двух направлениях и выработала два основных типа аллегорических толкований, которые принято условно обозначать как «физические» (или «космологические») и «моральные» (в разряд которых включают также и толкования, которые мы сегодня назвали бы «психологическими» или «гносеологическими»). В первом случае образы классической мифологии рас-

воспринятой александрийскими учителями (Климентом Александрийским и Оригеном) при посредстве Филона Александрийского и примененной, по примеру Филона, для интерпретации библейских текстов. Однако в 1947 г. Анри де Любак выступил с программной статьей, в которой чрезвычайно решительно потребовал пересмотра этой оценки, утверждая, что общепринятый взгляд на Оригена как на последовательного приверженца аллегорической техники толкования Библии сложился в результате весьма древнего и не изжившего себя заблуждения, ответственность за которое А. де Любак возлагал на представителей так называемой антиохийской экзегетической школы, выступавших непримиримыми противниками александрийского метода экзегезы, но исходивших при этом из превратного понимания природы и сути этого метода⁷.

Мотивы, побудившие А. де Любака настаивать на необходимости «реабилитации» Оригена и оригеновского подхода к интерпретации Св. Писания, сами по себе очень понятны. Нужно признать, что с самого начала (то есть, по крайней мере, – с того момента, когда Евстафий Антиохийский, в первой трети 4 в., обнародовал небольшой трактат «Об Аэндорской волшебнице», пафос которого заключался как раз в обличении несостоятельности и порочности применяемых Оригеном методов толкования Библии, рассмотренных на примере толкования знаменитого эпизода из 1 Царств 28:8-20, где повествуется о явлении

сматривались как фиктивные персонификации сил, действующих в космосе: например, Кронос отождествлялся со всепожирающим *временем*, а следующее поколение богов – с четырьмя «стихиями» античной «физики» (Зевс – с небесным *эфиром* и *огнем*, Гера – с *воздухом*, Посейдон – с *водою*, а Аид и Деметра – с *землею*), а во втором случае они интерпретировались как персонификации сил и способностей человеческой души, а также – добродетелей и пороков: например, Афродита рассматривалась как олицетворение *вожделения*, Афина – *мудрости* и т. д. Об истории и природе метода языческой философской аллегорезы см. фундаментальные исследования Ж. Пепена (*Pépin J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976²) и Ф. Бюффьера (*Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956).

⁷ См. *Lubac H. de. 'Typologie' et 'allégorisme' // Recherches de science religieuse*, t. 34 (1947), p. 180–226. Впоследствии А. де Любак развил основные идеи и положения этой статьи в своих фундаментальных трудах, посвященных Оригену и истории христианской экзегетики; см. *Lubac H. de. Histoire et Esprit*, chap. 4: «Le sens spirituel», Paris, 1950, p. 138–194; *idem. Exégèse médiévale*, t. 1, pars 1, Paris, 1959, p. 198–234.

Саулу тени почившего пророка Самуила) антиохийская критика в адрес александрийской экзегетической школы носила подчеркнуто инвективный и во многом – несправедливый характер⁸. В частности, Евстафий, особо останавливаясь на примерах *аллегорических* толкований, практикуемых Оригеном⁹, не только упрекал последнего в применении к текстам Писаний как Ветхого, так и Нового Заветов методов языческой интерпретации мифов, неизбежно влекущих за собою *мифологизацию* толкуемых текстов и *отрицание* их собственного исторического содержания¹⁰, но и в предельно резкой и недвусмысленной форме обвинял Оригена в некомпетентности (то есть в слабом знании текстов Писания) или даже – в злонамеренной фальсификации истинного смысла Писания и нарочитом стремлении ввести в заблуждение своих читателей посредством «языческих» ухищрений, усвоенных от «софистов».

Впрочем, впоследствии критика александрийского метода толкования Библии со стороны представителей антиохийской школы¹¹ становится более спокойной и взвешенной: в упрек Оригену ставится исключительно его приверженность «языческому аллегоризму», то есть специфической технике толкования, опирающейся на языческую традицию иносказательной интерпретации мифов и мифопоэтических

⁸ Об антиохийской полемике, направленной против Оригена и александрийской экзегетической школы, см. подробнее в ст. *Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène // Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition, vol. 2, Leuven, 2003, p. 1149–1166.*

⁹ См. Евстафий, *De engastrimytho* 21-22.

¹⁰ Евстафий говорит, что в результате безудержного стремления все истолковывать в аллегорическом смысле у Оригена и плодовые деревья, возвращенные Богом в раю, оказываются не настоящими «чувственными» деревьями (см. *De engastr. 21, 2*), и колодцы Авраама – не настоящими колодцами (см. *ibid. 21, 5*), и золотые украшения, подаренные Исааком Ревекке, – не настоящими украшениями (см. *ibid. 21, 6*); хуже того, даже евангельский рассказ о воскрешении Лазаря понимается Оригеном не как достоверное свидетельство о чуде воскрешения мертвого, а как аллегорическое изображение абстрактного человека, «умерщвленного» своими грехами (см. *ibid. 21, 8-9*).

¹¹ Помимо уже упомянутого Евстафия Антиохийского (ум. ок. 337), к антиохийской экзегетической школе причисляют в первую очередь Диодора Тарского (ум. до 394), Феодора Мопсуестийского (ум. 428), Иоанна Златоуста (ум. 407), Севериана Габальского (ум. ок. 408), Полихрония Апамейского (ум. ок. 430), Исидора Пелусийского (ум. ок. 435) и Феодорита Кирского (ум. ок. 466); на Западе близость к традиции антиохийской школы обнаруживал, например, Юлиан Экланский (ум. ок. 454).

текстов. Антиохийцы считали подобные методы интерпретации не просто некорректными и неприложимыми к Священному Писанию, но и прямо враждебными христианскому вероучению, требуя, со своей стороны, строго ограничить христианскую экзегетическую практику рамками «буквального» понимания текстов Писания, подразумевающего подчеркнуто бережное отношение к библейскому «слову» и заведомо исключающего возможность привнесения толкователем в богооткровенный текст своих собственных произвольных и безответственных домыслов.

Очевидно, однако, что сам Ориген (и здесь нельзя не согласиться с А. де Любаком) разрабатывал свой метод толкования не столько оглядываясь на традицию языческой «философской» аллегорезы, сколько отталкиваясь от нее, и что сам он, без сомнения, мыслил этот метод как чисто *христианскую* инновацию, усматривая – в отличие от своих будущих антиохийских оппонентов – главную опасность для христианской экзегетики отнюдь не в использовании приемов иносказательной интерпретации (включая приемы аллегорической экзегезы, которая к тому же была унаследована Климентом Александрийским и Оригеном вовсе не от «язычников», а прежде всего – от Филона Александрийского, авторитет которого в среде христианских писателей этого времени был беспрецедентно высок¹², и от других иудео-эллинстических авторов, связанных с александрийским культурным ареалом и формировавших ту своеобразную интеллектуальную атмосферу, которая в значительной степени повлияла на склад ума и особенности мышления самого Оригена), а, напротив, в узости и доходящей до абсурда педантичности «иудейского» буквализма, мешавшего превратить экзегезу Священного Писания в надежную основу и действенный инструмент для построения догматического учения Церкви (которое во времена Оригена еще не было сформулировано). Кроме того, при оценке оригеновского подхода к принципам библейской экзегезы приходится помнить о том, что оригеновский метод, столь враждебно вос-

¹² Не случайно на протяжении всей патристической эпохи Филон пользовался исторически не обоснованной, но чрезвычайно устойчивой репутацией «христианина до Христа» (подкрепленной впоследствии легендами о его обращении в христианство) и, пожалуй, был единственным нехристианским писателем, которого негласно приравнивали к Отцам и Учителям Церкви. См. об этом, например, в кн.: *Runia D. T. Philo in Early Christian Literature*, part 1, ch. 1: *Philo Christianus*, Assen, Mineapolis, 1993.

принятый очень многими восточными богословами и экзегетами¹³, оказал, как уже отмечалось ранее, существенное влияние на развитие латинской экзегетики и что, безоговорочно признав – вслед за антиохийцами – этот метод «нехристианским» или даже «языческим», мы тем самым перечеркнули бы едва ли не всю западную экзегетическую традицию (включающую имена таких великих Учителей Церкви, как Амвросий Медиоланский и папа Григорий Великий, библейские толкования которых можно смело рассматривать как примеры чисто александрийской по духу экзегезы).

Так что апологетический пафос А. де Любака и его решимость во что бы то ни стало оградить Оригена от дискредитирующих нападков и обвинений выглядят по меньшей мере оправданными. Более того, самую постановку вопроса о характере и статусе александрийского метода толкования и предложение подвергнуть ревизии сложившиеся в науке взгляды на этот предмет нужно признать в высшей степени правомерными: очевидно, что для объяснения природы оригеновского метода экзегезы Писания недостаточно просто определить этот метод как «аллегорический», – хотя бы в силу того, что даже при самом поверхностном сопоставлении оригеновского метода с филоновским (не говоря уже о языческой философской аллегорезе) легко обнаружить различия, не позволяющие безоговорочно отождествить эти два метода.

В то же время, решение указанной проблемы, которое было предложено самим А. де Любаком, представляется крайне ненадежным и весьма уязвимым для критики. Прежде всего, нельзя не заметить, что А. де Любак с самого начала смещает дискуссию в чисто «оценочную» плоскость, будучи озабочен лишь выяснением вопроса о том, «христианским» или «языческим» следует считать оригеновский метод интер-

¹³ К числу критиков александрийского «аллегоризма» принадлежали не только «антиохийцы»: наряду с уже упоминавшимися выше Мефодием Олимпийским и Епифанием Саламинским (см. *Ancoratos* 54-58, 61-62; *Panagion* 64-74), против этого метода толкования выступал, например, Василий Великий, который в начале 9-й гомилии на «Шестоднев» говорил: «Мне знакомы правила аллегории, не мною самим придуманные, но обнаруженные мною в сочинениях других. Они, не принимая общеупотребительный смысл Писаний, говорят, что вода – это не вода, а иное какое-то естество, и растение, и рыбу толкуют они по своему разумению, и сотворение гадов или зверей истолковывают они, по-своему оборачивая смысл, подобно тому, как это делают снотолкователи, по собственному своему усмотрению дающие толкование являющемуся в сонных видениях. Я же, когда слышу “трава”, мыслю траву, и растение, и рыбу, и зверя, и скота – все это понимаю так, как оно сказано» (Нехаем. 9, 1).

претации Библии. Однако ответ на этот вопрос самому А. де Любаку уже известен заранее (то есть еще до того, как будут определены критерии, позволяющие квалифицировать тот или иной метод как «христианский» или «не христианский»): для него оригеновский метод, безусловно, является «христианским», поскольку именно в качестве такового этот метод развивал и использовал сам Ориген. А между тем всякий экзегетический метод должен рассматриваться прежде всего как некоторый *инструмент*, так что даже если мы имеем полное и отчетливое представление о личности и субъективных намерениях экзегета, избирающего определенную методологическую стратегию, это никоим образом не освобождает нас от необходимости исследовать вопрос о происхождении и природе используемого им метода и о том, каким образом этот метод трансформируется в ходе решения толкователем конкретных практических или теоретических задач (разумеется, при условии, что подобная трансформация имела место в действительности). Очевидно, что обсуждать эти проблемы, оперируя – как это делает А. де Любак – лишь самыми общими и расплывчатыми определениями «христианский» и «нехристианский», заведомо не имеет смысла, поскольку в этом случае мы не в состоянии будем уяснить для себя *специфику* оригеновского экзегетического метода и определить его место в ряду *других* методов, реально используемых в *христианской* экзегетической практике.

Кроме того, А. де Любак, рассуждая о причинах неприязни антиохийских экзегетов к Оригену и александрийскому методу толкования Библии, оставлял без внимания то обстоятельство, что конфликт между антиохийской и александрийской школами отнюдь не сводился к сугубо рациональному спору о выборе «наилучшего» или наиболее «правильного» подхода к интерпретации текстов Писания, но был обусловлен прямым столкновением двух различных и в значительной степени непроницаемых друг для друга культурных традиций (на что, казалось бы, очевиднейшим образом указывает чрезмерный накал полемики, а также – непримиримость антагонизма, продемонстрированного участниками спора и объясняющегося изначальным несовпадением целого ряда бессознательных установок и априорных представлений, заранее исключавшим возможность достигнуть разумного компромисса).

Соответственно, свою непосредственную задачу А. де Любак видел в том, чтобы доказать, что антиохийская критика александрийского метода толкования была безосновательной и напрасной, так как, с его точки зрения, подход Оригена к интерпретации Священного Писания не только оставался безупречно «христианским», но и, по сути своей,

не отличался от того подхода, которого придерживались и который столь горячо отстаивали полемизировавшие с Оригеном антиохийцы, отдававшие предпочтение «буквальному» методу интерпретации Библии, но допускавшие умеренное использование также и «иносказательной» техники толкования. Аргументы, которыми А. де Любак подкрепляет свою точку зрения, можно свести к трем основным положениям. Во-первых, он решительно утверждает, что «иносказательные» толкования, практикуемые Оригеном, отнюдь не разрушают буквального (или «исторического») смысла Писания и не отменяют его самостоятельной ценности – в отличие от «иносказательных» толкований, применяемых языческими «аллегористами» или Филоном Александрийским. Во-вторых, он обращает внимание на то, что «иносказательный» *смысл*, выводимый Оригеном из текстов Писания, всегда (или в подавляющем большинстве случаев) является «христианским», а не «абстрактно-философским», как это было у Филона и его языческих предшественников, и потому, хотя *способы* конструирования «иносказательных» толкований остаются, по мнению самого А. де Любака, *общими* для греческих «аллегористов», Филона и Оригена, собственно оригеновский *метод* аллегорической интерпретации текстов ни в коем случае не может считаться тождественным аллегорическому методу язычников. И, в-третьих, А. де Любак настаивает на том, что пресловутый «христианский аллегорический метод» был заимствован Оригеном непосредственно у апостола Павла (а вовсе не у Филона, как это принято было думать) и что сами антиохийцы активно использовали тот же метод иносказательной экзегезы, избегая лишь одиозного (или, во всяком случае, – подозрительного) термина «аллегория» и заменяя его иными – более или менее произвольными – наименованиями. Рассмотрим, однако, насколько основательны вышеприведенные утверждения.

2. Соотношение «буквального» и «иносказательного» смысла в экзегетической теории и практике Оригена

1) Оценка статуса «буквального» смысла в системе аллегорической экзегезы

Итак, прежде всего А. де Любак указывает на то, что антиохийские критики Оригена совершенно напрасно упрекали последнего в пренебрежительном отношении к «букве» Писания и в порочном пристра-

стии к произвольным и надуманным толкованиям, перечеркивающим исторический смысл библейского повествования и ставящим под сомнение реальность и достоверность описываемых событий¹⁴. В доказательство он ссылается на многочисленные высказывания Оригена о важности и самостоятельной ценности буквального (и собственно «исторического») смысла Писания, игнорируя, однако, общеизвестные и не менее многочисленные высказывания противоположного толка, имеющие для Оригена принципиальное методологическое значение, в частности – рассуждения Оригена о том, что «буквальный» смысл Писания – это наиболее примитивный и «низший» смысл, приспособленный к уровню восприятия разве что самых грубых, беспомощных и неискушенных умов¹⁵, что этот смысл может быть отброшен – как горькая и несъедобная кожура, покрывающая скорлупу ореха, – теми, кто приобщился к глубинному, сокровенному смыслу Писания¹⁶, и, наконец, – принципиально важный для Оригена и выраженный в самой определенной форме тезис о том, что не все тексты Писания имеют буквальный смысл, хотя все они имеют иноказательный смысл¹⁷. Впрочем, этот последний тезис А. де Любак предлагает – вопреки оче-

¹⁴ Вопрос об отношении Оригена к «буквальному» смыслу Писания подробно рассматривается А. де Любаком в двух монографиях, посвященных Оригену и методам христианской библейской экзегезы. См. *Lubac H. de. Histoire et Esprit*, Paris, 1950, chap. 3: «Le sens littéral», p. 92–138; *idem. Exégèse médiévale*, t. 1, pars 2, Paris, 1959, chap. 7: «Le fondement de l'histoire», p. 425–487.

¹⁵ «Грапта, наставляющая вдов и сирот, есть голая буква, научающая людей, которые еще остаются детьми по душе и еще не могут признать Бога своим Отцом, а потому и называются сиротами; буква же научает и тех (женщин, то есть те души), которые уже не живут с незаконным мужем, но вдовствуют, еще не сделавшись достойными жениха», *De princíp. IV, 2, 4* (здесь и далее трактат Оригена «О началах» цитируется в переводе Н. Петрова, иногда незначительно видоизмененном; при этом отсылки на текст трактата даются в соответствии с рубрикацией, установленной в издании *Sources Chrétiennes: Origène. Traité des Principes*, t. 1–4, éd. par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, 1980).

¹⁶ «“Орехи”, – говорит, то есть плод, первая оболочка у которого горька, а следующая – ограждает и вмещает третье, то, которое питает и насыщает. Таково же, стало быть, и учение Закона и Пророков в школе Христовой: весьма горька внешность буквы его, предписывающая обрезание плоти, распоряжающаяся относительно жертвоприношений и прочая, что подразумевается под “умерщвляющей буквой”», *In Num. hom. 9, 7, 3*.

¹⁷ «Но так как есть некоторые Писания, вовсе не имеющие телесного смысла, как мы покажем это впоследствии, то в некоторых местах Писания должно искать только душу и дух», *De princíp. IV, 2, 5*.

видности – принимать в качестве указания на то, что – по мысли Оригена – *некоторые* библейские тексты не могут пониматься *только* в буквальном смысле и должны пониматься *еще* и в иносказательном, поскольку, добавляет А. де Любак, любое иносказательное толкование у Оригена так или иначе строится на фундаменте «буквы» Писания и отправляется от нее, так что если Ориген не твердит беспрестанно о *первичности и приоритетности* «буквального» смысла и «буквального» толкования, то лишь потому, что *почитает это за нечто само собой разумеющееся* и не нуждающееся в навязчивой констатации.

Единственным ученым, вступившим в полемику с А. де Любаком и решившимся прямо указать на очевидную несостоятельность и неубедительность вышеприведенных умозаключений, был Р. Хэнсон, который в своей собственной монографии, посвященной экзегетической теории и практике Оригена, писал по этому поводу следующее: «Признаюсь, я решительно не вижу доказательной силы всех этих аргументов в пользу якобы бережного отношения Оригена к буквальному смыслу. Утверждение Де Любака явно ошибочно: Ориген не мог яснее дать нам понять, что в тех местах, на которые он ссылается как на тексты, в которых нельзя усмотреть буквального смысла, буквальный смысл вообще не имеет никакой силы – независимо от того, имеют ли эти места аллегорический смысл или нет. Что же касается ссылки на то, что в оригеновских толкованиях аллегорический смысл опирался на буквальный смысл или надстраивался над ним, то такой аргумент представляется мне либо ложным, либо бессмысленным. Не приходится спорить, что, когда Ориген толкует образ самаритянки, покидающей свой кувшин, как аллегорию души, покидающей ересь, он допускает существование такой степени сходства между текстом и его аллегорическим толкованием, которая позволяла бы говорить, что коль скоро *a* покидает *b* в оригинальном тексте, то и *x* покидает *y* в аллегории; он не говорит, что *a*, покидающая *b*, аллегорически означает *x*, *взыскующую y*, или вообще что-нибудь такое, что не имело бы вовсе никакой связи с исходным текстом. Однако признание этого свидетельствует лишь о том, что в своих аллегорических толкованиях Ориген не прибегал к совсем уж сюрреалистическому иррационализму. То же самое можно по праву сказать и о любой другой аллегорезе, будь то аллегореза филоновская, эллинистическая или какая бы то ни было. Собственно, это говорит нам только о том, что Ориген был аллегористом, а не сумасшедшим»¹⁸.

¹⁸ Hanson R. P. C. *Allegory and Event*, London, 1959, p. 241–242.

Здесь, впрочем, необходимо остановиться, чтобы сразу же расставить некоторые акценты. Как известно, главная задача языческой философской аллегорезы состояла как раз в том, чтобы показать: мифы о богах, поняты в прямом и буквальном смысле, – это явная и грубая ложь, способная ввести в заблуждение только чернь или малых детей, однако *аллегорическая* интерпретация этих же самых мифов позволяет выявить изначально заложенный в них сокровенный, иносказательный смысл, который и будет их единственным *истинным* смыслом¹⁹. Понятно поэтому, что языческим аллегористам не приходилось беспокоиться о том, не разрушает ли аллегорическое толкование «буквального» смысла толкуемого текста или сюжета: сам объект толкования (будь то собственно миф или эпическая поэма, содержащая мифологические мотивы) принимался ими за нарочито сконструированную «аллегоррию», у которой, собственно, и *не может* быть никакого иного смысла, помимо иносказательного²⁰. Наоборот, они были заинтересованы в том, чтобы уберечь своих слушателей и читателей как раз от соблазна *буквального* понимания мифов, которые – именно в силу

¹⁹ См., например, Саллюстий, *De dis et mundo* 3: «Но почему в мифах рассказывали о прелюбодеяниях, кражах, заключении в оковы отцов и о прочей несурразице (τῆν ἄλλην ἀτοπίαν)? Разве не было тут дивного умысла, состоящего в том, чтобы благодаря этим явственным несурразицам душа изначально могла почитать оные рассказы покровами (*προκαλύπτата*), истину же – неизрецаемой?» Ср. также Юлиан Отступник, *Oration* 7, 217 С-Е, где аналогичное мнение приписывается Ямвлиху.

²⁰ Разумеется, называя «переносный», или «иносказательный», смысл «единственным», мы не должны упускать из виду различие «вербального» смысла текста (который наличествует всегда и который может быть сам по себе удобопонятен, но который даже и в этом последнем случае будет рассматриваться толкователем-аллегористом как притворный, *мимикрирующий* смысл, функция которого сводится исключительно к тому, чтобы, с одной стороны, заслонять подлинный, скрытый смысл, и, с другой стороны, – обеспечивать возможность *перехода* к истинному смыслу) и «интенционального» смысла текста, который, соответственно, и будет рассматриваться как *прямой* и *единственный* смысл ононого. Например, при употреблении метафоры ее «вербальный» смысл заведомо не является ее собственным, прямым и «буквальным» смыслом (если под таковым понимается не «вербальный», а «интенциональный» смысл, то есть смысл, вложенный автором высказывания), хотя он играет важную роль как в акте конструирования *собственного* смысла метафоры, так и в акте уяснения этого смысла воспринимающей стороной. Так обстоит дело и с аллегорией, которая также строится на разрыве естественной связи между «образом» и «изображаемым», что позволяет использовать «образ» в качестве пустой формы, наполняемой *чуждым* ей содержанием.

приписываемой этим мифам «аллегорической» природы – *могли, но не должны были* пониматься «буквально». Вместе с тем, поскольку семантические связи, которые при конструировании аллегории устанавливаются между «образом» (у какого отнимается его собственное «содержание») и «смыслом» (замещающим это «содержание» и как бы узурпирующим чужую «форму», за неимением своей собственной), не являются жесткими и необходимыми, то для того, чтобы истолковать *любой* образ как «аллегория», достаточно уверенности в том, что этот образ изначально был привлечен поэтом или художником в качестве «аллегорического». Вообще же, всякий текст, в котором оказывается возможным вычленив некоторую систему «образов» (независимо от того, имеем ли мы дело с «вымыслом» или с добросовестным «описанием» действительности), может быть истолкован аллегорически, – что, собственно, и демонстрирует практика языческой философской аллегорезы (коль скоро мы сами, в отличие от древних аллегористов, не считаем античные мифы «аллегориями» – в том специфическом смысле, в котором таковыми являются, например, «Психомахия» Пруденция или «Путь паломника» Дж. Беньяна). Поэтому важным принципом, позволяющим хотя бы отчасти ограничить свободу использования аллегорических толкований применительно к текстам, интенционально-аллегорическая природа которых не была *несомненной*, становится требование осуществления предварительной оценки степени приемлемости *буквального* смысла текста, который предполагалось подвергнуть истолкованию. В самом деле, если *все вообще* тексты повествовательного или описательного характера *могут* быть, при известном остроумии и определенной сноровке, интерпретированы в аллегорическом духе, то отсюда еще не следует, что все они *должны* толковаться подобным способом; другое дело – если бы выяснилось, что буквальное понимание интересующего толкователя текста *неприемлемо* или *невозможно*²¹: в этом последнем случае иносказательная

²¹ О том, что и для языческих, и для христианских толкователей главным критерием, определяющим и оправдывающим правомерность применения метода аллегорической экзегезы к тому или иному тексту, являлось обнаружение в этом тексте мотивов, расцениваемых как «логически бессмысленные» (греч. τὸ ἄλογον) или «физически невозможные» (греч. τὸ ἀδύνατον), см. в статье Périin J. A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie // Studia patristica. Second International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1955), vol. 1, Berlin, 1957, p. 293–306. Cp. *idem*. La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante, chap. 7: «L'absurdité, signe de l'allégorie», Paris, 1987, p. 167–186.

интерпретация становится *необходимой* (вернее, признается таковой исходя из презумпции, что рассматриваемый текст имеет *какой-нибудь рациональный смысл*, то есть не является продуктом горячего бреда, но призван донести некую вразумительную информацию) и, стало быть, уже не нуждается в дальнейшем обосновании.

На практике мотивы, по которым «буквальный» смысл текста объявлялся *недействительным*, могли варьироваться в довольно широких пределах: от констатации «непонятности» текста или указания на присутствие в нем неких действительных или мнимых «ошибок» и «несуразностей» до признания его содержания неудовлетворительным с точки зрения действующих или насаждаемых норм нравственности и благочестия²². Важно, однако, что, во-первых, указанный способ обоснования безоговорочно принимался и неукоснительно применялся всеми толкователями, практиковавшими технику аллегорической экзегезы и соблюдавшими установленные ею «правила игры» (то есть не только языческими толкователями мифов или поэм Гомера и Гесиода, но также и иудейскими или христианскими толкователями Библии, ориентированными на аллегорический метод интерпретации), и, во-вторых, это обоснование носило *негативный* характер. Иными словами, речь шла отнюдь не о том, что *все* тексты могут пониматься «буквально», а *некоторые* тексты могут – в дополнение к их «буквальному» смыслу – истолковываться еще и «иносказательно», но о том, что *некоторые* тексты *не могут* пониматься «буквально» (и тогда они *должны* пониматься «иносказательно»).

²² Так, например, Филон Александрийский считал необходимым использование аллегорической техники толкования в тех случаях, когда в тексте присутствует нечто противоречащее здравому смыслу, невозможное, абсурдное или похожее на мифологический вымысел, или когда мы встречаемся с тем, что не согласуется с благочестивыми представлениями о божественной природе и божественном всемогуществе (например, с антропоморфическими описаниями Бога), или когда в толкуемом тексте обнаруживаются видимые противоречия, непоследовательность в повествовании, а также – «темноты», грамматические аномалии и, наконец, – трюизмы, банальности и «излишние» подробности, которые сами по себе безразличны и малоинтересны читателю. Ср. Goulet R. Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie // Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, éd. G. Dahan et R. Goulet, Paris, 2005, p. 75–76. См. также Siegfried C. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena, 1875, S. 165–168; Pépin J. La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante, Paris, 1987, p. 34–40.

Ориген, со своей стороны, также исходил из признания того, что неприемлемость буквального чтения текста прямо указывает на необходимость его иносказательной интерпретации. От Филона и от языческих толкователей-аллегористов его отличало лишь то, что он сам заявлял о себе как о еще более радикальном аллегористе, чем эти последние, утверждая, что *не все* тексты Писания могут пониматься «буквально», но что *все* тексты могут и *должны* пониматься «иносказательно» (иначе говоря, даже в тех случаях, когда «буквальный» смысл текста остается удобопонятным и удобоприемлемым, это *не освобождает* толкователя от обязанности дать этому тексту также и «иносказательную» интерпретацию).

2) *Возможность применения аллегорического метода интерпретации к текстам неаллегорического характера*

Именно такая постановка вопроса о соотношении «буквального» и «аллегорического» смысла Писания и вызвала ожесточенную критику со стороны экзегетов антиохийской школы. Оригену инкриминировалось не то, что он пользовался методом иносказательной интерпретации Библии, а то, что он готов был распространить этот метод *на все без исключения* тексты Писания, в том числе – на тексты *исторического* и *законодательного* содержания, составляющие значительную и, безусловно, чрезвычайно важную часть корпуса Священных Писаний не только Ветхого, но и Нового Завета.

Между тем современные исследователи склонны оставлять без внимания этот аспект, игнорируя специфику *материала*, который мог послужить объектом иносказательного толкования. Поэтому в научной литературе, посвященной истории христианских экзегетических методов, постоянно воспроизводится один и тот же аргумент, а именно: противники применения техники аллегорической экзегезы к текстам Писания (например, антиохийцы) уличаются в том, что они и сами время от времени прибегали к подобной технике. Позволительно, однако, спросить: в каких именно случаях это происходило? Можно ли, к примеру, вообразить такого педанта-буквалиста, который – очутившись на месте пророка Даниила – предложил бы царю Навуходоносору «буквальное» толкование его знаменитых «снов», символическая топика которых прямо и недвусмысленно указывала на их «вещую» и «иносказательную» природу? Нет нужды объяснять или специально

доказывать, что символические видения, загадочные пророчества, притчи, иносказания – и даже просто «поэтические» тексты, насыщенные «метафорами», «сравнениями» и «образами», имеют статус, принципиально отличный от статуса «исторических» текстов, которые претендуют на отображение действительных событий и неизбежно оцениваются с точки зрения адекватности («истинности») или неадекватности («ложности») представленной в них картины «реальности», в свою очередь принимаемой за критерий «истинности». Так что не приходится удивляться ни тому, что один из самых решительных и последовательных противников аллегорического метода интерпретации Библии, Василий Великий, в своих собственных гомилиях на Псалмы отнюдь не чуждался аллегорических толкований, ни тому, что такие авторитетные экзегеты антиохийской школы, как Севериан Габальский и Феодорит Кирский, видели в Песни песней не просто эротическую поэму или эпиталаму, а символическое пророчество о «браке» Христа и Церкви, – коль скоро даже в иудейской традиции, в целом относившейся к иносказательным толкованиям текстов Писания с большой подозрительностью (если не с откровенной враждебностью), символическая образность Песни песней истолковывалась в мистическом смысле (как указание на брачный союз Бога с Израилем).

А стало быть, если бы Ориген ограничился иносказательным, пусть даже – аллегорическим²³, толкованием, например, той же Песни песней (а Ориген, как известно, толковал эту книгу неоднократно²⁴), или Псалмов, или даже пророческих книг, то антиохийцы, возможно, не ополчились бы против него столь единодушно и столь решительно: в этом случае они могли бы спорить о том, насколько приемлем – с точки зрения христианского вероучения – смысл, выводимый из вышеназванных книг толкователем, но едва ли стали бы столь ожесточенно отрицать саму *правомерность* применения иносказательной интерпретации к текстам подобного рода, изначально построенным на системе символических образов²⁵. В самом деле, признанный *интенционально*

²³ Поскольку нужно иметь в виду, что аллегорические толкования, как мы надеемся показать в дальнейшем, отнюдь не являлись *единственной* формой «иносказательных» толкований, приложимых к текстам Священного Писания.

²⁴ Сохранились (в лат. переводе) две гомилии и комментарий Оригена на Песнь песней. Впервые к комментированию этой книги Ориген обратился еще в юности, на заре своей литературной деятельности.

²⁵ Впрочем, сами антиохийцы и в составе указанных книг тщательно различали тексты, требующие иносказательной интерпретации, и тексты, не тре-

иносказательным текст может быть истолкован «правильно» (например – в соответствии со смыслом, вложенным в иносказание его автором) или «неправильно», очевидно, однако, что толковаться он должен только иносказательно²⁶.

Но мы знаем, что Ориген (вслед за Филоном, который, в свою очередь, опирался на опыты аллегорической интерпретации Моисеева Пятикнижия, предпринимавшиеся александрийскими эллинизированными евреями начиная по крайней мере со 2 в. до н. э.²⁷) настаивал на возможности и даже необходимости применения метода аллегорической экзегезы именно к *историческим* и *легислативным* книгам Писа-

бующие таковой, стремясь ограничить область применения иносказательных толкований рамками самой строгой необходимости.

²⁶ Мы не касаемся здесь вопроса о том, насколько оправданным с *формальной* точки зрения было применение процедуры *аллегорической* интерпретации к текстам, построенным на *метафорических* образах, или вообще к любым формам *иносказания*, не являющимся при этом *аллегориями* как таковыми, например – к притчам, загадкам, оракулам, символическим видениям и т. д. Как известно, античные грамматиканы не усматривали принципиальной разницы между «метафорой» и «аллегорией», определяя последнюю как «сложную» или «развернутую» метафору (ср. классические дефиниции «аллегории» у Цицерона, *De orat.* III, 41, 166, и у Квинтилиана, *Inst. orat.* VIII, 6, 44), что, в свою очередь, побуждало их обнаруживать требующие рассудочной дешифровки «аллегории» в образном строе языка «варварских» литератур. Предмет спора между александрийцами и антиохийцами лежал в иной плоскости и был связан прежде всего с тем, что антиохийцы требовали предварительного и весьма скрупулезного различения текстов, являющихся интенционально «иносказательными», и текстов, не являющихся таковыми, между тем как александрийцы готовы были рассматривать в качестве «иносказательных» любые вообще тексты Писания.

²⁷ См., например, монографию Ришара Гуле, где высказывается и весьма убедительно обосновывается гипотеза, согласно которой Филон не просто ориентировался на некую специфическую и отмеченную сильным эллинистическим влиянием экзегетическую традицию, сложившуюся в Александрии в правление династии Птолемеев, но и имел в своем распоряжении составленный в Александрии (предположительно, в 1 в. до н. э.) философско-аллегорический комментарий к Пятикнижию, материалами которого Филон пользовался при составлении своих собственных толкований, *Goulet R. La Philosophie de Moïse. Essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, 1987. О методах толкования еврейских Писаний, практиковавшихся в Александрии в указанную эпоху, см. также *Nikiprowetzky V. Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977; *Mack B. L. Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria* // *ANRW* II 21, 1 (1984), p. 241–245.

ния, в результате чего самим этим книгам как бы автоматически и независимо от субъективных намерений толкователя присваивался статус *иносказательных* текстов (ибо, как уже говорилось ранее, аллегорические толкования, в силу особенностей своей герменевтической природы, *всегда* подразумевают дискредитацию «буквального», или «вербального», смысла, который принимается во внимание лишь постольку, поскольку он отчасти – скрывает, отчасти же – помогает выявить иной, более глубокий, подспудный смысл, и который отбрасывается, словно пустая и бесполезная «скорлупа», как только удастся извлечь из нее «ядро» иносказательного смысла, каковой в дальнейшем и принимается за *единственный* и *истинный* смысл действительного или мнимого *иносказания*). Именно на этот момент с чрезвычайной настойчивостью указывали антиохийские критики Оригена, упрекавшие последнего в том, что он, распространяя принципы иносказательной экзегезы на все без исключения тексты Писания (а не только на тексты иносказательного типа, широко представленные в Библии), перечеркивал тем самым *буквальный* (и *исторический*) смысл библейских текстов, уподобляя эти последние *мифам*, которые, как мы помним, рассматривались языческими толкователями как род *аллегорий*, преднамеренно сконструированной мудрецами незапамятной древности для пользы отдаленных потомков²⁸.

²⁸ Ср. Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène // Origeniana octava, Leuven, 2003, p. 1161: «[...] главный упрек, адресуемый Оригену, состоял именно в указании на то, что он своими аллегориями отрицал историческое измерение текстов Писания, лишал их какого бы то ни было реального содержания и уравнивал их с мифами (*μῦθοι*). Если его постоянное обращение к аллегории было в глазах антиохийцев предосудительным, то это потому, что он прямо унаследовал именно тот способ ее использования, который греками применялся для объяснения или придания большей презентабельности их собственной мифологии». Подчеркнем, однако, что дело, на наш взгляд, заключалось не только и не столько в том, что Ориген позаимствовал экзегетический метод, приспособленный язычниками специально для толкования «мифов», и не в том, что он пользовался этим методом *так же*, как это делали греческие аллегористы (а не каким-то другим, более приемлемым для христианских экзегетов способом), а в том, что *сам* этот метод мог, по природе своей, применяться только к таким текстам, *буквальным* смыслом которых *заранее предполагалось пожертвовать* ради иносказательной интерпретации (что было естественным для греческих философов и грамматиков, объявлявших прямой и самоочевидный, «вербальный» смысл мифов заведомой *нелепицей* и *ложью*).

Очевидно, однако, что Ориген, рассматривавший аллегорический метод как универсальный инструмент, пригодный для интерпретации не только «поэтических», но также и «исторических» книг Писания (к разряду которых относились и новозаветные Евангелия), должен был все же учитывать специфический характер этих книг, которые нельзя было прямо и безапелляционно объявить лишенным всякой достоверности «мифом», сочиненным лишь для того, чтобы скрыть за «иносказанием» некую рациональную философскую или теологическую доктрину. Аналогичная проблема стояла также и перед иудейскими «аллегористами», выступившими инициаторами применения метода философской аллегорезы к текстам еврейского Писания, – в частности, перед Филоном Александрийским.

По поводу позиции Филона Р. Гуле, в уже цитированной выше статье, говорит, что хотя толкователи-аллегористы неизбежно должны были исходить из представления, что аллегорическое прочтение есть единственно правильный способ понимания текста, задуманного его автором как аллегория, и что наилучшим доказательством интенциональной аллегоричности текста оказывается констатация несостоятельности его буквального смысла, Филон, принимая указанные «правила игры» и уделяя достаточно много внимания критике «буквального» смысла толкуемых текстов, накладывал на себя при этом два важных ограничения, позволявших ему хотя бы отчасти реабилитировать самостоятельную ценность «буквы» Писания.

Во-первых, Филон никогда не настаивал на том, что «буквальный» смысл должен быть отброшен *во всем* Писании: «аномалии», сигнализирующие о необходимости применения аллегорической «терапии», восстанавливающей смысловую связь текста, он предпочитал отыскивать среди маловажных деталей и второстепенных подробностей библейского повествования, и это, по мнению Р. Гуле, доказывает, что Филон был склонен рассматривать «аллегорический» смысл скорее как *вспомогательный, добавочный, факультативный* смысл текста, отнюдь не мешающий восприятию этого текста в его *прямом*, то есть *буквальном* смысле. Правда, в связи с этим сам Р. Гуле делает одно чрезвычайно важное замечание, касающееся фундаментальных особенностей аллегорического метода, о которых уже говорилось выше. Он пишет: «Нам, привыкшим к патристическим и средневековым теориям, трактующим о полисемии текстов Писания и знаменитых “четырёх смыслах” Писания, подобный подход представляется естественным. Однако, поразмыслив немного, можно понять, что аллегория, в

своей изначальной интенции и в согласии с этимологией термина, несовместима с буквальным смыслом. С точки зрения философа-стоика тексты Гомера, несмотря на всю их красоту, не обеспечивают приемлемого теологического прочтения, если воспринимать их буквально. Пытаться читать их так означало бы ввергнуться в пучину самой примитивной мифологии. Одна только аллегория может раскрыть их смысл, и она не может воздвигнуть этот смысл иначе как на руинах буквального смысла»²⁹. Р. Гуле признает, таким образом, что само представление о том, что «буквальный» и «аллегорический» смысл могут выступать в качестве двух гармонически сочетающихся смыслов, последний из которых лишь дополняет и обогащает первый, не разрушая и не упраздняя его, может соответствовать субъективному мнению толкователя, но разбивается о герменевтическую природу аллегорических толкований. К этому следует прибавить, что на практике толкователи-аллегористы (и Филон здесь не исключение) обнаруживали в текстах, как правило, *мнимые*, а не подлинные семантические «аномалии». А это означает, что идея необходимости аллегорической интерпретации текста безусловно *предшествовала* обнаружению «аномалий», оправдывающих такую интерпретацию, и что пресловутые «аномалии» рассматривались как указание на «аллегорическую» природу *всего* текста, а не только тех «мест», буквальное прочтение которых по тем или иным причинам оказывалось затруднительным или нежелательным.

Во-вторых, Филон полагал, что некоторые предметы и темы, обсуждаемые в Писании, вообще не подлежат аллегорической интерпретации, ибо в определенных случаях применение таковой приводило бы к конфликту с нормами благочестия. В частности, Филон отказывался, как отмечает Р. Гуле, рассматривать «Бога» в качестве аллегии «Разума» или созидающего космос «Логоса», как это делали менее благочестивые иудео-эллинистические предшественники Филона, увлеченные идеей философского переосмысления еврейской Библии. Что касается иудейского религиозного законодательства (например – законов о ритуальных жертвоприношениях, в которых более радикально настроенные «аллегористы» предлагали усматривать зашифрованное

²⁹ Goulet R. Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie // Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, ed. G. Dahan et R. Goulet, Paris, 2005, p. 72.

учение о нравственных «добродетелях», или о праздновании Пасхи, интерпретируемой «аллегористами» как образ ликования души, достигшей морального совершенства), то Филон, признавая, что аллегорическое истолкование «законов» может оказываться уместным и допустимым, категорически настаивал на том, что подобное истолкование ни в коем случае не освобождает благочестивого иудея от *буквального* исполнения этих законов (см. *De migr. Abr.* 89-93)³⁰. Однако, вводя подобные «внешние» (то есть герменевтически не оправданные) ограничения на применение техники аллегорической экзегезы и исключая из области ее компетенции определенные темы, сюжеты и предметы, Филон тем самым косвенно признает, что аллегорическая экзегеза – даже в его собственных глазах – отнюдь не предполагает «бережного» отношения к «буквальному» смыслу и что ее функция состоит вовсе не в «обогащении» прямого и очевидного смысла текста посредством выявления сопутствующего ему «иносказательного» смысла, а именно в *замещении* буквального смысла иносказательным³¹.

³⁰ См. *ibid.*, p. 72–75.

³¹ Очевидно, Филон понимал, что рассматривая фигуру Бога как «аллегориче-скую», или «маску», за которой прячется понятие «Мирового Разума», мы не добавляем нечто новое к понятию «Бога», а, напротив, отказываемся от всех коннотаций, связанных с ним, в пользу коннотаций, связанных с понятием «Мирового Разума». Необходимо иметь в виду, что «аллегория» – это не способ выявления или расширения денотации некоторого понятия. Так, философ-теист, упоминая о Боге, может при этом мыслить и подразумевать некий абстрактный космический разум. Однако объектом аллегорической интерпретации никогда не бывают «абстрактные» понятия: она опирается на конкретные образы и как бы паразитирует на них, одновременно узурпируя их «оболочку» – и лишая эту оболочку самостоятельной жизненной силы. Так что когда толкователь-аллегорист утверждает, что там, где в Писании речь заходит о деяниях Бога, следует подразумевать и мысленно подставлять понятие «Разум», он именно *разрушает* ткань библейского повествования, заставляя воспринимать последнее как «миф» и «нелепость». В самом деле, аллегория не допускает обратной редукции, в чем легко убедиться, попытавшись представить, что это «Мировой разум» окликает в раю Адама, устыдившегося своей наготы, или общается с Валаамом устами его ослицы. Очевидно, что толкователю, однажды принявшему отождествление Бога и «Разума», пришлось бы смириться с тем, что «буквальный» смысл всех библейских контекстов подобного рода оказывается безнадежно скомпрометированным, и ему оставалось бы лишь подвергнуть все эти контексты дальнейшему аллегорическому переосмыслению.

3) Особенности александрийского и антиохийского подходов к интерпретации Священного Писания

Ориген, по примеру Филона избравший путь иносказательной экзегезы Священного Писания, также не мог обойти стороной вопрос о самостоятельной ценности «буквального» смысла толкуемых текстов, пренебречь которым было невозможно не только потому, что христиане признавали божественное происхождение книг Писания, но и потому, что часть этих книг посвящена была изложению священной истории (достоверность которой могли подвергать сомнению разве что наиболее радикально настроенные «еретики», то есть представители гностических сект, не только почитавших отъявленной ложью память об историческом прошлом, донесенную Библией, но и воспринимавших как обман и иллюзию весь вообще «материальный» мир), а другая часть содержала законодательные установления и заповеди, исполнение которых вменялось в обязанность не одним лишь благочестивым иудеям, но, в некоторых случаях, также и христианам³². Нет надобности говорить, что решение этого вопроса представляло для Оригена не меньшую, если не большую сложность, чем для Филона, и что позиция Оригена в этом отношении не отличалась безупречной ясностью и последовательностью.

Прежде всего, нужно признать, что бесспорная приверженность Оригена толкованиям аллегорического типа не означала, что он избегал и вообще не практиковал так называемых «буквальных» толкований. Действительно, чаще всего у Оригена (как и у Филона) «буквальный» смысл текста отождествляется с его «вербальным» (или «материальным») смыслом – самоочевидным, общедоступным, не являющимся результатом истолкования и служащим лишь отправной точкой для осуществления перехода к искомому «иносказательному» смыслу. Од-

³² Филон мог формально требовать, чтобы иносказательно истолкованные законы исполнялись «буквально», но едва ли он мог объяснить, почему это необходимо. В самом деле, если нас убедят, что запрет на употребление в пищу мяса определенных животных *в действительности* указывает на необходимость искоренить в своей душе некие пороки, ассоциирующиеся с соответствующими животными, то для человека, искренне желающего исполнить соответствующий закон, естественно будет сосредоточиться на нравственном самосовершенствовании, забыв при этом о диетических запретах, рациональные или иррациональные причины установления которых давным-давно изгладились из памяти поколений.

нако во многих случаях Ориген не ограничивался простым цитированием или краткой экспозицией содержания текста, который в дальнейшем предполагалось подвергнуть семантической ревизии, но прибегал к развернутому и обстоятельному разъяснению его «буквального» смысла (который по тем или иным причинам мог быть непонятен для менее сведущих и менее искушенных людей – к примеру, не знающих каких-либо исторических реалий или лингвистических тонкостей, но который, безусловно, оставался понятным для самого толкователя, в меру его собственной компетентности), что, впрочем, отнюдь не мешало ему в дальнейшем предложить аллегорическое толкование того же самого текста. Более того, можно отметить также такие случаи (правда, относительно редкие), когда Ориген вообще ограничивался одним лишь «буквальным» толкованием текста, воздерживаясь от его аллегорической интерпретации. Однако отказ от аллегоризации текста никогда не носит у Оригена принципиального характера и, *de facto*, бывает обусловлен либо акцидентальными причинами, либо жанром осуществляемого толкования («буквальные» толкования преобладают в составе *схολий* и *комментариев*, хотя и в том и в другом случае «буквальные» толкования могут чередоваться с «иносказательными»; в *гомлиях* же, напротив, на первый план всегда выступают «иносказательные» толкования, хотя они, в свою очередь, могут предваряться разъяснением «буквального» смысла), либо особенностями толкуемого текста (например, комментарии Оригена к Посланиям ап. Павла, которые сами по себе носят доктринально-дидактический, а не нарративный характер, и потому не представляются подходящим материалом для иносказательной интерпретации³³, с формальной точки зрения можно расценивать как «буквальные»). Однако все вышесказанное отнюдь не свидетельствует о том, что Ориген признавал *приоритетность* «буквальных» толкований или что он рассматривал «иносказательный» смысл как *второстепенный* и *вспомогательный*.

Кроме того, может показаться, что Ориген, как и Филон, считал необходимым искусственно ограничить область приложения иносказательных толкований, признавая, например, что заповеди Декалога, равно как и многие новозаветные заповеди, следует понимать и исполнять в прямом и буквальном смысле. В самом деле, у Оригена можно встретить подобные утверждения. Однако, перечисляя заповеди, «буквальный» смысл которых сохраняет свою актуальность и не подлежит

³³ Аллегорический метод толкования можно было применять к «Илиаде» Гомера или к «Метаморфозам» Овидия, но не к «Метафизике» Аристотеля.

переоценке, он немедленно оговаривается, что «наиболее усердные люди в каждом из этих повелений могут найти глубины божественной мудрости (то есть *духовный, иносказательный* смысл. – *О. Н.*), не отрицая в то же время заповедь и по букве»³⁴. Вместе с тем он с большим увлечением приводит многочисленные примеры законов и заповедей, причем – не только ветхозаветных, но даже и новозаветных, которые, с его точки зрения, никоим образом не могут быть ни поняты, ни исполнены в «буквальном» смысле, а потому настоятельно требуют иносказательной интерпретации³⁵.

И наконец, Оригену, как видно из приведенных выше цитат, не чуждо было представление о *гармонии* «буквального» и «иносказательного» смысла, обнаруживающейся при интерпретации как «исторических», так и «легислативных» текстов Писания: он полагал и даже настаивал на том, что иносказательная интерпретация Библии не отменяет и не упраздняет ее буквального смысла, – при том, однако, условии, что этот последний не будет отмечен печатью «аномальности», вынуждающей толкователя безоговорочно отказаться от буквального понимания текста в пользу его иносказательной интерпретации. Однако отсюда также не следует, что Ориген признавал *равноправие* двух названных «смыслов».

³⁴ De princip. IV, 3, 4.

³⁵ Ibid. IV, 3, 3: «Если мы перейдем к Евангелию и поищем здесь подобных предписаний, то что может быть бессмысленнее повеления: “Никого же на пути целуйте” (Лука 10:4 стар. ред.), которое, по мнению простецов, Спаситель дал апостолам? Также, когда говорится об ударе в правую щеку, то представляется в высшей степени невероятное дело, потому что всякий бьющий, если только он не страдает каким-нибудь природным недостатком, бьет правую руку в левую щеку. Невозможно понять из Евангелия и того, каким образом правый глаз служит к соблазну. Ведь если мы допустим, что кто-нибудь может соблазняться через зрение, то почему причину (соблазна) нужно относить именно к правому глазу, хотя смотрят оба глаза? Справедливо ли поступил бы кто-нибудь, если бы, осуждая себя в воззрении на женщину с пожеланием, отнес причину (этого) к одному только правому глазу? Также и апостол повелевает, говоря: “призван ли кто обрезанным, не скрывайся” (1 Кор. 7:18). Во-первых, всякий желающий увидит, что апостол говорит это не в соответствии с тою беседой, какую сам он предложил выше: в самом деле, давая законы о браке и чистоте, разве не напрасно он вставил эти слова? Во-вторых, кто скажет, что погрешил бы тот человек, который постарался бы, если это возможно, “сотворить себе необрезание” – ради постыдности, какую народ приписывает обрезанию?»

В самом деле, Ориген исходил из того, что цель Святого Духа, действовавшего через непосредственных «авторов» Священного Писания и водившего их рукой, состояла не столько в том, чтобы проинформировать новые поколения о событиях исторического прошлого (включая события, связанные с пришествием Иисуса Христа), сколько в том, чтобы преподать им некое *духовное наставление*. Но поскольку не все люди были в достаточной мере духовно и нравственно подготовлены для того, чтобы вместить и уразуметь высшие духовные истины, тот же Святой Дух счел уместным *скрыть* эти истины за непритязательным рассказом об исторических событиях³⁶. При этом сам Ориген был более склонен удивляться не тому, «что даже в повествовании о войнах, о победителях и побежденных открываются некоторые неизреченные тайны для тех, кто может их исследовать», а тому, что и «писанный закон» обладает *относительной* истинностью и самоценностью, – так что и эта, по выражению Оригена, «одежда духовных истин» служила исправлению простых и неумудренных людей³⁷.

Вместе с тем, чтобы люди не обольщались «связностью» исторического повествования и видимой пользой записанных в Библии законов, не подозревая о скрытом за всем этим *иносказательном* смысле, тот же самый Дух, по словам Оригена, позаботился «внести в закон и историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения и несообразности; без этого же, увлеченные слишком привлекательным словом и не научась ничему, достойному Бога, мы отпали бы, наконец, от Бога или же, не отступая от буквы, остались бы не наученными ничему божественному»³⁸. И далее Ориген формулирует очень важное, с методологической точки зрения, положение, согласно которому Святой Дух в одних случаях *использовал* «букву» Писания для того, чтобы скрыть за ней высший духовный смысл (не нарушив при этом автоно-

³⁶ Ibid. IV, 2, 8 : «Предложивши это и подобное, Дух, просвещавший души святых служителей истины, поставил Себе второю целью, – ради тех, которые не могут вынести труда, необходимого для отыскания таких истин, – скрыть учение о вышеуказанных предметах в словах, которые представляют рассказ, содержащий в себе повествование о чувственных творениях, о создании человека и о многочисленных потомках, преемственно происшедших от первых людей, а также в других историях, повествующих о делах праведников и о грехах, какие совершали эти же самые праведники, как люди, и о порочности, необузданности и жадности людей беззаконных и нечестивых».

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid. IV, 2, 9.

мии «буквального» смысла), а в других случаях, когда «исторический рассказ, написанный ради высших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, – частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности; и притом в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном смысле, в некоторых же местах – очень многие. Подобное же нужно сказать и о законе: здесь часто можно находить предписания, сами по себе полезные и соответствующие временам закона, в иных же предписаниях полезного значения не видно. А иногда закон предписывает даже невозможное, – и это ради того, чтобы более мудрые и проникательные люди, предавшись исследованию написанного, приобрели себе похвальное убеждение в необходимости искать в таких предписаниях смысл, достойный Бога»³⁹.

Для того чтобы уяснить методологические импликации вышеприведенного утверждения, необходимо прежде всего принять во внимание тот факт, что Ориген явным образом различает «историю» как таковую и «историографию», то есть историю, *изложенную* в Писании. Для него последнее – это «литература», хотя и литература богодухновенная, поэтому он прямо говорит о чем-то наподобие «литературной» обработки изложения исторических событий, предпринятой с целью придать этим событиям видимость *неправдоподобия* (!) и тем самым побудить толкователей усматривать и выявлять скрытый за ними *духовный*, или *иносказательный*, смысл. Таким образом, речь в данном случае идет отнюдь не об «*allegoria facti*», на которую охотно ссылается А. де Любак в доказательство того, что «аллегория» Оригена – не сродни литературной «аллегории» греков-язычников, то есть не о том, что *исторические события сами по себе*, каким-то таинственным образом (допустим, в силу представления о том, что Бог не просто обладает полнотою «знания» всей истории мироздания, в ее прошлом, настоящем и будущем, но и выступает в роли непосредственного «сочинителя» этой истории, – причем сочинителя-аллегориста, преследующего дидактические цели и наполняющего все «скрытыми смыслами») могут вмещать в себя доктринально-догматический «смысл», отличный от их прямого, буквального, «исторического» смысла. У Оригена говорится о конструировании именно *литературной* аллегории, построенной на «историческом» материале, но преднамеренно деформирующей и даже «мифологизирующей» этот материал с целью лишения

³⁹ Ibid.

оного той степени достоверности, которая мешала бы догадаться о существовании аллегорического подтекста.

В подтверждение этого тезиса Ориген приводит многочисленные примеры подобных «аномалий» и «преднамеренных» искажений, обнаруживающихся в текстах Писания не только Ветхого, но и Нового Завета. Он пишет: «Но Святой Дух сделал это не в одних только Писаниях, явившихся до пришествия Христова: так как Дух – один и тот же и от одного Бога, то подобное же Он сделал и в Евангелиях и в Писаниях апостольских. Эти книги не заключают в себе совершенно чистой истории в телесном смысле – здесь описано много такого, чего на самом деле не было (*οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἔχόντων μὴ γεγεννημένων*); они также не заключают в себе законодательства и заповедей, вполне согласных с разумом. Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день – даже и без неба? Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека – земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке, и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а вкушающий от плодов дерева (познания) добра и зла приобщался бы добру и злу? И если говорится, что Бог вечером ходил в раю, Адам же спрятался под деревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот (рассказ) образно указывает на некоторые тайны, через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом (*διστάξειν τινὰ περὶ τοῦ αὐτὰ τροπικῶς διὰ δοκούσης ἱστορίας καὶ οὐ σωματικῶς γεγεννημένης μὴνύειν τινὰ μυστήρια*). Также Каин, уходящий от лица Божьего, очевидно, побуждает благоразумных (читателей) исследовать, что такое лицо Божье и что значит уходить от Него? Но зачем много говорить, когда люди, не совсем тупые, могут собрать бесчисленное множество таких повествований, которые описаны как действительные, но не совершались по букве (*ἀναγεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγεννημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν*)? Евангелия также наполнены рассказами такого же рода. Например, дьявол возводит Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему царства всего мира и славу их. Кто из людей, читающих это не легкомысленно, не осудит тех, которые думают, будто Спаситель видел царства персов, скифов, индийцев, парфян и славу, какую цари пользуются у людей, – видел чувственным взором, которому нужна высота, чтобы рассмотреть предлежащие предметы, расположенные ниже? Внимательный читатель может найти в Евангелиях множество и других рассказов, подобных этому, чтобы убедиться, что к событиям,

происходившим в буквальном смысле (здесь), присоединены другие, в действительности не случившиеся»⁴⁰.

При этом Ориген, как мы видели выше, не отрицает присутствия в Священном Писании также и таких текстов, «буквальный» смысл которых оценивается им как вполне достоверный и истинный, и даже специально оговаривает этот пункт (несомненно, предвосхищая замечания своих потенциальных критиков): «Но кто-нибудь может подумать, что мы говорим это обо всем (Священном Писании), что ни одно повествование (Писания) не действительно исторически, коль скоро не действительно какое-нибудь одно, и никакого закона не должно соблюдать буквально, коль скоро некоторые законы по букве неразумны, или что написанное о Спасителе – не истинно в чувственном смысле, или что не должно исполнять никакого закона или заповеди Его. Чтобы кто-нибудь не подумал так, мы ясно должны сказать, что в некоторых повествованиях мы признаем историческую истину»⁴¹. Важно, однако, что и такого рода тексты, с точки зрения Оригена, *могут и должны* истолковываться «иносказательно».

Таким образом, приходится констатировать, что Ориген различал два типа библейских текстов: это, во-первых, «исторические» и «легислативные» тексты, которые *ложны* по «букве», а потому приравниваются к любым другим формам интенционально-иносказательных текстов (аллегориям, притчам и проч.), допускающим *только* иносказательную интерпретацию, и, во-вторых, «исторические» и «легислативные» тексты, *истинные* по «букве», но не исключающие возможности иносказательного толкования. Причем это разделение для Оригена оказывается исчерпывающим: он не признает, что в Писании могут присутствовать тексты «третьего» типа, то есть такие, которые имели бы *только* «буквальный» смысл, но не имели бы – хотя бы потенциально – «иносказательного» смысла, поскольку Священное Писание, как уже было сказано, рассматривается Оригеном прежде всего как источник таинственного *учения*, преподаваемого Духом Святым отчасти в «явной», но преимущественно – в «прикровенной» форме.

Именно отсюда и вытекает принимаемая Оригеном формулировка основного правила, регулирующего использование аллегорических толкований, о которой уже говорилось выше и которая завершает рас-

⁴⁰ De princip. IV, 2, 9 – 3, 1.

⁴¹ Ibid. IV, 3, 4. В частности, Ориген соглашается признать, что Авраам действительно был погребен в Хевроне и что Иерусалим действительно есть столица Иудеи.

суждения Оригена о соотношении «буквального» и «иносказательного» смысла в Писании: «Итак, для читателей ясно, что где невозможна связь по букве, там не невозможна, а, напротив, истинна связь высшая. Потому должно с усердием отыскивать полный смысл (Писания), в котором мудро соединяется рассказ о невозможном по букве с тем, что не только возможно, но и истинно в историческом смысле, и что в то же время имеет еще аллегорическое значение так же, как (имеет его) не действительное по букве. Мы именно относительно всего божественного Писания определили, что все оно имеет духовный смысл, но не все – телесный, потому что во многих местах невозможно найти телесного смысла (*ἐπεὶ τοίνυν, ὡς σαφὲς ἔσται τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἀδύνατος μὲν ὁ ὡς πρὸς τὸ ἑρπὸν εἰρμός, οὐκ ἀδύνατος δὲ ἀλλὰ καὶ ἀληθής ὁ προηγουμένος, ὅλον τὸν νοῦν φιλοτιμητέον καταλαμβάνειν, συνείροντα τὸν περὶ τῶν κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτων λόγον νοητῶς τοῖς οὐ μόνον οὐκ ἀδυνάτοις ἀλλὰ καὶ ἀληθεῖσι κατὰ τὴν ἱστορίαν, συναλληγορουμένοις τοῖς ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει μὴ γεγενημένοις. διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν. πολλαχοῦ γὰρ ἐλέγχεται ἀδύνατον ὄν τὸ σωματικόν*)»⁴².

Двусмысленность и рискованность подобной формулировки была, без сомнения, очевидна для антиохийских противников Оригена. Сам Ориген мог быть искренне убежден в том, что, признав – по крайней мере для части текстов Писания – возможность гармонического сочетания «буквального» и «иносказательного» смысла, он тем самым надежно ограждает себя от обвинений в использовании толкований, заведомо *искажающих* буквальный смысл текста и привносящих в него смысл, которого сам по себе этот текст *никогда не имел*. Однако, выдвигая на первый план тезис, согласно которому все Писание имеет иносказательный смысл, но не все Писание имеет приемлемый буквальный смысл, он встает на позиции едва ли не более радикального «аллегоризма», чем тот, который практиковали языческие толкователи Гомера и Гесиода.

В самом деле, если перед ним, как и перед Филоном, встает вопрос о самостоятельной ценности «буквального» смысла и о том, как этот смысл соотносится с «иносказательным», то лишь потому, что христианская аллегореза, так же как и иудео-эллинистическая аллегореза, подразумевала перенесение принципов аллегорической интерпретации *мифов* на тексты *иного*, не «мифологического» характера. Между тем, сама мысль о возможности применения философско-аллегорического

⁴² Ibid. IV, 3, 5.

метода толкования к Библии зародилась в сравнительно узком кругу грекоязычных и приобщившихся к «школьной» греческой философии александрийских евреев, озабоченных доказательством того, что их собственные религиозные предания не уступают по значимости и ценности религиозно-мифологическим преданиям язычников, в которых, усилиями толкователей-аллегористов, был обнаружен некий высший философско-религиозный смысл. Отсюда одновременно проистекали и поиски параллельных мотивов в Библии и в греческой мифологии⁴³, и попытки доказать, что великие греческие философы (в частности Пифагор, Сократ и Платон) позаимствовали свое учение у Моисея⁴⁴, и смелые опыты философско-аллегорической интерпретации Библии, которая фактически *уравнивалась* в статусе с языческими мифологическими преданиями или с эпическими поэмами Гомера и Гесиода. Иными словами, первые иудео-эллинистические толкователи еврейской Библии, воспользовавшиеся языческим методом философской аллегорезы, были расположены рассматривать Библию именно как *мифологический* источник, требующий *философского* переосмысления, и, соответственно, были столь же мало обеспокоены вопросом об истинности буквального смысла библейских текстов, как и их языческие предшественники, превратившие *мифы* в *аллегии*, – вопросом об исторической достоверности гомеровских рассказов о богах. Естественно, подобный подход не мог встретить сочувственного отношения в традиционалистских иудейских кругах. Даже Филон, как было показано в цитировавшихся выше работах Р. Гуле, пытался, по мере сил, противостоять этой опасной тенденции, накладывая определенные ограничения на применение аллегорического метода толкования к Библии. С другой стороны, указанная тенденция не вполне изжила себя и у христианских авторов: тот же Ориген, как мы видели, рассматривал библейский рассказ о шести днях творения, об устройстве земного рая, об Адаме и Еве и об их ближайшем потомстве именно как *миф*, не имеющий никакой исторической ценности и лишенный исторической достоверности.

Так что Ориген, соглашаясь, что *отдельные* библейские тексты все же имеют «буквальный» смысл, демонстрирует тем самым лишь осознание того факта, что материал, на который опирается христианская экзегеза, отличается от чисто мифологического материала, на котором упражнялись в аллегорических толкованиях языческие философы.

⁴³ См., например, Филон, De gigantibus.

⁴⁴ См., например, Аристобул у Евсевия, Praep. Evang. 13, 12, 1 и 13, 13, 3-4.

Вместе с тем, утверждая, что *все* Писание может быть истолковано с помощью метода, изначально предназначенного для истолкования *мифа*, он тем самым, вольно или невольно, признает, что все Священное Писание может рассматриваться как интенциональная «аллегория».

Что же касается принципа «гармонии» смыслов, подразумевающего, что аллегорическое толкование не разрушает и не отменяет «буквального» смысла, а естественно сочетается с оным, то Ориген, как и Филон до него, был принужден постулировать этот принцип, но не стремился, да и не мог его рационально обосновать, поскольку сама идея подобной «гармонии» заключала в себе противоречие, обусловленное парадоксальной природой метода аллегорической экзегезы. Мы уже говорили о том, что толкования, осуществляемые с помощью этого метода, были направлены именно на *замещение* «буквального» смысла текста «иносказательным» и что возможность (или даже необходимость) подобного замещения все без исключения толкователи-аллегористы обосновывали ссылкой на неприемлемость «буквального» понимания текста, дававшей право рассматривать объект толкования как предумышленную аллегию⁴⁵. Однако введение такого рода формального ограничения на область использования аллегорических толкований само по себе было обусловлено именно тем обстоятельством, что *на практике* аллегорическая техника интерпретации могла применяться к любой вообще системе образов, вне зависимости от того, было ли подведено соответствующее обоснование, оправдывающее предпринятое «переосмысление» этих образов. Более того, мы можем уверенно утверждать, что процедура подобного «обоснования» носила чисто конвенциональный характер, поскольку аллегорический метод интерпретации применялся как раз к таким текстам, которые не являлись ни «аллегорическими», ни даже просто «иносказательными» в предельно широком значении слова, и что искусство аллегорической экзегезы состояло не только в способности выявить (или, скорее, – примыслить) неочевидный смысл текста, но также еще и в изощрен-

⁴⁵ Собственно, самый акт аллегорической интерпретации обеспечивается насильственным разрушением «естественной» референции текста, которая объявляется «ложной», что и позволяет присваивать тексту, продолжающему удерживать свое непосредственное *значение* («вербальный» смысл), иное «обозначаемое», которое, по мнению толкователя-аллегориста, *восстанавливает* «истинную» референцию и, соответственно, – «истинный» смысл текста, рассматриваемого толкователем как аллегория.

ном умении отыскивать «аномалии» (и, соответственно, – формальные поводы для применения аллегорической интерпретации) в текстах, буквальное чтение и понимание которых обычному читателю не доставляло особенных затруднений. Разумеется, признавая, что «аллегористы» сознательно культивировали навыки, позволявшие им обнаруживать «темноты» и «аномалии» там, где таковые отсутствовали, и приписывать тексту иносказательный смысл, какового тот заведомо не имел, мы не хотим сказать, что они прибегали к преднамеренной фальсификации действительного смысла толкуемых текстов. Речь идет лишь о том, что они, принимая решение о необходимости аллегорической интерпретации того или иного текста, исходили при этом отнюдь не из объективной оценки герменевтической природы этого текста, а из чисто априорных соображений.

Поэтому и все рассуждения Оригена о «гармонии» смыслов Писания можно расценивать как неявное признание того факта, что аллегорический метод оказывается пригодным для интерпретации не только текстов, которые отмечены печатью «аномальности» (хотя бы даже и фиктивной) и которые, по этой причине, не могут быть поняты иначе, нежели в переносном или иносказательном смысле, но и таких мест Писания, которые сами по себе не подают даже формального повода для иносказательной интерпретации и, стало быть, должны были бы пониматься *только* буквально. Естественно, что вопрос о *гармонии* «буквального» и «иносказательного» смыслов (то есть об их одинаковой *истинности*) мог ставиться лишь применительно к текстам последнего типа, поскольку все прочие тексты рассматривались как заведомо *ложные*, с точки зрения их «вербального» смысла, и как *истинные* исключительно в аллегорическом смысле. А это означает, что Ориген декларировал принцип гармонии, то есть совместимости, «буквального» и «иносказательного» смысла не столько с целью убедить себя и своих читателей в том, что аллегорическая интерпретация не разрушает «букву» Писания, сколько для того, чтобы показать, что несомненная историческая достоверность *части* библейских текстов и невозможность обнаружить в них «признаки», которые позволяли бы квалифицировать эти тексты как замаскированную аллегорию, отнюдь не препятствует их аллегорической интерпретации. Ведь Ориген был непоколебимо уверен в том, что *все* Писание имеет «иносказательный» смысл (независимо от того, что некоторые его части могут быть поняты еще и в «буквальном», или «историческом» смысле).

Так что любые высказывания Оригена по поводу относительной ценности, пользы и самодостаточности «буквального» смысла Писания

приходится воспринимать с осторожностью: безусловно, Ориген не считал, что Священное Писание – это *миф* или поэтический *вымысел* (хотя некоторые библейские тексты он, несомненно, рассматривал именно как «мифологические»), но это никоим образом не мешало ему воспринимать все Писание как единую «аллегория», и потому на практике он готов был без колебаний пожертвовать «буквальным» смыслом Писания ради разъяснения его высшего, истинного, «духовного» смысла, выявляемого при посредстве *аллегорического* метода толкования.

Антиохийцы, как уже говорилось ранее, решительно возражали против подобной оценки соотношения «буквального» и «иносказательного» смыслов Священного Писания. Не споря с тем, что *отдельные* тексты или места Писания могут носить иносказательный характер, они обвиняли Оригена прежде всего в безоглядной экстраполяции на *весь* корпус библейских текстов метода иносказательной интерпретации, не только безнадежно дискредитирующей их «исторический» смысл, но и позволяющей толкователю привносить в них свои собственные, ничем не оправданные и никак не обоснованные домыслы. Иными словами, они безоговорочно отождествляли александрийский экзегетический метод с методом *языческой философской аллегорезы* и, достаточно адекватно оценивая герменевтическую природу последней, а также – опасности, которыми было чревато применение подобной техники интерпретации, изначально ориентированной на *мифологический* материал, к текстам Священного Писания, служившим фундаментом всего христианского вероучения, призывали – со своей стороны – неукоснительно придерживаться *буквального* понимания Писания, рассматривая верность его «букве» как единственную надежную гарантию от уклонения во всевозможные ереси.

Однако едва ли доводы антиохийцев могли бы иметь большую убедительную силу в глазах самого Оригена, коль скоро, с его точки зрения, главная опасность заключалась вовсе не в излишне широком применении метода иносказательной экзегезы, без которой, по мнению Оригена, невозможно было бы уяснить *истинный* смысл Священного Писания, облеченный, во избежание профанации, преимущественно в «загадочную» форму, а, напротив, – в эксцессах *иудейского буквализма*, побуждающего толкователей упрямо держаться за «букву» Писания даже там, где это приводит к абсурду, или предаваться нескончаемым и бесплодным спорам по поводу мельчайших нюансов библейского текста, за всем этим упуская из виду его настоящий смысл⁴⁶.

⁴⁶ См., например, язвительную критику иудейских и самарянских толкователей-буквалистов, озабоченных тем, чтобы, любой ценой и прибегая ко вся-

Очевидно, что в основе этого заочного спора, в котором противоборствующие стороны отстаивали *диаметрально противоположные* взгляды на природу *христианского* метода интерпретации Писания, лежал гораздо более глубокий конфликт двух различных и самобытных культурных традиций, на которые опирались и бессознательно ориентировались представители двух экзегетических «школ», александрийской и антиохийской. Очевидно и то, что любые «теоретические» или «методологические» разногласия, которые могут возникать на подобном фоне, в принципе неразрешимы – в силу того, что участники такого рода споров изначально отягощены грузом всевозможных пре-

ческим ухищрением, оправдать буквальное понимание текстов законодательного характера там, где таковое, по мнению Оригена, заведомо невозможно: «Если мы перейдем к законодательству Моисея, то многие законы, рассматриваемые сами по себе, представляются неразумными, другие же невозможны. Неразумно, например, запрещение есть коршунов, так как даже при величайшем голоде нужда никого (еще) не заставила прибегнуть к этому животному. В законе повелевается истреблять из среды народа восьмидневных необрезанных мальчиков, тогда как, если бы вообще нужно было дать по букве какой-нибудь закон на этот случай, то следовало определить смерть отцам или воспитателям этих детей. Теперь же Писание говорит: “Необрезанный же мужского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего” (Быт. 17:14). Если же хотите знать законы, предписывающие невозможное, то обратим внимание на то, что трагеллаф принадлежит к животным, не существующим в действительности, между тем Моисей повелевает нам приносить его в жертву, как животное чистое. Неслыханное также дело, чтобы человеку когда-нибудь попался гриф, которого, однако, запрещает есть законодатель. Знаменитую субботу, при точном понимании слов: “Сидите каждый в доме своем, никто же из вас да исходит от места своего в день седьмой” (Исх. 16:29), невозможно соблюсти буквально, потому что никакое животное не может сидеть целый день, не трогаясь с места. Поэтому обрезанные и те, которые не желают открывать (в Писании) ничего, кроме буквы, относительно некоторых постановлений даже не исследуют причину их, – каковы законы о трагеллафе, грифе и коршуне, – для некоторых же законов выдумывают пустые объяснения, приводя жалкие предания: так, о субботе они говорят, что каждому определено место в две тысячи локтей. Другие же, к которым принадлежит Досифей самарянин, осуждают такое толкование и думают, что каждый должен оставаться до вечера в том положении, в каком застал его день субботний. Повеление не поднимать ношу в день субботний тоже не выполнимо. Поэтому иудейские учителя пустились в болтовню, говоря, что такая-то обувь составляет ношу, а такая-то нет, что сандалия с гвоздями – ноша, а без гвоздей – нет, а также – то, что носится на одном плече, составляет ношу, а что носится на обоих плечах, не составляет (ноши)», De princip. IV, 3, 2.

зумпций и априорных допущений, которые не только никогда не выносятся на обсуждение, но даже не осознаются как таковые, но на которых как раз и покоится уверенность самих спорящих в необоримости приводимых ими доводов и убежденность в собственной правоте.

Именно такую картину мы наблюдаем в истории ожесточенной полемики антиохийцев и александрийцев, которых – разумеется, несколько упрощая реальное положение дел, – можно рассматривать как представителей двух самостоятельных течений внутри самого христианства, одно из которых было генетически (и географически!) связано с восточно-семитской, а другое – с западно-семитской и с эллинистической почвой. Поэтому скрытую *идеологическую* подоплеку, казалось бы, чисто *методологического* спора антиохийцев с александрийцами следует, по всей видимости, усматривать прежде всего в различной трактовке понятия «Божественного Откровения», усвоенной представителями двух названных школ. Обе школы безоговорочно признавали абсолютную ценность и непререкаемый авторитет Откровения, на котором, как на незыблемом основании, зиждется христианская вера, но при этом александрийцы (Климент и особенно Ориген) понимали под Откровением «божественное учение» (в их собственной терминологии – «знание», «гносис») ⁴⁷, сообщаемое, в частности, и *при посредстве* книг Священного Писания и мыслящееся как более или менее отвлеченный *смысл* этих книг («вложенный» в них, и потому – потенциально «отчуждаемый»), между тем как антиохийцы, в духе собственно иудейской и иудеохристианской традиции, предпочитали рассматривать в качестве Откровения *самое* Писание, «смысл» которого во всей полноте *дан* в его «букве», *тождествен* и *адекватен* ей и не выходит за установленные ею пределы ⁴⁸.

Однако, как это чаще всего и бывает в подобных случаях, конфликт двух «культур», проявившийся в различном подходе антиохийцев и александрийцев к оценке статуса «сакрального текста», с самого начала оказался смещен из идеологической плоскости в чисто практическую и свелся к обсуждению вопроса о «легитимности» *способа* интерпретации Писания, избранного Оригеном, хотя перед самим Оригеном

⁴⁷ Специально об оригеновской трактовке Откровения см., например, *Zöllig A. Inspirationslehre des Origenes: ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1902; *Harl M. Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris, 1958; *Crouzel H. Origène et la «connaissance mystique»*, Toulouse, 1961.

⁴⁸ Пожалуй, можно было бы даже сказать, что спор в данном случае шел о том, эзотерическое или экзотерическое «учение» представлено в Библии.

вопрос о подобном выборе, по-видимому, вообще не стоял, так как необходимость *иносказательной* интерпретации тех многочисленных текстов Писания, где видимым образом отсутствовал какой-либо «доктринальный» смысл (или же этот смысл обнаруживал слишком тесную связь с иудейской религиозной и исторической почвой, а потому оказывался в значительной степени бесполезным или неприемлемым для христиан), была заранее предопределена той концепцией Откровения, из которой исходил Ориген.

Разумеется, конкретные *методы* толкования, избираемые христианами экзегетами для решения фундаментальных богословских задач, также несли на себе печать той культурной традиции, которой они были обязаны своим происхождением, – по крайней мере, постольку, поскольку традиция может диктовать определенные формы и стереотипы мышления. Но и такого рода зависимость, как правило, не осознается самими экзегетами и тем более – не становится объектом рефлексии, хотя она почти всегда ощущается на иррациональном уровне, что, собственно, и побуждает спорящих, опуская рассудочные доводы, сразу же переходить к оценочным суждениям: то, что интуитивно ощущается как «чужое», кажется подозрительным и неизбежно отвергается как «враждебное» и «ложное». Отсюда – излишне эмоциональный и агрессивный тон полемики антиохийцев, направленной против Оригена, экзегетический метод которого объявлялся не просто неадекватным и некорректным, но «языческим» и враждебным христианству, – хотя сам Ориген, духовно сформировавшийся в иной культурной среде, безусловно считал свой метод толкования безукоризненно «христианским» и, со своей стороны, не преминул бы уличить своих будущих антиохийских критиков в «криптоиудаизме», если бы история предоставила ему такую возможность.

3. Проблема идентификации оригеновского метода иносказательной экзегезы: «типология» или «аллегория»?

И тем не менее, если согласиться с главным тезисом антиохийцев, квалифицировавших оригеновский метод толкования Библии как «аллегорический», то есть не просто «иносказательный», но тождественный, в своих герменевтических основаниях, методу *философской аллегорической экзегезы*, практиковавшемуся греческими философами и грамматиками, – хотя бы этот метод и был добросовестно адаптирован

Оригеном к нуждам христианского вероучения, – то придется признать, что антиохийская критика в адрес александрийской экзегетической школы отнюдь не была беспочвенной и напрасной.

В самом деле, даже самый добросовестный «буквалист» рискует неправильно понять или вообще не понять читаемый текст, однако он исходит из того, что «автор» этого текста имел своей целью именно *донести* до читателя (или слушателя) его смысл, выразив оный в наиболее доступной и внятной форме, а не *спрятать* этот смысл как можно дальше и глубже (допустим, во избежание профанации), сделав его понятным только для тех, кто владеет особым искусством иносказательной экзегезы⁴⁹. «Аллегорист» же, напротив, всегда бывает готов пренебречь очевидным и общедоступным смыслом, непосредственно выраженным в тексте, одновременно претендуя на то, что ему якобы известна подлинная интенция «автора» и что он владеет неким инструментом, позволяющим обнаруживать «скрытый» и радикальным образом отличающийся от «буквального» смысл толкуемого текста, хотя эту свою претензию он не обосновывает ничем, кроме собственной априорной убежденности в том, что «сакральный» текст может и должен быть только *иносказательным*⁵⁰.

Понятно, что на сторонний и незаинтересованный взгляд подобный подход к интерпретации текстов, интенциональная иносказательность которых не только не очевидна, но и вызывает большие сомнения, не

⁴⁹ Сказанное относится и к текстам, написанным образно-поэтическим или метафорическим языком: не задерживая внимания на «вербальном» смысле, *добросовестный* «буквалист» без труда улавливает «прямой» смысл метафоры или поэтического образа (каковые используются именно для того, чтобы достигнуть наибольшей *выразительности* и обеспечить моментальное, спонтанное схватывание мысли, а вовсе не для того, чтобы загадать загадку, решение которой требует напряженной аналитической работы ума), тогда как «аллегорист», напротив, примет метафору именно в ее «вербальном» смысле – с той только целью, чтобы тут же объявить этот смысл *абсурдным* и сконструировать «аллегорический» смысл, который, разумеется, уже не будет совпадать с настоящим (интенциональным) смыслом метафоры.

⁵⁰ Ср., например, свидетельство Плутарха о том, что в древности нарочитая темнота, двусмысленность и загадочность оракулов рассматривалась как признак божественности этих оракулов (см. *De Pythiae oraculis* 25, 407 A). О том, что и многие раннехристианские авторы, включая Оригена, видели в «темноте» библейского языка едва ли не главное доказательство богодухновенности Священных Писаний, см. в статье М. Арль, *Harl M. Origène et les interprétations patristiques grecques de l' "obscurité" biblique // Eadem. Le Déchiffrement du sens*, Paris, 1993, p. 89–126.

мог не выглядеть преднамеренной фальсификацией, интеллектуальным мошенничеством, мотивированным дерзким и опасным стремлением привести в толкуемый текст, в ущерб его собственному смыслу, некие чуждые этому тексту идеи или домыслы. Понятно также и то, что простейший способ оградить Оригена от упреков и обвинений подобного рода, которые действительно выдвигали против Оригена антиохийцы, состоял в том, чтобы показать, что оригеновский «аллегоризм» не сродни и не тождествен не только языческому, но даже и филоновскому «аллегоризму», и что оригеновским «аллегорическим» толкованиям не присущи те отличительные особенности и признаки, которые характеризовали языческую и иудео-эллинистическую аллегорическую экзегезу.

Напомним, что именно такой способ аргументации избрал А. де Любак, утверждавший, что Ориген создал принципиально новый, христианский метод иносказательной экзегезы, который антиохийцы, введенные в заблуждение употребляемым Оригеном термином «аллегория», ошибочно отождествили с методом языческой философской аллегорезы. Следует, впрочем, сразу же отметить, что ни сам А. де Любак, ни другие ученые, разделявшие его взгляды, *не отрицают* присутствия у Оригена аллегорических толкований, аналогичных тем, которые были представлены у Филона и которые, с точки зрения их топик и герменевтических приемов, используемых для их выведения, можно уверенно квалифицировать как толкования «морально-аллегорического» тапа⁵¹. Однако сам факт использования Оригеном толкований подобного рода рассматривается ими как некое маргинальное и едва ли не случайное явление, своего рода «атавизм», который не заслуживает серьезного внимания. Отсюда – стремление А. де Любака и многих других исследователей представить дело так, будто Ориген, размышляя над выбором метода интерпретации Писания, счел поначалу уместным ограниченное использование «филоновской» моральной аллегорезы для выявления нравственно-назидательного смысла Писания, но затем сосредоточил все свои силы на разработке принципиально нового и не имеющего ничего общего с «филоновской» аллегорезой

⁵¹ Как известно, Филон почти не использовал так называемые «физические» толкования, отдавая безусловное предпочтение разработке другой традиционной формы философской аллегорезы, а именно – «моральных» толкований, тематика которых была связана преимущественно с учением о различных «способностях» души, о «добродетелях и пороках» и о пути души, устремленной к обретению высшего совершенства и к единению с Богом.

метода *духовной интерпретации* Писания – с тем чтобы в дальнейшем либо забыть о «моральном» смысле Писания вообще, сосредоточившись на фундаментальной оппозиции «буквы» и «духа» Писания⁵², либо выводить этот смысл уже в качестве «практической» импликации «духовного» смысла, не предполагающей более применения техники «моральной аллегорезы» непосредственно к текстам Писания.

В частности, А. де Любак, обращая внимание на тот безусловно важный (и, разумеется, требующий объяснения) факт, что в гомилиях Оригена «моральный» смысл толкуемого места Писания в одних случаях излагается *до* разъяснения «духовного» смысла того же места, а в других случаях (причем – намного чаще, хотя и не регулярно) – уже *после* того, как будет раскрыт «духовный» смысл, заключает отсюда (на наш взгляд – совершенно обоснованно), что у Оригена таким специфическим образом позиционируются «моральные» толкования двух самостоятельных и не сводимых друг к другу типов: в первом случае речь, по его мнению, идет о «моральных» толкованиях, которые опираются непосредственно на толкуемый текст и которые сам А. де Любак соглашается признать «философско-аллегорическими» (то есть тождественными по *методу* выведения и по *содержанию* «филоновским» толкованиям), а во втором случае – о «моральных» толкованиях принципиально иного рода, которые опираются на предварительно выведенный «духовный» смысл и которые представляют *одни из аспектов* этого последнего. Различая два названных типа «моральных» толкований у Оригена, А. де Любак пишет: «В первом случае Ориген выводит из священного текста различные нравственные поуче-

⁵² О том, что морально-аллегорические толкования не играли в системе Оригена существенной роли и что Ориген строил свою экзегезу на прямом противопоставлении «буквального» и «духовного» смысла, говорили, кажется, все исследователи, занимавшиеся этой проблемой, – независимо от того, как сами они оценивали природу «духовных» толкований у Оригена (то есть – признавали ли они эти толкования «аллегорическими» и родственными филоновским или нет). Уверенность в том, что знаменитая оригеновская теория «трех смыслов» («буквального», «морального» и «духовного») в действительности оставалась теорией «двух смыслов» («буквального» и «духовного»), разделяли, в частности, такие авторитетные исследователи оригеновского экзегетического метода, как Ф. Прат, А. Цоллиг, Р. Хэнсон, Ж. Даниелу, А. Крузель, Ж. Пепэн, М. Симонетти, М. Арль, Ж. Дориваль, К. Торьесен. См. критику этой точки зрения в нашей статье, *Nesterova O. Les interprétations modernes de la doctrine origénienne des «trois sens» de l'Écriture. Examen critique // Admantius 11 (2005), p. 184–210.*

ния (которые могут не заключать в себе ничего специфически христианского) еще до того, как он вычитает в нем какие-нибудь указания на Тайну Христа; это именно то, что принято называть [...] его [*scl.* оригеновским] “аллегоризмом”. [...] здесь он в основном предлагает нам серию спекуляций на тему души, ее способностей, ее добродетелей и т. д., – своего рода анатомию и физиологию морали, “физику души”, как выразился бы Филон; это описание “микрокосма”, имеющее преимущественно философскую, абстрактную и вневременную природу»; и наоборот, «Во втором случае он выдвигает на первый план аскезу и мистику христологического, еклесиологического и сакраментального толка, то есть подлинную историю духовной жизни, основанную на вероучении. А стало быть, в этом втором случае оригеновская экзегеза, всецело обращенная к *anima credentis*, *anima fidelis*, *anima ecclesiastica* или *anima in Ecclesia*, оказывается всецело христианской – как по содержанию, так и по форме, как по своим конечным целям, так и по происхождению»⁵³.

Трудно, однако, согласиться с вышеприведенными рассуждениями. Во-первых, если мы обратимся непосредственно к текстам самого Оригена, мы обнаружим, что, вопреки утверждению А. де Любака, характер «душевных» толкований у Оригена *не изменяется* сколько-нибудь заметным и ощутимым образом в зависимости от того, как они позицио-

⁵³ Exégèse médiévale, t. 1, pars 1, Paris, 1959, p. 203, *ср. idem.* ‘Typologie’ et ‘allégorisme’, p. 219–220, n. 152, где А. де Любак формулирует тот же – ключевой для него – тезис в более кратком и ясном виде: «На самом деле мы обнаруживаем у Оригена то моральный, или тропологический, смысл, который предшествует аллегорическому, или мистическому смыслу, то духовный смысл (иногда также именуемый моральным), который следует за ним. Первый из них – это филоновский смысл, второй – христианский (и это касается не только их содержания, но и их формы). Первый в основном связан с теми или иными моментами “анатомии” души, ее способностями или ее добродетелями; второй непосредственным образом связан с “тайной”, обеспечивая ее интериоризацию и показывая ее значение для христианской жизни». О существовании у Оригена «второй», самостоятельной формы «моральных» толкований, не имеющих ничего общего с моральной аллегорией филоновского типа и не относящихся к разряду толкований, в системе самого Оригена именуемых «душевными», говорит, вслед за А. де Любаком, также и Ж. Даниелу, согласно которому эта вторая разновидность «моральных» толкований раскрывает один из аспектов высшего, «духовного», смысла, демонстрируя действие Бога в душах людей, и потому может рассматриваться как вполне законная форма «типологической» экзегезы; *см. Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Paris, 1961, p. 254.*

нируются по отношению к толкованиям, объединяемым Оригеном под рубрикой «духовных»: и в том, и в другом случае Ориген использует преимущественно морально-аллегорические толкования, близкие по типу к «филоновским» и ориентированные на «филоновские» модели. Далее, даже если нам удастся отыскать у Оригена «моральные» толкования, не сводимые к форме «филоновской» моральной аллегорезы, эти толкования *никогда* не будут рассматриваться самим Оригеном как один из *аспектов* «духовного» смысла и всегда будут разграничены с этим последним в качестве толкований *более низкой иерархической ступени*, хотя бы это разграничение и осуществлялось лишь по *содержательному* признаку (поскольку, независимо от метода, применяемого для конструирования «душевных» и «духовных» толкований, первые всегда предполагают выведение нравственно-назидательного смысла, а вторые – духовно-мистического). И наконец, следует признать, что если бы Ориген питал недоверие к методу филоновской морализирующей аллегорезы и если бы для него действительно было важно только фундаментальное различие «буквы» и «духа» Писания, а не последовательность раскрывающихся в Писании «буквального», «душевного» и «духовного» смыслов, то он, очевидно, должен был бы вообще отказаться от промежуточной инстанции «душевного» (то есть преимущественно «морально-аллегорического») смысла и от толкований филоновского типа. Однако мы знаем, что Ориген до конца жизни продолжал систематически использовать морально-аллегорические толкования в своих гомилиях и что сам он никогда не отзывался критически о Филоне и о филоновском методе моральной аллегорезы.

Р. Хэнсон объяснял последнее обстоятельство тем, что Ориген вообще был убежденным «аллегористом» и что различие между толкованиями «душевного» и «духовного» типа у Оригена обнаруживается лишь на «содержательном», но не на «методологическом» уровне, так как и те и другие строятся на едином герменевтическом основании, то есть преимущественно на принципах и на технике *аллегорической экзегезы*⁵⁴. А. де Любак, со своей стороны, был категорически не согласен с подобным суждением, и потому ему поневоле приходилось рассматривать оригеновские морально-аллегорические толкования как до-

⁵⁴ Поэтому когда Р. Хэнсон утверждает, что у Оригена «моральные» толкования обнаруживают тенденцию к «растворению» в «духовных», он имеет в виду только то, что Оригену не удавалось провести убедительное *методологическое* разграничение между теми и другими в силу их общей «аллегорической» природы.

садную и неудобную аномалию, приписывая – вопреки очевидности – самому Оригену спонтанное стремление отказаться от таких толкований в пользу толкований, опирающихся на метод «христианской аллегорезы».

Но оставим пока в стороне вопрос о «моральных» толкованиях Оригена, согласившись с Р. Хэнсоном в том, что эти толкования в подавляющем большинстве своем носят «филоновский» (то есть чисто аллегорический) характер⁵⁵. Главный пункт расхождения между А. де Любаком и Р. Хэнсоном был связан отнюдь не с оценкой природы оригеновских «душевных» толкований, а с проблемой идентификации метода, используемого Оригеном при выведении «духовного» смысла Писания. Даже при самом поверхностном знакомстве с экзегетическими сочинениями Оригена становится очевидным, что его «духовные» толкования отличаются от морально-аллегорических толкований «филоновского» типа. Однако в чем состоит их различие?

А. де Любак, верный своей изначальной апологетической установке (то есть стремлению доказать, что антиохийская критика оригеновского «аллегоризма» не имела под собой никаких оснований), обнаруживал целый ряд признаков, позволявших ему настаивать именно на *методологическом* отличии оригеновских «духовных» толкований от аллегорических толкований, используемых Филоном.

Во-первых, он утверждал, как мы помним, что «исторический» смысл Писания в системе Оригена сохраняет первостепенное значение и что «духовные» толкования Оригена *не отменяют* и *не вытесняют* буквального смысла толкуемых текстов, но как бы «надстраиваются» над ним и «дополняют» его. Однако выше уже говорилось достаточно подробно о том, что, при некоторой двойственности позиции Оригена в этом вопросе, в целом его представления о соотношении «буквального» и «иносказательного» смысла толкуемых текстов соответствовали тому, как это соотношение понималось теоретиками и практиками философской аллегорической экзегезы, и что в своей собственной экзегетической теории Ориген заходил даже дальше, чем эти последние, открыто и прямо формулируя требование иносказательной интерпретации не только текстов, которые по каким-то причинам оказывается невозможным понять «буквально», но и *всех вообще* текстов Писания

⁵⁵ Повторим еще раз, что *никто* из исследователей (включая А. де Любака и Ж. Даниелу) не оспаривал того факта, что на уровне выявления «душевного» смысла Писания у Оригена обнаруживаются толкования, аналогичные морально-аллегорическим толкованиям Филона.

(«все Писание имеет духовный смысл, но не все имеет буквальный смысл»).

Во-вторых, А. де Любак указывал на то, что в «духовных» толкованиях Оригена раскрывается не абстрактно-философский смысл (что характерно для чистой аллегорической экзегезы), а принципиально иной, «христианский» смысл. Причем А. де Любак, явно отталкиваясь от тезиса антиохийцев, настаивавших на том, что использование Оригеном *языческого* метода интерпретации автоматически влечет за собою привнесение в толкуемые тексты Писания *языческого* содержания⁵⁶, готов видеть в чисто *содержательном* отличии оригеновских толкований («христианских», а не «философских») от толкований, практиковавшихся, к примеру, Филоном, едва ли не главный критерий, позволяющий говорить именно о *методологическом* своеобразии оригеновских толкований «духовного» типа. В частности, он пишет, что даже наличие у Филона, наряду с «философскими» толкованиями, самостоятельной формы «мистических» толкований не дает оснований для отождествления экзегетического метода Филона с методом «духовной» экзегезы у Оригена: согласно А. де Любаку, «Филон не мог опереться в своей “мистической” экзегезе на то единственное основание, которое обеспечило бы ее объективность, – “на тайну, сокрытую в Боге, откуда она не откроется в Иисусе Христе”⁵⁷. Отсюда – пока еще абстрактный и еще слишком сла-

⁵⁶ Очевидно, что это утверждение если и не вполне справедливо, то все же не лишено определенного смысла, поскольку любой исторически складывающийся экзегетический метод несет на себе печать породившей его культурной традиции и не сводится к системе используемых в его рамках герменевтических процедур. Так что вполне естественно, что даже в тех случаях, когда метод языческой философской аллегорезы применялся – в качестве простого *инструмента* – для решения принципиально новых задач (как это было в случае Филона, или Климента Александрийского, или Оригена), толкователи в принципе не могли уберечься от произвольного воспроизведения также и характерной топики философско-аллегорических толкований. Это объясняется прежде всего консервативной природой всякой экзегетической практики (для которой нормальным, если не обязательным, является непосредственное использование или адаптация материала толкований, осуществленных предшественниками), а также тем обстоятельством, что естественно возникший и естественно развивавшийся экзегетический метод, как правило, не наследуется в чистом, рафинированном виде (то есть в качестве методологической «нормы», регулирующей исключительно *технику* интерпретации текста), но усваивается посредством заимствования и репликации конкретных *парадигм* толкований (что, в принципе, делает *необязательной* для толкователя-практика методологическую рефлексию).

⁵⁷ Ср. Кол. 1:26-27: «тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне

бо обособленный от “моральной” экзегезы характер этой его экзегезы более высокого уровня, которую он сам уподобляет некой “инициации”. Между тем, именно к этой “тайне”, заключенной в библейском повествовании, апеллирует Ориген, поскольку он ищет в оном именно “смысл Христов”. [...] Так что, сколь бы ни были многочисленны заимствования, которыми – в других отношениях – Ориген оказывается обязанным Филону, невозможно отождествлять эти две экзегезы: [...] филоновская экзегеза, и вообще иудейская экзегеза оказывается здесь не просто “модифицированной”, она – благодаря введению “в игру” совершенно нового принципа, который никак не мог быть заимствован у нее, – реально преодолевается»⁵⁸.

Однако если догадка антиохийцев о том, что конкретный экзегетический метод может в той или иной степени влиять и на содержание толкований, осуществляемых с его помощью, представляется в высшей степени здоровой, то обратное утверждение, то есть предположение, что изменение *содержания* толкований само по себе позволяет говорить о возникновении нового метода толкования, вызывает большие сомнения. Так что если речь идет только о том, что Ориген использовал технику *аллегорических* толкований для обнаружения в Ветхом Завете его скрытого «христианского» смысла, который, по понятным причинам, не мог усматриваться Филоном в еврейской Библии, то это свидетельствует лишь об опыте адаптации уже *существующего* метода, а отнюдь не о создании принципиально *нового* метода. Более того, если у Оригена «моральные» толкования («филоновского» типа) противопоставляются «духовным» толкованиям, то отнюдь не потому, что первые, как утверждает А. де Любак, «не заключают в себе ничего специфически христианского», а вторые, напротив, несут в себе «христианский» смысл. Ведь даже тогда, когда Ориген заимствует парадигмы морально-аллегорических толкований непосредственно у Филона, он чаще всего старается наполнить эти парадигмы *христианским* содержанием (например, там, где у Филона говорится о «душе», возыскающей «мудрости», Ориген рассуждает либо о «христианине», стре-

сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы»; Рим. 14:24-25: «Могущему же утвердить вас, по благовествованию моему и проповеди Иисуса Христа, по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена, и через писания пророческие, по повелению вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их вере [...]».

⁵⁸ Exégèse médiévale, t. 1, pars 1, Paris, 1959, p. 206–7, cf. *idem*. Histoire et Esprit, Paris, 1950, p. 150–166.

мящемся к богопознанию, либо о «душе», ищущей соединиться со Христом). С другой стороны, даже и между «духовными» толкованиями Оригена легко обнаружить такие, где выявляется смысл, который сам А. де Любак был бы вынужден квалифицировать как «абстрактно-философский». Так что критерий «христианский» – «не христианский», предложенный А. де Любаком для различения «духовных» и «душевных» толкований у Оригена (и, соответственно, – двух самостоятельных «методов», используемых для выведения вышеназванных «смыслов»), оказывается несостоятельным.

В-третьих, А. де Любак настаивал на том, что метод «духовно-иносказательной» экзегезы Писания, который развивал и использовал Ориген, был заимствован им вовсе не у языческих аллегористов, толковавших поэмы Гомера, и даже не у Филона, толковавшего Пятикнижие, а непосредственно у апостола Павла, которого А. де Любак считал подлинным родоначальником принципиально нового метода «христианской аллегорезы», не связанного генетически с традицией «философской аллегорезы»⁵⁹. В частности, в уже цитировавшейся ранее программной статье 1947 года он указывает, что самый термин «аллегория» был введен в христианский обиход именно апостолом Павлом – вместе с толкованиями соответствующего (уже не «филоновского») типа, и заключает: «Итак, если и Ориген также говорит об аллегории, то в этом факте отнюдь не следует видеть результат влияния Филона и александрийской экзегезы. Напротив, он, как и Тертуллиан, выступает как прямой продолжатель традиции апостола Павла. Аллегория, которую этот великий экзегет отстаивает в полемике с поборниками “голой буквы”, та аллегория, к которой он прибегает ради того, чтобы проложить “царский путь” христианской экзегезы Священного Писания, позволяющий избежать противоположных крайностей иудейского негативизма и заблуждений “еретиков”, – эта аллегория (и термин, и метод) совершенно сознательно заимствуется им у апостола Павла, о чем свидетельствуют его многочисленные собственные высказывания»⁶⁰.

⁵⁹ См. Exégèse médiévale, t. 1, pars 2, Paris, 1959, chap. 6, 1–2, p. 373–396, где А. де Любак выражает свое несогласие с точкой зрения тех исследователей, которые сближали экзегетический метод александрийцев с языческим методом аллегорической интерпретации мифа, и где он развивает свой излюбленный тезис о том, что *все* христианские экзегеты, практиковавшие «аллегорический» метод интерпретации Библии, ориентировались на иную методологическую традицию, отличную от языческой и освященную авторитетом апостола Павла.

⁶⁰ ‘Typologie’ et ‘allégorisme’, p. 197.

Действительно, нет никакого сомнения в том, что сам Ориген возводил свой экзегетический метод к апостолу Павлу. Однако бесспорно и то, что Ориген – как и Климент Александрийский – на практике чаще всего опирался на парадигмы «аллегорических» толкований, заимствованные не у апостола Павла, а именно у Филона. Так что даже если мы признаем, вслед за А. де Любаком, что у Оригена представлены две самостоятельные формы «аллегоризма», одна из которых восходила к Филону и ассоциировалась в собственной системе Оригена с «морально-аллегорическими» толкованиями «душевного» типа, а другая – восходила к апостолу Павлу и использовалась при конструировании «духовных» толкований, все же вопрос о том, насколько ясно Ориген осознавал *объективное* различие двух типов экзегезы, которые, вслед за А. де Любаком, можно было бы обозначить, соответственно, как «филоновский» и как «новозаветный», остается открытым и требует более тщательного рассмотрения.

И наконец, последним, четвертым аргументом, который А. де Любак кладет на весы полемики о природе оригеновского метода, становится констатация того факта, что и сами антиохийцы, невзирая на горячо проповедуемый ими «буквалистский» подход к интерпретации Библии, все же *допускали* правомерность использования иносказательных толкований применительно даже и к «историческим» текстам Писания, хотя сами они предпочитали называть подобные толкования не «аллегорическими» (как это делает Ориген), а «теоретическими», «эпитеоретическими» или «анагогическими». Правда, считать эту справедливую констатацию решающим доводом в пользу той точки зрения, которую отстаивает А. де Любак, можно было бы только в том случае, если бы мы были абсолютно уверены, что иносказательные толкования, одобряемые и практикуемые антиохийцами, действительно идентичны тем толкованиям, которые у Оригена фигурируют под именем «духовных», или «мистических», толкований и которые А. де Любак рассматривает как безупречный образец «христианской» аллегорической экзегезы, ориентированной и опирающейся исключительно на новозаветную экзегетическую традицию. Между тем сами антиохийцы никогда бы не приняли такую идентификацию⁶¹, причем – во все не потому, что они – как полагал А. де Любак и другие исследователи, солидарные с его точкой зрения, – оказались в плену «термино-

⁶¹ Известно, что один из наиболее видных теоретиков антиохийской школы, Диодор Тарсский, написал сочинение (до нас не дошедшее), прямо озаглавленное: «Каково различие между аллегорией и теорией».

логического недоразумения», будучи смущены главным образом тем обстоятельством, что Ориген использовал для обозначения своего собственного экзегетического метода заимствованный у апостола Павла (но скомпрометированный – в глазах антиохийцев – традиционным языческим узусом) термин «аллегория»⁶². Подлинная – и действительно существенная – причина теоретических расхождений антиохийцев с александрийцами состояла в том, что антиохийцы санкционировали использование (для интерпретации текстов Священного Писания) отнюдь не некоего *универсального* «христианского» метода *иносказательной* экзегезы, а исключительно толкований, основанных на принципах так называемой *типологической* экзегезы⁶³, Оригена же они упрекали в злоупотреблении *аллегорическими* толкованиями, аналогичными тем, которые практиковались языческими философами и Филоном Александрийским. Следует также отметить, что все перечисленные А. де Любаком признаки «христианской аллегорезы» определяют характер именно *типологической* экзегезы, которую действительно можно с полным правом рассматривать как принципиально новый, чисто «христианский» и освященный авторитетом апостола Павла метод интерпретации Писания, отличный от метода «аллегорической» экзегезы и не предполагающий «насилия» над *буквой* Писания или отрицания его *исторического* смысла (что оказывается практически неизбежным при использовании техники *аллегорической* экзегезы). Поэтому вопрос об идентификации «духовных» толкований, используемых Оригеном, было бы гораздо уместнее прямо формулировать как вопрос о том, какой метод интерпретации – «аллегорический» или «типологический» – применялся Оригеном при толковании Библии. Именно из такой постановки вопроса исходил Р. Хэнсон, утверждавший, что хотя у Оригена легко обнаружить толкования, основанные на стандартных *типологических* парадигмах, в целом в его экзегетической практике преобладали толкования, осуществленные с помощью метода *аллегорической* экзегезы.

Однако А. де Любак, априори убежденный в несправедливости и несостоятельности обвинений, возводимых на Оригена представите-

⁶² См. 'Typologie' et 'allégorisme', p. 200–208; ср. Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu? // RSR 33 (1947), p. 290–291.

⁶³ «Типологией» называется метод обнаружения в Ветхом Завете образов, таинственно указывающих на лица, события и установления новозаветной эпохи, начавшейся с пришествием Христа. См., например, Daniélou J. Qu'est-ce que la typologie? // L'Ancien Testament et les chrétiens, Paris, 1951, p. 199–205.

лями антиохийской школы, строил свою апологетическую стратегию как раз на отрицании самого принципа различения «типологии» (новозаветной) и «аллегорезы» (пусть даже «христианской» или «христианизированной») в качестве двух *автономных* методов интерпретации Писания, практикуемых христианскими экзегетами, предлагая рассматривать «типологию» как примитивную форму «христианской аллегорической экзегезы», блестяще развитой именно Оригеном.

Между тем, непоколебимая уверенность А. де Любака в том, что о христианской типологической экзегезе вообще не стоит говорить как о самостоятельном и отличном от аллегорезы экзегетическом феномене и что в христианской экзегетической практике изначально существовал лишь *один* метод иносказательной интерпретации, восходящий к апостолу Павлу и общий для александрийской и антиохийской школ, покоилась, на наш взгляд, на весьма спорных посылах. В сущности, за всеми рассуждениями А. де Любака о «единстве» метода *христианской аллегорезы* стоит представление об «аллегорезе» как о *единственно мыслимом* (а потому – универсальном и не допускающем альтернативы) методе иносказательной интерпретации, который может применяться к различному материалу (например, к поэмам Гомера и Гесиода – у языческих аллегористов, к Пятикнижию – у Филона, к Ветхому и Новому Заветам – у христианских экзегетов) и который может служить различным «доктринальным» целям (у языческих толкователей – для обнаружения скрытого «философского» смысла мифов о богах, у христианских экзегетов – для обнаружения скрытого «христианского» смысла Библии), но который *не меняет* при этом своей герменевтической природы, опираясь, во всех перечисленных случаях, на один и тот же *способ* интерпретации текстов, признаваемых интенционально-иносказательными (то есть таких, в которых, в соответствии с общепринятой риторической дефиницией «аллегории», одинаково охотно цитируемой как древними христианскими авторами, так и современными учеными, «говорится одно, а подразумевается другое»). Так что если «типология» и «христианская аллегореза» (имеющие один и тот же *предмет* толкования и используемые для выявления одного и того же – *христианского* – смысла) рассматриваются А. де Любаком как тождественные или весьма незначительно различающиеся между собою формы одного и того же метода экзегезы, то это объясняется тем, что, с его точки зрения, никакого другого метода иносказательной экзегезы, помимо «аллегорического», просто *не существует и не может существовать*.

Совершенно очевидно, однако, что *аллегория* (если понимать под последней специфическую технику выражения «смысла» посредством некоторой системы образов, общую для «литературных» и «пластических» аллегорий⁶⁴, а не все вообще мыслимые формы иносказания или использования образов с «измененной» референцией) эксплуатирует *особенный* способ установления связи между «образом» и присваиваемым этому образу «иносказательным» смыслом, существенно отличающийся от того, который реализуется, например, в *метафорах* (вопреки мнению античных грамматиков, определявших «аллегоррию» как развернутую метафору) или в *баснях* (которые новоевропейская классицистская литературная теория также, ошибочно, смешивала с «аллегориями»). Иными словами, мы должны исходить из того, что существуют различные формы «иносказания», диктующие различные способы интерпретации, и что метод аллегорической экзегезы не является единственным методом иносказательной интерпретации текста. А потому у нас нет никаких оснований для того, чтобы заранее отождествлять «аллегорическую» и «типологическую» экзегезу, не исследовав прежде герменевтическую природу последней.

Однако А. де Любак с самого начала отказывается от такого исследования, ссылаясь на то, что термин «типология», или «типологическая экзегеза» – это неологизм, введенный в научный обиход в 19 в., но не засвидетельствованный у раннехристианских авторов⁶⁵. Он, как мы видели выше, предпочитает говорить не о «типологии», а о «хри-

⁶⁴ Классический пример живописной аллегии – описанная Лукианом (см. *Calumpniae non temere credendum* 5) картина Апеллеса «Клевета»; примеры литературной аллегии – «Психомехания» Пруденция и «Бракосочетание Меркурия и Филологии» Марциана Капеллы. Резонно предположить, что «рефлексивная» (экзегетическая) *аллегория*, которую мы, во избежание путаницы понятий, предпочитаем, вслед за Ж. Пепеном, обозначать термином «аллегореза», строилась на тех же герменевтических принципах, которые использовались при конструировании «прямых» (или, как выражаются некоторые современные авторы, «креативных») аллегии.

⁶⁵ Ж. Пепен резонно замечает по этому поводу, что отсутствие закрепленного древней традицией термина, обозначающего некое явление, само по себе еще не свидетельствует о том, что таковое явление вообще не имело места, – тем более, что в терминологическом обиходе раннехристианских экзегетов был представлен термин «тип», употреблявшийся специально для обозначения символически предвосхищающих реалии новозаветной истории ветхозаветных «образов», обнаружение которых и было единственной целью типологической экзегезы. См. *Pépin J. La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, 1987, p. 268–270.

стианской аллегории», рассматривая последнюю как *новый* экзегетический метод, отождествляемый с «методом апостола Павла», но не настаивает при этом на существовании принципиальных *герменевтических* (то есть – собственно «методологических») различий между аллегорией «христианской» и «не христианской». В самом деле, единственную возможность *методологически* обосновать постулируемое различие двух «одноименных», но не тождественных друг другу методов, а именно – «философской аллегорезы» и «христианской аллегорезы», А. де Любак связывает с предложенным еще Августином противопоставлением *allegoria verbi* (то есть «словесной» аллегории, выражающей иносказательный смысл при посредстве *фиктивных*, «литературных» образов) и *allegoria facti* (то есть «реальной» аллегории, выражающей иносказательный смысл при посредстве *реальных* исторических образов, и – как полагает А. де Любак – не подразумевающей отрицания исторической достоверности этих последних)⁶⁶. Однако мы уже говорили о том, что аллегорическая экзегеза всегда строится на *замещении* «буквального» смысла «иносказательным», а стало быть, если предметом аллегорического толкования оказывается система образов, претендующих на *отображение* действительности, каковая, в свою очередь, задает область их референции, то в акте аллегоризации эта *естественная* референция неизбежно отменяется, и «реальные» (например, «исторические») образы автоматически получают статус «фиктивных». Так что если мы согласимся с тем, что Ориген применял к «историческому» материалу именно *аллегорическую* (а не какую-нибудь иную) технику толкования, то нам, безусловно, придется признать его собственный экзегетический метод «аллегорическим» и, соответственно, – родственным методу языческой и иудео-эллинистической «философской» аллегорезы. Впрочем, тот факт, что оппозиция *allegoria verbi* – *allegoria facti* не может служить основанием для установления *методологического* различия между «философской» и «христианской» *аллегорезой*, косвенным образом признает и сам А. де Любак, поскольку филоновские толкования, объектом которых также выступали «исторические» книги Писания, он уверенно квалифицирует как «философско-аллегорические», противопоставляя их «аллегии» апостола Павла и Оригена.

Но по тем же самым причинам оппозиция *allegoria verbi* – *allegoria facti* не может рассматриваться и в качестве реального и достаточного основания для противопоставления «аллегии» (языческой, иудео-

⁶⁶ См. Exégèse médiévale, t. 2, pars 2, Paris, 1964, p. 140–141.

эллинистической, христианской) и «типологии», если все же последняя претендует на статус самостоятельного и отличного от «аллегорезы» экзегетического метода. В этом смысле особенно показательна позиция Ж. Пепена, который не разделял неприязни А. де Любака к термину «типология», но приходил, тем не менее, приблизительно к тем же выводам, что и А. де Любак, утверждая, что «типологию» (вслед за Августином отождествляемую Ж. Пепеном с *allegoria facti*) отличает от языческой «аллегорезы» (отождествляемой с *allegoria verbi*), во-первых, *объект* толкования (в одном случае это ветхозаветная история, в другом случае – миф и эпические поэмы) и, во-вторых, – *содержание* толкований («новозаветное» – в первом случае, «абстрактно-философское» – во втором), но что сами герменевтические процедуры, на которые опираются два вышеназванных экзегетических метода, остаются инвариантными⁶⁷. Поэтому хотя Ж. Пепен и признает «типологию» основным и наиболее аутентичным методом христианской библейской иносказательной экзегезы, он все же вынужден заключить, что «типология», по сути своей, есть лишь специфическая христианская форма *аллегорезы*, выявляющая неявный, завуалированный смысл толкуемых текстов⁶⁸.

Очевидно, однако, что невозможность обосновать различие «философской» аллегорезы и христианской типологической экзегезы на чисто *методологическом* уровне делает бессмысленным противопоставление двух этих форм экзегезы в качестве двух автономных *методов*. Именно по этой причине в современной научной литературе столь легко и быстро возобладала восходящая к А. де Любаку точка зрения, согласно которой «типология» вообще не может считаться полноценным экзегетическим методом и что в христианской традиции практиковался единый метод аллегорической экзегезы Писания, общий для толкователей александрийской и антиохийской школ. Логике сторонников этой точки зрения лучше всего иллюстрирует рассуждение Д. Даусона, полагавшего, что предпринимавшиеся исследователями предшествующих поколений попытки отделить *типологию* от *аллегории* затемняли фундаментальное *формальное тождество* двух *проце-*

⁶⁷ В соответствии с этой схемой, филоновскую экзегезу роднит с языческой аллегорезой «философское» содержание толкований, а с христианской «типологией» (Ж. Пепен) или «христианской аллегорезой» (А. де Любак) – общий объект толкования.

⁶⁸ См. *Pépin J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations juéo-chrétiennes*, Paris, 1976, p. 490–501.

дур, переключая внимание на *содержательный, теологический* аспект. Он пишет: «Ведь если буквальный смысл продуцируется в акте чтения, то аллегорический (небуквальный) и неаллегорический (буквальный) способы чтения могут интерпретироваться как формально противоположные друг другу и взаимоисключающие еще до того, как будет выявлено их содержательное различие. Поэтому мы будем понимать типологию просто как одну из разновидностей аллегии: исторически сложившаяся практика присвоения текстам иного значения (аллегория) включает в себя некую подчиненную практику присвоения текстам иного значения по определенным “правилам” (типология). С этой точки зрения, типология есть всего лишь частный случай аллегорического прочтения текстов, принимаемый в качестве неаллегорического в силу особых теологических и риторических причин»⁶⁹.

Но насколько верна исходная посылка, на которую опирается умозаключение Д. Даусона? Можем ли мы быть абсолютно уверены в том, что типологические толкования строились на тех же герменевтических основаниях, что и аллегорические толкования, применявшиеся, например, Филоном Александрийским?

4. Противопоставление типологии и аллегии у теоретиков антиохийской школы

Разумеется, если мы примем вышеизложенную точку зрения и будем рассматривать «типологию» как *форму* аллегорезы (хотя бы и специфически адаптированной в контексте собственно христианской традиции), то нам придется согласиться и с тем, что антиоригеновская полемика представителей антиохийской школы была действительно спровоцирована исключительно подозрительным отношением антиохийцев к термину «аллегория» (каковой в их сознании ассоциировался с языческой экзегетической практикой, а не с посланиями апостола Павла) и что Ж. Даниелу и Р. Хэнсон лишь напрасно запутывали суть дела, вводя искусственное и бесполезное различие «аллегии» и «типологии», – вместо того, чтобы, вслед за А. де Любаком, говорить о «христианской аллегии» как об универсальном экзегетическом ме-

⁶⁹ Dawson D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, 1992, p. 16.

тоде, практикуемом экзегетами как александрийской, так и антиохийской школ⁷⁰.

У нас, однако, есть достаточно серьезные основания для того, чтобы полагать, что антиохийские критики Оригена достаточно здраво и трезво оценивали природу используемого Оригеном экзегетического метода (квалифицируемого ими как «аллегорический») и искали *реальную* альтернативу этому методу в традиции христианской типологической экзегезы. Так что речь в этом споре шла отнюдь не о более или менее случайных и плохо обоснованных терминологических предпочтениях, а именно о выработке четкой и определенной методологической позиции. В самом деле, допустимо ли видеть единственную причину неприятия александрийского экзегетического метода со стороны антиохийцев в том, что Ориген называл этот метод «аллегорическим», коль скоро соответствующее словоупотребление восходило (что было одинаково хорошо известно как Оригену, так и антиохийцам) непосредственно к апостолу Павлу? И разумно ли приписывать антиохийцам неспособность распознать сущность метода за присвоенным этому методу наименованием, если мы знаем, что они не останавливались даже и перед тем, чтобы без обиняков указывать на *неадек-*

⁷⁰ Так, например, А. Крузель и М. Симонетти в комментарии к трактату Оригена «О началах» пишут: «Фундаментальным является различие буквального смысла, питающего начинающих христиан, и духовного смысла, который может принимать форму аллегорического смысла в средневековом значении слова, то есть связанного с утверждением роли Христа как центра истории, – того самого смысла, который некоторые наши современники, дабы еще больше запутать дело, называют “типологическим” и противопоставляют “аллегорическому” смыслу, под которым они понимают нечто иное», *Origène. Traité des Principes, t. IV: Commentaire et fragments, par H. Crouzel et M. Simonetti, SCh 269, Paris, 1980, n. 38, p. 183.* Ср., впрочем, более осторожную оценку предложенного А. де Любаком подхода к интерпретации сути конфликта двух соперничавших христианских экзегетических школ у Ж. Н. Гино: «Высказывалось справедливое мнение, что этот “конфликт школ”, в котором антиохийская “теория” противопоставлялась александрийской аллегорезе на том основании, что она не разрушает буквально-исторического измерения текста, упраздняемого или отрицаемого аллегорезой, был, скорее всего, мнимым спором. Как бы там ни было, выдвинутые против Оригена обвинения и зачастую карикатурное изложение взглядов противника бросили тень подозрения на самый термин “аллегория”. [...] Вместе с тем, не столь существенно то, что Ориген и антиохийцы обнаруживали в тексте одни и те же “фигуры”: различие состояло в используемом методе идентификации таковых», *Guinot J.-N. La typologie comme technique herméneutique // Figures de l’Ancien Testament chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 2), Strasbourg, 1989, p. 8–9.*

ватность терминологии, используемой самим апостолом Павлом в Послании к Галатам 4:22-26⁷¹, где приводится знаменитое толкование библейского рассказа о двух женах и двух сынах Авраама и где этот рассказ именуется «аллегорическим»⁷²?

Ведь уже Диодор Тарсский в Прологе к толкованию на Псалом 118 говорил о том, что хотя Божественное Писание знает слово «аллегория», ему неведома сама «вещь» (*ἡ θεία γραφή τῆς ἀλληγορίας τὸ μὲν ὄνομα οἶδε, τὸ δὲ πρᾶγμα οὐκ οἶδεν*), – подразумевая тем самым, что обнаружение в текстах Писания термина «аллегория» отнюдь не предполагает наличия в этих текстах «аллегорий» в языческом смысле слова (то есть рассказов или фигур, требующих «аллегорической» интерпретации), и специально останавливался на примерах языческой аллегорезы мифа, чтобы показать отличие этой экзегетической техники (не предполагающей удержания «буквального» смысла толкуемых образов или сюжетов) от метода апостола Павла, толкующего рассказ об Агари и Сарре так, что при этом не разрушается «исторический» смысл и историческая достоверность библейского повествования⁷³.

Ту же самую мысль неоднократно высказывали и другие авторитетные представители антиохийской школы, не устававшие повторять, что термин «аллегория» в 4-й главе Послания апостола Павла к Галатам был употреблен отнюдь не для указания на метод «аллегорической» экзегезы, практиковавшийся язычниками (а позднее – и некоторыми неосмотрительными или недобросовестными христианскими экзегетами, ищущими привнести в Писание *новый* смысл⁷⁴), а для обозначения специфической и отличной от «аллегории» формы толкований, построенных на принципе обнаружения в Ветхом Завете «типов», пророчески предвосхищающих образы новозаветной истории (иными словами – для обозначения именно тех толкований, которые в совре-

⁷¹ «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он – мать всем нам».

⁷² Греч. *ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, букв. «это иносказательно».

⁷³ См. Prolog. comm. in ps. 118 (ed. L. Mariès) // RSR 9 (1919), p. 90–92.

⁷⁴ Диодор презрительно называет их «новочинцами» – «модернизаторами» Писания, греч. *οἱ καινοτόμοι*, см. In Psalm. comm. praefatio (ed. L. Mariès) // RSR 9 (1919), p. 88.

менной научной литературе именуется «типологическими» и которые сами антиохийцы называли «умозрительными», от греч. *θεωρία* – «созерцание», то есть предполагающими «усмотрение» высшего смысла, скрытого за реальными историческими событиями, а не «замещение» буквального смысла иносказательным)⁷⁵.

В частности, Иоанн Златоуст, в толковании к соответствующему месту Послания к Галатам, специально поясняет, что апостол воспользовался в данном случае термином «аллегория» не в собственном и «обычном» его значении, а в том смысле, который вкладывается в понятие «тип»⁷⁶. А Феодор Мопсуестийский, комментируя то же место, подчеркивает, что под «аллегорией» в данном случае следует понимать не акт присвоения «образу» некоторого значения (напоминающий технику толкования сновидений и маскирующий домыслы самих толкователей), а установление отношения «подобия» (*similitudo*) между «параллельными» друг другу событиями прошлого и настоящего, что возможно лишь в том случае, если оба событийных ряда, разделенных временным интервалом, признаются «действительными»⁷⁷. Иными словами, и Феодор Мопсуестийский, и Иоанн Златоуст прямо указывают на то, что под «аллегорией» у апостола Павла подразумевалась именно «типология» и что любая иная трактовка значения этого термина была бы ложной⁷⁸.

Отсюда видно, что – вопреки мнению А. де Любака – антиохийцы отнюдь *не смущались* «созвучием терминов» и настаивали именно на противоположности *методов* экзегезы, использовавшихся греческими

⁷⁵ Ср. Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène, p. 1163–1164. Отметим попутно, что А. де Любак охотно признает правоту антиохийцев постольку, поскольку это касается проводимого ими различения «аллегории» языческих философов и «аллегории» апостола Павла в качестве двух самостоятельных методов, однако не принимает (или не замечает) предлагаемого антиохийцами отождествления экзегетического метода апостола Павла с методом «типологической» экзегезы. См. 'Typologie' et 'allégorisme', p. 181–183.

⁷⁶ Иоанн Златоуст, In Gal. 4, 24 (PG 61, col. 662): *Καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν*. Ср. его же, De poenit. hom. 6, 5 (PG 61, col. 320–321) и In 2 Cor. 4, 13 hom. 2, 5 (PG 51, col. 285).

⁷⁷ См. Феодор Мопсуестийский, In Gal. 4, 24 (ed. H. B. Swete, t. 1, p. 73–74).

⁷⁸ Ж. Н. Гино ссылается также на аналогичные по смыслу суждения Севериана Габальского и Феодорита Кирского, см. Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène, p. 1163; cf. *idem*. La typologie comme technique herméneutique, p. 9, n. 21.

«аллегористами» и апостолом Павлом, так что если они считали Оригена «аллегористом», то только по той причине, что его собственный экзегетический метод радикальным образом *отличался*, с их точки зрения, от метода апостола Павла. Соответственно, тот тип толкований, который был представлен у апостола Павла и у других новозаветных авторов и который у самого апостола именуется «аллегорией» (хотя, по мнению антиохийцев, для него следовало бы подыскать иное название), расценивался ими как «христианский» и единственно приемлемый для христианских экзегетов, а тот тип толкований, который практиковали александрийцы, – как «не христианский» и отягощенный всеми пороками языческих методов иносказательной экзегезы. А стало быть, у нас нет никаких оснований утверждать, вслед за А. де Любаком, будто антиохийцы практиковали *тот же самый* метод «христианской аллегорезы», что и александрийцы, или упрекать их в том, что они бездумно и слепо ополчились на Оригена, отказываясь признать фундаментальное единство «христианской аллегорезы» и «христианской типологии», но не предлагая при этом разумных критериев, которые позволяли бы строго различать христианские («типологические») и языческие («философско-аллегорические») толкования⁷⁹. Напротив, можно уверенно говорить о том, что антиохийцы не только осуждали практику применения «аллегорических» толкований к «историческим» текстам Писания и тщательно избегали использования толкований подобного типа в своих собственных экзегетических сочинениях, но и разработали достаточно сложную и эффективную систему критериев, позволявшую им успешно распознавать «аллегорические» толкования и не смешивать их с «типологическими».

Прежде всего нужно отметить, что антиохийцы осознавали тот факт, что аллегорический метод интерпретации подразумевает присвоение текстам заведомо неиносказательного характера (например, «историческим») статуса интенционально-иносказательных. Поэтому они категорически отказывались признать, что «аллегорический»

⁷⁹ Ср. суждение Ж. Гийе, который видел причину затянувшегося конфликта между экзегетами антиохийской и александрийской школ в том, что антиохийцам, равно как и александрийцам, «не удалось сформулировать безупречный теоретический принцип, позволяющий обосновать правомерность использования аллегорических толкований и, вместе с тем, избежать связанных с ним девиаций. Они не сумели провести четкую границу между подлинными типами и произвольными домыслами», *Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?* p. 298.

смысл *выводится* толкователем из самого текста, и, наоборот, настаивали на том, что он *привносится* в этот текст (отсюда – тезис о произвольности аллегорических толкований), одновременно разрушая «буквальный» его смысл. Вместе с тем они утверждали, что «типологические» толкования⁸⁰, также ориентированные преимущественно на тексты «исторического» содержания, лишены указанного порока и не предполагают насилия над «буквой» Писания. Это свидетельствует о том, что антиохийцы весьма трезво оценивали герменевтическую природу аллегорических толкований, которые, как уже говорилось, могут применяться к любому ряду образов (независимо от того, соотносятся ли сами по себе эти образы с некоторой «эмпирической» действительностью или нет), но которые неизбежно превращают «реальные» образы в «фиктивные», поскольку аллегория всегда использует «образ» в качестве *пустой* формы, собственное «содержание» которой замещается, по определенным правилам, несобственным и абстрактным «смыслом». Поэтому если мы и вправе говорить о том, что антиохийцы допускали возможность «хорошего» и «плохого» использования аллегорезы, то вовсе не потому, что они – как считает Ж. Н. Гино – попытались выработать систему *методологических* «ограничений», призванных сдерживать слишком вольный полет фантазии толкователей-аллегористов, обнаруживающих в Писании любой смысл, какой им только заблагорассудится⁸¹, а потому, что они исходили из предварительной оценки характера

⁸⁰ В дальнейшем мы будем пользоваться термином «типология» для обозначения экзегетического метода, который антиохийцы обнаруживали у апостола Павла и который они противопоставляли александрийскому «аллегорическому» методу, хотя сами антиохийцы не употребляли этот термин.

⁸¹ См. *Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène*, p. 1162: «Между тем, ошибкой было бы полагать, что антиохийцы совершенно отказывались от использования аллегории при толковании Писания. Невозможно уверенно утверждать, что Евстафий Антиохийский был чистым буквалистом. Да и сам Елифанй в “Анкорате”, непосредственно перед тем, как осудить оригеновское аллегорическое толкование рая, обращает внимание на непоследовательность еретиков (*οἱ φιλόλογοι*), которые без колебаний истолковывают в аллегорическом смысле то, что сказано в прямом смысле, и понимают в прямом смысле то, что сказано образно, – и приводит примеры таких мест Писания, подлинный смысл которых невозможно понять иначе как при посредстве аллегорического толкования. То же самое относится и к “плотскому” языку Песни песней, в восприятии Севериана Габальского или Феодорита: для них совершенно очевидно, что в этом случае слова указывают на иные сущности, отличные от тех, которые непосредственно ими выражены. А ведь именно в этом и состоит суть аллегории! Однако для того, чтобы использова-

материала, подлежащего толкованию, и твердо знали, в каких случаях иносказательное понимание текста уместно и даже необходимо, а в каких, наоборот, – неуместно. Очевидно, что когда Епифаний Саламинский, на которого ссылается Ж. Н. Гино, уличает «еретиков» в том, что они применяют иносказательные толкования там, где это не нужно, и отказываются от них там, где таковые необходимы, он имеет в виду только то, что образный и символический язык библейских текстов не может и не должен пониматься «буквалистски», а «исторические» части Библии не должны пониматься «аллегорически».

Что касается оценки герменевтической природы «типологических» толкований, то и в этом случае антиохийцы демонстрировали поразительную зрелость методологической рефлексии. В отличие от современных исследователей, считающих типологию особой, «христианской» формой аллегорезы, они категорически отказывались отождествлять эти два экзегетических метода, всеми средствами подчеркивая именно их противоположность. Так что ошибкой было бы думать, что типология воспринималась ими как *правильный* способ применения к текстам Писания «иносказательных» толкований (в отличие от *неправильного* способа, практикуемого александрийцами): как только что было сказано, вопрос о правомерности или неправомерности иносказательной интерпретации текста ставился ими лишь постольку, поскольку они различали в Писании тексты «иносказательной» и «неиносказательной» природы. В этом отношении весьма примечателен ход рассуждений Диодора Тарсского, который в уже цитировавшемся выше Прологе к толкованию на Псалом 118⁸² указывает на необходимость отличать от «исторических» текстов Писания (*ἱστορία*) тексты, построенные на символических образах (*τροπολογία*)⁸³ или на сравнениях и метафорах (*παράβολη*)⁸⁴, но ко-

ние аллегорезы оказывалось оправданным с их точки зрения, необходимо соблюдение целого ряда правил. Нельзя приписывать тексту совершенно произвольный смысл. Следует исходить из идеи смыслового единства текста, присущей ему внутренней логики (*ἀκολουθία*), не пытаясь при этом любой ценой привнести в него свои собственные взгляды».

⁸² См. Prolog. comm. in ps. 118 (ed. L. Mariès), p. 90–96.

⁸³ Как, например, в Пс. 79:9 слл. («Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее» и т. д.), где под «лозой» понимается народ Израиля, или как у Исаяи 5:1-7, где в том же значении используется образ «виноградника».

⁸⁴ Как, например, в Пс. 21:15: «Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались», или в Пс. 17:35 (по Септуагинте): «Сделал мышцу мою медным луком» (вместо: «как медный лук»), или в Пс. 87:7: «Ты положил меня в ров

торый связывает противопоставление «типологии» (*ἑσώγία*) и «аллегории» (*ἀλληγορία*) исключительно с текстами «исторического» типа, заведомо не «иносказательными», однако толкуемыми аллегористами так, как если бы они таковыми являлись.

Но если антиохийцы, пользующиеся заслуженной репутацией «буквалистов», признавали, что к «историческим» текстам Писания допустимо применять «типологические» толкования, это могло означать только то, что антиохийцы вообще не рассматривали типологию как метод *иносказательной* экзегезы (коль скоро *правильное* применение таковой для них было строго регламентировано кругом собственно *иносказательных* текстов). Они либо воспринимали ее в качестве специфической формы «буквальных» толкований (в полном противоречии с мнением современных исследователей, для которых типология – это особая разновидность аллегорической экзегезы), либо – как бы странно ни прозвучало подобное утверждение – вообще не считали типологию *методом* толкования.

На это последнее, чрезвычайно существенное для понимания методологической концепции антиохийцев обстоятельство обращает внимание Ж. Н. Гино, который в уже цитированной выше статье пишет: «Чересчур энергично (и во многом несправедливо – по крайней мере, по отношению к Оригену) пропагандируя мысль, что “аллегория” – это синоним произвольного привнесения в текст постороннего, “баснословного” смысла, антиохийцы стремились не только перечеркнуть этот метод толкования, но и, прежде всего, заменить его иным – таким, который, ничего не привнося в самый текст, лишь позволяет этому тексту обнаружить свое собственное пророческое измерение. И если они не дали этому методу особого наименования, то причиной тому, без сомнения, могло быть только одно: то, что мы называем теперь “типологией”, для них было всего лишь особой формой пророчества»⁸⁵.

преисподний», или в Быт. 18:2 (по Септуагинте): «Авраам, возведя очи свои, узрел трех мужей» (вместо: «как бы трех мужей») и т. д.

⁸⁵ Guinot J.-N. La typologie comme technique herméneutique, p. 10. До Ж. Н. Гино о том, что «типы» рассматривались антиохийцами как род *непрямых* ветхозаветных пророчеств, указывающих на Христа, и что пресловутая антиохийская «теория», собственно говоря, была в первую очередь методом обнаружения неявного христологического смысла *пророчеств* как таковых, подробно говорил Ж. Гийе, см. Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu? p. 275–286.

Действительно, типологическая экзегеза изначально была не столько методом *интерпретации* текстов Писания (а точнее – одного только Ветхого Завета), сколько методом *обнаружения* в них пророческих «знаков», *знамений*, таинственно предвосхищающих новозаветную реальность, – и, таким образом, не посягала на историческую достоверность («букву») описанных в этих текстах событий, ограничиваясь установлением *параллелизма* между «фигурами» ветхозаветной и новозаветной истории, позволявшего постулировать существование также и семантической (собственно, «символической») связи или зависимости между ветхозаветными «типами» и новозаветными «антитипами»⁸⁶.

Но коль скоро *первоначально* (то есть в момент своего зарождения и на первых ступенях развития) типология вообще не мыслилась как *интерпретаторский* метод или же мыслилась как форма «буквальной» (а не иносказательной) интерпретации Ветхого Завета, то для того, чтобы оказалось возможным противопоставить типологию аллегорической экзегезе именно в качестве альтернативного метода *иносказательных* толкований, необходимо было радикально переосмыслить природу самой типологии, некоторым образом уравнив ее в статусе с аллегорией, которая в процессе своей собственной эволюции уже успела превратиться в стандартный метод иносказательной интерпретации *текстов нарративного типа*. А для этого, в свою очередь, требовалось осуществление целого ряда условий.

Во-первых, должна была возникнуть христианская *комментаторская практика* как таковая, поскольку лишь в рамках подобной практики складывается само понятие экзегетического метода как инструмента интерпретации *текста*.

Во-вторых, эта практика должна была строиться на освоении и применении *различных* способов и типов толкования, что позволяло задуматься о соотносительной ценности и специфике применяемых экзегетических *методов*.

И в-третьих, сама типология, которая, как было сказано, возникла и развивалась не в качестве техники *интерпретации* текста (то есть об-

⁸⁶ Именно об этом говорил Диодор Тарский, объясняя, в чем состоит различие между «аллегорией» и «типологией» (*теорией*): по его словам, последняя «никак не уничтожает историю, на которую она направлена, но усматривает <в оной> иные, подобные события так, что история при этом не уничтожается (*Ἱστορίαν προσηγορευμένην μὲν οὐδαμῶς ἀναρᾷ, ἐπιτεωρεῖ δὲ ἄλλα ὅμοια πράγματα, οὐκ ἀναρῶμένης τῆς ἱστορίας*)», Prolog. comm. in ps. 118, p. 90.

наружения или разъяснения его *смысла*, явного или неявного), а в качестве техники *приискания* в Ветхом Завете (или в ветхозаветной истории) специфических «образов», соотносимых с «образами» новозаветной истории и на этом основании расцениваемых как «типы» (или прознаменательные символы) последних, должна была оказаться вовлеченной в орбиту христианской комментаторской практики.

Однако реализация всех перечисленных условий была в значительной степени связана с результатами экзегетической деятельности именно Оригена или подготовлена им. Поэтому, говоря об антиохийской критике александрийского метода толкования и об отношении антиохийцев к типологической экзегезе, следует помнить о том, что если последние – имплицитно или эксплицитно – противопоставляли типологию аллегорической экзегезе в качестве отличного от последней и *аутентичного христианского метода* интерпретации Священного Писания, то это стало возможным лишь потому, что их собственный взгляд на типологию был уже *ретроспективным* и что они были вынуждены принимать во внимание опосредующий «оригеновский» фактор и с ним считаться⁸⁷.

⁸⁷ С указания на то, что антиохийцы вырабатывали свою собственную методологическую позицию с оглядкой на Оригена, начинается статья об отношениях между антиохийской и александрийской экзегетическими школами Ж. Гийе, который пишет: «Когда антиохийские экзегеты, давая определение своему методу, хотели указать на то, что в этом методе представлялось им наиболее существенным и своеобразным, они делали это посредством соотнесения одного с александрийским методом. Они были убеждены в том, что с александрийцами, в частности – с Оригеном, их разделяют глубокие расхождения», *Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?* p. 257. Той же мыслью, выраженной в еще более определенной форме, заканчивает свою статью на аналогичную тему Ж. Н. Гино: «[...] эта антиоригеновская полемика поставила антиохийцев перед необходимостью более четко определить свои собственные герменевтические критерии, показать опасности систематически практикуемой аллегоризации библейского повествования и разработать принципы такой экзегезы, которая была бы более “рациональной” и более “научной”. Этой цели они достигали, заменив аллегорию некоей более строгой экзегетической техникой, опирающейся прежде всего на историко-литературную критику текстов, а не на изобретательность толкователя. Так что осуждение оригеновского аллегоризма, безусловно, имело для них и свои положительные аспекты, подтолкнув к разработке их собственного метода экзегезы. Разумеется, странным было бы объявить Оригена основоположником так называемой антиохийской экзегетической школы; тем не менее, можно смело признать важность того влияния, которое он, косвенным образом, ока-

С другой стороны, тот факт, что антиохийцы (в отличие от самого Оригена) тонко понимали и адекватно оценивали специфическую природу типологических толкований, решительно и последовательно противопоставляя их любым видам и формам аллегорезы, свидетельствует о том, что они – стихийно или сознательно – ориентировались именно на дооригеновскую традицию, для которой типология еще не была ни методом *толкований*, ни методом *иносказательных толкований*.

5. Природа христианской типологической экзегезы Ветхого Завета

Но коль скоро типология в дооригеновскую эпоху, то есть, по крайней мере, – до начала 3 в., не рассматривалась как метод иносказательных толкований (а стало быть – и не являлась таковым, во всяком случае – до определенного момента в своем развитии), то что же она представляла собою и в каком качестве могла существовать? Частичный ответ на этот вопрос уже был нами дан выше, и он связан прежде всего с констатацией того факта, что – вопреки широко распространенному мнению – *целью* типологической экзегезы было отнюдь не обнаружение «иносказательного» смысла Писания (пусть даже не «аллегорического», а какого-то иного), но обнаружение «пророческого» смысла Ветхого Завета.

1) Исторический провиденциализм как почва для возникновения «исторической» типологии

Объяснение этому следует искать в самом происхождении типологической экзегезы, которая могла возникнуть только на библейской

зал на формирование собственно антиохийской экзегетики», *Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène*, p. 1166. Напомним, что антиохийский экзегетический метод был ориентирован преимущественно на технику *буквальной* интерпретации Священного Писания, но не исключал применения *иносказательных толкований* к текстам «иносказательного» характера и *типологических толкований* – к текстам «исторического» характера, и что все названные формы интерпретации противопоставлялись антиохийцами *аллегорезе* александрийской школы.

почве и только в иудео-христианской среде, проникнутой тем же духом *исторического провиденциализма*, который был отличительной чертой библейской пророческой традиции.

Хорошо известно, что именно в рамках этой традиции оформляется совершенно особый и чуждый другим ближневосточным и средиземноморским культурам взгляд на всемирную историю как на историю осуществления божественного плана, касающегося судеб всего человечества и, специально, – судьбы «богоизбранного» еврейского народа, заключающего «завет»⁸⁸ с Богом и получающего от Самого Бога ясные и конкретные обетования относительно ожидающего его будущего. Сам исторический процесс, с этой точки зрения, предстает как поступательное движение, направленное к некоей заранее определенной цели, к *предначертанному концу*, который мыслится погруженным в историю (то есть пока еще не трансцендентным по отношению к ней, как это будет позднее для христианства, которое – хотя и не без колебаний – в конечном счете отказалось от концепции *миллениаризма* и остановилось на учении о Царстве Божием «не от мира сего»), но который, тем не менее, может быть противопоставлен истории как ставшее – становлению и как осуществление упований – напряженному драматическому ожиданию этого осуществления. Иными словами, оборотной стороной исторического *провиденциализма* оказывается *эсхатологизм*, который и задает вектор развития собственно библейской пророческой литературы в направлении к иудейской и неотделимой от этой последней раннехристианской апокалиптике.

В самом деле, если история мыслится как путь к назначенной цели, то тем, кто находится лишь «на середине» этого пути, остро необходимы воодушевляющая уверенность в правильности избранного направления, а также – ясное представление о конечной цели движения и доказательства достижимости оной. И хотя нетерпеливое «забегание вперед», предвосхищение будущего, характерное для позднеиудейской апокалиптики, не является неотъемлемой и наиболее важной чертой библейской пророческой литературы в целом, все же еврейские пророки не отказывались заглядывать в отдаленное будущее и описывать это будущее своему народу.

Существенно также, что еврейские пророки, миссия которых заключалась прежде всего в том, чтобы удержать единоплеменников на

⁸⁸ То есть договор, налагающий определенные обязательства на стороны, вступающие в регламентированные этим договором отношения.

пути служения Единому Богу, строили свою эсхатологию чаще всего на установлении *аналогий* между событиями отдаленного исторического прошлого и событиями грядущего. На это обстоятельство особое внимание обращает Ж. Даниелу, который, отмечая, что библейская пророческая литература была пронизана напоминаниями о великих деяниях, совершенных Богом в *прошлом*, но что все эти напоминания должны были прежде всего укрепить веру народа в то, чему еще только предстоит совершиться в *будущем*, говорит: «Но ведь именно в этом и заключается самая суть типологии. Она состоит в том, чтобы показать в событиях прошлого образ грядущих событий»⁸⁹.

Справедливость точки зрения Ж. Даниелу, указывающего на существование неразрывной генетической связи между христианской типологией и ветхозаветной пророческой традицией, не подлежит ни малейшим сомнениям. В своей монографии, посвященной исследованию феномена христианской типологической экзегезы, он выделяет несколько наиболее важных ветхозаветных сюжетов, или тем, доставлявших основной материал для типологических толкований (это «Рай и Адам», «Ной и потоп», «Жертвоприношение Исаака», «Моисей и исход» и «Иисус Навин»), одновременно показывая, что те же самые сюжеты и темы разрабатывались в «типологическом» ключе уже в иудейской пророческой и апокалиптической литературе.

В частности, говоря о христианской типологии «земного рая» – Эдема, рассматривавшегося как предвосхищающий образ («тип») «Царства Божьего», уготованного верующим христианам в конце времен, Ж. Даниелу отмечает, что и у ветхозаветных пророков описания мессианской эпохи строились на соотнесении двух временных пластов и установлении «параллелизма» между образами отдаленного прошлого и ожидаемого будущего⁹⁰. Так, иудейские пророки учили, что земля, оскудевшая в результате проклятия, наложенного Богом на согрешившего Адама (Быт. 3:17-19), будет вновь изобиловать плодами, как это было до грехопадения (см. Амос 9:13: «Вот, наступят дни, говорит Господь, когда пахарь застанет еще жнеца, а топчущий виноград – сеятеля; и горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут»; ср. Осия 2:21-22; Иезекииль 34:26-27 и 29). И если в раю Адам властвовал над зверями, которые мирно уживались друг с другом, то так же будет и в мессианские времена, когда Бог удалит «с земли лютых зве-

⁸⁹ Daniélou J. Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris, 1950, p. 4.

⁹⁰ См. ibid., p. 4–8.

рей, так что безопасно будут жить в степи и спать в лесах» (см. Иезекииль 34:25-28; ср. знаменитое пророчество Исайи, 11:6-8: «Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи»; ср. также Осия 2:18: «И заключу в то время для них союз с полевыми зверями и с птицами небесными, и с пресмыкающимися по земле; и лук, и меч, и войну истреблю от земли той, и дам им жить в безопасности»). И наконец, к ветхозаветным пророкам восходит столь характерное для христианской типологической традиции представление о Мессии-Христе как о «новом Адаме». Тот же самый принцип «параллелизма» обнаруживается и в иудейской апокалиптической литературе, которая также описывает мессианские времена как установление нового «рая»: животные и человек будут жить в ладу и в мире друг с другом (2 Варух 73:6), прекратятся войны и вражда между людьми (Юбил. 23:29), женщины больше не будут рожать детей в болезни (2 Варух 73:6), воцарится мир и благоденствие, и земля будет в изобилии приносить плоды (1 Енох 10:8) и т. д.

Но если образ «земного рая» служил источником многочисленных аналогий, позволявших описывать мессианское будущее, то рассказ о «всемирном потопе», в свою очередь, использовался для описания Судного дня и конца света, рассказ об «исходе» евреев из Египта – для укрепления веры в то, что Бог – во исполнение данных Им обетований – вновь приведет свой народ к благоденствию в царстве посланного Им Мессии, и т. д., – так что у Ж. Даниелу имелись веские основания утверждать, что новозаветным авторам не было надобности *изобретать* «типологию», принципы которой были заложены уже в Ветхом Завете и в междузаветной литературе.

К сказанному выше необходимо добавить, что тенденция к установлению прямых аналогий между «историческим» прошлым и «провиденциальным» будущим, по-видимому, вообще была одной из доминант иудейского религиозного самосознания, что нашло яркое выражение не только в «пророческой» и «апокалиптической» литературе, но также и в иудейской литургической практике⁹¹. Подтверждением

⁹¹ Например, празднование еврейской Пасхи не только гарантировало сохранение в потомстве благодарной памяти о знаменательном событии прошлого, но вселяло надежду на то, что аналогичное событие может произойти также и в будущем.

этому может служить факт существования в синагогальном литургическом обиходе особого типа молитв в форме литании, построенных на перечислении примеров чудесного заступничества Божиего, некогда явленных еврейскому народу: истории жертвоприношения Авраама, чудесного спасения младенца-Моисея, перехода Израиля через Чермное море, перехода войска Иисуса Навина через Иордан, победы Давида над Голиафом, избавления Ионы из чрева китова, избавления трех отроков из печи огненной и пророка Даниила – из львиного рва и проч. Эта форма молитв была унаследована древними христианами⁹², и современные исследователи справедливо усматривают в ней один из источников новозаветной типологии⁹³.

2) Отличие христианской типологии от пророческой «прототипологии»

Вместе с тем, признавая – вслед за Ж. Даниелу и другими учеными – существование самой тесной связи между иудейской «пророче-

⁹² Достаточно сослаться, вслед за Ж. Даниелу (см. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, p. 98 sq.), на текст евхаристической молитвы, приводимый в литургическом разделе «Апостольских постановлений» VIII, 5-14. В этой молитве, без сомнения восходящей к иудейским источникам, перечисляются свидетельства милости Божией и совершенных Богом чудес. Почти все эпизоды библейской истории, упоминаемые в тексте молитвы, могли рассматриваться также и в контексте христианской типологической экзегезы, хотя нетрудно заметить, что знаменательные события, о которых ведется речь, были чрезвычайно важны для судьбы народа Израиля, но – не *специально* для христиан, которые искали в Ветхом Завете прежде всего скрытые христологические мотивы. В первом ряду примеров фигурируют: 1) спасение Ноя от потопа; 2) спасение Лота из Содомы; 3) завет Авраама; 4) священство Мелхиседека; 5) победа Иова над змием-Левиафаном, воплощающим первобытное зло; 6) Исаак, сын обетования; 7) Иаков, в потомстве которого умножился еврейский народ; 8) Иосиф, получивший власть над Египтом; 9) освобождение евреев из рабства и их исход из Египта. Во втором ряду упоминаются: 1) явление Бога Моисею на горе Синай и дарование Закона; 2) установление чина священства для Аарона и его потомков; 3) казни египетские; 4) переход через Чермное море; 5) потопление войска Фараона; 6) услащение горьких вод Мерры; 7) источение воды из скалы в Рефидиме; 8) ниспослание манны; 9) столп облачный и огненный, в котором Господь шествовал в пустыне перед Израилем; 10) победа Иисуса Навина над семью народами ханаанскими; переход через Иордан и разрушение Иерихона.

⁹³ См., например, *Lundberg P. La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 33–64; *Hanson R. P. C. Allegory and Event*, p. 16–19.

ской» традицией, где изображение эсхатологического будущего строилось на использовании заимствованных из самой библейской истории парадигм, и раннехристианской типологией, в большинстве случаев разрабатывавшей те же самые мотивы и темы, необходимо отметить ряд особенностей последней, позволяющих говорить, что как самостоятельный и самобытный феномен она впервые возникает лишь в новозаветную эпоху и лишь у новозаветных авторов.

Специфика христианской типологической экзегезы была обусловлена прежде всего тем, что она опиралась уже не на проекцию образов прошлого в будущее, а на проекцию образов «настоящего» в прошлое. Если еврейские пророки использовали «исторические» аналогии лишь для того, чтобы дать своим слушателям как можно более убедительную и наглядную картину грядущих мессианских времен, то для формирования христианского «типологического» сознания принципиально важной была незыблемая уверенность в том, что с пришествием Христа ожидаемое, предвещаемое и живописуемое библейскими пророками «будущее» уже наступило и сделалось «настоящим». Поэтому христианская типология, используя тот же самый принцип установления «исторических» параллелей между событиями, относящимися к двум временным «пластам», в сущности решала задачу, диаметрально противоположную той, которая стояла перед пророками: она не *конструировала*, опираясь на аналогии с «прошлым», образы загадочного «будущего»; напротив, она *отыскивала* в Писании и в ветхозаветной истории «пророчества» и «знамения», которые можно было бы понять или интерпретировать как указания на уже осуществившееся, состоявшееся, сбывшееся «настоящее»⁹⁴.

⁹⁴ Поэтому едва ли вообще уместно говорить о «типологии» или «типологической экзегезе» применительно к ветхозаветной и междузаветной иудейской литературной традиции (включая кумранскую): в этом случае, на наш взгляд, предпочтительнее было бы пользоваться термином «прототипология», поскольку собственно «типология», рассматривавшая в качестве исходных «парадигм» реальные образы и события новозаветной истории, а не образы и события ветхозаветного прошлого, не могла (по причинам, едва ли нуждающимся в пояснении) возникнуть раньше того момента, когда стал возможным «объективный», «внешний» взгляд на события, связанные с Пришествием Христа, то есть – раньше эпохи возникновения апостольских посланий и Евангелий (где также присутствуют типологические мотивы, поскольку евангелисты описывали уже свершившиеся дела, а не неопределенное будущее или становящееся настоящее, и поскольку задача евангелистов состояла не только в том, чтобы засвидетельствовать некие исторические факты, но и в том, что-

В этой связи более понятной становится позиция антиохийских экзегетов, которые – как указывали Ж. Гийе и Ж. Н. Гино – рассматривали ветхозаветные «типы» как особую форму пророческих знамений и которые прямо связывали технику типологических толкований с техникой толкования «неявных» ветхозаветных пророчеств (особенно – мессианских). Собственно, и самые термины «теория» и «эпитеория» использовались антиохийцами в первую очередь для обозначения христианского метода интерпретации (или реинтерпретации) библейских пророчеств.

В частности Ж. Гийе, в уже неоднократно цитировавшейся статье, отмечал, что для антиохийцев, готовых подвергнуть сомнению *интенциональный* христологический смысл целого ряда ветхозаветных пророчеств, безоговорочно признаваемых общецерковной традицией⁹⁵, первостепенное значение имела концепция «двойного», или «непрямого» пророчества (то есть не столько такого пророчества, которое вообще *не осуществилось* внутри иудейской истории – и, стало быть, может осуществиться лишь за ее пределами, но такого пророчества, которое реализовалось лишь в *слабой* степени, не соответствующей пафосу и значительности пророческого возвещения, и которому предстояло *еще раз* – уже в полную меру – исполниться в будущем, хотя сам пророк мог об этом будущем даже не подозревать)⁹⁶. Антиохийцы, таким образом, исходили из того, что *интенциональный* смысл пророчества может не совпадать с его *реальным* смыслом, который вполне раскрывается и делается понятным лишь после того, как это пророчество *исполнится* (а не в тот момент, когда оно еще только было *возвещено*), и поэтому полагали, что *действительным*, или *истинным* мо-

бы показать, что в новозаветной истории реализовались мессианские упования еврейских пророков).

⁹⁵ Так, например, Феодор Мопсуестийский отрицал христологический смысл пророчества Михея о Вифлееме (In Mich. 5, PG 66, 372–373), пророчества Захарии о входе в Иерусалим (In Zach. 9, PG 66, 556–557), пророчества Малахии о новой жертве, приносимой Господу от востока и до заката (In Mal. 1, PG 66, 605 B), и даже знаменитого пророчества о «Рабе Божиим» у Исаи 53 (In Zach. 9, PG 66, 560 A), хотя, как подчеркивает Ж. Гийе, смысл этой критики состоял исключительно в отказе от презумпции того, что упомянутые пророки *сознательно* возвещали пришествие Христа, а отнюдь не в отрицании возможности христологической интерпретации тех же пророчеств посредством метода «эпитеории».

⁹⁶ См. *Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?* p. 278–286.

жет быть только *ретроспективное* истолкование пророчеств, в которых становится возможным усмотреть «образы», или «тени» событий, неизвестных пророку, но известных отделенному от пророка значительной исторической дистанцией толкователю. Отсюда – прямой путь к пониманию сущности христианской типологии: в отличие от Августина, несомненно знакомого с антиохийскими дефинициями, но мыслившего более привычными для него категориями классической риторики, антиохийцы видели в ней отнюдь не «реальную аллегорию» (*allegoria facti*), противопоставляемую «вербальной аллегории» (*allegoria verbi*), так как для них существенным было не различие двух форм «аллегории», а различие двух типов ветхозаветных «пророчеств». Прежде всего, антиохийцы говорили о «вербальных пророчествах» (*ἡ προφητεία ἢ διὰ τῶν ῥημάτων*), которые реализуются либо в ближайшей исторической перспективе (и должны пониматься «буквально»), либо – в отдаленной, новозаветной перспективе (в этом случае речь идет о «загадочных» пророчествах), либо – одновременно в историческом и эсхатологическом планах («двойные» пророчества, которые должны пониматься «двойно», то есть, условно говоря, и в «буквально-историческом», или «иудейском», смысле, и в «загадочно-эсхатологическом», или «новозаветном», смысле). Однако раннехристианская традиция в один ряд с писаниями пророков (в число которых включались также Псалмы Давида) ставила также и другие ветхозаветные книги (а именно – Пятикнижие Моисея, книга Иисуса Навина и Песнь песней), пророческий (то есть прежде всего – мессианский и эсхатологический) смысл которых мог быть обнаружен исключительно средствами христианской типологической экзегезы. Поэтому, наряду с понятием «вербального пророчества» (*ἡ προφητεία ἢ διὰ τῶν ῥημάτων*), у антиохийцев вводится также понятие невербального пророчества, возводимого через «историю», или через «деяния» (*ἡ προφητεία ἢ διὰ τῶν πραγμάτων*), и прямо отождествляемого с пророчеством, выражаемым через «типы» (*ἡ προφητεία ἢ διὰ τοῦ τύπου*)⁹⁷. При этом антиохийцы не считали, что ветхозаветная история *всегда* имеет пророческое (или «типологическое») измерение, полагая, что многие исторические факты, засвидетельствованные в Ветхом Завете, должны пониматься только «буквально» (точно так же, как и «вербальные» пророчества, с их точки зрения, не всегда имеют «христологический» или «эсхатологический» смысл, и могут однозначно соотноситься с ближайшей – «иудей-

⁹⁷ См., например, Иоанн Златоуст, *De paenit. hom.* 4, 4, PG 49, 320; ср. его же, *In Ps.* 9, 4, PG 55, 126–127.

ской» – исторической перспективой). Но если в историческом повествовании обнаруживаются «типологические» фигуры, то в этом случае ему приписывается семантическая структура, сходная с семантической структурой «двойных» пророчеств (в которых «христологический» смысл накладывается на «иудейский», не отменяя последнего): в самом деле, если «вербальные» пророчества могут иметь ближайший исторический смысл («исполнившиеся» для иудеев пророчества) или не иметь такового («не исполнившиеся» для иудеев пророчества), то «история» реализуется в себе самой и, стало быть, не может не иметь «исторического» (он же – «буквальный») смысла. С другой стороны, если в пророчестве его «смысл» дан как «загадка» (в том числе – и для самого пророка, возвещающего будущее, *не зная оно*), которая разъясняется только после исполнения пророчества, то точно так же задается и «типологический» смысл Ветхого Завета, ключом к «разгадке» которого служат события новозаветной истории. Однако это лишь означает, что «история» реализуется в себе, «не зная» своего загадочного смысла (как пророк не знает смысла своих пророчеств), то есть сама по себе история не выстраивается как интенциональное иносказание, что как раз и служит гарантией ее *достоверности* и *подлинности*.

Таким образом, типология отнюдь не была, в восприятии антиохийцев, методом «фигуративной» интерпретации текстов Писания (герменевтически родственным или даже тождественным аллегорическому методу): они видели в ней метод *ретроспективного* обнаружения в Ветхом Завете «типов» (букв. – «отпечатков»), *пророчески* предвосхищающих события новозаветной истории. Принимая это определение и квалифицируя, вслед за антиохийскими теоретиками, «тип» как особую форму неявного (или «загадочного») *пророчества*, мы получаем в наше распоряжение надежный критерий, позволяющий отличать типологические толкования от любых других форм «иносказательных» толкований (включая собственно «аллегорические»).

Прежде всего, если толкование раскрывает *доктринальный* или *дидактический*, а не *пророческий* смысл образов Ветхого Завета, то это толкование заведомо не будет типологическим (хотя бы оно и было всецело проникнуто духом христианского вероучения и оставалось безукоризненным с догматической точки зрения). Так, когда Ориген в трактате «О началах» говорил, что «духовный» смысл Писания связан прежде всего с усмотрением в оном таинственных и выраженных в прикровенной форме «истин», касающихся Бога и Его Единородного Сына (в частности, вопросов о том, «какова природа Единородного, каким образом Он делается Сыном Божьим, по каким причинам Он

снисшел даже до человеческой плоти и совершенно восприимчиво принял человека, каково действие этого (воплощения), на кого и когда оно простирается» и т. д.)⁹⁸, то он, разумеется, думал о «христианском» смысле Писания. Однако этот смысл не был *типологическим*, так как типология не разъясняет «тайны» Божественной природы или цели Боговоплощения: задача типологии ограничивается указанием на то, что сам *факт* Боговоплощения, засвидетельствованный евангелистами, был пророчески предвозвещен в Ветхом Завете и символически предвосхищен в самой ветхозаветной истории. Аналогичным образом, если толкователь усматривает в каком-то конкретном эпизоде ветхозаветной истории преподанное в иносказательной форме (на манер «аллегории» или «притчи») учение о том, что спасение христианина обеспечивается верою во Иисуса Христа, то, разумеется, и такое толкование нужно расценивать как «христианское», но это опять-таки не *типологическое* толкование, поскольку оно не опирается на идею пророческой и символической антиципации новозаветного «будущего» в Ветхом Завете. Поэтому бессмысленно, на наш взгляд, говорить – как это делает, например, Ж. Даниелу – об интериоризации «типологического» смысла (то есть о своего рода «проекции» типологических «тайн» в план индивидуальной жизни христианской души) как об одной из *традиционных* и *легитимных* форм типологии⁹⁹: можно согласиться с тем, что типология ищет в Ветхом Завете «тайны» Христа, однако в сферу ее компетенции не входит обсуждение вопроса о том, как эти

⁹⁸ См. De princíp. IV, 2, 7.

⁹⁹ Ж. Даниелу обнаруживал у Оригена, наряду с «морально-аллегорической» экзегезой филоновского типа, еще и особую разновидность «духовной» экзегезы, «которая соответствует субъективному (*individuel*) аспекту типологии», см. *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris, 1961, p. 254. В другой, более ранней работе, посвященной Оригену, Ж. Даниелу, рассуждая о различии между двумя формами «духовного» смысла у Оригена, «моральной» и «мистической», говорит, что «духовный» смысл (понимаемый Ж. Даниелу как *типологический* по преимуществу) параллельно рассматривается Оригеном в двух его аспектах – «субъективно-личностном» (*intérieur*) и «коллективном» (или «общецерковном»), см. *Daniélou J. Origène*, p. 189–190, поскольку «духовно-моральный» смысл «выражает внутреннее и субъективное измерение тайны, тогда как «мистический» смысл выражает ее всеобщий и коллективный смысл», и поскольку «внутренний смысл в данном случае – это не вообще какой-то моральный смысл, но именно тайна Христа в ее субъективно-личностном (*intérieur*) преломлении» (*ibid.*, p. 188).

«тайны» преломляются или должны преломляться во «внутреннем» мире христианина.

Далее, необходимо учитывать, что объектом типологической экзегезы мог выступать исключительно Ветхий Завет – поскольку именно Ветхий Завет рассматривался как источник мессианских *пророчеств* (как «вербальных», так и «не вербальных»), которые осуществились в «новозаветной» истории. Таким образом, типологические толкования в принципе не могли применяться *ни к каким другим текстам, помимо ветхозаветных* (то есть – не только к текстам небиблейского происхождения, но даже и к корпусу новозаветных Писаний).

И наконец, исходной и наиболее чистой формой типологической экзегезы следует, по всей видимости, считать именно «историческую» типологию (то есть типологию, опирающуюся на «исторический» материал и оперирующую «историческими» параллелями), рассматривая все прочие формы и разновидности типологии как производные или ассоциированные. Это связано с тем, что «тип» понимался теоретиками и практиками типологической экзегезы как пророчески предвосхищающий будущие («новозаветные») события образ, запечатленный в текстуре самой *истории* («ветхозаветной»).

Вместе с тем, принимая точку зрения антиохийцев, видевших в типологических «фигурах» прежде всего особого рода *пророчества*, необходимо сделать одно весьма существенное уточнение. Совершенно очевидно, что библейские пророки и библейские пророчества (а тем более – «не прямые» пророчества) сами по себе не представляли бы значительного интереса для раннехристианских писателей, если бы *ссылка* на эти пророчества не рассматривалась ими как традиционный и едва ли не наиболее убедительный способ *доказательства легитимности христианства* (причем – христианства не в качестве «вероучения», или новой религиозно-догматической системы, а в качестве религиозного движения, объединившего обратившихся язычников и иудеев, уверовавших в то, что предсказанное ветхозаветными пророками «мессианское будущее» уже наступило) перед лицом самой иудейской традиции, которая могла бы оспаривать (и, как мы знаем, – оспаривала) правомерность мессианских притязаний Иисуса Христа. Соответственно, и типологическая экзегеза, в основе которой лежало представление о том, что весь Ветхий Завет (включая его «исторические» книги) может восприниматься как единое и согласное *пророчество* об Иисусе Христе, должна, на наш взгляд, рассматриваться в первую очередь не как метод *интерпретации* текста (то есть не как метод, подчиненный задаче выявления или объяснения *смысла* текста, хотя бы даже

речь шла исключительно об обнаружении неявного *пророческого* смысла Писаний Ветхого Завета) и даже не как метод *приискания* «пророческих» знамений в текстах «исторического» характера, – хотя оба этих подхода являются вполне правомерными и, в теоретической перспективе, оправданными, – а как специфический способ *доказательства* легитимности христианских религиозных установлений и притязаний, используемый, во-первых, в системе катехизации новообращенных христиан (многие из которых были воспитаны в лоне иудейской религии) и, во-вторых, в контексте антииудейской полемики (за пределами которой подобный способ *аргументации* попросту не имел бы большой доказательной силы¹⁰⁰). Иными словами, христианская типология первоначально использовалась не столько как собственно *экзегетический*, сколько как *аподиктический* метод, аналогичный другим видам и способам доказательств, построенных на апелляции к авторитетному мнению или авторитетному тексту (учитывая, что и для иудейской, и для более поздней христианской традиции наибольшей убедительной силой обладали «доказательства от Писания», или ссылки на свидетельство «Закона и Пророков»).

В самом деле, только приняв во внимание этот последний момент, мы получаем возможность объяснить феномен так называемой «сакраментальной типологии», направленной на обнаружение в Ветхом Завете образов, символически указывающих на христианские таинства (прежде всего – таинства Крещения и Евхаристии). Хотя «сакраментальную» (или «мистагогическую») типологию можно смело считать одной из древнейших и наиболее аутентичных форм христианской типологии, мотив пророческого предвосхищения *событий* «новозаветной» истории в ней почти не прослеживается (или выражен крайне слабо). Разумеется, христианские таинства сами по себе могли иметь «исторический» подтекст, то есть непосредственно соотноситься или допускать соотнесение с определенными новозаветными «историческими» событиями, в свою очередь «пророчески» предвосхищаемыми или предвозвещаемыми в Ветхом Завете. Именно так обстояло дело с важней-

¹⁰⁰ Очевидно, что язычников, которые – в отличие от иудеев – *не ожидали* на протяжении многих веков пришествия Мессии, могла убеждать проповедь Христа и свидетельства очевидцев о сотворенных Им чудесах и о Его воскресении из мертвых, но для них не могла иметь принципиального значения ссылка на пророчества, *подтверждающие*, что Иисус из Назарета – это и есть долгожданный Мессия, явившийся во исполнение обетований, данных народу Израиля.

шими христианскими таинствами Крещения и Евхаристии, соотносимыми, в первую очередь, с тайной Распятия Христова (то есть с тайной *жертвенной смерти на кресте* Сына Божьего), а затем – уже в несколько иной смысловой перспективе – с предшествующими событиями земной жизни Иисуса, а именно – с эпизодом крещения Иисуса в Иордане и с эпизодом вкушения хлеба и вина во время Тайной вечери, – а потому, например, «историческая» типология Распятия могла переплетаться или смыкаться с «сакраментальной» типологией Крещения. Однако сами по себе (то есть вне своих потенциальных и актуальных «исторических» корреляций) христианские таинства не могли быть настоящим предметом ветхозаветных пророчеств уже в силу своей собственной *вневременной и внеисторической* природы¹⁰¹. Вместе с тем, даже если христианские таинства не получали «пророческого» обоснования (то есть для их установления не требовалась ссылка на то, что они были эксплицитно «предсказаны» еврейскими пророками), это не означало, что включение их в христианскую литургическую практику могло обойтись вообще без каких-либо «скриптуральных» (и специально – «ветхозаветных») обоснований, – хотя бы уже потому, что для иудейской литургической практики подобные обоснования существовали всегда¹⁰². Именно такое *обоснование* и обеспечивала «сакраментальная» типология, обнаруживавшая в Ветхом Завете *символические* прообразы христианских таинств, подтверждающие неразрывную связь христианской литургической традиции с Ветхим Заветом.

Впрочем, на то, что христианская типология (по крайней мере, в начальный период ее развития) не была *экзегетическим* методом *par excellence* и не мыслилась в качестве такового, косвенным образом указывает и тот факт, что с момента своего возникновения и вплоть до момента появления первых христианских комментариев к Священному Писанию типология существовала вполне автономно, вне какой-либо связи с соб-

¹⁰¹ Пророчество может быть (и очень часто бывает) символическим по форме выражения, однако *темой* пророчества всегда выступает некоторое *событие* исторического (или эсхатологического) будущего. Безусловно, *событием* может считаться момент возникновения тех или иных религиозных установлений, но не сами эти установления, – подобно тому, как *событием* является акт написания литературного сочинения, но не его содержание.

¹⁰² Эта проблема, опять-таки, касалась взаимоотношений иудаизма и христианства: обратившиеся язычники были открыты для принятия любых форм литургической практики, но уверовавшим во Христа иудеям было исключительно важно знать, что новые литургические установления так или иначе опираются на Закон и органически связаны с ним.

ственно экзегетическими жанрами (которые еще не успели сложиться внутри самой христианской традиции, но которые могли быть свободно заимствованы ею извне, как это случится чуть позже), и сама по себе не способствовала возникновению таковых, будучи связана исключительно с *увещательными, назидательными* или *полемическими* жанрами раннехристианской литературы: практически весь типологический материал, которым мы располагаем сегодня и который относится к периоду с момента зарождения новозаветной литературы и до эпохи Ипполита Римского и Оригена, приходится по крупицам извлекать из сочинений, относящихся к жанрам пастырских посланий, сакраментальных катехизисов, антииудейских полемических трактатов и литургических гомилий.

3) Специфика типологических толкований

Можно утверждать, таким образом, что первоначальной задачей типологической экзегезы было отнюдь не выявление и не разъяснение «смысла» (безразлично – прямого или иносказательного) священного текста, к которому она апеллировала, а обнаружение в нем неких символических «предзнаменований» (по аналогии с теми «предзнаменованиями», которые христиане искали и находили в ветхозаветных пророчествах, «не исполнившихся» в кратковременной исторической перспективе, или только «частично исполнившихся», или «ложно понятых» иудеями), предвосхищающих и предвозвещающих прежде всего самый факт пришествия Мессии-Христа и события, связанные с Его пришествием или воследовавшие за ним. При этом сама процедура отыскания подобных «предзнаменований» в библейской истории (и в излагающих эту историю текстах Писания) осуществлялась ретроспективно, на основании убеждения в том, что уже *свершившееся* событие, в силу своей провиденциальной значимости, необходимо должно было предуготовляться пророческими обетованиями и символическими предзнаменованиями. Так что собственно «типы» в системе раннехристианской типологии понимались двояко: во-первых, как результат обратной проекции новозаветного «настоящего» на ветхозаветное «прошлое» (отсюда и происходит понятие «типа» как «оттиска», или «отпечатка», *будущего*, всегда вторичного по отношению к породившему его «анти типу») и, во-вторых, как результат символического предвосхищения будущего, на которое *указывает* и которое *знаменует* «тип». Однако ни в том, ни в другом случае речь не шла об *аллегорической* интерпретации «образа», то есть об осуществляемом по определенным герменевтическим пра-

вилам присвоении «образу» нового, постороннего и, что особенно существенно, – абстрактного «смысла», замещающего «собственный» («буквальный») смысл образа и вместе с тем узурпирующего «предметную форму» последнего (поскольку сами по себе абстрактные понятия, кругом которых задается и ограничивается поле потенциальных аллегорических «значений», таковой «формы» не имеют и не могут иметь). Типология строилась исключительно на установлении *параллелизма* «образов» (или систем образов), относящихся к двум «историческим» планам и ни в коем случае не утрачивающих своей собственной, естественной сигнификации и референции, но при этом включаемых в асимметрическое отношение «тип» – «антитип», обеспечиваемое «неравноправностью» соотносимых «исторических» планов. Именно поэтому антиохийцы так настойчиво говорили о том, что типологический метод – это прежде всего метод установления *аналогий*.

И действительно, в ветхозаветной истории и в излагающих эту историю ветхозаветных текстах типология искала отнюдь не «образы», которые можно было бы воспринимать в качестве «иносказательных», то есть «скрывающих» некий смысл, обнаруживаемый толкователем. Типологические толкования строились на обнаружении *совпадений* (причем – не всегда существенных, очень часто – случайных, формальных, поверхностных или касающихся второстепенных подробностей и деталей, но, тем не менее, – *знаменательных*) в описании исторических событий, относящихся к ветхозаветной и к новозаветной эпохам¹⁰³, что давало основание говорить о «тени», отбрасываемой новозаветным будущим в ветхозаветное прошлое, и о пророческом предвосхищении новозаветного будущего в Ветхом Завете. Так что если признаком, по которому толкователь-аллегорист распознавал присутствие «аллегорий» в тексте неиносказательного характера, служило обнаружение в этом тексте некоторых «аномалий» (согласно формуле Ж. Пепена: «абсурдность – признак аллегии»), то о присутствии в тексте «типов» сигнализировали вовсе не «аномалии», а исключительно «совпадения» или «пересечения» (в том числе и такие, которые устанав-

¹⁰³ Один из наиболее выразительных примеров обнаружения такого рода «совпадений», обосновывающего установление типологической связи, – это указание на то, что рождение Моисея, как и рождение Иисуса Христа, сопровождалось избанием младенцев мужского пола, позволявшее рассматривать фигуру Моисея как «тип» Христа.

ливались на чисто вербальном уровне¹⁰⁴), позволявшие поставить в соответствие образам и событиям новозаветной истории образы ветхозаветной истории¹⁰⁵. В свою очередь, обнаруженный указанным способом ветхозаветный «тип» расценивался как *пророческое знамение*, и в дальнейшем ссылками на этот «тип» можно было пользоваться уже просто как «доказательными цитатами», то есть точно так же и с теми же целями, с какими в христианской литературе и проповеди использовались ссылки на *вербальные* пророчества, предуготовлявшие пришествие Христа.

а. Восприятие типологических «фигур» как специфической формы пророческих предзнаменований в раннехристианской традиции

Для того чтобы проиллюстрировать сказанное, достаточно обратиться к опыту представителей так называемой *африканской* (то есть связанной с римской провинцией Северная Африка) латиноязычной традиции середины 2 – первой половины 3 века¹⁰⁶, чей пример особенно показателен, поскольку африканские церковные писатели, подобно Клименту Александрийскому и Оригену, не имели иудейских или арамейских корней и получили образование в *языческих* школах, а стало быть – вряд ли могли ясно осознавать собственно «иудейские» истоки христианской типологии, но при этом, в отличие от александрийцев, демонстрировали достаточно консервативный (хотя и более примитивный, чем это было у антиохийских экзегетов) подход к типологическим толкованиям.

Так, Тертуллиан, исходивший из общего для раннехристианских писателей представления о том, что время пророчеств и пророков *завершилось* в самый момент Боговоплощения, то есть пришествия Хри-

¹⁰⁴ Например, тождество имен Иисуса Навина и Иисуса Христа служило одним из важных оснований для типологического (то есть символического) отождествления Иисуса Навина со Христом.

¹⁰⁵ Уже этого одного достаточно было бы, чтобы усомниться в справедливости мнения, согласно которому христианская типология есть всего лишь особая форма аллегорезы.

¹⁰⁶ Речь идет о Тертуллиане (современнике Климента Александрийского), Киприане Карфагенском (современнике Оригена) и других, менее значительных или анонимных христианских авторах той же эпохи.

ста, в Котором и над Которым *исполнились* все ветхозаветные пророчества,¹⁰⁷ – представления, лежавшего, как уже было сказано, в основе христианского «типологического» сознания и мироощущения, – различал «буквальные» (то есть прямо и очевидным образом возвещающие о Христе) и «иносказательные» ветхозаветные пророчества¹⁰⁸, что

¹⁰⁷ См. Adv. Jud. 8 (по поводу видения пророка Даниила о «семидесяти седминах», толкуемого как указание на сроки пришествия Мессии: «Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святый святых» – Дан. 9:24): «И явлена вечная правда, и помазан Святой святых, то есть Христос, и запечатаны видение и пророчество, и отпущены грехи, которые ради веры во имя Христова отпускаются всем уверовавшим в Него. Что же еще могут означать слова о запечатлении видения и пророчества, коль скоро все пророки возвещали о Нем, Который должен был прийти и Которому должно было пострадать? Стало быть, поскольку через Его пришествие пророчества были исполнены, то пророк и говорил о запечатлении видения и пророчества, так как Он, исполняющий все, что древле о Нем возвестили пророки, есть запечатление (*signaculum*) всех пророков. Ибо после пришествия Христова и страстей Его нет уже больше видения и пророка, который бы возвещал, что грядет Христос. А буде это не так, то пусть иудеи покажут какие-нибудь свитки с пророчествами, бывшими после Христа, или явленные какими-нибудь ангелами чудеса, подобные тем, что праотцы видели прежде и вплоть до пришествия Христа, Который уже пришел [...]». Ср. *ibid.* 11: «Итак, поскольку пророчество исполнилось через пришествие Его, то есть через рождество, как мы ранее сказали, и через страсти, что мы очевиднейшим образом показали, то ради этого и говорил Даниил, что запечатлевается видение и пророк, поскольку запечатление (*signaculum*) всех пророков есть Христос, исполняющий все, что древле было о Нем возвещено, ибо после Его пришествия и страстей Его нет уже более ни видения, ни пророка».

¹⁰⁸ См. De resurg. car. 19: «Ибо некоторые, встречаясь с обычным видом пророческого речения, часто, но не всегда облеченного в аллегорию и образ, дают превратное иносказательное толкование даже ясно возвещенному воскресению мертвых [...]» (пер. Н. Шабурова и А. Столярова); ср. *ibid.* 20: «И вот, дабы опровергнуть подобного рода толкования, я намерен разрушить их первооснову, а именно утверждение, что пророки все проповедовали, употребляя образы (*imagines*). [...] не все – образы, но есть и действительное; не все – тени, но есть и тела, и о Самом Господе мы имеем предсказания, которые яснее любого света. [...] Когда они провозглашают гибель народов и городов, Тира, Египта, Вавилона, Идумеи, Карфагенских судов; когда говорят о наказаниях и наградах самого Израиля, о его пленении, восстановлении и последнем его гибельном рассеянии, – кто предпочтет здесь иносказание буквальному смыслу? События заключены в письменах, а письма читаются в событиях.

позволяло ему рассматривать типологические «фигуры» в общем ряду с последними. Например, рассуждая в трактате «Против Маркиона» о таких пророчествах, в которых «многое доносится образно (*figurate*) через загадки, иносказания и притчи (*per aenigmata et allegorias et parabolas*), и сие следует понимать не так, как написано», Тертуллиан иллюстрирует свой тезис не только ссылками на примеры *вербальных* ветхозаветных пророчеств, которые не могут пониматься буквально, но и ссылкой на три примера образцовых *типологических* толкований, принадлежащих апостолу Павлу: 1 Кор. 10:4 (камень, из которого Моисей источил воду в пустыне, – Христос), Гал. 4:22 (два сына Авраама, один от Агари, другой – от Сарры, – образы иудеев и христиан) и Ефес. 5:31-32 (муж и жена – едина плоть, по подобию Христа и Церкви)¹⁰⁹. Аналогичным образом, в трактате «Против иудеев» Тертуллиан дополняет пространный список ветхозаветных пророчеств о Распятии Христовом, содержащих упоминания о «древа» и понимаемых христианами как указания на тайну «Крестного Древа» (то есть – Креста, на котором был распят Христос), перечислением типологических фигур, которые также включают мотив «древа» (и которые именно по этой причине квалифицируются как «типы» Распятия): это, во-первых, чудо пророка Елисея, который, с помощью обрубка *дерева*, брошенного в Иордан, заставил всплыть упавший в воду топор (4 Цар. 6:4-6), во-вторых – *дерево*, произраставшее в раю (Быт. 2:9), и, наконец, – *дрова*, принесенные Исааком для жертвоприношения (Быт. 22)¹¹⁰.

Впрочем, само по себе подобное объединение «вербальных» христологических пророчеств (причем – любых, а не только «иносказательных») и типологических «фигур» было нормальной практикой для составителей подборок ветхозаветных «свидетельств» (*Testimonia*) о Христе, о чем можно судить по 3 книгам «Свидетельств» Киприана Карфагенского – первому по времени из дошедших до нас сочинений этого жанра (хотя, как полагают многие исследователи, придерживающиеся убедительной гипотезы, выдвинутой Дж. Р. Хэррисом¹¹¹, сам этот жанр сложился задолго до Киприана и, очевидно, своим происхождением был обязан существованию аналогичных подборок *мес-*

Итак, форма пророческой речи не всегда и не во всем иносказательна, но только иногда и кое в чем (*Ita non semper, nec in omnibus allegorica forma est propheticum eloquii, sed interdum et in quibusdam*)» (пер. Н. Шабурова и А. Столярова).

¹⁰⁹ См. Adv. Marc. 3, 5.

¹¹⁰ См. Adv. Jud. 13.

¹¹¹ См. Harris J. R. Testimonies, vol. 1–2, Cambridge, 1916, 1920.

сианских пророчеств и знамений у иудеев, принадлежавших к течениям и сектам «мессианского» толка). Наиболее яркий пример объединения в одной общей рубрике «вербальных» ветхозаветных пророчеств и «типов» – это 16-я глава 2-й книги «Свидетельств к Квирину» Киприана Карфагенского, посвященная мотиву «камня» (который уже в иудейской традиции понимался и интерпретировался как *символическое* указание на грядущего Мессию). Здесь Киприан, перечислив самые известные и самые важные ветхозаветные пророчества, в которых участвует этот мотив¹¹², и присовокупив к ним христологическое толкование мотивов «краеугольного камня» и «отвергнутого строителями камня», принадлежащее апостолу Петру¹¹³, переходит к перечислению соответствующих ветхозаветных типологических фигур, в которых участвует камень, символически «прообразующий» Христа. Эти фигуры таковы:

- 1) камень, положенный в изголовье Иаковом, на который Иаков по пробуждении возливает елей (Быт. 28:11-18);
- 2) камень, на котором восседал Моисей во время битвы с амаликитянами (Исх. 17:12);
- 3) камень, на который водружен был ковчег завета, возвращенный филистимлянами (1 Цар. 6:14-15);
- 4) камень, которым Давид сразил Голиафа (1 Цар. 17:49);
- 5) камень, который Самуил водрузил в знак победы над филистимлянами и который он назвал Авен-Езер, то есть «камень-помощник» (1 Цар. 7:12)¹¹⁴.

¹¹² См. Ис. 28:16: «Посему так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится»; Пс. 118 (117):22-23: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла: это – от Господа, и есть дивно в очах наших»; Зах. 3:8-9: «Выслушай же, Иисус, иерей великий, ты и собратия твои, сидящие перед тобою, мужи знаменательные: вот, Я привожу раба Моего, ОТРАСЛЬ. Ибо вот тот камень, который Я полагаю перед Иисусом; на этом одном камне семь очей; вот, Я вырежу на нем начертания его, говорит Господь Саваоф, и изглажу грех земли сей в один день».

¹¹³ Деян. 4:9-12: «Если от нас сегодня требуют ответа в благодеянии человеку немощному, как он исцелен, то да будет известно всем вам и всему народу Израильскому, что именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав. Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись».

¹¹⁴ См. Testim. ad Quirin. 2, 16.

Разумеется, христианская типология «камня» – Христа далеко не исчерпывается перечисленными Киприаном сюжетами¹¹⁵, однако для нас в данном случае существенно то, что «типы» здесь очевидным образом приравниваются к «пророчествам». И даже если «типы» функционально сближаются с *иносказательными* пророчествами (например, у Тертуллиана)¹¹⁶, все же это именно специфический род *пророчеств*, а не особый род *иносказания* (*allegoria facti*).

в. Герменевтические особенности типологических толкований

Из всего вышесказанного, безусловно, не следует делать вывод, что типология не могла и не должна была рассматриваться также и в качестве собственно *экзегетического метода*. Материалом для установления типологических параллелей, теоретически, служила сама *история* (то есть некоторый *событийный ряд*), однако эта история была опосредована *текстом* Писания (что давало возможность интерпретировать предметно-событийный ряд уже как *вербально-образный ряд*). Кроме того, если сама процедура установления связи между «анти-типом» и «типом» не была тождественна процедуре присвоения «образу» иносказательного «смысла», то постфактум эта связь вполне могла интерпретироваться уже в качестве «символической»: выявленный *тип*, будучи «тенью», или «оттиском», или «отражением» *анти-типа*, символически указывает на последний, *прознаменует* его, а стало

¹¹⁵ В частности, здесь не упомянут едва ли не центральный для всей христианской «христологической» типологии мотив источения Моисеем воды из скалы в Рефидиме (Исх. 17:1-7), – возможно, этот мотив не фигурировал в тех *иудейских* источниках, на которые, предположительно, опирался Киприан, хотя в христианской типологии камень, из которого Моисей источил воду ударом жезла, рассматривался и как «тип» распятого Христа (из пронзенных копьем ребер Которого истекли кровь и вода), и как «тип» Крещения (заданный сочетанием мотивов «камня», «воды» и «древа»). В иудейской традиции эпизод источения воды из скалы постоянно фигурировал в ряду примеров благодетельной помощи, поданной Богом народу Израиля, но сама скала в Рефидиме не обязательно должна была рассматриваться иудеями как символ Мессии.

¹¹⁶ Напомним, что антиохийцы не разделяли эту точку зрения, сближая «типы» не с «иносказательными», а с «двойными» пророчествами, и рассматривая типологические толкования скорее как разновидность буквальных, нежели как разновидность иносказательных толкований.

быть, *антитип* в этом случае выступает уже как «значение», или как «смысл» типологической фигуры. Поэтому типология была одновременно и методом приискания в Ветхом Завете «образов», в которых можно было усмотреть «тень» новозаветного будущего, и методом толкования текста, типологический смысл которого был очевиден для толкователя, однако требовал пояснения.

Так что антиохийцы противопоставляли «типологию» (или, как сами они предпочитали выражаться, – «теорию») александрийской «аллегорезе» именно в качестве аутентичного христианского *метода* библейской экзегезы. Вместе с тем, рассуждая о феномене типологической экзегезы, необходимо учитывать целый ряд особенностей, отличающих этот метод интерпретации от других экзегетических методов (включая «аллегорический»).

Прежде всего, следует помнить о том, что типология не являлась *универсальным* методом толкования: если аллегорическое толкование могло применяться практически к любой более или менее связанной системе образов (при условии, что эта система образов по каким-то причинам рассматривается в качестве интенционально-иносказательной)¹¹⁷, то область использования типологических толкований, в сущности, была весьма узкой и строго ограниченной.

Единственной функцией типологической экзегезы являлось установление прямого или символически опосредованного параллелизма между действующими лицами и событиями ветхозаветной и новозаветной истории, поэтому объектом типологических толкований могли выступать только тексты Ветхого Завета (причем преимущественно – «исторические», реже – «пророческие», которые в этом случае рассматривались в их «историческом» аспекте¹¹⁸), а область типологиче-

¹¹⁷ Очевидно, что учебник геометрии не является подходящим объектом для аллегорической интерпретации. Впрочем, то же самое можно было бы сказать и об исторической хронике, если бы мы не знали, что аллегорический метод с успехом применялся иудео-эллинистическими и христианскими экзегетами именно к историческому материалу.

¹¹⁸ В типологии не фиксировалось жестко различие между «историографией» и «пророчеством». Классический пример «пророчества через деяния», попадающего в сферу компетенции типологической экзегезы, – это рассказ о брачном союзе пророка Осии с блудницей (см. Ос. 1), символически выражающем смысл обетований, данных Осии непосредственно Господом. С другой стороны, предметом типологической экзегезы могли быть также и «не исполненные» над теми, кому они были непосредственно адресованы, пророчества, – как, например, загадочное пророчество Ламеха об «отроке» в Быт.

ских «смыслов» задавалась – и ограничивалась – контекстом «новозаветной истории» (с ее христологическими, экклесиологическими и эсхатологическими импликациями). Так что типологические толкования могли строиться только на материале Ветхого Завета, но ни при каких обстоятельствах не могли применяться к Новому Завету (не говоря уже об иных текстах, не связанных с библейским канонном).

С формальной точки зрения, можно было бы выделить три основных вида типологических толкований, в реальной практике тесно переплетающихся друг с другом.

Во-первых, это «чистая» историческая типология, или типология «параллельных ситуаций», служившая, в свою очередь, преимущественно для обоснования типологического отождествления «лиц» (ветхозаветные патриархи, пророки, герои и праведники могли восприниматься как «типы» Христа, а их супруги – как «типы» персонифицированной в образе «супруги» или «невесты» Христовой Церкви). Так, история рождения Моисея рассматривалась как пророчество об обстоятельствах Рождества Христова, в частности, на том основании, что оба события сопровождалось актом «избиения младенцев». А рассказ об Адаме, у которого Бог отнял ребро, чтобы сотворить из него Еву, понимался как пророчество о распятом Христе, в ребрах Которого также зияла рана, нанесенная копьем. Аналогичным образом, рассказ о трехдневном пребывании Ионы во чреве китовом и чудесном спасении интерпретировался как образ трехдневного пребывания Иисуса Христа во гробе (или Его сошествия во ад) и последующего Воскресения Христа¹¹⁹. Очевидно, что этот способ интерпретации не имел ничего общего с толкованиями «аллегорического» типа: рана в ребрах Адама не

4:23-24 («внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмститися всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро»), относимые к смерти Христа (Ламех – «тип» первосвященника Каиафы, «муж» и «отрок» – «типы» Христа), или пророчество о Ное в Быт. 5:29 («он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при *возделывании* земли, которую проклял Господь [Бог]»), не исполнившееся над Ноем, но применимое ко Христу, «типом» Которого объявляется Ной, или пророческое благословение, данное Исааком Иакову (см. Быт. 27:27-29), но никоим образом не исполнившееся над последним и еще ожидающее своего исполнения над праведниками, которым уготована часть в Царстве Небесном.

¹¹⁹ См. Мф. 12:39-40: «Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи».

перестает быть раной и она не «означает» рану Христа, но символически «прознаменует» ее, подкрепляя типологический параллелизм фигуры Адама и фигуры Иисуса Христа.

Во-вторых, это типология исторических «репрезентантов», строившаяся на типологическом отождествлении действующих лиц ветхозаветной истории (как правило – сыновей одного отца, реже – супруг одного мужа) с «христианами», «иудеями» и «язычниками». Образцом для таких толкований служило толкование рассказа о двух сынах Авраама, Измаиле и Исааке, в послании апостола Павла к Галатам 4, где Измаил, «сын рабыни», отождествляется с иудеями, «рабствующими» Закону, а Исаак – со «свободными» христианами. Очевидно, что речь в данном случае не идет об «аллегорических персонификациях» (наподобие классических персонификаций «добродетелей» и «пороков»): предшествующая иудейская традиция видела в Измаиле и Исааке реальных *прародителей* двух «народов» и естественных *репрезентантов* этих «народов» (таких же, как, например, Иаков-Израиль, прозвище которого стало этнонимом для его потомков, то есть для всего еврейского народа, или сыновья Иакова, давшие свои имена двенадцати коленам Израиля), христиане же противопоставляли себя иудеям именно в качестве «нового Израиля» и нового богоизбранного народа, занявшего место «ветхого Израиля». Впоследствии эта модель интерпретации могла механически переноситься и на другие образы, имеющие аналогичную структуру: два (три) сына или две (три) супруги ветхозаветных патриархов или пророков рассматривались как «репрезентанты» христиан, иудеев и язычников. Например, у Августина Каин и Авель – это чисто типологические «репрезентанты» двух «градов»: восходящего к Каину «града земного», объединяющего неверующих и грешников, и восходящего к Авелю «града небесного», объединяющего верующих христиан и праведников. К той же категории типологических фигур следует отнести «персонификации» (а точнее – «репрезентации», хотя и носящие более абстрактный характер) Церкви и Синагоги, воплощенные в женских образах (например, дочь Фараона, в рассказе о рождении Моисея, олицетворяет Церковь, а родная мать Моисея – Синагогу, вскормившую Иисуса Христа «по плоти»): нужно иметь в виду, что в типологии «Церковь» – это не религиозная институция и тем более – не место богослужения, а собирательное наименование для всех христиан, «Синагога» же, по аналогии, принимается в качестве наименования для сообщества верующих иудеев. И наконец, типология знает персонификации Церкви-супруги Христовой (Ева, Сарра, Ревекка и т. д.), опирающиеся одновременно на модель Галат. 4

(Сарра – «тип» Церкви, Агарь – «тип» Синагоги) и на модель Песни песней, в которой иудейские толкователи усматривали мистический образ брачного союза Господа и народа Израиля (отождествляемого с царицей, ожидающей жениха), а христианские толкователи – образ союза Христа и Церкви (как нового Израиля). Однако и здесь, как и в других перечисленных выше случаях, речь идет о фигурах, выступающих в качестве индивидуализированных «репрезентантов» реального человеческого сообщества, которое к тому же мыслится как единый «народ», а не о типичных для языческой философской аллегорезы «персонализациях» отвлеченных понятий античной «физики» или «этики».

И в-третьих, – это «символическая» (по способу установления связи) типология, использовавшаяся преимущественно в контексте «сакраментальной» и «эсхатологической» типологической экзегезы. Именно на толкования этого последнего рода обыкновенно обращают внимание исследователи, утверждающие, что типология, как и аллегореза, предполагает подмену буквального смысла текста «иносказательным», и заключающие отсюда, что «типология» является всего лишь одной из разновидностей аллегорической экзегезы.

В самом деле, уяснить, чем формально отличаются друг от друга «символические» толкования, используемые в системе типологической экзегезы, от толкований, практикуемых так называемыми аллегористами, достаточно сложно, в частности – потому, что «аллегорическая» экзегеза, в принципе, не исключает возможности использования – наряду с чисто «аллегорическими» парадигмами – также и «символических» парадигм¹²⁰. Поэтому следует сразу же подчеркнуть, что различие между философско-аллегорическими и типологическими толкованиями не сводится к противопоставлению «аллегорических» и «символических» толкований, хотя можно смело говорить о том, что типологическая экзегеза строится в основном на процедурах символизации, а не аллегоризации «образов», вычленяемых из толкуемых текстов.

¹²⁰ Примером философско-аллегорического толкования, разрабатываемого преимущественно в «символическом» ключе, может служить трактат Порфирия «О пещере нимф», при написании которого Порфирий использовал, как он сам сообщает, неопифагорейские источники. Обращение к «символическим» образам чрезвычайно характерно также и для Филона Александрийского, что не мешает рассматривать его экзегетический метод как преимущественно «аллегорический».

Как уж говорилось, стандартные «аллегорические» фигуры могут рассматриваться как образы (предпочтительно – «фиктивные», то есть не претендующие на адекватное и достоверное отображение эмпирической действительности), которым присваивается некое новое, отменяющее их собственную «естественную» (но «ложную») референцию, «содержание», в свою очередь не сопряженное – в силу его абстрактной природы – ни с какой «конкретной», или «предметной» формой, за исключением той «чужой» формы, которая ему искусственно придана в акте аллегоризации. Поэтому практика аллегорической экзегезы основывается, во-первых, на констатации «аномальности» образа, позволяющей трактовать этот образ как «фиктивный» и подвергнуть его аллегорическому переосмыслению, и, во-вторых, – на замещении естественного «значения» образа (обусловленного собственной референцией этого образа, каковая в данном случае признается ложной или несущественной) посторонним «значением», в качестве которого выступает «концепт», лишь частично пересекающийся с семантическим полем исходного образа, а потому предельно сужающим это поле¹²¹.

¹²¹ Например, толкователи-аллегористы рассматривали «змия», искушавшего в раю Еву и Адама, как образ дьявола, мотивируя это тем, что змеи не могут мыслить и разговаривать по-человечески (семантическая «аномалия», требующая коррекции!), и приходя на этом основании к выводу, что «змий» – это фиктивный, «мифический» образ и что под именем «змия» следует разуметь самого дьявола («говорится одно, подразумевается иное»). Однако Диодор Тарсский возражал против такого рода интерпретации, утверждая, что образ «змия» может быть понят иначе. Он был согласен признать, что змий – это животное, лишённое разума и неспособное изъясняться человеческим языком, но при этом он полагал, что через описанного в книге Бытия змия (реального, а не «фиктивного») действовал вселившийся в него и не менее реальный дьявол и что поэтому образ «змия» может иметь двоякую референцию, означая одновременно и змия (в котором дьявол), и дьявола (который вселился в змия или как-то иначе действовал через него), см. Диодор, Prolog. comm. in ps. 118, p. 94. Конечно, предложенная самим Диодором интерпретация образа «змия-искусителя» не является ни «типологической» (так как в ней отсутствует момент пророческой антиципации), ни даже «символической» («змии» вообще могут с успехом символизировать дьявола, но только – не этот змий, через которого непосредственно действовал дьявол и который, по Диодору, выступал в качестве агента или манифестации дьявола, но, конечно, – не в качестве «символа» одного). Так что, по сути, толкование Диодора – это «буквальное» толкование, но такое, которое обеспечивает «двойную» референцию образа (исключенную при «аллегорической» интерпретации образа). В типологии эффект «двойной» референции имеет место всегда и может обеспечиваться, в частности, «символизацией» исходного образа. Но для нас в данном случае важ-

Иначе строятся типологические толкования, основанные на принципе «символической» репрезентации, а не «аллегорического» переосмысления. Так, если в системе типологических толкований «двенадцать камней», взятых со дна Иордана, течение которого было остановлено невидимой преградой для того, чтобы войско Иисуса Навина посуху перешло русло реки, символически отождествляются с «двенадцатью апостолами», то это не означает, что пресловутые камни не существовали в качестве реальных материальных объектов или что под именем «камней» в рассказе о переходе через Иордан выступали «апостолы». Точно так же, если типологическая экзегеза усматривала образы Распятия Христова в фигуре «медного змия», водруженного Моисеем на столпе с целью защитить соплеменников от укусов ядовитых змей, изобиловавших в пустыне, или в позе Моисея, который во время битвы Иисуса Навина с амаликитянами стоял, крестообразно раскинув руки, – то это тоже чисто символические соотнесения, не разрушающие собственной сигнификации и материальной референции обнаруженных «символов»¹²².

Как правило, использование символических репрезентаций в системе типологической экзегезы обеспечивалось процедурой *вторичной символизации* толкуемого текста, то есть с подведением отбираемых по определенным правилам простейших «образов» под некую заранее установленную и непосредственно не связанную с данным текстом систему более общих и, чаще всего, – архаических (а стало быть – почти с неизбежностью иррациональных и не поддающихся аналитической декомпозиции) символических соотнесений. Отсюда – возможность рассматривать *любые* контексты (разумеется – ветхозаветные), в которых встречается упоминание, к примеру, о «камне», как мессианские «пророчества», – несмотря на то, что сам по себе символизм Мессии-Камня не имел *экзегетического* происхождения (то есть не был выведен из библейских текстов посредством их *толкования*, хотя, разуме-

но то, что для Диодора «говорящий змий» означает «говорящего змия» (в котором действует дьявол), а для аллегориста «говорящий змий» означает не змия, а дьявола (так что здесь отменяется двойная референция, характерная для символических форм).

¹²² Можно сказать, что Моисей символически «замещает» Христа (как знак может условно замещать обозначаемое), или выступает в качестве символического «репрезентанта» Христа, однако нельзя сказать, что Христос «замещает» Моисея: не Христос под видом или под «именем» Моисея руководит битвой с амаликитянами, а сам Моисей, и «Христос» – это не «смысл» образа Моисея, хотя Моисей – это «тип» Христа.

ется, мог отразиться на этих текстах). Аналогичным образом, любое упоминание о чудесном событии, в котором какую-то роль сыграло «дерево» или даже просто некий «деревянный» предмет, в типологии понималось как символическое указание на тайну Креста (поскольку Крест, на котором был распят Спаситель, отождествлялся с «Древом», вторичными символическими репрезентантами которого, в свою очередь, могли выступать любые «деревянные» объекты, – например, «дрова», принесенные Исааком, которого отец его Авраам приготовился заклать в жертву Богу), а более сложная комбинация мотивов «воды» и «древа» – как указание на таинство Крещения, осуществляемое при посредстве Креста и освященной воды (характерные примеры – уже упоминавшееся чудо пророка Елисея, при помощи обрубка дерева заставившего всплыть утонувший топор, или даже «корзина», в которой младенец-Моисей плыл по воде, – хотя сама по себе семантическая связь между «крестным деревом» и «корзиной» может показаться слишком отдаленной и слабой).

То, что герменевтические процедуры, используемые в этом случае, существенно отличаются от тех, которые применяются для *установления и обоснования* связи между «образом» и присваиваемым ему «смыслом» в аллегорической экзегезе, представляется вполне очевидным. Символическая связь позволяет рассматривать один объект как указание на другой объект (то есть ставит их в отношение «знак» – «обозначаемое»), но при этом сами эти объекты не утрачивают своей идентичности, поскольку символическая связь не затрагивает и не разрушает их собственной сигнификации¹²³. Впрочем, и само установление «символических» соотношений служит в типологии, как уже говорилось, не столько для того, чтобы *объяснить* загадочный смысл ветхозаветных текстов, сколько для того, чтобы *обнаружить* в этих текстах «символы», значение которых толкователю известно заранее.

Необходимо, таким образом, признать не только тот факт, что христианская типология действительно *существовала* как вполне само-

¹²³ Например, если огонь является физической причиной возникновения дыма, то дым (акцидентально видимый) может рассматриваться как знак, указывающий на огонь (акцидентально невидимый), однако при этом отнюдь не предполагается, что дым есть огонь или что огонь – это «смысл» дыма. Аналогичным образом, если соцветие подсолнуха напоминает солнце, то подсолнух может выступать в качестве символа солнца, но это не означает, что подсолнух есть солнце, – если только образ «подсолнуха» не используется в качестве «пустой» формы, получающей постороннее «содержание».

стоятельное явление (а позднее – как специфический метод христианской библейской экзегезы), но и то, что ее не следует рассматривать в качестве одной из исторически сложившихся форм или разновидностей *аллегорической экзегезы* (коль скоро под последней мы будем понимать не любые вообще виды и способы «иносказательных» толкований, которые могут весьма существенно различаться между собою как по происхождению, так и по своей герменевтической природе, а лишь те толкования, которые практиковались языческими «аллегористами» и ориентировавшимися на их опыт Филоном Александрийским). Более того, мы можем решительно утверждать, что у антиохийских противников Оригена были достаточно веские и убедительные основания для того, чтобы *противопоставлять* типологию («христианскую») практиковавшейся в александрийской школе аллегорезе (также «христианской») в качестве *аутентичного* христианского метода библейской интерпретации, поскольку *единственной* формой иносказательных толкований текстов *не иносказательного* характера, знакомой новозаветным авторам и засвидетельствованной в Новом Завете, были именно типологические толкования, между тем как «аллегорические» толкования «филоновского» типа вошли в христианский обиход много позже (в значительной мере – по инициативе самих александрийских учителей, Климента и Оригена, адаптировавших филоновский метод интерпретации Библии).

Очевидно, что особый статус типологической экзегезы, рассматриваемой в качестве единственно приемлемого метода иносказательной интерпретации «исторических» текстов Ветхого Завета, определялся, в глазах антиохийцев, явным образом тяготевших к «буквализму», прежде всего *происхождением* этого метода, органически связанного с новозаветной традицией и свободного от каких-либо эллинистических влияний, а также – его специфической «узостью», в значительной степени ограничивавшей полет фантазии толкователей. В самом деле, едва ли не все парадигмы, на которых могли строиться типологические толкования, были представлены уже в Новом Завете, и позднейшие христианские экзегеты в основном разрабатывали эти исходные парадигмы, не стремясь существенно расширить их круг, – хотя, разумеется, существовала опасность произвольной мультипликации *вторичных символических репрезентаций*, получаемых за счет применения универсальных типологических парадигм к большему числу конкретных библейских текстов, и именно по этой причине антиохийцы искали возможность ограничить репертуар вторичных типологических «фигур» и не допустить ситуации, при которой *любое случайное* упомина-

ние о «дереве», «камне», «крови», «воде», «вине» и т. д., встречающееся в Ветхом Завете, воспринималось бы как «тип» и получало бы соответствующее «мистическое» истолкование.

Правда, самим антиохийцам, насколько мы знаем, не удалось выработать формальный критерий, который позволял бы отличать истинные «типы» от мнимых, поэтому они предлагали лишь руководствоваться принципом разумного «минимализма» (то есть не стремиться к умножению числа «типов», но, напротив, свести это число к минимуму, ориентируясь исключительно на типологический материал, представленный в самом Новом Завете, и стараясь не выходить за его пределы). Между тем *на практике* подобный критерий все же существовал и спонтанно использовался уже в иудейской «прототипологической» традиции: если обратиться к уже знакомой нам символической типологии «камня», засвидетельствованной у Киприана Карфагенского в «Свидетельствах к Квирину» и восходившей именно к *иудейским* источникам, то можно увидеть, что в качестве «типов» Мессии в перечне Киприана фигурируют исключительно «камни», упоминание о которых связано с неким *чудом* или *проявлением могущества Бога*. Примером может служить «камень», которым Давид сразил Голиафа: поскольку сама победа Давида расценивалась иудеями не как личный подвиг героя, но как «чудо», совершенное Господом, то и обыкновенному камню, который Давид поднял с земли и вложил в пращу, оказывалось возможным приписать сакрально-символический смысл, какового заведомо не имел бы камень, выпущенный из пращи кем-то иным и при других обстоятельствах. Точно так же и в системе христианской типологической экзегезы «тип» рассматривался как «*пророческое* знамение» именно на том основании, что это было «*чудесное* знамение», ибо в противном случае соответствующему образу не приписывался бы пророческий смысл. Так что можно сказать, что и христианские экзегеты, конструируя типологические фигуры, интуитивно руководствовались тем же критерием, что и их иудейские предшественники, хотя в ходе развития христианской типологии, постепенно удалявшейся от своих иудейских истоков, этот критерий неизбежно должен был размываться.

В свою очередь, аллегорическая экзегеза была подозрительна антиохийцам по причине ее «языческого» происхождения, каковое – как они справедливо полагали – не могло не накладывать отпечатка на «содержание» толкований, осуществляемых с помощью этого метода¹²⁴, а так-

¹²⁴ Повторим еще раз, что никакой исторически сложившийся экзегетический метод не является «чистым», то есть не сводится к набору герменевтиче-

же – по причине той безграничной и неоправданной свободы, которую предоставлял толкователю этот метод, позволяющий понимать как «иносказания» и произвольно интерпретировать практически любые библейские тексты, неизбежно жертвуя при этом «буквальным» смыслом последних.

Антиохийцы, таким образом, достаточно ясно осознавали и адекватно оценивали отличительные особенности двух конкурирующих методов библейской «иносказательной» экзегезы, «аллегорического» и «типологического», демонстрируя не только консервативность подхода к принципам толкования текстов Писания, но и необычную для рассматриваемой эпохи зрелость методологической рефлексии, объяснявшуюся прежде всего тем, что они еще ощущали живую связь с той традицией, в лоне которой возникла и развивалась типологическая экзегеза, и в силу этого понимали и чувствовали природу типологических толкований гораздо лучше александрийцев, находившихся в иной культурной ситуации. С другой стороны, немаловажным фактором было и то, что антиохийцы уже имели возможность осмыслить экзегетический опыт Оригена, который сами они оценивали негативно, но который, как отмечали Ж. Гийе и Ж. Н. Гино, позволил им четко определить и сформулировать собственные методологические приоритеты.

Но коль скоро мы признаем, что христианская «типология» – это не фикция и не условное имя, за которым скрывается христианская версия традиционной «аллегорезы», а реальный, достаточно развитый и вполне автономный экзегетический метод, радикальным образом отличающийся от метода «аллегорической» экзегезы, впервые примененного для интерпретации греческого текста еврейской Библии эллинизированными александрийскими иудеями, то в таком случае и вопрос об идентификации оригеновского метода интерпретации Священного Писания может быть переформулирован как вопрос об отношении этого метода, соответственно, к традиции «новозаветной» типологии и к традиции «филоновской» аллегорезы.

Р. Хэнсон, как мы помним, принимал именно такую постановку проблемы, приходя к заключению, что оригеновский экзегетический метод был преимущественно *аллегорическим*, хотя и не исключал спо-

ских процедур, используемых при осуществлении толкований. Любые экзегетические методы, опирающиеся на устойчивую традицию, изначально подчинены решению конкретных идеологических и практических задач, что, в свою очередь, определяет выбор специфических «объектов» интерпретации и тип «смыслов», выводимых посредством данного метода.

радикального использования также и традиционных *типологических* толкований. Другие исследователи, под влиянием А. де Любака, безоговорочно отождествлявшего оригеновский метод с «методом апостола Павла» (который Р. Хэнсон справедливо квалифицировал как чисто *типологический*), но при этом не усматривавшего *герменевтических* различий между «типологической» и «аллегорической» экзегезой и посему предпочитавшего говорить о некоем универсальном и общем для всей *христианской* традиции (начиная с новозаветной эпохи и заканчивая высоким Средневековьем) методе «христианской аллегорезы» (имплицитно отождествляемой А. де Любаком именно с «типологией»¹²⁵), были склонны рассматривать оригеновский метод как форму *типологической* экзегезы, усложненную или обогащенную Оригеном и выступающую у него под именем *аллегории*.

Так, например, Ж. Гийе утверждал, что суть александрийского метода экзегезы состояла в обнаружении в текстах Писания «образов Христа»¹²⁶ (что соответствует или, во всяком случае, не противоречит общепринятым дефинициям «типологии», подчиненной задаче отыскания в Ветхом Завете «таинственных образов» Христа и Церкви¹²⁷), полагая, что главным – и единственным – источником разногласий между экзегетами антиохийской и александрийской школ явилось то, что первые разрабатывали прежде всего «профетический» (иначе – «исторический», или «горизонтальный») аспект «типизма» (то есть типологии), в то время как для александрийской школы более важным оказывался его «символический» аспект¹²⁸, – хотя при этом Ж. Гийе

¹²⁵ См., например, ‘Typologie’ et ‘allégorisme’, p. 220–221, где А. де Любак поясняет, что его теоретические расхождения с Ж. Даниелу обусловлены только тем, что Ж. Даниелу «более чувствителен к контаминации типологических толкований и филоновского аллегоризма у Оригена», между тем как сам А. де Любак «более чувствителен к тому факту, что аллегоризм Оригена является прежде всего “типологическим”».

¹²⁶ См. *Guillet J. Les exégèses d’Alexandrie et d’Antioche. Conflit ou malentendu?* p. 259.

¹²⁷ Ср., например, Иларий Пиктавийский, *Tractatus mysteriorum* I, 5: «коль скоро нами признано, что [...] тайна, заключенная в Адаме и Еве, возвещает о Христе и Церкви, то, стало быть, в Адаме и Еве в начале времен уже свершилось то, что при окончании времен через Христа предуготовляется для Церкви».

¹²⁸ См. *Guillet J. Les exégèses d’Alexandrie et d’Antioche. Conflit ou malentendu?* p. 287: «[...] если антиохийские экзегеты, внимательные к горизонтальному течению времени, видели в пророчестве чудесное предвосхищение будущего, то Ориген видел в нем, скорее, некий акт духовного восхождения,

вынужден признать, что сам Ориген не вполне ясно осознавал различие между «христианским типизмом» и «филоновским аллегоризмом»¹²⁹.

Однако нам представляются крайне сомнительными обе части утверждения Ж. Гийе, настаивающего, во-первых, на том, что – наряду с практикуемой антиохийцами *горизонтальной*, или *исторической*, типологией – в христианской экзегетической традиции существовала еще и особая форма *вертикальной*, или *символической* типологии, и, во-вторых, – что оригеновский метод иносказательной интерпретации Писания был в основе своей тождествен антиохийскому (то есть – типологическому) методу, хотя Ориген и отдавал предпочтение преимущественно «символической» типологии.

Традиционная типология, как мы уже говорили ранее, сводилась к специфической технике приискания в Ветхом Завете «образов», пророчески прознаменующих события новозаветной истории, рассматриваемой как эпоха *осуществления* мессианских и эсхатологических ожиданий. Соответственно, целью христианской типологии было вовсе не обретение *знания* «тайн» божественной трансцендентности, поскольку *смысл* типологических «фигур» мог быть неизвестен и непонятен лишь иудеям, неспособным, в силу своей исторической ограниченности, распознать эти «фигуры» или не умеющим их истолковать, христианам же этот *смысл* уже был раз и навсегда явлен во всей его полноте в самой новозаветной истории, свидетельствующей о Воплощении, Жертве и Воскресении Христа и об утверждении христианской Церкви. Так что типологическая «тайна» – это не *загадка*, не *ребус*, требующий расшифровки, а чудо *пророческого прознаменования*, поэтому можно утверждать, что типология ищет не *смыслы* «фигур», а

вертикального преодоления, возносящего человека непосредственно к горнему, божественному миру».

¹²⁹ См. *ibid.*, p. 271, n. 40: «Необходимо, впрочем, добавить, что имелся еще один фактор, повлиявший на метод, разработанный Оригеном: это наследие филоновского аллегоризма, еще очень живо ощущаемое у Климента и у самого Оригена. Ориген плохо различает христианский принцип “прообразовательности” Ветхого Завета и принцип его морального “переосмысления”, практикуемого Филоном, усматривавшим в библейском повествовании символическое изображение внутренней жизни праведника. Похоже, Ориген не проводил четкой грани между филоновской аллегорией, которая пренебрегает историей, и аллегорией апостола Павла, которая придает истории смысл, и именно в этом заключалась слабость его теории, вызвавшая критику со стороны антиохийцев».

фигуры для «смыслов», и ищет оные в *истории*, а не в *иносказании*. В силу этого даже сугубо «символические» формы традиционной типологической экзегезы, а именно – «сакраментальная» и «эсхатологическая» типология, неизменно удерживали то историческое и пророческое измерение, без которого не существовала «историческая» (и прежде всего – «мессианская») типология. Не случайно традиционная топика «сакраментальных» типологических толкований была связана преимущественно с двумя таинствами – Крещения и Евхаристии, в свою очередь сопряженными с тайной Жертвенной Смерти Христа, принятой на Кресте, то есть с событием, по своей значимости выходящим за рамки «истории», но – одновременно – и погруженным в эту историю.

При этом *сам по себе* христианский литургический символизм (как, впрочем, и иудейский) изначально был связан с идеей парадигматического отображения невидимой реальности «горнего» мира в образах, доступных чувственному восприятию и позволяющих верующим приобщиться к миру таинственных «небесных» сущностей через созерцание этих чувственных символических образов. По преданию, Моисей устроил скинию по образу «небесной» скинии, и Моисеева скиния, а позднее – иерусалимский Храм, были не только местом *реального* присутствия Бога, но и образом Его небесного престола. То же самое можно сказать о *символическом* аспекте христианской религиозной и особенно – литургической практики. Однако необходимо отчетливо понимать, что трансцендентально-символический аспект христианских таинств никогда *не был* и *не мог быть* темой типологической экзегезы: типологический символизм – это «профетический» символизм, а не «трансцендентально-парадигматический» символизм, и различие между этими двумя формами символизма заключалось прежде всего в том, что в первом случае источником «парадигм» (или «анти-типов») выступала сама новозаветная реальность, ретроспективно и символически *отобразившаяся* в ветхозаветной истории, а во втором случае речь шла о символическом отображении реальности *горнего* мира прежде всего в литургической практике.

Но отсюда следует, что даже в том случае, если нам удастся обнаружить у Оригена, помимо «морально-аллегорических» толкований «филоновского» типа, еще и особую форму «мистических» толкований, строящихся на обнаружении символического отображения «тайн» горнего мира в текстах Священного Писания (причем – не только Ветхого, но и Нового Завета), нам придется признать, что подобные толкования *не являются* типологическими и *никогда не практиковались* в

рамках собственно типологической экзегезы, хотя вопрос о том, следует ли рассматривать подобные толкования в качестве «аллегорических», приходится пока оставить открытым.

Так что главная ошибка большинства современных исследователей, разделяющих позицию А. де Любака и Ж. Гийе, заключалась, на наш взгляд, в том, что они с самого начала игнорировали указанное различие между символизмом «сакраментальной» типологии и собственно «литургическим» символизмом (проецируемым на тексты Писания), одновременно исходя из заведомо ложной презумпции того, что возможный репертуар христианских способов интерпретации Писания исчерпывался двумя методами – аллегорическим и типологическим¹³⁰. Отсюда – распространенное и утвердившееся в современной научной литературе представление о том, что у Оригена использование чисто аллегорических толкований было ограничено областью «моральной» интерпретации Писания и что – за вычетом толкований вышеназванного рода – оригеновская экзегеза носила преимущественно *типологический* характер. При этом, если Ж. Гийе, рассуждая о различии общих методологических установок антиохийцев и александрийцев, отмечал специфический интерес Оригена к «символическому аспекту типизма» (имея в виду толкования, направленные на отыскание в текстах Писания «образов» горнего мира, действительно практикуемые Оригеном, но, на наш взгляд, не имеющие ничего общего с подлинными типологическими толкованиями), то в работах других исследователей происходит окончательная подмена понятий и пристрастие Оригена к «парадигматическим» толкованиям расценивается уже просто как свидетельство приверженности александрийских экзегетов «сакраментальной» и «эсхатологической» типологии.

Так, например, А. Крузель в статье 1964 г., посвященной вопросу о различии между аллегорическим и типологическим методом, утверждал, что оппоненты Оригена слишком узко трактовали понятие «типологической экзегезы», сводя последнюю к примитивной форме «го-

¹³⁰ Еще раз напомним, что хотя А. де Любак предпочитал противопоставлять «филоновской» аллегорезе не типологию, а «христианскую аллегорию», однако фактически он отрицал лишь аутентичность термина «типология», но не соответствующего явления. В сущности, «христианская аллегория» понималась А. де Любаком как некая развитая или усложненная форма все той же «типологии», безальтернативно используемой апостолом Павлом и всеми последующими христианскими толкователями, включая как Оригена, так и антиохийских экзегетов 4 в.

ризонтовой», или «исторической» типологии, и что у Оригена эта примитивная «историческая» типология дополняется символическими толкованиями, строящимися на принципах «сакраментализма» и «экземпляризма» и подразумевающими, во-первых, литургическую антиципацию эсхатологического будущего и, во-вторых, – символическое отображение «горнего» в «дольнем». По мнению А. Крузеля (совпадающему с мнением А. де Любака), именно толкования последнего рода ошибочно расценивались критиками Оригена (и некоторыми современными исследователями) как «аллегорические» и опирающиеся на традицию языческой философской аллегорезы, тогда как в действительности обе названных формы иносказательных толкований (то есть «горизонтальные» типологические толкования и «вертикальные» экземплярные толкования) восходят непосредственно к апостолу Павлу и получают у него общее – «родовое» – наименование «аллегорических», что ни в коем случае не подразумевает их связи с «филоновским», а тем паче – с «языческим» аллегоризмом¹³¹.

В свою очередь, другой не менее известный и авторитетный исследователь творчества Оригена, М. Симонетти, уже прямо предлагает рассматривать оригеновские толкования «духовного» типа как некий сплав «горизонтальной» (то есть «исторической») и «вертикальной» (то есть «сакраментальной» и «эсхатологической») *типологии*, – с незначительной примесью *аллегорических* толкований «космологического» типа, заимствованных у Филона¹³². При этом М. Симонетти, как и его предшественники, отказывается усматривать *герменевтические* различия между типологией и аллегорией (будь то языческой, филоновской или христианской); он пишет: «всякое толкование, являющееся типологическим с точки зрения его содержания, состоящего в усмотрении в Ветхом Завете типов Нового Завета, является аллегориче-

¹³¹ См. *Crouzel H.* La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie» // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 65 (1964), p. 161–174; *idem.* Origène et la «connaissance mystique», Toulouse, 1961, p. 247–248; *idem.* Origène, Paris, 1984, p. 112–117. В связи с этим, однако, нельзя не напомнить, что в действительности единственное упоминание об «аллегории» у апостола Павла связано с толкованием чисто типологического (а не «экземплярного») характера и что толкования «экземплярного» типа вообще не практиковались апостолом Павлом (если только под таковыми не понимается собственно «сакраментальная» типология).

¹³² См. *Simonetti M.* *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, engl. transl. of J. A. Hughes, Edinburgh, 1994, p. 42–43.

ским с точки зрения герменевтического метода, поскольку оно приписывает им значение, отличное от буквального»¹³³.

Эту позицию разделяет и Ж. Дориваль, который признает (вслед за Ж. Даниелу), что типология имела иудейское, а аллегореза – греческое происхождение, но который считает, что они оставались тождественными друг другу в своих герменевтических основаниях и что именно это фундаментальное тождество обеспечивало возможность органического синтеза «иудейской» типологии и «эллинистической» аллегорезы в рамках единого и универсального «христианского» метода иносказательной экзегезы, который Ж. Дориваль предлагает именовать «аллегорико-типическим», раз и навсегда отказавшись от противопоставления типологии и аллегорезы¹³⁴.

Мы, однако, уже достаточно подробно говорили о том, что если типология и приписывает толкуемым образам «смысл», отличающийся от их буквального смысла, то *способ*, каким это делается, существенно отличается от того способа, который используется при конструировании аллегорических толкований. Так что, на наш взгляд, типологию и аллегорезу (пусть даже «христианскую») следует рассматривать как два совершенно самостоятельных и несводимых друг к другу экзегетических метода, различающихся по *происхождению*, по своим *функциям* и по своей *герменевтической природе*. А стало быть, дабы уяснить, что в действительности представлял собою метод иносказательной экзегезы Св. Писания, применяемый Оригеном, и как этот метод соотносился с предшествующей экзегетической традицией, необходимо прежде всего установить, был ли этот метод преимущественно *аллегорическим* (как полагал Р. Хэнсон) или же, наоборот, преимущественно *типологическим* (как были склонны считать едва ли не все остальные современные исследователи), не отказываясь при этом заранее от рассмотрения также и других теоретических возможностей, связанных, в частности, с допущением того, что, помимо «филоновской» *аллегорезы* и «новозаветной» *типологии*, в поле зрения Оригена могли оказаться и какие-то иные методы иносказательных толкований, отличные от этих последних.

¹³³ Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Roma, 1985, p. 25.

¹³⁴ См. Dorival G. Exégèse juive et exégèse chrétienne // Le commentaire entre tradition et innovation, Paris, 2000, p. 178; cf. *idem*. Sens de l'Écriture. I. Le sens de l'Écriture chez les Pères. I. Les Pères grecs // Supplément au Dictionnaire de la Bible, t.12, Paris, 1993, col. 439–441.

Впрочем, для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо принять во внимание еще один важный момент, который при обсуждении оригеновской методологической теории и практики обычно упускается из виду. Очевидно, что идентификация оригеновского метода иносказательной экзегезы Св. Писания должна осуществляться на *объективной* основе (то есть, прежде всего, на основе оценки *герменевтической* природы этого метода и связи его с определенной экзегетической *традицией*, которая сама по себе является объективным фактором и в значительной степени определяет характер складывающихся внутри нее экзегетических методов). Но при этом мы должны быть заранее готовы к тому, что полученный результат может расходиться с представлениями самого Оригена о природе его собственного экзегетического метода. Как уже говорилось, Ориген возводил свою методологическую концепцию непосредственно к учению апостола Павла о «букве» и «духе» Писания, будучи твердо и искренне убежден в том, что предлагаемая им самим техника иносказательной интерпретации Библии вполне идентична методу толкования, применяемому в новозаветных посланиях. Но единственная форма «иносказательных» толкований, действительно засвидетельствованная в посланиях апостола Павла, – это *типологические* толкования. Понятно, однако, что мы не вправе отсюда заключать, что и толкования Оригена (хотя бы только «духовные») – это также *типологические* толкования или что термином «аллегория» Ориген пользовался в том же самом смысле, что и апостол Павел, – если только мы не найдем доказательств, подтверждающих *объективное* тождество метода Оригена и метода апостола Павла.

Вместе с тем понимание значения и масштабов того грандиозного переворота, который Ориген совершил в области христианской экзегезы Священного Писания, заведомо невозможно без уяснения его собственных теоретических воззрений и той методологической концепции, которую он разработал и которой он руководствовался в своей экзегетической практике, – так что вопрос о *субъективном* отношении Оригена к различным экзегетическим методам и традициям, на которые он мог опираться или от которых он мог отталкиваться, оказывается не менее существенным, чем вопрос об *объективном* характере его метода.

Часть вторая

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ОРИГЕНА



1. Ситуация в христианской экзегетике в дооригеновскую эпоху

1) Возникновение христианской комментаторской практики

Исключительность роли, которую Оригену предстояло сыграть в истории христианской библейской экзегезы, была обусловлена, в числе прочего, тем, что он явился одним из первых христианских писателей, обратившихся к *комментированию* Священного Писания. В дооригеновскую эпоху подобная практика еще не успела сложиться, хотя к концу 2 в. по Р. Х. уже был накоплен богатый опыт толкования выборочных «мест» из Писания (в первую очередь – ветхозаветных «мессианских» пророчеств, имевших чрезвычайно важное значение для утверждения христианского вероучения и самосознания, а также – речений Самого Иисуса Христа, сохраненных в устном предании, а позднее – записанных). Разумеется, такого рода толкования не просто носили избирательный характер, но и подразумевали включение толкуемого «места» в некоторый *внешний* контекст (например – в контекст назидательной проповеди, пастырского послания, катехитического поучения или апологетического трактата, где апелляция к авторитетным свидетельствам Священного Писания и Предания служила важнейшим элементом аргументации), – в то время как *комментарий*,

даже самый тенденциозный, всегда выполняет лишь служебную, подчиненную роль по отношению к комментируемому источнику, не создавая самостоятельного контекста (хотя почти неизбежно создавая новый *метаконтекст*)¹³⁵.

По-видимому, обращение христианских экзегетов конца 2 – первой половины 3 в. к практике систематического комментирования Писания объяснялось не только тем, что именно к этому времени в основном завершился процесс кодификации Нового Завета (до тех пор воспринимавшегося как записанное, но еще не застывшее в канонических формах предание, к которому можно было апеллировать, разъясняя смысл христианского вероучения, но которое еще не оформилось собственно как «Писание», то есть как единый корпус письменных текстов, требующих общего осмысления и последовательной интерпретации) и определился состав христианского Священного Писания, в которое – наряду с Новым Заветом – был включен и Ветхий Завет (то есть еврейская Библия, известная христианам главным образом в греческом переводе «семидесяти толковников»). Существенным фактором могло явиться и то, что в неоднородной по своему этническому составу и культурной принадлежности христианской среде постепенно утрачивалось ощущение принципиальной зыбкости границы между письменной и устной традицией, в силу которого устные толкования рассматривались как естественное *продолжение* записанного текста

¹³⁵ В данном случае мы пользуемся терминами «комментарий» и «комментирование» не для обозначения специфического жанра экзегетической литературы, но для обозначения такого типа толкований, которые носят преимущественно «служебный» характер, будучи подчинены структуре и логике толкуемого текста и направлены непосредственно на *объяснение* этого текста, а не вычлениают из текста отдельные образы, темы, сюжеты или фрагменты с целью их использования в качестве иллюстрирующих примеров, или авторитетных свидетельств, или «доказательств», полагаемых в основу выстраиваемой *системы аргументации*. Ср. Hanson R. P. C. *Allegory and Event*, p. 160: «Пожалуй, можно было бы различать два подхода к интерпретации Писания, сложившиеся к тому моменту, когда Ориген начал свою литературную деятельность: метод использования “доказательных текстов” (*proof-texts*) и метод письменного комментария. Первый из этих методов был явно более древним, опирающимся на традицию, которая возникла по крайней мере одновременно с возникновением самого христианства, а возможно, даже и раньше. Мы можем обнаружить следы ее в “Свидетельствах”, явившихся предметом исследований Рендела Хэрриса и Додда, а также – в “Послании Варнавы”, “Диалоге с Трифоном иудеем” Иустина и в “Изложении апостольской проповеди” Ирины».

и – в дальнейшем – включались в ткань самого текста¹³⁶, – ощущения, которое было, без сомнения, более характерно для иудейской и иудео-христианской культуры, оставаясь чуждым для греко-римской экзегетической традиции, *объективирующей* толкуемый (или комментируемый) текст и тем самым побуждающей толкователя дистанцироваться от предмета толкования. И наконец, в связи со стремительным распространением христианства за пределами Палестины все более насущной и неотложной становилась задача кодификации самого христианского вероучения, опирающегося на Священное Писание, так что вполне естественно, что экзегетика – в качестве основного инструмента, обеспечивающего построение и обоснование универсальной, общецерковной доктрины, – именно в эту эпоху начала оформляться как самостоятельная дисциплина и что впоследствии она развивалась главным образом в русле *комментирования* Писания.

Таким образом, задача создания систематического христианского комментария ко всему корпусу Священных Писаний (как Ветхого, так и Нового Заветов), которую ставил перед собой Ориген, была продиктована временем. Впрочем, Ориген не был единственным христианским богословом, осознавшим всю важность такой работы. Как известно, подобный же труд по комментированию Священного Писания (хотя и в более скромных масштабах) предпринял – независимо от Оригена и даже несколько опередив последнего – Ипполит Римский, которому, судя по каталогам его сочинений и прочим свидетельствам, наряду с новозаветными комментариями принадлежали толкования на «Шестоднев», на книги Бытия, Исхода, Руфи, на Псалмы, Притчи, Екклесиаста, на Песнь песней и на книги пророков Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Даниила и Захарии, из которых до нас дошли, не считая фрагментов, лишь ранний комментарий на книгу пророка Даниила и начальные главы более позднего комментария на Песнь песней.

Вопрос о возможном влиянии Ипполита на Оригена (равно как и об обратном влиянии Оригена на Ипполита) остается открытым и, по видимому, – неразрешимым: как совершенно справедливо отмечает Р. Хэнсон, у нас нет никаких серьезных оснований для того, чтобы допускать факт такого влияния¹³⁷ (по некоторым – впрочем, весьма ску-

¹³⁶ Классической иллюстрацией подобного способа интерпретации могут служить *таргумы*, арамейские переводы текстов еврейской Библии, дополненные толкованиями отдельных мест и материалом, заимствованным из устных преданий.

¹³⁷ См. *Hanson R. P. C. Allegory and Event*, p. 115–116.

пым – свидетельствам, Ориген слушал Ипполита во время своего пребывания в Риме¹³⁸, однако это не означает, что Ориген был знаком также и с сочинениями Ипполита). Мы не знаем, были ли вообще у Оригена – как комментатора – какие-либо непосредственные предшественники внутри собственно *христианской* традиции. Сам Ориген как будто бы подтверждает такую возможность, время от времени ссылаясь на толкования того или иного места Писания, предлагавшиеся другими экзегетами. Причем достаточно широкая амплитуда приводимых им мнений позволяет предполагать, что в христианских кругах Александрии в оригеновскую эпоху существовала практика обсуждения трудных мест Писания (аналогичная той, которая сложилась в раввинических школах) и что высказываемые в ходе этих дискуссий мнения записывались и сводились воедино (подобно тому, как это было сделано позднее в Талмуде). Такое предположение, хотя оно и не подкреплено убедительными документальными свидетельствами, кажется весьма правдоподобным, так как избавляет от необходимости думать, что Ориген в своей собственной экзегетической работе опирался преимущественно на разрозненные неэкзегетические источники (извлекая из них по крупницам экзегетический материал) или что он, напротив, располагал обширной библиотекой составленных разными авторами комментариев к одним и тем же библейским книгам.

Для того чтобы получить некоторое представление о характере толкований, которые могли предлагаться участниками подобных дискуссий, достаточно обратиться к «подборке» суждений относительно смысла загадочного стиха Псалма 68 (67):14¹³⁹, которая фигурирует в приписываемых Оригену толкованиях на Псалмы¹⁴⁰ и которую – в ряду прочих примеров – рассматривает Р. Хэнсон в связи с вопросом о возможных предшественниках Оригена¹⁴¹. Здесь сообщается, что упоминаемые в комментируемом стихе *уделы* и *оперение* «одни трактовали как Ветхий и Новый Завет, другие – как практику и созерца-

¹³⁸ См. Евсевий Кесарийский, Hist. Eccl. VI, 20, 2.

¹³⁹ В интерпретирующем синодальном переводе: «Расположившись в уделах [своих], вы стали, как голубица, которой крылья покрыты серебром, а перья чистым золотом».

¹⁴⁰ Хотя аутентичность сохранившихся фрагментов этих толкований вызывает у исследователей обоснованные сомнения, все же они так или иначе опираются на оригеновскую традицию. Впрочем, для нас в данном случае объективный интерес представляют как раз толкования, *не принадлежавшие* самому Оригену, каковые и воспроизводятся в рассматриваемом фрагменте.

¹⁴¹ См. Hanson R. P. C. Allegory and Event, p. 133.

ние¹⁴², третьи – как знание телесных и бестелесных сущностей, четвертые – как знание Бога и посланного Им Христа»¹⁴³. Примечательно, что из четырех приведенных толкований два (второе и третье) можно смело квалифицировать как «философско-аллегорические» (то есть – как толкования, аналогичные тем, которые практиковались в александрийской иудео-эллинистической среде и которые широко представлены, в частности, у Филона Александрийского), в то время как другие два толкования можно рассматривать как результат специфической *христианской* адаптации топики «философской» аллегорезы (поскольку в этом случае речь идет уже не о двух ступенях философского знания, а о противопоставлении иудейского знания Бога, отразившегося в Ветхом Завете, и христианского знания Сына Божьего, основанного на Новом Завете), хотя в самом противопоставлении Ветхого и Нового Заветов можно видеть также и отголосок типологической традиции. Очевидно, что подобные толкования не могли быть почерпнуты из раввинических (или протораввинических) источников, – равно как и из христианских источников, не связанных с александрийской средой, но они вполне могли отражать результаты дискуссий, которые, по-видимому, имели место в Александрии 2–3 вв. и в которых принимали участие если не иудеи, то, во всяком случае, – знатоки иудео-эллинистической экзегетической практики, в свою очередь продолжавшей традиции языческой «философской» аллегорезы.

Однако опыт и материалы подобных дискуссий сами по себе требовали осмысления и унификации, что естественно должно было наводить на мысль о необходимости составления систематического комментария к отдельным книгам Св. Писания и, в перспективе, ко всему корпусу христианской Библии (включая Ветхий и Новый Заветы). Не менее важным побудительным фактором служило и то, что к концу 2 в. по Р. Х. развитая *комментаторская* традиция существовала уже не только у греческих и римских грамматиков, но также и в иудейской среде: чтение и последующее толкование текстов Торы и писаний пророков было обязательной частью синагогального богослужения, «трудные» места еврейской Библии и спорные положения иудейского Закона обсуждались в раввинических школах, письменные комментарии на отдельные книги Писания (преимущественно пророческие) составлялись в лоне кумранской общины, а в александрийской иудео-

¹⁴² Имеются в виду «практическая» философия (этика) и «теоретическая» философия.

¹⁴³ In Ps. 67:14, PG 12, 1508 B-C.

эллинистической среде предпринимались опыты создания последовательного «аллегорического» комментария к книгам Торы¹⁴⁴. Со своей стороны, интерес к толкованию Писания проявляли и представители различных гностических сект и течений; как известно, даже на поприще комментирования Нового Завета первенство принадлежало не «ортодоксальным» христианам, а гностикам: сам Ориген при составлении своего раннего комментария на Евангелие от Иоанна активно использовал, цитировал и критиковал толкование на то же Евангелие, принадлежавшее Гераклеону – представителю одной из ветвей так называемой валентинианской школы.

Так что актуальность задачи создания христианского – «ортодоксального» – комментария к книгам Ветхого и Нового Заветов становилась все более очевидной. Оставалось лишь определить *методологическую стратегию*, которая могла обеспечить решение этой задачи. И здесь перед Оригеном открывался широкий выбор.

2) Экзегетические традиции и методы интерпретации текстов, сложившиеся в дооригеновскую эпоху

Хорошо известно, что сам Ориген, в своей собственной экзегетической практике, никогда не пренебрегал техникой *буквальной* интерпретации текстов Священного Писания, используя в этих целях весь арсенал приемов текстологического и семантического анализа, разработанных языческими грамматиками¹⁴⁵. Однако, в силу ряда причин, о

¹⁴⁴ Р. Гуле в своей диссертации, посвященной экзегетическому методу Филона Александрийского, весьма убедительно доказывает, что экзегетические «трактаты» Филона, дошедшие до нас в разрозненном виде, в действительности представляют собою уцелевшие части последовательного комментария к Пятикнижию Моисея и что Филон, в своей собственной работе, опирался на «аллегорический» комментарий к Пятикнижию, составители которого были убежденными приверженцами принципов «языческой» философской аллегорезы. См. *Goulet R. La Philosophie de Moïse. Essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, 1987; *idem. Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie // Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, 2005, p. 159–187.

¹⁴⁵ См., например, *Neuschäfer B. Origenes als Philologe*, Basel, 1987; *Harl M. Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique // Eadem. Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, p. 89–126.

которых будет сказано ниже, особый интерес для него представляли методы *иносказательного* толкования, и прежде всего – метод «аллегорической» экзегезы, успешно примененный для интерпретации текстов еврейской Библии Филоном Александрийским.

а. Аллегореза филоновского типа

Тот факт, что христианские экзегеты александрийской школы, начиная с Климента и Оригена, были хорошо знакомы с принципами языческой философской аллегорезы, равно как и с филоновским опытом специфической адаптации этих принципов в рамках уже собственно библейской экзегезы, не подлежит ни малейшим сомнениям и не оспаривается никем из исследователей¹⁴⁶. Общеизвестным можно считать и то, что Ориген действительно применял в своей практике аллегорические толкования филоновского типа: предметом разногласий был лишь вопрос о *месте* таких толкований в системе оригеновской экзегезы, то есть о том, ограничивался ли Ориген применением их исключительно для выявления «морально-тропологического» смысла Писания (как полагал А. де Любак, противопоставлявший «моральные» толкования Оригена, основанные на «филоновском» методе, его «духовным», или «мистическим» толкованиям, построенным, с точки зрения А. де Любака, на принципиально иной методологической основе) или же они служили ему универсальной моделью для выведения любых вообще иносказательных толкований, включая «духовные» (как утверждал Р. Хэнсон).

Разумеется, даже применительно к самому Филону Александрийскому, зависимость которого от языческой философской традиции вполне очевидна, приходится говорить уже не о чистой философской аллегорезе, практиковавшейся античными комментаторами Гомера и Гесиода, а едва ли не о новом, самостоятельном экзегетическом методе, поскольку специфический характер объекта интерпретации, в качестве какового для Филона выступает «Пятикнижие» Моисея, неизбеж-

¹⁴⁶ Вопросу о влиянии Филона на Климента Александрийского посвящено множество специальных работ (см. литературу в монографии: *Hoek A. van den. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden, New York, København, Köln, 1988). О прямом влиянии Филона на Оригена см. *eadem. Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship // The Studia Philonica Annual 12 (2000)*, p. 44–121.

но требовал не только адаптации заимствованного метода, но и пересмотра некоторых его теоретических оснований. Так, перед Филоном вставала проблема обоснования *гармонии* «буквального» (*исторического*) и «иносказательного» (*философского* или *богословского*) смысла толкуемых текстов, которая не была актуальной для языческих аллегористов (хотя, как уже говорилось выше, удовлетворительно разрешить эту проблему в системе аллегорической экзегезы, строящейся на принципе *замещения* буквального смысла, было заведомо невозможно, и Филону, в сущности, приходилось ограничиваться лишь формальной декларацией принципа «гармонии» смыслов). Кроме того, широко используя традиционную философскую топику языческих аллегорических толкований, Филон отдавал безусловное предпочтение толкованиям «морального» типа, в то время как в языческой философской аллегорезе «моральные» толкования, как правило, сочетались с «физическими». И наконец, в толкованиях Филона легко обнаружить специфические именно для иудейской литературной и духовной культуры символические мотивы, свидетельствующие о том, что Филон ориентировался не только на языческую философскую аллегорезу, но и на формы иносказательной экзегезы, представленные в собственно иудейской традиции.

Тем не менее, с учетом сделанных оговорок, метод Филона можно рассматривать как модификацию метода языческой философской аллегорезы, поскольку он удерживает наиболее существенные признаки таковой. Во-первых, область «значений», выводимых Филоном при толковании текстов Писания, задается кругом абстрактных понятий (преимущественно этического толка), которым ставятся в соответствие конкретные образы или персонажи библейской истории, в результате чего эти последние принимают на себя функции традиционных «аллегорических персонификаций» (то есть фигур, олицетворяющих некое понятие, явление, силу или душевное качество¹⁴⁷). Во-вторых, эти толкования всецело подчинены назидательным целям: исторический

¹⁴⁷ Присутствие *персонификаций* подобного рода служит одним из важнейших отличительных признаков «философско-аллегорических» толкований, поскольку в других типах иносказаний они практически не использовались. В системе типологической экзегезы мы встречаемся не с «персонификациями» как таковыми, а исключительно с индивидуализированными «репрезентантами» некоторой человеческой общности (например – «народа», номинально отождествляемого с его «прародителем», или «Церкви», понимаемой не как религиозный институт, а как живое сообщество всех христиан).

смысл библейского повествования гораздо менее важен, ценен и интересен, нежели скрытый за ним доктринальный и дидактический смысл. И в-третьих, возможность и необходимость перехода от буквального понимания текста к иносказательному почти всегда обосновывается у Филона – в духе классической аллегорической традиции – ссылкой на неудовлетворительность, неубедительность или абсурдность буквального смысла.

Климент Александрийский и Ориген, как уже говорилось, были знакомы с толкованиями этого рода по сочинениям самого Филона. Однако в иудейских кругах (причем, по всей видимости, – не только александрийских и не только иудео-эллинистических) практиковались также и иные формы иносказательных толкований, близкие к филоновским, но не вполне тождественные им.

***в. Символико-аллегорические толкования
в иудео-эллинистической («александрийской») и иудейской
(«палестинской») традиции***

Возникновение этих форм толкований было обусловлено главным образом потребностью в переосмыслении утративших свою актуальность или, с течением времени, сделавшихся непонятными для самих иудеев установлений и запретов, предписываемых иудейским «законом». Примером подобного опыта иносказательной реинтерпретации «буквы» Закона может служить знаменитое «Послание Аристее к Филократу», датируемое предположительно 2-й половиной 2 в. до Р. Х. Автор этого послания (несомненно, принадлежавший к александрийской еврейской диаспоре), ссылаясь на авторитет Иерусалимского первосвященника, с которым он якобы встречался в Палестине, предостерегал иудеев от буквального понимания некоторых конкретных законов, в частности – так называемых диетических запретов, возбраняющих употребление в пищу «нечистых» животных¹⁴⁸, высказываясь в пользу «тропологического» (то есть «образного») толкования, позволяющего усматривать в этих запретах осуждение определенных *нравственных пороков*, ассоциирующихся с указанными животными. Например, запрет на употребление в пищу мяса диких и хищных птиц – орла, грифа, коршуна, сокола и т. д. – подразумевает, по мнению автора «Послания», прямой призыв к тому, чтобы иудеи воздерживались

¹⁴⁸ См. Лев. 11 и Втор. 14.

от всех форм насилия и грабежа, тогда как перечень «чистых» птиц, питающихся растительной пищей и никому не чинящих вреда, должен послужить руководством к праведной жизни¹⁴⁹; аналогичным образом толкуются и запреты на употребление в пищу мяса плотоядных и трупоядных четвероногих и рептилий¹⁵⁰.

Безусловно, применяемый автором «Послания Аристеея» способ интерпретации может считаться иносказательным, то есть направленным на *переосмыслении* «буквы» библейских законов¹⁵¹, однако квалифицировать его как чисто «аллегорический» (то есть прямо отождествлять его с типом интерпретации, практиковавшимся языческими «аллегористами», а также – Филоном и непосредственными предшественниками последнего, применившими к Библии технику философско-аллегорической экзегезы) было бы, на наш взгляд, весьма рискованно. По-видимому, речь в данном случае должна идти об ином, самостоятельном типе «иносказательных» толкований, возникшем, как и «филоновская» аллегореза, на александрийской почве¹⁵², но отражающем также и общую для иудаизма междузаветной эпохи тенденцию к *реинтерпретации* и *спиритуализации* Закона (впоследствии отчетливо обозначившую себя в Новом Завете¹⁵³).

¹⁴⁹ См. Epsit. Arist. 144-147.

¹⁵⁰ См. *ibid.*, 163-169.

¹⁵¹ По мнению Псевдо-Аристеея, Моисей, перечисляя «чистых» и «нечистых» животных, в действительности имел в виду вовсе не «пищевые» запреты, а призывал воздерживаться от зла и совершенствоваться в праведности.

¹⁵² Сходный метод интерпретации используется в «Физиологе», где из наблюдения над свойствами и повадками животных выводятся нравственные максимы или нормы поведения. На непосредственную близость «Послания Аристеея» к традиции «Физиологов» указывает, в частности, пассаж, специально касающийся одного из «нечистых» животных – ласки. Автор «Послания» говорит, что помимо свойств, роднящих ласку с другими хищными или питающимися падалью животными, ей присущ весьма необычный способ произведения потомства, поскольку зачинает она через уши, а детенышей производит на свет изо рта. Именно на этом основании автор «Послания» объявляет ласку «образом» (*τρόπος*) нечестивых людей, практикующих доносы (то есть облакающих в слова то, что они восприняли через слух, и причиняющих тем самым ощутимый вред другим людям), см. Epsit. Arist., 165-167.

¹⁵³ Если Псевдо-Аристеей утверждал, что в установленных Моисеем законах говорится не о «мышьях и ласках», но о необходимости вести праведную жизнь (см. Epsit. Arist., 144), то апостол Павел, по поводу знаменитого закона о «волах молотящих» (Втор. 25:4), писал: «О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано» (1 Кор. 9:9-10). И хотя *сло-*

Иудейской экзегетической традиции были знакомы и другие формы «иносказательной» интерпретации текстов Писания, также обнаруживающие определенное сходство с толкованиями «аллегорического» типа. Так, например, в таком важном памятнике кумранской литературы, как «Дамасский документ», слова пророка Исаи 24:17 об «ужасе», «яме» и «петле»¹⁵⁴ понимаются как перечень наказаний, назначенных за конкретные грехи – блуд, стяжательство и осквернение святыни¹⁵⁵, а «колодець», который выкопали князя по указанию Моисея¹⁵⁶, понимается как образ «Закона»¹⁵⁷.

Однако все эти толкования были лишены ряда признаков, определяющих специфику языческой философской аллегорезы и сохраняющихся, например, в экзегезе Филона. Так, если речь шла об иудейской иносказательной экзегезе морализирующего типа, то смысл в этом случае обеспечивался расширением или изменением области аппликации толкуемого законоположения или же формулировался в виде некоей нравоучительной максимы, опирающейся на реальный или условный *казус* (как при толковании моралистических притч), тогда как «моральная» аллегореза эллинистического толка строилась исключительно на подведении абстрактных «значений» под заданные контекстом «реальные» образы. Кроме того, в иудейской иносказательной экзегезе мог использоваться «ассоциативный» или «символический» тип установления связи между «образом» и присваиваемым ему «значени-

соб интерпретации закона о «волах» у апостола Павла не тождествен тому, который применяется Псевдо-Аристеем для интерпретации законов, регулирующих употребление различных видов пищи, очевидно, что апостол Павел и автор «Послания Аристея» демонстрируют одинаковое отношение к «букве» Закона, будучи убеждены в необходимости *изменить* или *расширить* область практической аппликации по крайней мере отдельных библейских законодательных установлений.

¹⁵⁴ Ис. 24:17-18: «Ужас и яма и петля для тебя, житель земли! Тогда побывавший от крика ужаса упадет в яму; и кто выйдет из ямы, попадет в петлю [...]».

¹⁵⁵ См. Cod. Damasc. 4:13-19.

¹⁵⁶ См. Числ. 21:18: «[...] колодець, который выкопали князя, вырыли вожди народа с законодателем жезлами своими».

¹⁵⁷ Согласно этому толкованию, «колодець» есть Закон, «копатели» колодца – увведенные в плен евреи, поселившиеся близ Дамаска и называемые «князьями» за их приверженность Господу, «жезл» – Толкователь Закона, а «вожди народа» – это иудеи, которые «искапывают колодець», то есть даже в эпоху нечестия живут по законам, данным Законодателем, см. Cod. Damasc. 6:2-11.

ем» (как при толковании символических видений и вещей снов)¹⁵⁸, но не использовалась характерная для аллегорической экзегезы процедура аналитического вычленения акцидентального признака или предиката «объекта» и соотнесения этого признака с неким абстрактным понятием, которое, в свою очередь, возвращается толкуемому объекту в качестве его «смысла», замещающего «сущность» объекта, но удерживающего его «форму»¹⁵⁹. И наконец, в иудейской иносказательной экзегезе, свободной от эллинистического влияния, никогда не использовались «аллегорические персонификации».

С другой стороны, у Филона и у заимствовавших опыт Филона христианских аллегористов также встречаются толкования, которые строятся на установлении ассоциативных связей между образом и соотнесенным с этим образом «значением» и которые можно было бы условно квалифицировать как пограничную форму интерпретации, где снимается радикальная противоположность «аллегорических» и «символических» фигур, – тем более что, как показывает опыт Порфирия, даже и чисто «символические» толкования могли свободно применяться (и успешно применялись) в рамках общей *аллегорической* стратегии. Поэтому, встречаясь с материалом подобного рода, приходится учитывать ряд дополнительных признаков, позволяющих отличать толкования «философско-аллегорического» типа от других форм «символично-аллегорических» толкований. В частности, рассуждая о том, в какой мере использование «символично-аллегорических» толкований в раввинической традиции могло быть обусловлено эллинистическим или иудео-эллинистическим («александрийским») влиянием, полезно иметь в виду, что топика этих толкований (в отличие от топики «филоновской» аллегорезы) оставалась чисто «иудейской» и не выходила за пределы образно-символического ряда, характерного для библейской литературы. Например, у пророка Иеремии Господь называет Себя «источником воды живой»¹⁶⁰, отсюда – символический образ «источника жизни» в Новом Завете (см. Ин. 4:14; Откр. 7:17; 21:6) и отсюда же – обычное для раввинической традиции отождествление «колодцев», вырытых патриархами, – с «Торой» («Законом»).

¹⁵⁸ Ср. приведенное выше символическое отождествление «колодца» с «Законом».

¹⁵⁹ Как, например, в том случае, когда «змея» выступает в качестве эмблемы «коварства».

¹⁶⁰ Иер. 2:13: «Ибо два зла сделал народ Мой: Меня, источник воды живой, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды».

В числе других отличительных признаков аутентичной иудейской «символично-аллегорической» экзегезы можно назвать интерес к толкованиям, основанным на интерпретации нумерологического значения букв, входящих в состав имен собственных, а также – специфический подход к использованию «этимологических» толкований: иудейские экзегеты охотно апеллировали к «прозрачной» этимологии имен персонажей, упоминаемых в Библии, но, в отличие от стоиков, не практиковали анаграммы¹⁶¹ и другие способы искусственного приведения формы имени собственного к форме имени нарицательного, позволяющие представить носителя имени в качестве персонификации соответствующей сущности или понятия¹⁶².

И наконец, сюжеты иудейской «иносказательной» экзегезы также были далеки от сюжетов языческой философской аллегорезы (представленной в двух основных формах: «физической» и «моральной» аллегорезы). Наряду с толкованиями, направленными на «моралистическое» или «спиритуалистическое» переосмысление конкретных установлений иудейского законодательства, здесь были представлены толкования, предметом которых являлось выявление (1) мессианской

¹⁶¹ Классический пример – анаграмма Гера (*Ἥρα*) – «аэр», обосновывающая аллегорическое отождествление богини Геры с одним из четырех «элементов», из которых устроен космос, а именно – с воздухом (греч. *ἀήρ*).

¹⁶² Так, например, стоик Зенон из Кития видел в упоминаемых Гесиодом Титанах олицетворения свойств космических элементов: «Кой (*Κοῖος*) обозначает качество (*ποιότης*), согласно эолийскому произношению, где (*π*) переходит в (*κ*); Крий (*Κρείτος*) – царствующее и повелевающее начало; Гиперион (*Ἱπερίων*) – движение вверх (от слов «идти вверх», *ὑπεράνω ἵεναι*); если же речь идет обо всем легком, которое по своей природе стремится вверх, будучи освобождено (*ἀφιέμενα πίπτειν ἄνω*), – эту часть он назвал Иапетом (*Ἰαπετός*)», SVF I, fr. 100 (пер. А. А. Столярова). Тот же Зенон утверждал, что гесиодовский «Хаос – это влага, образовавшаяся до устройства мира и называемая так по своей способности изливаться (*ἔστι δὲ Χάος μὲν τὸ πρὸ τῆς διακοσμήσεως γεγόμενον ὑγρόν, ἀπὸ τῆς χύσεως οὕτως ὀνομασμένον*)», SVF I, fr. 103 = Корнут, *De nat. deor.* 17 (пер. А. А. Столярова). Ср. еще более хитроумные этимологические упражнения ученика Зенона, Клеанфа, о котором Плутарх пишет: «Нельзя принимать имена необдуманно, и нужно оставить эту Клеанфовой забаву. Ведь он предается насмешкам, когда нарочно изъясняет строку “Зевс-отец, царь Иды” (*Ζεῦ πάτερ Ἰδηθεν μεδέων*) [Илиада III 320] как “царь видом” (*εἰδήσει μεδέων*), а слова “Зевс вышний Додонский” (*Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε*) [XVI 233] предлагает соединить в одно [то есть *Ζεῦ ἀναδωδωναίε*], потому что испаряющийся с земли воздух благодаря своему исхождению (*ἀνάδοσις*) называется “вышедодонским”», SVF I, fr. 535 = Плутарх, *De audiendis poetis* 11, 31 d (пер. А. А. Столярова).

символики, (2) образов «народа Божьего» и «народов», противоборствующих Израилю, (3) образов «великих царств», последовательно сменяющих друг друга на исторической сцене, (4) символов «Торы» и спасительного учения, заключенного в ней («источники» и «колодцы», «манна», «горькое дерево» и т. д.) и (5) символов «брачного союза», соединяющего Господа с Израилем (преимущественно – на материале Песни песней, поэтический язык которой открывал широкие возможности для детальной символической разработки названной темы).

Приведенный перечень «сюжетов», будучи заведомо приближенным и неполным, позволяет, тем не менее, говорить о том, что в иудейской экзегетической практике использовались «символические» и «символико-аллегорические» толкования, которые едва ли уместно рассматривать как продукт «эллинистического» влияния (хотя бы даже и косвенного) и которые, несомненно, могли возникнуть только на иудейской почве. Кроме того, необходимо еще раз подчеркнуть, что в целом иудейская экзегетическая традиция отдавала предпочтение «буквальным» (или «буквалистским») толкованиям, ограничивая область применения «иносказательных» толкований преимущественно законодательными текстами, требовавшими переосмысления, или такими текстами, жанровые особенности которых подразумевали использование образно-символического языка (как, например, Песнь песней или книги Пророков), между тем как специфика аллегорической экзегезы (в ее иудео-эллинистической и христианской версии) проявлялась как раз при толковании текстов объективно-исторического содержания, которые сами по себе не являлись «иносказательными», но которые приобретали статус таковых непосредственно в акте интерпретации.

с. Толкования гностического типа

Впрочем, практика иносказательной интерпретации Священного Писания не была исключительной прерогативой иудеев, а впоследствии – христиан: как уже говорилось, большой интерес к толкованию Библии проявляли также и гностики.

Вопрос о влиянии представителей так называемой валентинианской школы на Оригена и на его метод интерпретации Писания был поставлен еще Ж. Даниелу, который именно этим влиянием объяснял склонность Оригена усматривать в библейской истории (в том числе – и новозаветной) символическое отображение мистической «драмы», разворачивающейся в горнем мире. По словам Ж. Даниелу, «этот ме-

тод, позволяющий видеть в осуществляющихся во времени евангельских событиях образ событий, совершающихся в мире духов, характеризует особый тип экзегезы, которая не является ни раввинической, ни филоновской и которая не имеет никакого отношения также и к экклезиологическим и эсхатологическим толкованиям католических авторов. Экзегезу такого рода следует называть гностической, и в системе Оригена ей отводится важное место. По мнению Оригена, именно в ней раскрывается сокровеннейший смысл Писания. Но именно такая экзегеза смущает нас более всего, поскольку как раз с ее помощью Ориген и выводит из Св. Писания свою собственную богословскую систему, со всеми ее наиболее сомнительными моментами. Здесь мы видим ту точку, в которой экзегеза смыкается с теоретизированием и в которой оригеновские толкования утрачивают свой церковный характер и начинают служить обнаружению в Писании богословской системы самого Оригена [...]. Эта экзегеза, не будучи гностической в том смысле, в котором гностицизм выступает в качестве определенной системы, является гностической по своему методу»¹⁶³.

Правда, многие исследователи были категорически не согласны с подобной точкой зрения. А. де Любак и его многочисленные единомышленники вообще были склонны отрицать факт какого бы то ни было «внешнего» (то есть не христианского) влияния на оригеновский метод «духовной» интерпретации Писания, будь то влияние языческой философской аллегорезы (хотя бы даже «филоновской») или валентинианского символизма. Все они настаивали на том, что «духовные» толкования Оригена опираются исключительно на новозаветные образцы и что, применительно к Оригену, допустимо говорить разве что об использовании им «вертикальной» типологической экзегезы (А. Крузель), никак не связанной с гностическим методом толкования Священных Писаний. В свою очередь, Р. Хэнсон, не отрицая безоговорочно возможность прямого влияния валентинианской экзегезы на Оригена, утверждал, что Ж. Даниелу преувеличивал масштабы этого влияния, объявляя «гностическими» такие формы оригеновских толкований, которые легко могли быть заимствованы Оригеном из современной ему иудейской («раввинической») экзегетической практики. В частности, Р. Хэнсон полагал, что устойчивый, многократно воспроизводимый и подробнейшим образом развиваемый Оригеном мотив «души» – «невесты Христовой», следует связывать не с гностической мифологемой «мистического брака», а скорее – с протораввиническим

¹⁶³ Daniélou J. Origène, Paris, 1948, p. 193.

опытом интерпретации сюжета Песни песней как образа «брака» между Господом и Израилем¹⁶⁴.

Следует, однако, заметить, что если мотив «брака» *Христа и Церкви*, которому в христианской экзегетике отводилось чрезвычайно важное место, действительно должен был восходить к иудейской интерпретации Песни песней, развивающей тему «союза» Господа и Израиля и отразившейся в Послании ап. Павла к Ефессянам¹⁶⁵, то параллельный мотив «брака» *Христа-Логоса и человеческой души*¹⁶⁶ вряд ли мог возникнуть без влияния «философской» аллегорической экзегезы (разрабатывавшей тему приобщения души к мудрости не только в духе «моральной» аллегорезы стоического типа, опирающейся на персонализации «мудрости», «философии», «добродетели» и т. п., но и в духе платоновской или платонизирующей психокосмической мифологии) или без влияния валентинианской экзегезы, где идея приобщения «гностика» к духовной «плероме» осмыслялась в терминах уже собственно гностической мифологии «мистического брака». Кроме того, признавая, что иудейской традиции был знаком тот особый тип символизма, который позволял усматривать отображения тайн «горнего» мира в земной реальности (ср., например, мотив противопоставления «земного Иерусалима» и «горнего Иерусалима», унаследованный христианами), все же следует подчеркнуть, что Ж. Даниелу, говоря об особом характере «гностической» экзегезы, имел в виду не самый принцип парадигматического отображения «горнего» в «дольнем», реализующийся в символизме иудейской (а позднее также и христианской) *литургической* практики, но такой тип экзегезы, которая позволяла усматривать в событиях земной, человеческой истории символическое указание на драматические события, разворачивающиеся в мире высших, «духовных» сущностей, и в которой важная роль отводилась теме иерархического устройства универсума (подразделяемого у гностиков на мир косной «материи», мир «душ» и мир духовной «плеромы» и «эонов») и идее «спасения», понимаемого как воссоединение «гностиков» с «плеромой».

¹⁶⁴ См. *Hanson R. P. C. Allegory and Event*, p. 148–149.

¹⁶⁵ См. Еф. 5:22–33, где апостол Павел учит о том, что мистической основой христианского брака является «тайна» единения Христа и Церкви (то есть нового «народа Божьего»).

¹⁶⁶ Нужно иметь в виду, что для Оригена это не только *метафора*: он говорил о мистической *реальности* воссоединения человеческой души с Логосом (в акте *апокатастасиса*), а не только о том, что человеческую душу, просвещенную верой во Христа, можно было бы назвать «невестой Христовой».

Характерные образцы валентинианских толкований указанного типа приводит в своем Комментарии на Евангелие от Иоанна сам Ориген, располагавший комментарием на то же Евангелие, составленным гностиком Гераклеоном. Так, размышляя над таинственным смыслом рассказа евангелиста о встрече Иисуса с самарянской женщиной¹⁶⁷, Гераклеон предлагает понимать противопоставление «воды» колодца Иаковлева, из которого черпала самарянка, и «воды живой» (или «воды жизни вечной»), которой обещает напоить самарянку Иисус¹⁶⁸, как указание, соответственно, на порочность, ущербность и эфемерность жизни мира сего и на вечность жизни, даруемой Духом¹⁶⁹, а слова самарянки о том, что у нее нет мужа¹⁷⁰, – как указание на то, что она пока еще не вошла в *плерому* и не воссоединилась со своим истинным Супругом, пребывающим «в зоне»¹⁷¹.

Интересно, что Ориген, критически оценивая цитируемые им толкования Гераклеона, параллельно приводит свою собственную версию толкования рассказа о самарянке, очевидным образом отличающуюся от валентинианской, но при этом носящую выраженный *аллегорический* характер. Прежде всего он говорит о том, что «самарянка» олицетворяет «душу», а «муж» самарянки – ветхий «закон», который не яв-

¹⁶⁷ См. Ин. 4.

¹⁶⁸ См. Ин. 4:5-15: «Итак приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу. Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. [...] Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить. [...] Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются. Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возраждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходиться сюда черпать».

¹⁶⁹ См. Ориген, In Io. com. XIII, 10, 57-69.

¹⁷⁰ См. Ин. 4:16-8: «Иисус говорит ей: пойдя, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ты не имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала».

¹⁷¹ См. Ориген, In Io. com. XIII, 11, 67-74.

ляется ее настоящим супругом, ибо, как поясняет Ориген, «закон по букве» (= иудейский Закон) – мертв, и душа, покидая его ради соединения с новым супругом, «законом по духу», не совершает прелюбодеяния¹⁷². Далее он рассуждает о том, что «пять мужей» самарянки соответствуют «пяти чувствам», обеспечивающим восприятие материальных сущностей; устремляясь к умопостигаемому, душа растается с этими «пятью мужьями», чтобы приобщиться к некоему «учению» (= «шестой муж»), притязающему на духовность, но ложному¹⁷³, поэтому Иисус и говорит самарянке, что у нее *нет* настоящего мужа¹⁷⁴. И, наконец, опираясь на это предварительное толкование, обладающее всеми признаками иудео-эллинистической аллегорезы, хотя и примененной в данном случае к новозаветному материалу, Ориген разъясняет, что именно в толковании Гераклеона представляется ему неприемлемым. Так, он не возражает против валентинианской трактовки слов о «живой воде» (отождествляемой с жизнью, даруемой Духом), но при этом отвергает предлагаемую Гераклеоном интерпретацию «воды из колодца Иакова» как образа мира темной материи, указывая, что, вопреки утверждению Гераклеона, эта колодезная вода отнюдь не была *вовсе* непригодной для питья и что с толкованием Гераклеона можно было бы согласиться только в том случае, если бы толкователь видел в «воде колодца» образ «частичного» (но не всецело ложного) знания божественных тайн, достигаемого при изучении Писания или вообще доступного человеку в его земной жизни. И опять-таки, если Гераклеон говорит, что «жизнь» (= «вода»), даруемая Спасителем, вечна и непреходяща, – в отличие от «жизни», питаемой «колодцами», то Ориген готов принять это утверждение, но лишь при условии, что при этом имела бы в виду губительность жизни по «букве» Закона, но не от-

¹⁷² См. Ориген, In Io. com. XIII, 8, 47: «Ἀπέθανεν δὲ ὁ νόμος κατὰ τὸ γράμμα, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ μοιχαλὶς γενομένη ἀνδρὶ ἑτέρῳ, τῷ νόμῳ τῷ κατὰ τὸ πνεῦμα».

¹⁷³ Поскольку весь этот пассаж строится у Оригена на имплицитном параллелизме процесса богопознания и процесса изучения Писания («чувственному восприятию» может соответствовать «буквальное» понимание Писания, которого придерживались иудеи) и поскольку «шестой» муж ассоциируется у Оригена с «еретическим» и «нездоровым» учением, прикрываемым «аллегорией» и «духовностью» (то есть уже – не «буквалистским» и не «иудейским» учением, хотя и не «духовным» в оригеновском понимании), то можно предположить, что роль «шестого мужа» самарянки Ориген отводил самим гностикам-валентинианам, практиковавшим «иносказательный» и «духовный» метод интерпретации Писания.

¹⁷⁴ См. *ibid.* XIII, 9, 51-53.

вергалась бы вся ветхозаветная история, в которой гностики не умели рассмотреть «тень будущих благ»¹⁷⁵.

Судить об общем характере иносказательных толкований, практиковавшихся в валентинианской среде, позволяют и другие выдержки из комментария Гераклеона, приводимые Оригеном. Так, например, сообщение евангелиста о том, что Иисус, сотворив чудеса в Кане, отправился (букв. «спустился», греч. *κατέβη*) в Капернаум¹⁷⁶, Гераклеон понимал как указание на «нисхождение» (*καταβασис*) Спасителя в низменный мир «материи»¹⁷⁷, а рассказ о входе Господа в Иерусалим¹⁷⁸ он интерпретировал, наоборот, как символическое изображение «восхождения» Христа от мира «материи» к духовной «плероме»: Иисус вошел в Иерусалим (по Гераклеону – в «душевное место», *εἰς τὸν ψυχικὸν τόπον*) и в Храм, но не остался во дворе Храма, а вступил в Святая святых, и это, по Гераклеону, должно было означать, что только «духовные» люди («пневматики», отождествляемые с самими гностиками-валентинианами) входят в *плерому*, тогда как «душевные» люди («психики», отождествляемые с «ортодоксальными» христианами) остаются за пределами *плеромы*¹⁷⁹. Не менее характерно и толкование евангельского рассказа о Иоанне Крестителе, именовавшем себя «гласом вопиющего в пустыне»¹⁸⁰: в духе валентинианского субординационизма, не чуждого и самому Оригену, Гераклеон отождествляет Христа со «словом»-Логосом, Иоанна Крестителя – со «звуком» (или «звучащим» словом), а ветхозаветных пророков – с «отголоском», «эхом»¹⁸¹.

Очевидно, что гностические толкования, примеры которых приводит Ориген, существенным образом отличаются от «аллегорических» толкований (в том числе и «теологических» или «мистических»), представленных у того же Филона, и вполне заслуживают того, чтобы их рассматривали – как это и предлагалось Ж. Даниелу – в качестве самостоятельной формы иносказательной экзегезы. Во всяком случае, топика

¹⁷⁵ См. *ibid.* XIII, 10, 57-61. Надо полагать, Ориген в данном случае упрекал Гераклеона в том, что тот усматривал «тень будущих благ» только в Евангелиях, но не в Ветхом Завете, и отказывался признать относительную «благость» и частичную «истинность» Ветхого Завета, ветхозаветной истории и иудейской религии.

¹⁷⁶ См. Ин. 2:12.

¹⁷⁷ См. Ориген, *In Io. com.* X, 11, 48.

¹⁷⁸ См. Ин. 12:12-19.

¹⁷⁹ См. Ориген, *In Io. com.* X, 33, 210-211.

¹⁸⁰ См. Ин. 1:23: «Он сказал: я глас вопиющего в пустыне».

¹⁸¹ См. Ориген, *In Io. com.* VI, 20-21.

этих толкований несводима ни к стандартной топике «философско-аллегорических» толкований¹⁸², ни к топике «типологических» толкований. Что же касается собственно герменевтических особенностей того типа экзегезы, которая практиковалась гностиками-валентинианами, то подобные толкования можно было бы квалифицировать, по-видимому, и как «символично-аллегорические»¹⁸³, и как «парадигматические» (то есть подразумевающие возможность «символического» отображения *тайн* горнего мира в земной истории) толкования, но едва ли – как чисто «аллегорические», поскольку, хотя они и позволяли рассматривать *тексты* Писания как завуалированное или зашифрованное изложение эзотерического учения самих гностиков, содержание этих толкований не являлось *абстрактно-философским*, и, в силу этого, здесь не был выражен главный признак классической аллегории, строящейся на эксплуатации «образа» в качестве заимствованной формы для «содержания», которое, будучи абстрактным, изначально лишено собственной формы¹⁸⁴.

d. Типологическая экзегеза

Наконец, наряду с иносказательными толкованиями рассмотренных выше видов, в поле зрения Оригена, разумеется, оставались «ти-

¹⁸² Если Гераклеон отождествляет Иоанна Крестителя с «гласом», то вовсе не потому, что он видит в Иоанне Крестителе персонификацию понятия «глас»: суть его толкования сводится к демонстрации самого принципа парадигматического отображения, подразумевающего, что верность «образа» градуально убывает по мере удаления от *первоисточника*, породившего этот «образ» («глас» – это *тень* «слова», а «эхо» – это *тень* уже не «слова», а «гласа»).

¹⁸³ Что, разумеется не дает оснований прямо отождествлять их с «символично-аллегорическими» или «символическими» толкованиями, характерными для иудейской традиции, поскольку гностическая мифология, в любых ее вариантах и разновидностях, не была укоренена *непосредственно* в библейской традиции и гностический «символизм» имел мало общего с теми формами образно-символического мышления, которые определяли своеобразие не только иудейской пророческой и апокалиптической литературы, но и раннехристианской литературы, еще не успевшей удалиться от своих иудейских истоков.

¹⁸⁴ У валентиниан речь идет о *духовных* сущностях (или даже *существах*), но ни в коем случае не об *абстрактных* сущностях, не о *концептах*, не об *идеях*. Если главной задачей языческой философской аллегорезы была *демифологизация* мифа, то гностики, наоборот, сочиняли новую мифологию, отталкиваясь от расхожих философских понятий («зон», «плерома», «софия», «демиург» и проч.).

пологические» толкования. Эти толкования использовали уже авторы новозаветных посланий, от которых последующая христианская экзегетическая традиция унаследовала не только сам принцип прямого или символически опосредованного соотнесения «образов» ветхозаветной и новозаветной истории, призванного подтвердить факт пророческого предуготовления тайны пришествия Христа и торжества христианской Церкви, но и ряд устойчивых парадигм, на которые могли ориентироваться позднейшие христианские экзегеты.

О специфике метода типологической экзегезы было уже достаточно сказано выше, так что ограничимся кратким перечислением наиболее существенных признаков толкований подобного рода. Эти признаки таковы.

1) Типологические толкования могли применяться только к Ветхому Завету.

2) Эти толкования были ориентированы преимущественно на *исторический* материал, причем – ограниченный рамками древнейшего периода ветхозаветной истории (начиная от сотворения мира и заканчивая вступлением народа Израиля в обетованную землю), хотя, в силу особых причин, предметом типологических толкований могли служить также и некоторые «исторические» сюжеты пророческих книг (например, рассказ о заключенном пророком Осией браке с блудницей¹⁸⁵, или «история Сусанны», вошедшая в состав греческой версии книги пророка Даниила¹⁸⁶, или рассказ о трехдневном пребывании пророка Ионы во чреве китовом¹⁸⁷, на который у евангелиста Матфея ссылается Сам Спаситель¹⁸⁸). Кроме того, типологический метод интерпретации применялся к Псалмам Давида и к Песни песней.

3) Главной формой типологической экзегезы оставалась «историческая» типология, или, в простейшем случае, – типология «параллельных ситуаций», которая, однако, могла разрабатываться также и в «символическом» ключе (в контексте христологической, экклесиологической, сакраментальной и эсхатологической типологии).

4) Тематика типологических толкований была специфическим образом ограничена и не пересекалась с тематикой «аллегорических» толкований, поскольку задача типологической экзегезы сводилась к обнаружению неявных и невербальных ветхозаветных пророчеств,

¹⁸⁵ См. Осия 1.

¹⁸⁶ См. Дан. 13.

¹⁸⁷ См. Иона 1–2.

¹⁸⁸ См. Мф. 12:39-40.

предуготовлявших пришествие Христа, торжество христианской Церкви и события конца света. Типологические толкования, в отличие от аллегорических, не носили спекулятивно-богословского или морально-дидактического характера.

5) Типика типологических толкований опиралась исключительно на библейскую традицию и воспроизводила особенности образно-символического мышления, характерного для этой последней.

6) В системе типологической экзегезы, наряду с «символическими» толкованиями, могли использоваться толкования, условно обозначенные нами как «символично-аллегорические», однако никогда не использовались чисто «аллегорические» толкования (подобные тем, на которых строилась экзегеза Филона Александрийского).

Следует также добавить, что до второй половины 2 в. типологические толкования, выполнявшие исключительно важную для утверждения христианской религии функцию, но не предназначавшиеся для решения каких-либо иных задач, помимо тех, которые были названы выше, оставались единственной формой *христианских* иносказательных толкований, применявшихся к «историческому» материалу Ветхого Завета.

**3) Ориентация христианских экзегетов
на иносказательные методы экзегезы
Священного Писания, обусловленная
задачами полемики с
«буквалистами»**

Разумеется, все перечисленные виды и методы «иносказательной» интерпретации текстов Писания, начиная от «аллегорезы» эллинистического типа и заканчивая «типологией», укорененной в иудео-христианской традиции, развивались на фоне общей практики «буквальной» интерпретации Писания. Нет нужды говорить, что христианские экзегеты не пренебрегали задачей разъяснения верующим «прямого» смысла библейских текстов, которые по тем или иным причинам могли казаться непонятными или же требовали более глубокого осмысления. Однако пристальный и даже пристрастный интерес христианских учителей и пастырей специально к *иносказательным* методам интерпретации Библии был, в числе прочего, обусловлен и чисто практической необходимостью, а именно – актуальностью задачи полемики с иудейскими, а позднее – также и с гностическими толкователями,

практиковавшими «буквалистский» подход к пониманию текстов Писания.

«Буквалистские» тенденции были характерны прежде всего для «фарисейской» (или, как иногда выражаются, «протораввинической») экзегетической традиции, со временем разработавшей достаточно сложную систему герменевтических процедур, которые позволяли удовлетворительным образом разрешать трудности, связанные с буквальным пониманием текстов Писания (особенно – законодательных, то есть регулирующих жизнь и религиозную практику иудеев)¹⁸⁹. Что касается «иносказательных» способов интерпретации еврейских Писаний, то в иудейской экзегетической практике они не получили значительного распространения и использовались главным образом в рамках «маргинальных» течений в иудаизме (представленных, например, кумранской общиной и другими современными ей сектами мессиянской и эсхатологической ориентации), а также – в иудео-эллинистической («александрийской») традиции, ориентировавшейся на «языческую» технику «философской аллегорезы», которую решительно отвергали консервативно настроенные «палестинские» учителя, видевшие свою задачу исключительно в уяснении *буквального* смысла Закона.

Христианская полемика с иудейскими поборниками «буквалистской» интерпретации Закона и Пророков берет свое начало практически с момента возникновения христианства, причем эта полемика раз-

¹⁸⁹ Считается, что опыт унификации герменевтических принципов, интуитивно использовавшихся иудейскими толкователями Закона в протораввиническую эпоху, первым предпринял рабби Гиллель, предложивший систему семи «правил» (*middot*), которыми следует руководствоваться при интерпретации Писания. Согласно рабби Гиллелю, для уяснения смысла вызывающих затруднения текстов могут применяться: 1) умозаключение от меньшего к большему; 2) умозаключение по аналогии; 3) принцип гомогенизации контекстов, основанной на одном библейском тексте; 4) принцип гомогенизации контекстов, основанной на двух библейских текстах; 5) умозаключение от общего к частному и от частного к общему; 6) толкование посредством привлечения похожего места; 7) анализ контекста. Позднее рабби Ишмаэль усложнил эту систему, доведя общее число «правил» до 13, а еще позднее рабби Элеазар бен Йосе Глили учил о 32 «правилах» толкования. См. *Strack H. L., Stemberg G. Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, 1992; *Harris J. M. From Inner-Biblical Interpretation to Early Rabbinic Exegesis // Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages*, ed. by M. Sæbø, Göttingen, 1996, p. 256–269; *Dorival G. Exégèse juive et exégèse chrétienne // Le commentaire entre tradition et innovation*, éd. par M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2000, p. 169–181.

ворачивалась в двух направлениях. Как известно, вопрос о необходимости «буквального» или, наоборот, «не буквального» понимания и исполнения иудейских законов занимал центральное место в спорах Иисуса Христа с фарисеями (в частности, речь шла о несоблюдении Иисусом «субботних законов», которым отводилась важнейшая роль в религиозной жизни иудейской общины, а также – ряда других законов, касавшихся ритуальной чистоты, общения с иноверцами, пищевых запретов и проч.)¹⁹⁰. В этих спорах Иисус неизменно отстаивал необходимость расширительного, «духовного» понимания такого рода законов, утверждая, что в некоторых случаях допустимым и оправданным оказывается отступление от их «буквального» соблюдения, поскольку подлинное соблюдение Закона состоит в исполнении его истинного, «духовного» смысла¹⁹¹. Впоследствии это учение получило

¹⁹⁰ Так, фарисеи обвиняли Иисуса в том, что Он, в нарушение запрета на «работу» в субботний день, совершал исцеления, а Иисус, со своей стороны, упрекал их в лицемерии, утверждая, что субботние запреты не могут и не должны распространяться, например, на дела милосердия (см. Мф. 12:10-12: «И вот, там был человек, имеющий сухую руку. И спросили Иисуса, чтобы обвинить Его: можно ли исцелять в субботы? Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не выгачит? Сколько же лучше человек овцы!»; ср. Мк. 3:1-4: «И пришел опять в синагогу; там был человек, имевший иссохшую руку. И наблюдали за Ним, не исцелит ли его в субботу, чтобы обвинить Его. Он же говорит человеку, имевшему иссохшую руку: стань на средину. А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали»; ср. Лк. 6:6-11: «Случилось же и в другую субботу войти Ему в синагогу и учить. Там был человек, у которого правая рука была сухая. Книжники же и фарисеи наблюдали за Ним, не исцелит ли в субботу, чтобы найти обвинение против Него. Но Он, зная помышления их, сказал человеку, имеющему сухую руку: встань и выступи на средину. И он встал и выступил. Тогда сказал им Иисус: спрошу Я вас: что должно делать в субботу? добро, или зло? спасти душу, или погубить? Они молчали. И, посмотрев на всех их, сказал тому человеку: протяни руку твою. Он так и сделал; и стала рука его здорова, как другая. Они же пришли в бешенство и говорили между собою, что бы им сделать с Иисусом»; ср. также Лк. 13:14-15 (по поводу другого случая «субботного» исцеления): «При этом начальник синагоги, негодуя, что Иисус исцелил в субботу, сказал народу: есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний. Господь сказал ему в ответ: лицемер! не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить?»; ср. также Лк. 14:1-6; Ин. 9:1-16 и т. д.

¹⁹¹ Отсюда – утверждение Иисуса, что Он призывает не к нарушению «закона», а, наоборот, к исполнению его, ср. Мф. 5:17: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить».

развитие у апостола Павла, сквозной темой посланий которого становится мотив противопоставления «мертвящей букве» «животворящего духа» Закона¹⁹². Следует, однако, сразу же подчеркнуть, что «духовное» понимание Закона, о котором учил Иисус, а позднее – апостол Павел, отнюдь не подразумевало автоматически «иносказательной», а тем более – «аллегорической» интерпретации оного. Спор шел не о выборе между «буквальным» и «иносказательным» толкованием Закона, а о выборе между его «буквалистским» и «расширительным» пониманием, *sensus plenior*, позволяющем усматривать в Законе не просто систему жестких норм, регулирующих поведение человека в его обыденной и религиозной жизни и требующих лишь неукоснительного и как можно более точного исполнения, а универсальные принципы нравственной и духовной жизни, которые стоят за самими этими нормами и которые определяют их подлинный «смысл». Так что эксцессы «аллегорической» реинтерпретации иудейских законов, в духе «Послания» Псевдо-Аристия, отнюдь не были характерны для новозаветной и раннехристианской традиции, и учение апостола Павла о «букве» и «духе» Закона не следует воспринимать как учение о «буквальном» и «иносказательном» смысле Писания.

¹⁹² См., например, рассуждение апостола Павла о том, что иудеи, похваляющиеся формальным соблюдением «буквы» Закона, в действительности нарушают его смысл, между тем как многие «необрезанные» соблюдают Закон «по духу»: «Вот, ты называешься Иудеем, и успокаиваешь себя законом, и хвалишься Богом, и знаешь волю [Его], и разумеешь лучшее, научаясь из закона, и уверен о себе, что ты путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, наставник невежд, учитель младенцев, имеющий в законе образец ведения и истины: как же ты, уча другого, не учишь себя самого? Проповедуя не красть, крадешь? говоря: “не прелюбодействуй”, прелюбодействуешь? гнушайся идолов, святотатствуешь? Хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога? Ибо ради вас, как написано, имя Божие хулится у язычников. Обрезание полезно, если исполняешь закон; а если ты преступник закона, то обрезание твое стало необрезанием. Итак, если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание? И необрезанный по природе, исполняющий закон, не осудит ли тебя, преступника закона при Писании и обрезании? Ибо не тот Иудей, кто [таков] по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но [тот] Иудей, кто внутренне [таков], и [то] обрезание, [которое] в сердце, по духу, [а] не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога», Рим. 17:29; ср. 1 Кор. 19: «Обрезание ничто и необрезание ничто, но [все] в соблюдении заповедей Божиих»; ср. также Гал. 5:6; Колос. 2:11 (о «духовном» обрезании, противопоставляемом «плотскому» обрезанию иудеев).

Второе направление раннехристианской антииудейской полемики было связано с вопросом об интерпретации ветхозаветных пророчеств. Сам Иисус в Евангелиях говорит, что с Его пришествием эпоха пророков завершилась¹⁹³ и что в Нем исполнились все ветхозаветные пророчества¹⁹⁴. Соответственно, задача христианских учителей состояла в том, чтобы собрать все прямые и косвенные пророческие свидетельства о грядущем пришествии Мессии и показать, что эти пророчества действительно осуществились в рождении, служении, жертвенной смерти и воскресении Иисуса Христа. При этом речь шла не только о реапликации прямых ветхозаветных пророчеств, которые иудеи, отказавшиеся уверовать в Христа, почитали еще не исполненными и ожидающими своего исполнения в отдаленном мессианском будущем, но и об обнаружении пророчеств, скрытый мессианский смысл которых сделался вполне явным только после воплощения Христа¹⁹⁵. Приблизительно те же задачи решались и средствами новозаветной типологической экзегезы, позволявшей, как уже говорилось, обнаруживать неявный христологический смысл не только собственно пророческих текстов, но также и «исторических» книг Писания.

¹⁹³ См. Мф. 11:12-13: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна»; ср. Лк. 16:16: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него».

¹⁹⁴ См. Лк. 24:44-47: «И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима».

¹⁹⁵ Это, например, слова пророка Осии 11:1 («Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего»), в которых евангелист Матфей видел пророчество о бегстве в Египет, см. Мф. 2:14-5: «Он встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошел в Египет, и там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего», или знаменитый стих Второзакония 28:66 («[...] жизнь твоя будет висеть пред тобою, и будешь трепетать ночью и днем, и не будешь уверен в жизни твоей»), который раннехристианская традиция ставила в связь со словами Второзакония 21:22-23 («Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве, то тело его не должно ночевать на дереве, но погребти его в тот же день, ибо проклят пред Богом [всякий] повешенный [на дереве]») и рассматривала как пророчество о смерти Христа на крестном древе.

Оба вышеназванных направления антииудейской полемики сохраняли свою актуальность и в оригеновскую эпоху, поскольку апелляция к «букве» Писания, не согласующейся с теми или иными положениями христианского вероучения, продолжала оставаться излюбленным и весьма эффективным оружием иудейских оппонентов христиан. Впрочем, буквализм «иудействующих» (а Ориген, вслед за Климентом Александрийским, использует этот термин не только для обозначения собственно иудейских толкователей-буквалистов, но и для обозначения христиан иудейского происхождения, отрицательно относившихся к иносказательным методам интерпретации Писания и предпочитавших держаться за «букву» Закона¹⁹⁶) сам по себе оказывался весьма уязвимым для критики, во-первых – потому что он открывал, с точки зрения Оригена и других христианских авторов, просторный путь для грубых и ложных «антропоморфистских» представлений о Боге (против которых возражали и многие иудейские учителя)¹⁹⁷, во-вторых – потому что чрезмерно усердное применение «буквалистских» методов интерпретации к текстам Писания во многих случаях приводило к насилию именно над «буквальным» (то есть прямым и общепонятным) смыслом толкуемых текстов¹⁹⁸.

¹⁹⁶ См., например, Ориген, In Matth. com. XII, 2; С. Cels. II, 3. О полемике Оригена, направленной против «иудействующих» христиан, см. *Hanson R. P. C. Allegory and Event*, p. 152–153.

¹⁹⁷ Речь идет прежде всего о случаях применения в Библии конкретно-образного (или «плотского», как выразился бы Ориген) языка для описания Бога и Его деяний (например, об упоминаниях о «деснице» и «мышце» Бога или о «речениях» Божиих). Разумеется, подобные обороты (функционально схожие с устойчивыми метафорами) заведомо не предполагали «буквалистского» понимания, так что и те простодушные верующие, которые готовы были воспринимать эти обороты в грубом «материалистическом» смысле, и более искушенные «учителя», указывавшие на недопустимость такого понимания, демонстрировали склад мышления, в высшей степени чуждый авторам библейских текстов, для которых строгое разграничение «материального» и «идеального» вообще не имело принципиального значения. Поэтому если сами иудейские толкователи обсуждали указанную проблему, это означало лишь то, что они уже приобщились к греческой философии (как Аристобул, во 2 в. до н. э., или как Филон Александрийский, двумя веками позже) и принимали всерьез *философскую* критику Библии.

¹⁹⁸ Для того чтобы более наглядно проиллюстрировать это парадоксальное свойство «гипербуквалистских» толкований, достаточно сослаться на пример раввинического толкования одного из законов, касающихся соблюдения ритуальной чистоты, который сформулирован в книге Чисел 19:16: «Всякий, кто прикоснется на поле к убитому мечом, или к умершему, или к

Безусловно, наряду с выполнением «негативной», полемической функции, новозаветные методы экзегезы Священного Писания, то есть метод «духовной» интерпретации ветхозаветных легислативных текстов и метод «типологической» интерпретации пророческих и исторических текстов, позволяли успешно решать также и важнейшие задачи позитивного свойства, служа, во-первых, целям разъяснения сути христианского учения катехуменам, готовящимся к принятию крещения, и уже крестившимся христианам, и, во-вторых, – осмыслению и разработке основных доктринальных аспектов христианской религии. Поэтому естественно было бы ожидать, что когда в христианстве начнет складываться практика систематического и последовательного «объяснения» текстов Священного Писания (то есть приблизительно на рубеже 2 и 3 веков), эта практика будет ориентирована прежде всего на два вышеназванных метода толкования и на тот весьма богатый экзегетический материал, который был накоплен предшествующими поколениями христианских толкователей и который в дальнейшем мог быть систематизирован и использован уже в рамках собственно *комментаторских* жанров.

4) *Методологическая дилемма: проблема выбора между аллегорическим и типологическим способом толкования. Путь Ипполита*

И действительно, первый – по времени – из дошедших до нас христианских *комментариев* на библейские книги, а именно – коммента-

кости человеческой, или ко гробу, нечист будет семь дней». Камнем преткновения в данном случае оказывалось слово «кость». Так, например, авторы кумранского Манифеста общины, исходя из общего смысла закона, называющего источником скверны всякую вообще «мертвечину», резонно полагали, что речь в данном случае может идти только о костях умершего человека (см. 4QMMT В 20:72-74: «определенно, всякая кость, будь то <часть оной> или целая кость, должна рассматриваться как подпадающая под закон, касающийся мертвых или убитых в сражении»); того же мнения придерживались и авторы Храмового свитка (см. 11QTemple 50:4-6: «Всякий человек, который на поле битвы прикоснется к костям умершего, или прикоснется к телу убитого мечом, к трупу или крови его, или ко гробу, должен очиститься [...]»). Однако «буквалистская» раввиническая экзегеза категорически отвергала подобное толкование, ссылаясь на то, что в случае, если бы в законе действительно имелась в виду «кость мертвеца», такое уточнение было бы излишним, ибо выше уже был сформулирован запрет, относящийся к трупам, а потому под «костью» следует понимать именно кость живого, а никак не мертвого человека.

рий Ипполита Римского на книгу пророка Даниила (составленный между 202 и 204 гг.), был построен на прямом изъяснении *буквального* смысла текста, изредка дополняемом краткими типологическими толкованиями, которые, однако, выступают на первый план, когда комментатор обращается к истории Сусанны (Дан. 13) и истории заточения Даниила во львиный ров (Дан. 6). Следует, впрочем, сразу отметить, что Ипполит использовал далеко не все формы типологической экзегезы, знакомые раннехристианским авторам: традиционные типологические мотивы он предпочитал разрабатывать преимущественно в «экклесиологическом» и «эсхатологическом» ключе. «Экклесиологическая» типология в комментарии Ипполита на книгу Даниила опирается на центральный образ Сусанны-Церкви, с которым, в свою очередь, последовательно сопрягаются: (1) мотив «брака» Христа и Церкви (олицетворяемых, соответственно, благоверным супругом Сусанны Иоакимом и самой Сусанной)¹⁹⁹, (2) типология соперничающих с христианами и преследующих Церковь «народов» (то есть иудеев и язычников, олицетворяемых двумя похотливыми «старцами», оклеветавшими невинную Сусанну)²⁰⁰, (3) типология Крещения (омовение Сусанны как образ «крещения» Церкви, готовящейся, в конце времен, предстать перед своим небесным Супругом)²⁰¹ и (4) символическая типология Церкви («запертый сад» – Церковь, «деревья» в саду – святые)²⁰². «Эсхатологическая» типология представлена в толковании Ипполита на 6-ю главу книги Даниила («львиный ров»): здесь Вавилон отождествляется с «сим миром», сатрапы Дария – с «властями мира сего» (на языке Нового Завета – «демоны»), сам Дарий – с их верховным правителем (на языке Нового Завета «князь мира сего» – диавол), львиный ров – с адом, а львы – с ангелами, распоряжающимися адскими муками²⁰³.

Вместе с тем, включая в свой комментарий чисто типологические мотивы, уже освоенные христианами писателями предшествующей эпохи, Ипполит едва ли адекватно оценивал герменевтическую природу типологических толкований и их отличие от других форм «иносказательной» экзегезы. Скорее можно предположить, что типологические «фигуры» он рассматривал сквозь призму той иудейской

¹⁹⁹ См. In Dan. com. I, 14.

²⁰⁰ См. *ibid.* I, 14-15 и 19.

²⁰¹ См. *ibid.* I, 16.

²⁰² См. *ibid.* I, 14 и 17.

²⁰³ См. *ibid.* III, 31.

символико-аллегорической традиции, порождением которой была и сама книга пророка Даниила, со включенными в ее ткань «видениями» и «снами» и с сопровождающими эти видения толкованиями. А потому, воспроизводя более или менее устойчивые типологические парадигмы, Ипполит мог полагать, что он толкует книгу Даниила тем самым способом, каким библейский Даниил толковал сны Навуходоносора, то есть – применяя к ней метод интерпретации, который иудейские экзегеты обозначали расплывчатым термином «машал» (притча) и употребляли для толкования не только собственно «притч», но и других видов «иносказаний», известных библейским и «междузаветным» авторам. Однако при подобном подходе неизбежно должно было утрачиваться ощущение специфики типологической экзегезы, которая, как уже говорилось неоднократно, изначально выступала не в качестве одного из методов обнаружения иносказательного смысла толкуемого текста (к числу каковых, безусловно, принадлежали и метод аллегорической экзегезы, и метод «машал»), но в качестве метода приискания «образов», символически предвосхищающих и пророчески предуготовляющих события и реалии новозаветной истории. А потому, хотя толкования Ипполита, приведенные выше, формально еще отвечали типологической «норме», по сути своей они уже тяготели к толкованиям «символико-аллегорической» и даже «аллегорической» природы.

Тенденция к «аллегоризации» типологии особенно отчетливо проявляет себя тогда, когда Ипполит приступает к разработке стандартных типологических толкований. Так, нет ничего необычного в том, что мотив омовения Сусанны интерпретируется у Ипполита как указание на таинство Крещения Церкви: аналогичным образом в христианской типологии интерпретировался параллельный мотив омовения «дочери Фараона» (в рассказе о рождении Моисея), которая также рассматривалась как «фигура» Церкви. Однако далее, когда Ипполит говорит, что две служанки Сусанны, помогавшие ей приготовиться к омовению (= Крещению), олицетворяли «веру» и «любовь», и когда мыло и масло, предназначенные для этого омовения, он отождествляет, соответственно, с «заповедями Слова» и с «силами Духа Святого», то это уже не типологическое, а аллегорическое толкование.

Не менее интересна предлагаемая Ипполитом трактовка образа «запертого сада». В христианской типологии, развивавшейся преимущественно за счет мультипликации «типов», соотносимых с одним и тем же «антитипом» (то есть за счет процедуры механической подстановки

новых «образов» на место первого члена в некоторой исходной парадигме, задающей *общее* «значение» для множества схожих образов²⁰⁴), «сад» мог ассоциироваться только с образом «земного рая» (Эдема), в свою очередь проецируемым на эсхатологическое будущее. У Ипполита же, как мы видели, «запертый сад» символизирует Церковь, а «деревья сада» – принадлежащих к Церкви святых. Однако смысл этого толкования проясняется ниже, когда Ипполит вновь обращается к образу «сада» Сусанны²⁰⁵, вспоминая на этот раз об Эдеме, в котором он видит, во-первых, образ «небесного рая» и, во-вторых, – образ «небесной Церкви», или Церкви «святых» (к каковым Ипполит причисляет ветхозаветных патриархов, пророков, апостолов, мучеников, девственников и девственниц и учителей Церкви, а также – чин епископов, священников и *левитов*²⁰⁶), в свою очередь отождествляемых с «деревьями», питающими христиан «духовными плодами». Развивая далее толкование параллельных мотивов «Эдемского сада» и «запертого сада» Сусанны, Ипполит обращает внимание на то, что в последнем имелся «источник» (который следует отождествлять со Христом), – подобно тому, как и из Эдема выходила река, разделявшаяся на «четыре потока» (по Ипполиту – образ «Четвероевангелия», возвестившего о Христе), а также – на то, что в Эдеме произрастали два дерева – «древо познания» и «древо жизни» (по Ипполиту – образ «Закона и Слова», на которых зиждется и христианская Церковь, символизируемая «садом» Сусанны). Кроме того, «два старца», искушающие Сусанну, уподобляются у Ипполита дьяволу, который – под видом «змия» – искушал Еву, а «боковая дверь» в саду Сусанны отождествляется с «тесными воротами», о которых Иисус Христос говорил в Нагорной проповеди²⁰⁷, – хотя если

²⁰⁴ Например, если Ноев ковчег рассматривался как «тип» Церкви, то в дальнейшем аналогичное толкование автоматически получал также и параллельный образ «корзины» (ковчега), в которой спасся младенец-Моисей. В данном случае «Ноев ковчег» выступает в качестве первичного «типа», а «корзина Моисея» – в качестве вторичного, или замещающего «типа».

²⁰⁵ См. In Dan. com. I, 17-18.

²⁰⁶ Так в тексте. Очевидно, под «левитами» следует понимать христианских диаконов, хотя возможно, что, по мнению Ипполита, место в раю было уготовано не только патриархам и пророкам (которые не могли быть членами Церкви, но которых Христос, по преданию, вывел из ада), но также и иудейским священникам и левитам.

²⁰⁷ См. Мф. 7:13-14: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их».

у Иисуса речь шла, скорее, о «вратах», открывающих путь в Царство Божье, то для Ипполита это «врата», позволяющие приобщиться – через «воду» таинства Крещения (= «источник в саду») – к Церкви Христовой. Отсюда видно, что Ипполит, оглядываясь на уже сложившуюся типологическую традицию, строит свое толкование на пересечении архаической типологии «Эдема» как образа небесного «рая» и вторичной (а возможно – изобретенной самим Ипполитом) типологии «запертого сада» как образа Церкви, но при этом имеет в виду не только и не столько «земную» Церковь, сколько «небесную» Церковь (что не противоречит типологической концепции «рая» как образа «Царства Небесного»). Так что можно сказать, что в этом случае мы имеем дело с примером специфического переосмысления архаической типологии «рая» («Эдем» = Царство Божье), приобретающей у Ипполита преимущественно «эклесиологический» смысл («Эдем» = «запертый сад» = Небесная Церковь праведников), хотя в целом толкование, выводимое Ипполитом, остается «типологическим». Вместе с тем в толковании образа «сада» Сусанны у Ипполита обнаруживаются и такие мотивы, которые не являются чисто «типологическими» и которые могут восходить к иудейской «символично-аллегорической» традиции: в частности, отождествление двух «древ», произрастающих в Эдеме, с «Законом и Словом» (то есть с учением Ветхого и Нового Заветов) опиралось, по всей вероятности, на символическое отождествление «древа жизни» и Горы.

Та же тенденция к спонтанному переосмыслению и «аллегоризации» традиционного типологического материала наблюдается и в более поздних комментариях Ипполита, в частности – в комментарии на Песнь песней. Здесь толкование также выстраивается на типологической основе (ядром его служит типологическое отождествление «Жениха» со Христом, а «Невесты» – с Церковью); можно даже отметить не типичный для экзегезы самого Ипполита случай использования чистой «исторической» (то есть основанной на установлении прямого параллелизма «событий») типологии применительно к Песн. 3:1-4 (рассказ о поисках невестою «жениха», не обретенного ею «на ложе» и не замеченного «стражниками»), где Ипполит усматривает пророчество о женах-мироносицах, пришедших ко гробу воскресшего Иисуса Христа и не нашедших Его тела. Очевидно, однако, что в целом метод, применяемый Ипполитом для интерпретации Песни песней, следует квалифицировать не как «типологический», а как «символично-аллегорический». Так, например, толкуя Песн. 4:5, где упоминаются «два сосца» невесты, Ипполит говорит, что «сосцы» – это Ветхий и Новый

Заветы, питающие христиан «млеком» (то есть учением) Христовым. Но противопоставление Ветхого и Нового Заветов, в качестве двух частей Св. Писания, не могло быть темой типологической экзегезы. Когда апостол Павел в 4-й главе послания к Галатам говорил о «двух заветах», он имел в виду, разумеется, не две составные части Писания, но «заветы», заключенные Богом с иудеями и христианами, поэтому «символами» *заветов* у него выступали гора Синай (где Моисей получил от Бога Закон) и подразумеваемая гора Сион, а сыновья Агари и Сарры рассматривались как типологические «репрезентанты» *народов* (иудеев и христиан), с которыми эти заветы были заключены. Так что Ипполит в данном случае разрабатывал не традиционную топику типологической экзегезы, а, скорее, топику иудейской символической-аллегорической экзегезы, где «грудь» и «млеко» вполне могли толковаться как образы учения Торы. Более того, в комментарии Ипполита на Песнь песней широко представлены и такие толкования, топика которых вообще лишена христианской окраски и воспроизводит топику «аллегорических» толкований александрийского (иудео-эллинистического) типа. Например, вооруженные мечами «шестьдесят сильных» из Песн. 3:7-8 – это, по Ипполиту, шесть органов чувств, «мечи сильных» – плотские желания, возбуждаемые этими органами, а те же самые «два соца» из Песн. 4:5 означают душу и тело.

Таким образом, общая тенденция к подмене традиционных «типологических» толкований «аллегорическими» или «символическо-аллегорическими» у Ипполита прослеживается вполне явственно, хотя это и не дает основания утверждать, что Ипполит, разрабатывая унаследованные от более ранних христианских авторов *типологические* модели преимущественно в направлении их *аллегоризации*, ставил перед собой какие-то определенные методологические задачи. Ярко выраженный интерес к собственно *методологической* стороне христианской экзегетической практики мы впервые обнаруживаем только у Оригена, у которого в этом отношении, по-видимому, не было достойных предшественников внутри самой христианской традиции²⁰⁸.

²⁰⁸ В сочинениях Климента Александрийского, особенно – в «Строматах», достаточно много внимания уделяется обсуждению проблем семиотического и герменевтического плана, однако он, насколько можно судить по дошедшим до нас источникам, не предпринимал серьезных попыток к тому, чтобы сформулировать общую *методологическую* теорию, которая могла бы лечь в основу христианской библейской экзегезы.

2. Методологическая рефлексия Оригена. Идентификация оригеновского метода в контексте его собственной методологической теории

1) *Интерес Оригена к иносказательным методам интерпретации Писания. Роль «маркионитского» фактора*

Как уже говорилось, в эпоху Оригена задача полемики с иудеями и с «иудействующим» элементом внутри самой христианской Церкви еще сохраняла свою актуальность, причем важным оружием христиан в этой полемике оставался метод новозаветной типологической экзегезы, которая была вместе с тем практически единственным методом «иносказательной» интерпретации текстов *не иносказательного* характера, знакомым христианским экзегетам и широко использовавшимся в христианской литературе²⁰⁹. Поэтому Ориген, безусловно, должен был учитывать сложившийся опыт типологической интерпретации текстов Писания. Однако уже во 2 в. по Р. Х. возникает еще один, новый, исторический фактор, который существенно повлиял на методологическую позицию александрийских учителей, решительно взявших на вооружение методы «иносказательной» экзегезы Писания. Этот фактор был связан с расцветом секты *маркионитов*²¹⁰, которые, исходя из буквального понимания ряда «соблазнительных» текстов Ветхого Завета, учили о том, что беспрестанно карающий «бог», о котором повествуется в Ветхом Завете, не является истинным Богом и Отцом Спасителя, будучи кем-то вроде «низшего» или «младшего» бога-

²⁰⁹ Подчеркнем, что речь не идет об «иносказательной» интерпретации текстов *иносказательного* характера, к каковым относились, в частности, притчи, изложение вещей снов и видений, загадочные пророчества и проч.

²¹⁰ Маркион был сыном Синопского епископа, который – по не вполне достоверному свидетельству Епифания, см. *Рапагion* 42, 2, – сам же и отлучил его от Церкви за прелюбодеяние. В Риме, куда Маркион отправился после отлучения, он безуспешно претендовал на вакантную в тот момент епископскую кафедру и участвовал в диспутах с римскими пресвитерами. После разрыва отношений с Римской Церковью, в 144 г., Маркион основал собственную «церковь» (секту), которая в короткое время снискала множество приверженцев. С учением маркионитов, в некоторых пунктах сближавшимся с доктринами других гностических сект, полемизировали многие христианские авторы начиная с Иустина Философа, Ириния Лионского и Тертуллиана.

«демиурга», или «бога справедливости», или «бога Закона», противопоставляемого милосердному и благому Богу-Отцу Нового Завета, Который не был «Творцом» мира. В соответствии с этим маркиониты оценивали и статус еврейских Писаний, утверждая, что иудеям, поклонявшимся «богу Закона», вообще было недоступно знание об истинном Боге и что, стало быть, бессмысленно рассуждать о ветхозаветном пророческом предвосхищении предстоящего пришествия Христа²¹¹. А поскольку маркиониты подкрепляли положения своей доктрины, явным образом противоречащей учению «ортодоксальной» христианской Церкви, прямыми ссылками на тексты Писания, естественным способом борьбы против их еретических домыслов оказывалось обращение к «иносказательному» толкованию тех же самых текстов, позволяющее без труда и достаточно эффективно разрешать те апории, на которых строилась вся маркионитская система аргументации. Так, например, по поводу рассуждений маркионитов о «невидимом» Боге Нового Завета (ср. Ин. 1:18: «Бога не видел никто никогда») и о ветхозаветном Боге, Которого видели Моисей и другие, или о «человеческих» эмоциях, которые в Писании приписываются Богу, но которые не могут быть свойственны Богу истинному, Ориген писал: «Но мы, когда читаем о гневе Божьем – в Ветхом ли то Завете, или в Новом, – обращаем внимание не на букву рассказа, а отыскиваем в таких местах духовный смысл, дабы понять их так, как достойно мыслить о Боге»²¹².

Таким образом, можно утверждать, что выбор Оригена в пользу *иносказательных* методов толкования Священного Писания был обусловлен, во-первых, задачами полемики с иудеями, которые отказывались признавать исполнившимися мессианские пророчества, содержащиеся в их собственных Священных Писаниях, и, естественно, – не признавали Новый Завет (а следовательно, не признавали и существования связи между Ветхим и Новым Заветами), во-вторых, – задачами полемики с «еретиками» (то есть – с гностиками-маркионитами), которые вычитывали в Ветхом Завете чудовищные, нечестивые и богохульные вещи, и, наконец, в-третьих, – задачами просвещения «простых верующих», которые, не подозревая о возможности и необходимости иносказательного понимания текстов Писания, не только оказы-

²¹¹ См. изложение и критику этой маркионитской доктрины у самого Оригена в трактате «О началах» II, 4, 1 – 5, 4; ср. idem, In Io. com. II, 34; Philoc. X, 1, 2 = fr. de In Ezec. com. XII; In Io. com. fr. 49.

²¹² De princip. II, 4, 4.

вались в плену заведомо ложных антропоморфических и грубо материалистических представлений о Боге, но и оставались в неведении относительно тех тайн вероучения, которые в Писании сообщаются в «прикровенной», или «иносказательной» форме. Собственно, сам Ориген в 4-й книге трактата «О началах» именно так и формулирует те причины, которые побудили его предпринять разработку христианского учения о методах интерпретации Священного Писания. Он говорит: «После беглого рассуждения о боговдохновенности божественного Писания необходимо перейти к способу чтения и понимания Писания, так как весьма много заблуждений произошло вследствие того, что многие не нашли пути, какого нужно держаться при чтении Священного Писания. Так, жестокосердные и неопытные из принадлежащих к обрезанным не уверовали в нашего Спасителя, потому что считали нужным следовать букве пророчества о Нем, но чувственно не видели, чтобы Он проповедовал отпущение пленным, чтобы Он действительно устроил то царство Божье, которое они представляли себе, чтобы Он истребил колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме (Захар. 9:10), чтобы Он ел масло и мед и избрал бы добро прежде, нежели узнал и избрал зло (Ис. 7:15). Они думали, что по пророчеству волк, животное четвероногое, будет пастись с ягненком, и барс будет отдыхать с козленком; теленок, бык и лев будут пастись вместе, под присмотром малого мальчика, бык и медведь будут вместе кормиться, и дети их будут вместе питаться, а лев будет есть солому, как бык (Ис. 11). Не увидев чувственно ничего такого в пришествии Христа, Которому веруем мы, они не приняли Господа нашего Иисуса, но распяли Его как незаконно провозгласившего Себя Христом.

Что касается еретиков, то они читали в Писании слова: «Огонь возгорелся в гневе Моем» (Иерем. 15:14), и: «ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. 20:5), и: «Жалею, что поставил я Саула на царство» (1 Цар. 15:11), и: «Я делаю мир и произвожу бедствия» (Ис. 45:7), и в другом месте: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?» (Амос. 3:6), и еще: «сошло бедствие от Господа к воротам Иерусалима» (Мих. 1:12), и: «Напал злой дух от Бога на Саула» (1 Цар. 18:10). Читая эти и множество других мест, подобных им, еретики не дерзнули отвергнуть божественность Писаний, но, веруя, что эти Писания принадлежат творцу, которому служат иудеи, пришли к той мысли, что этот творец не совершен и не благ, Спаситель же пришел возвестить более совершенного Бога, Который, говорят они, не есть творец; высказывая по этому вопросу разные мнения и однажды отступив от Творца, Который есть

Бог, единый нерожденный, они предали вымыслам и придумывают себе основания, по которым, как они полагают, произошло видимое, а также и нечто другое, невидимое, которое вообразила себе душа их.

Наконец, простые люди, которые хвалятся тем, что принадлежат к церкви, не признают никого выше Творца и в этом случае поступают здраво, но (зато) придумывают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом жестоком и несправедливом человеке»²¹³.

В заключение же Ориген указывает на то, что общая причина вышеперечисленных заблуждений коренится в слепой приверженности толкователей *буквалистскому* методу интерпретации Писания, и говорит о необходимости выработать *правильный* экзегетический метод, приемлемый для христиан: «У всех вышеупомянутых людей причиной ложных, нечестивых и неразумных мнений о Боге служит, кажется, не что иное, как понимание Писания не по духу, но по голой букве. Поэтому людям, убежденным, что священные книги – не человеческие писания, но написаны и дошли до нас по вдохновению Святого Духа, по воле Отца всех через Иисуса Христа, и держащимся правила небесной церкви Иисуса Христа по Преемству от апостолов, нужно указать *правильный* путь (толкования Писания)»²¹⁴.

Заранее ясно, что если задача формулировалась подобным образом и если главную опасность Ориген видел именно в злоупотреблении *буквалистским* подходом к интерпретации Библии, то в качестве «антидота», позволяющего уберечь христианскую паству от яда соблазнов и заблуждений, порожденных приверженностью «мертвой» и «убийственной» *букве* Писания, мог быть предложен только принцип *иносказательной* экзегезы. Однако мы уже говорили о том, что не существовало и не могло существовать единого, универсального метода иносказательных толкований (хотя бы в силу того, что различные формы иносказаний требовали соответствующего именно этим формам типа интерпретации), что в дооригеновскую эпоху существовало несколько самостоятельных экзегетических традиций, опиравшихся на специфические для каждой из этих традиций методы толкования Библии, и что Ориген был знаком со всем спектром методов иносказательной экзегезы, практиковавшихся до него. Соответственно, мы вновь возвращаемся к вопросу о том, что представлял собою тот метод иносказательной экзегезы, который разрабатывал и который использовал сам Ориген, и к какой (или к каким) из указан-

²¹³ De princip. IV, 2, 1.

²¹⁴ Ibid. IV, 2, 2.

ных традиций он восходил²¹⁵, поскольку трудно предположить, что Ориген мог создать некий принципиально новый *метод*, не имевший аналогов в предшествующей традиции: экзегетические методы никогда не бывают плодом единоличных интеллектуальных усилий и никогда не имеют единого «автора», так как складываются исподволь, в результате длительной эволюции под воздействием множества сложных культурно-исторических факторов²¹⁶.

**2) Методологическая концепция Оригена:
учение о трех смыслах Писания
в трактате «О началах»**

Искомый метод по необходимости должен был мыслиться Оригеном как «иносказательный», поскольку бороться с тремя указанными категориями толкователей-буквалистов, опираясь при этом на метод «буквальной» интерпретации Библии, было, по мнению Оригена, бессмысленно. Однако уникальность методологической теории Оригена была связана не с тем, что эта теория была ориентирована прежде всего на иносказательные формы интерпретации текста, а с тем, что свою методологическую систему Ориген строил не на различении *двух* уровней интерпретации текста («буквального» и «не буквального», или «иносказательного»)²¹⁷, а на различении «телесного», «душевного» и

²¹⁵ Напомним, что речь идет об аллегорической экзегезе «филоновского», или, несколько шире, – «александрийского» типа, о «символично-аллегорических» толкованиях типа «машал», практиковавшихся в иудейской экзегетической традиции, свободной от эллинистических влияний, о «парадигматических» толкованиях гностиков-валентиниан, о «духовных» толкованиях легислативных текстов у апостола Павла и, наконец, о новозаветных «типологических» толкованиях.

²¹⁶ Естественно, мы говорим в данном случае именно о *методах*, а не о методологических *теориях*, опирающихся на уже сложившуюся методологическую практику и систематизирующих накопленный опыт.

²¹⁷ Строго говоря, оппозицию «двух уровней» интерпретации не всегда удобно описывать, оперируя понятием «буквального» смысла: фундаментальный характер носит оппозиция *текст – толкование* (причем никакое «толкование» не может считаться «буквальным», поскольку оно неизбежно создает самостоятельную семантическую инстанцию, хотя отсюда не следует, что любое «толкование» автоматически оказывается «иносказательным»). В системе «иносказательных» толкований ситуация еще более усложняется, поэтому в некоторых случаях приходится различать «вербальный» (или «материаль-

«духовного» смыслов Писания, из которых первый соответствовал уровню «буквальной» интерпретации текста, а два последующих соотносились с двумя *самостоятельными* и притом – не равноправными, а поставленными в отношении иерархического подчинения, формами «иносказательной» интерпретации («душевные» и «духовные» толкования).

Последний момент чрезвычайно существенен, и на нем справедливо заостряли внимание многие исследователи, включая А. де Любака²¹⁸. Ориген, вводя дистинкцию «иносказательных» толкований «душевного» и «духовного» типа, имел в виду отнюдь не возможность иносказательной интерпретации одного и того же текста посредством *единого* метода, обеспечивающего выявление различного типа «смыслов», сгруппированных по «содержательному» признаку, но при этом сохраняющих *равноправие*, – как это было, к примеру, в языческой философской аллегорезе, продуцировавшей толкования двух видов – «физические» и «моральные»²¹⁹. Для Оригена была важна идея именно иерархии надстраиваемых один над другим «смыслов» Писания, последовательно выявляемых на *трех уровнях*, или на *трех ступенях* интерпретации *одного и того же* библейского текста.

Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к изложению учения о «трех смыслах» Писания в 4-й книге трактата «О началах», где для иллюстрации принципа трехступенчатой иерархии «смыслов» Ориген привлекает «антропологическую» аналогию, утверждая, что Писание может быть уподоблено человеческому существу, представ-

ный») смысл и «интенциональный» смысл (например, для метафор или для аллегорий, где последний получает, в сущности, статус «буквального» смысла), или «материальный» смысл и выводимое из него или строящееся на нем «общение» (как в баснях, притчах, параболах, где «иносказательный» смысл не вступает в конфликт с «буквальным»), или «материальный» смысл и «парадигматический» смысл (как в типологических соотнесениях, основанных на принципе прямого или символического параллелизма, также исключающего конфликт между «буквальным» и «иносказательным» смыслом).

²¹⁸ См. *Lubac H. de. Exégèse médiévale*, t. 1, pars 1, p. 171 sqq.

²¹⁹ В соответствии с этим различием, один и тот же образ, например – образ богини Афины, мог в системе «физической» аллегорезы интерпретироваться как аллегорическая персонификация одной из четырех стихий космоса, «земли», а в системе «моральной» аллегорезы – как персонификация «разума» или «мудрости» (хотя стоит отметить, что сами толкователи-аллегористы, как правило, старались избегать подобных смысловых «наслоений» и не применяли одновременно «физическое» и «моральное» толкование к одному и тому же тексту или сюжету).

ляющему собою единство «тела», «души» и «духа», так как и в текстах Писания можно усмотреть внешний и самоочевидный «телесный» смысл, более глубокий «душевный» смысл и еще более глубокий «духовный» смысл. Он пишет: «Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами, основывается на самих изречениях (Писания) и состоит в следующем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание относительно божественных догматов, записанных (в священных книгах): “Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя?” (Притч. 22:21). Следовательно, мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); скольконибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: “Мудрость же мы проповедем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих; но проповедем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал” (1 Кор. 2:6-7), – такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа»²²⁰. Однако «тело», «душа» и «дух» – это не просто «части» человеческого существа, и тем более – не «равноправные» части: понятно, что они образуют естественную иерархически организованную структуру, которой и уподобляется семантическая структура текстов Писания.

Не менее выразительной оказывается и другая аналогия, к которой Ориген прибегает в 9-й гомилии на книгу Чисел, а именно – аналогия со строением грецкого ореха, имеющего *горькую* оболочку, *твердую* скорлупу и *сладкое* ядро. *Оболочка* ореха ассоциируется у Оригена с «буквой» учения Закона и Пророков, которую исповедуют иудеи и которую христиане могут *отбросить*, как горькую кожуру ореха, а *скорлупа* – с «моральным поучением», необходимым для душевного усовершенствования верующих, но, в свой черед, *покидаемым* более зрелыми христианами при переходе к высшему, «таинственному» учению, связанному с постижением тайн *премудрости и ведения* Бога²²¹ и

²²⁰ De princíp. IV, 2, 4.

²²¹ Ср. Кол. 2:2-3.

уподобляемому *ядру* ореха. Но так, по мнению Оригена, устроено и все Писание, заключающее в себе тот же «троякий» смысл²²².

Очевидно, таким образом, что «три смысла» Писания соотносились у Оригена именно с тремя *ступенями*, или *уровнями* интерпретации, причем переход на более высокий уровень должен был отменять, с его точки зрения, смысл, выявленный на предшествующей ступени интерпретации (по аналогии с тем, как переход от «вербального» к «интенциональному» смыслу, при толковании аллегории, подразумевает отказ от «вербального» смысла). Следует ли, однако, думать, что иерархия «смыслов» Писания, соответствующих трем «уровням» интерпретации одного и того же текста, подразумевала также и иерархию «методов» толкования, используемых для выявления смысла определенного уровня? Сам Ориген, по-видимому, допускал подобный подход: он говорил не только о «душевном» и «духовном» смысле Писания, но и о толкованиях «душевного» и «духовного» типа, раскрывающих эти смыслы. Однако вопрос о том, какие именно методы экзегезы должны были, с точки зрения Оригена, применяться в двух названных случаях, по-прежнему остается открытым.

Как мы помним, Р. Хэнсон полагал, что Ориген использовал один и тот же, *аллегорический*, метод интерпретации для выведения как «душевного», так и «духовного» смысла Писания. А. де Любак, напротив, считал, что Ориген различал два самостоятельных экзегетических метода, а именно – *философско-аллегорический* метод, позволяющий раскрывать «моральный» (но – не христианский, а философский) смысл Священного Писания, и *христианско-аллегорический* метод, не тождественный «филоновскому» и воспринятый Оригеном от апостола Павла. Ж. Даниелу, в свою очередь, рассматривал «душевные» толкования Оригена как *философско-аллегорические*, а «духовные» – как *типологические* толкования, к которым иногда примешиваются толкования «гностического» типа. Остальные ученые, в большинстве своем, разделяли точку зрения А. де Любака или искали способа так или иначе примирить ее с позицией Ж. Даниелу.

Иными словами, все исследователи, за исключением одного лишь Р. Хэнсона, были убеждены в том, что противопоставление «душевных» и «духовных» толкований у Оригена было основано на *методологической* дистинкции и опиралось на противопоставление «философского» (то есть языческого или, во всяком случае, – не христианского) метода интерпретации и «христианского» метода интерпрета-

²²² См. In Num. hom. 9, 7, 3-4.

ции (независимо от того, понимался ли этот последний как «типологический», или как «аллегорический», или как «типолого-аллегорический»). Приняв эту точку зрения, можно было с легкостью объяснить, по какой причине Ориген, игнорируя тот очевидный факт, что «душевные» толкования никоим образом не могут служить «материей» для выведения «духовных» толкований, поскольку и «духовные», и «душевные» толкования опираются на «буквальный» смысл текста, столь настойчиво говорил об иерархическом соотношении, устанавливаемом между «душевным» (низшим) и «духовным» (высшим) типом интерпретации. В самом деле, «христианский» метод толкования должен был в глазах Оригена иметь заведомо более высокий иерархический статус, нежели «философский» и «языческий» метод. Однако с указанным подходом связана одна трудность, побуждающая усомниться в его обоснованности. Если «душевные» толкования выводятся при посредстве «философского» метода иносказательной экзегезы, а «духовные» – при посредстве «христианского» метода, то как, в таком случае, должны оцениваться толкования низшего, «телесного» уровня? Все исследователи, апеллировавшие, в той или иной форме, к дистрикции «философского» и «христианского» метода иносказательной экзегезы, исходили из презумпции того, что «телесные» толкования у Оригена – это толкования «нулевого» герменевтического уровня (то есть – что это не толкования, а собственно сам толкуемый *текст*) и что они, таким образом, остаются за рамками рассматриваемой дистрикции (хотя они и участвуют в другой иерархически организованной и тоже бинарной модели, основанной на противопоставлении «текста» и «интерпретации», или «буквального» смысла и «иносказательного» смысла).

Между тем сам Ориген прямо и недвусмысленно отождествляет «телесный» смысл Писания, во-первых, со смыслом, доступным *иудеям*, и, во-вторых, со смыслом, доступным и душеполезным для «простых *христиан*» (которые неспособны возвыситься до понимания скрытого, иносказательного смысла Писания, но которые, тем не менее, могут воспользоваться плодами божественного учения постольку, поскольку оно излагается в прямой и общепонятной форме). Очевидно, однако, что никакой христианский учитель никогда и ни при каких обстоятельствах не поставил бы «языческий» (хотя бы и «философский») смысл выше «иудейского» или пусть примитивного, но все же – «христианского» смысла. А стало быть, иерархию смыслов Писания и соответствующих им методов интерпретации у Оригена невозможно описать адекватно, оперируя дистрикцией «философского» и «христи-

анского» методов интерпретации, – в силу того, что *все три* смысла Писания, и *телесный*, и *душевный*, и *духовный*, для Оригена остаются *христианскими* смыслами²²³.

Впрочем, само представление о том, что Ориген, формулируя свою методологическую теорию, исходил из идеи превосходства «христианского» экзегетического метода над «языческим», но при этом не отвергал последнего, а отводил ему скромную пропедевтическую роль, основано исключительно на том факте, что для выведения толкований второй ступени, именуемых «душевными», Ориген систематически использовал «филоновский» метод моральной аллегорезы, в свою очередь глубоко укорененный в традиции языческой «философской» аллегорезы²²⁴. Однако возможность того, что сам Ориген идентифицировал своей собственный метод «душевной» интерпретации Писания как «философский» и как «языческий», представляется более чем сомнительной. Но как, в таком случае, мыслилось им различие между методами «духовной» и «душевной» экзегезы Писания?

3) *Типы толкований, связанных с определенным «смыслом» Писания*

Казалось бы, для того, чтобы получить ответ на этот вопрос, достаточно обратиться к тому же трактату «О началах», где Ориген не только сформулировал свое учение о «трех смыслах» Писания, но и привел ряд примеров, помогающих уяснить, какие именно типы интерпретации должны применяться для выявления «смысла» соответствующего порядка. Однако подбор этих примеров скорее дезориентирует, неже-

²²³ Когда Ориген говорит об «иудейском» характере буквального «смысла», он имеет в виду только то, что иудеи обладали лишь частичным и неполным знанием Бога. Он не называет этот «смысл» ложным или неприемлемым для христиан; он говорит лишь о его *недостаточности* и *ограниченности*.

²²⁴ Соответственно, суждение Р. Хэнсона, приписывающего «аллегорическую» природу не только «душевному», но и «духовному» толкованиям Оригена, понималось А. де Любаком и его сторонниками как прямое обвинение Оригена в том, что он, в своей экзегетической практике, использовал исключительно «языческий» метод интерпретации, враждебный христианской традиции. Если бы Р. Хэнсон ввел различие «языческой аллегории» (для «душевных» толкований) и «христианской аллегории» (для «духовных» толкований), то его позиция не вызвала бы никаких возражений со стороны А. де Любака.

ли направляет читателя, хотя бы отдаленно знакомого с экзегетической практикой самого Оригена.

«Телесный» смысл Писания в трактате «О началах» определяется как «ближайший», то есть самоочевидный и общедоступный смысл текста, для обнаружения которого не требуется применения специфического *метода* интерпретации (или даже вообще применения *интерпретации* как таковой), поэтому Ориген, очевидно, считал излишним приводить в этом случае какие-либо поясняющие «примеры»²²⁵. Однако вводя принципиально новое и незнакомое читателям понятие «душевного» смысла Писания, Ориген, разумеется, не мог не сопроводить его подобающей иллюстрацией. В качестве таковой он использует ссылку на известное толкование ветхозаветного закона, воспрещающего «заграждать рот волю молотящему»²²⁶, в 1-м послании к Коринфянам апостола Павла²²⁷: «О волах ли печется Бог? Или для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, [должен молотить] с надеждою получить ожидаемое»²²⁸. Очевидно, что это хотя и не «буквальное», но все же и не «фигуративное» толкование, и что оно, во всяком случае, не имеет никакого отношения к «морально-аллегорическим» толкованиям «философского» или «филоновского» типа. Его можно было бы охарактеризовать как «моральное», или «морализирующее» толкование, которое *расширяет* смысл (а точнее – область применения) ветхозаветного закона (по мысли Апостола, не только «быков», но и вообще любого, кто трудится, нельзя лишать права кормиться от плодов своего труда) и которое, несмотря на его чисто прагматический подтекст²²⁹, имеет ту же герменевтическую природу, что и все прочие новозаветные толкования, подразумевающие переосмысление, как правило – спиритуалистическое, тех или иных конкретных иудейских законодательных установлений, которые большинством иудеев (а в особенности – теми из них, кто при-

²²⁵ В действительности Ориген был прекрасно знаком с техникой «буквальной» интерпретации текста и виртуозно пользовался ею. Однако о «буквальном» методе толкования он предпочитает говорить лишь тогда, когда речь заходит о «неуместном» или «некорректном» (с точки зрения Оригена) использовании этого метода.

²²⁶ См. Втор. 25:4.

²²⁷ См. De princip. IV, 2, 6.

²²⁸ 1 Кор. 9:9-10.

²²⁹ Апостол Павел ссылается на закон о «волах» с целью указать христианам на то, что они обязаны кормить и одевать проповедующих им апостолов.

надлежал к фарисейской среде) понимались и исполнялись в строго буквальном смысле.

Переходя далее к понятию «духовного» смысла Писания²³⁰, Ориген уже не ограничивается единственным образцом толкования соответствующего типа, однако примеры, на которые он ссылается, лишены единообразия. Из числа этих примеров лишь два могут быть уверенно квалифицированы как образцы чистой новозаветной типологии. Это, во-первых, традиционная ссылка на начало 10-й главы 1-го послания к Коринфянам, где Апостол перечисляет важнейшие типологические мотивы книги Исхода, которым приписывается сакраментальный и христологический смысл: мотив перехода иудеев через Чермное море (см. Исх. 14), мотив насыщения манной небесной (см. Исх. 16) и мотив чудесного источения Моисеем воды из скалы в Рефидиме (см. Исх. 17), переплетающийся с загадочным мотивом «последующего камня» (то есть «камня», который следовал за иудеями во время их странствований в пустыне)²³¹, и, во-вторых, – ссылка на знаменитое толкование рассказа книги Бытия о двух сынах Авраама (см. Быт. 16-21) в послании апостола Павла к Галатам²³². К ним примыкает напрасная, хотя и привлеченная Оригеном именно в качестве примера толкования, направленного на обнаружение в историческом прошлом «прообраза» будущего, ссылка на 11-ю главу послания к Римлянам²³³, где, впрочем, нельзя усмотреть никаких типологических мотивов.

²³⁰ См. De princip. IV, 2, 6.

²³¹ См. 1 Кор. 10:1-4: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос», – и 1 Кор. 10:11: «Все это происходило с ними, [как] образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков».

²³² См. Галат. 4:21-26: «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он – мать всем нам».

²³³ См. Рим. 11:2-5: «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал. Или не знаете, что говорит Писание в [повествовании об] Или? как он жалуется Богу на Израиля, говоря: Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут. Что же говорит ему Божеский ответ? Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили

Однако, наряду с вышеперечисленными примерами, которые как будто бы подтверждают удобную для исследователей гипотезу о «типологическом» характере «духовных» толкований у Оригена, в той же главе приводятся ссылки на другие места апостольских посланий, которые *вообще не являются* «толкованиями» (во всяком случае – толкованиями конкретных *текстов* Писания), но зато подкрепляют дефиницию «духовного смысла», принадлежащую самому Оригену и гласящую: «Духовное толкование доступно тому, кто может показать: образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти, и тень каких будущих благ имеет закон»²³⁴. К их числу относятся две цитаты из послания к Евреям 8:5 (о скинии, устроенной Моисеем по «образу», показанному ему «на горе», и об иудеях, которые «служат образу и тени небесного») и цитата из послания к Колоссянам 2:16-17, где апостол говорит о *необязательности* для христиан буквального и формального исполнения иудейских законов, касающихся употребления определенных видов пищи, а также – соблюдения иудейских праздников и субботы, так как все это лишь «тень будущего»²³⁵.

Приведенные Оригеном цитаты из апостола Павла, призванные продемонстрировать, какого рода толкования следует относить к разряду «духовных», объединяет лишь то, что во всех этих текстах так или иначе заявлена или прослеживается идея «парадигматического» отображения: в одном случае речь идет о *типологических* парадигмах, запечатленных в самой иудейской *истории*, в другом случае – об образах *трансцендентного* («горного») мира²³⁶, запечатленных в иудей-

колени перед Ваалом. Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток». Очевидно, что апостол Павел в этом случае не устанавливает «типологической» параллели между *событиями* ветхозаветной и новозаветной истории, а просто апеллирует к «историческому» прецеденту, желая объяснить своей пастве, что если в ветхозаветные времена Бог не отверг избранную часть Своего народа, то и в теперешние времена он не отвергнет весь народ Израиля, но, по благодати, сохранит для Себя «остаток».

²³⁴ De princíp. IV, 2, 6.

²³⁵ «Итак никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу: это есть тень будущего, а тело – во Христе».

²³⁶ Заметим, что слова книги Исхода 26:30 о скинии, устроенной по «образу», показанному Моисею «на горе», Ориген понимает не в том смысле, что Моисею был просто показан «чертеж» или «образец» будущей скинии: он, несомненно, полагал, что Моисей созерцал небесные чертоги или Престол Господа, символический образ которых запечатлен был в устройстве самой рукотворной скинии (а позднее воспроизведен в устройстве иерусалимского Храма).

ском «законе» и иудейской литургической практике (регулируемой тем же «законом»). Надо полагать, что именно на этом основании многие современные исследователи (например, А. Крузель, М. Симонетти, Ж. Дориваль и др.²³⁷) рассматривали «духовные» толкования Оригена как некую «гибридную» форму экзегезы, в которой традиционные «типологические» толкования совмещаются с «мистическими» толкованиями (в свою очередь понимаемыми либо как христианская форма «аллегоризма», раскрывающего «трансценденталистский» или просто «догматический» аспект христианского вероучения, либо – как «сакраментально-типологические» толкования, противопоставляемые «исторической» типологии).

Однако мы видели, что пример «душевного» толкования, обнаруженный Оригеном у апостола Павла, отнюдь не соответствует тому типу толкований, которые регулярно использует сам Ориген для выведения «душевного» смысла Писания и которые всеми без исключения исследователями единодушно рассматриваются как «морально-аллегорические». Поэтому для того, чтобы судить о действительной природе толкований, обеспечивающих у Оригена выявление различных «смыслов» Писания, необходимо не только принять во внимание дефиниции «трех смыслов», представленные в трактате «О началах» и в других сочинениях Оригена, и примеры из новозаветных авторов, иллюстрирующие эти дефиниции, но исследовать также те формы толкований, которые использовал сам Ориген, применяя на практике разработанную им методологическую теорию.

3. Методологическая практика Оригена. Объективное соотношение «смыслов» Писания и методов выведения этих «смыслов» в экзегетических сочинениях Оригена

Наиболее удобный материал для анализа и систематизации форм толкований, используемых Оригеном в его собственной экзегетической практике, доставляют, безусловно, гомилии Оригена, поскольку

²³⁷ См. *Crouzel H.* La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie» // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 65 (1964), p. 161–174; *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Roma, 1985, p. 81 и n. 47; *Dorival G.* Sens de l'Écriture. I. Le sens de l'Écriture chez les Pères. 1. Les Pères grecs // *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1993, col. 440–441.

именно в гомилиях, ориентированных одновременно на все группы верующих, стоящих на разных ступенях духовного и интеллектуального развития, последовательно проводится принцип выявления трех различаемых Оригеном «смыслов» Писания, причем толкования соответствующих типов во многих случаях подводятся под отдельные рубрики, что существенно облегчает их идентификацию²³⁸.

Как мы помним, Ориген утверждал, что любые тексты Священного Писания могут пониматься трояко: в их «телесном», «душевном» и «духовном» смысле. Поэтому уместно будет начать с «низшего» уровня интерпретации, на котором обнаруживается «телесный» смысл Писания.

1) «Буквальный» смысл

Концепция «телесного» смысла у Оригена достаточно прозрачна и определена, так что ее анализ не доставляет значительных затруднений. Ориген называет этот смысл «ближайшим» (*πρόχειρος*), то есть «непосредственно очевидным», и отождествляет его, во-первых, с «телом» Писания (то есть с самим «текстом», мыслящимся как внешняя оболочка, заключающая в себе «смысл», или как своего рода «сосуд» для духовного содержания), и, во-вторых, – с «буквой», или «буквальным» смыслом Писания, который, если речь идет об «исторических» книгах Библии, может выступать также как «исторический» смысл, подразумевающий достоверное (или, напротив, – недостоверное) описание последовательности реально происходивших событий.

Разумеется, в своей собственной экзегетической практике Ориген постоянно обращался к «буквальному» толкованию текстов, нуждавшихся в таковом. Более того, при разъяснении «буквального» смысла трудных мест Писания он, безусловно, руководствовался определенной системой методологических принципов и норм, обеспечивающих правильное понимание сказанного в Библии, – таких, как принцип

²³⁸ Комментарии Оригена носят более «ученый» характер, они не предназначены для назидания простых верующих, которым мудрый учитель должен открыть «душевный» и «духовный» смысл Писаний, чтобы способствовать их собственному духовному прогрессу. В основном оригеновские комментарии (особенно – новозаветные и особенно – поздние) строятся на разъяснении буквального смысла текстов, хотя в них также можно обнаружить многочисленные примеры как «душевных», так и «духовных» интерпретаций.

аколуфии (в основе которого лежит идея *единства* Писания, его *логической* когерентности и внутренней, смысловой *непротиворечивости*), подразумевающий, в частности, что установленное толкователем контекстуальное значение некоторого слова или выражения может быть в дальнейшем распространено и на все прочие контексты, отмеченные вхождением «ключевого» слова; или принцип *просопологического анализа* текста (то есть выяснения, от чьего имени произносятся в Библии те или иные слова²³⁹); или принцип *рекапитуляции* (то есть восстановления хронологической последовательности событий, которая могла быть нарушена при изложении этих событий) и т. д.²⁴⁰ Однако, когда сам Ориген рассуждает о *методе* интерпретации Писания, он имеет в виду прежде всего «иносказательные» методы толкования, точно так же как «смысл» Писания для Оригена – это прежде всего его «неявный», «скрытый», «иносказательный» и вместе с тем – «высший» смысл, который может быть обнаружен лишь умудренным и опытным толкователем (в отличие от «буквального» смысла Писания, понимание которого во многих случаях дается без видимых усилий и доступно любому читателю или слушателю).

Соответственно, в контексте учения Оригена о «трех смыслах» Писания и «трех уровнях» интерпретации библейских текстов «буквальному» смыслу отводится весьма скромное место, поскольку он служит лишь отправной точкой для перехода к толкованиям более высоких уровней. Если «буквальный» смысл рассматриваемого текста, как выражается сам Ориген, *отсутствует*, то есть если этот смысл заключает в себе внутренние противоречия, не поддающиеся разрешению, или оказывается неприемлемым по каким-то иным причинам, то это воспринимается как прямое указание на необходимость «иносказательной» интерпретации текста, в которой снимаются апории, связанные с его «буквальным» пониманием. С другой стороны, «отсутствие» бук-

²³⁹ Этот принцип приобретал особую важность при толковании Псалмов Давида, понимание смысла которых зависело от того, кому – Давиду или Христу – приписывалось то или иное речение. См. посвященное этому методу обстоятельное исследование М. Ж. Рондо в кн.: *Rondeau M.-J. Les commentaries patristiques du Psaumes (III^e–V^e siècles)*, vol. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma, 1985.

²⁴⁰ См., например, *Dorival G. Exégèse juive et exégèse chrétienne // Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, 2000, p. 169–181; *Neuschäfer B., Origènes als Philologe*, Basel, 1987; *Harl M. Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique // Eadem. Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, p. 89–126.

вального смысла не рассматривается Оригеном как *необходимое* условие для обращения к иносказательной интерпретации текста, так как, во-первых, иносказательные толкования формально могли применяться практически к *любым* текстам и, во-вторых, из чтения Нового Завета и особенно посланий апостола Павла Ориген вынес глубокое убеждение, что *все* тексты Писаний заключают в себе помимо явного, «буквального» и общедоступного смысла еще и более глубокий «мистический» смысл, раскрывающий тайны христианского вероучения. Поэтому «буквалистский» подход к интерпретации Писания ассоциируется у Оригена прежде всего с экзегетической практикой *иудейских* учителей, принципиально отказывающихся выходить за границы «буквальной» интерпретации текстов Писания.

Иными словами, Ориген отнюдь не полагал, что «буквальный» смысл Писания не нуждается в разъяснении или что он непременно, во всех без исключения случаях, оказывается *ложным*, однако он считал этот смысл *недостаточным* и гораздо менее полезным и важным для христиан, чем «иносказательный» смысл. А потому в своих гомилиях Ориген – точно так же, как и любые вообще толкователи-аллегористы, – уделял ничтожное внимание собственно «буквальному» смыслу текста и, чаще всего, ограничивался приведением соответствующей цитаты или вкратце излагал содержание толкуемого места Писания.

К развернутой экспозиции «буквального» смысла, которую можно было бы рассматривать как форму *объяснения* текста, Ориген прибегал достаточно редко, главным образом – в тех случаях, когда из библейского повествования оказывалось возможным извлечь прямое моральное поучение. При этом сам Ориген в одних случаях квалифицировал подобные толкования как «буквальные», а в других – как «душевные», иногда же и вовсе не заботился о том, в каком именно качестве они будут восприняты его слушателями. Так, например, оригеновская гомилия на рассказ книги Бытия 22:1-19 о жертвоприношении Авраама²⁴¹ оказывается целиком посвященной разъяснению великого значения подвига веры, действительно совершенного Авраамом; «моральный» (или «душеполезный») смысл этой истории выводится Оригеном без помощи «аллегорий»²⁴², однако невозможно сказать, мыслил ли

²⁴¹ См. In Gen. hom. 8.

²⁴² Правда, в этой гомилии упоминаются некоторые *типологические* мотивы, традиционно связываемые с рассказом о жертвоприношении Авраама, однако эти мотивы относятся к уровню уже не «душевного», а «духовного» смысла Писания.

сам Ориген это толкование как «буквальное» (то есть «телесное») или как «моральное» (то есть как осуществляемое на более высокой, «душевной» ступени интерпретации). Между тем, в другой гомилии, посвященной рассказу о гостеприимстве Авраама (Быт. 18:1-15), Ориген явным и формальным образом противопоставляет «буквальный» смысл толкуемого пассажа его «моральному» (то есть «душевному») смыслу, хотя этот последний в настоящем случае также оказывается невозможным квалифицировать как «морально-аллегорический», или «иносказательный» смысл²⁴³. И наоборот, при интерпретации рассказа о преступном совокуплении дочерей Лота с их собственным отцом Ориген вводит в качестве «буквального» толкования пространное рассуждение о тяжести греха Лота (обвиняемого в пьянстве) и греха его дочерей (повинных в инцесте)²⁴⁴, эксплицитно противопоставляя ему развиваемую в дальнейшем «духовную», а затем – и «душевную» («морально-тропологическую») интерпретацию того же сюжета²⁴⁵.

Отмеченную неопределенность и зыбкость границы между «буквальными» («телесными») и «моральными» («душевными») толкованиями у Оригена приходится объяснять тем, что сам Ориген для различения «телесного», «душевного» и «духовного» смыслов Писания пользовался двойной системой критериев: с одной стороны, это «содержательный» критерий (в соответствии с которым «душевные» тол-

²⁴³ См. In Gen. hom. 4, 4. Речь идет о толковании Быт. 18:10: «А Сарра слушала у входа в шатер, сзади его». «Моральный» смысл этого стиха, по мнению Оригена, состоит в обращенном к женам христиан увещании: если муж обратился к Господу, то жена обязана следовать за ним (= быть позади), подобно женам библейских патриархов, державшимся позади мужей. Таким образом, поведение Сарры рассматривается Оригеном как пример, которым христианские жены должны руководствоваться не только в обыденной, но и в религиозной жизни, то есть Ориген предлагает своим слушателям толкование, построенное, как и толкование закона о «волах» у апостола Павла, на выведении из частного случая некой универсальной нравственной максимы. Показательно, что «духовное» толкование того же стиха строится у Оригена на аллегорическом отождествлении Авраама с «разумом», а Сарры – с «плотью»: плоть должна покориться разумному началу, а это последнее, в свою очередь, не должно позволять плоти взять над ним власть и первенство. Это толкование, напротив, обладает всеми необходимыми признаками морально-аллегорических толкований и безупречно вписалось бы в контекст филоновской аллегорической экзегезы, хотя обычно у Оригена подобные толкования ассоциируются не с «духовной», а с «душевной» ступенью интерпретации.

²⁴⁴ См. In Gen. hom. 5, 3-4.

²⁴⁵ См. In Gen. hom. 5, 5-6. Позднее мы еще вернемся к этому толкованию.

кования идентифицируются как «моральные», иногда – независимо от способа их выведения), с другой стороны, это «методологический» критерий (в соответствии с которым «душевные» толкования квалифицируются как «тропологические», то есть «иносказательные»). Понятно, однако, что в некоторых случаях «моральный» смысл текста обнаруживается уже на «буквальном» уровне интерпретации (например, если мы имеем дело с нравоучительным *примером* позитивного или негативного свойства или универсальным нравственным *законом*, подобным тому, который сформулирован в Десяти Моисеевых заповедях), тогда как в других случаях для выведения «морального» смысла требуется использование техники иносказательной экзегезы (например, метода «моральной» аллегорезы или отличного от этой последней метода интерпретации, применяемого при выведении «морального» смысла нравоучительных притч или басен). Может быть, по этой причине сам Ориген все же предпочитал обозначать «душевные» толкования термином «тропологические» («моральными» они именуется в латинском переводе оригеновских гомилий, принадлежащем Руфину и, по всей видимости, отражающем терминологические предпочтения самого Руфина), – что, впрочем, не отменяет *моралистического* характера этих толкований.

Так или иначе, нужно признать, что Ориген был готов и на практике подтвердить свой собственный тезис о том, что и «буквальный» (или «телесный») смысл Писания может быть важен, полезен и душе-спасителен для христиан²⁴⁶, однако это отнюдь не мешало ему квалифицировать «буквальный» смысл как преимущественно «иудейский», – разумеется, признавая при этом его относительную самоценность и истинность даже в *вероучительном* плане. Заблуждение иудеев, с точки зрения Оригена, состояло не в том, что они вообще предпочитали придерживаться буквального понимания Писания, но в том, что они, во-первых, отказывались выходить за пределы этого понимания, не осознавая необходимость *дополнить* его еще и «иносказательным» толкованием, и, во-вторых, – в том, что они косо настаивали на буквалистской трактовке текста даже в тех случаях, когда его буквальное понимание оказывалось *невозможным* или обнаруживало свою несостоятельность (что самим Оригеном, в духе аллегорической традиции,

²⁴⁶ См. De princ. IV, 2, 6: «Что первый (телесный) смысл сам по себе может быть полезным, об этом свидетельствует множество людей, уверовавших истинно, но просто».

расценивалось как прямое и непреложное указание на *иносказательный* характер толкуемого текста)²⁴⁷.

Иное дело – заблуждение «маркионитов», которые, по мнению Оригена, были не только склонны отыскивать противоречия и несурности в Писаниях Ветхого Завета, не прилагая ни малейших усилий для разрешения этих противоречий ни на уровне буквальной, ни на уровне иносказательной интерпретации рассматриваемых текстов, но и использовали это как предлог для дискредитации *всего* Ветхого Завета. В подобных случаях Ориген, напротив, готов был решительно встать на защиту «буквы» Писания, – как он это делает, например, во 2-й гомилии на книгу Бытия, где мы обнаруживаем длинный пассаж, специально посвященный разрешению недоумений гностика Апеллеса²⁴⁸ по поводу нарочито скромных размеров Ноева ковчега, едва ли способного вместить, наряду с домочадцами Ноя, еще и такое великое скопище всевозможных животных, которых Ною, по свидетельству Библии, суждено было уберечь от истребления во всемирном потопе.

²⁴⁷ См., например, In Gen. hom. 6, 1, где Ориген, приступая к толкованию рассказа о запутанных отношениях между Авраамом, Саррой и вознамерившимся взять Сарру в жены Авимелехом (см. Быт. 20), говорит, что желающим принимать эту историю в буквальном смысле следовало бы причислять себя к иудеям, а вовсе не к христианам и ученикам апостола Павла. Тот же мотив противопоставления «иудейского» буквализма и «христианского» духовного понимания Писания, завещанного апостолом Павлом, звучит в 5-й гомилии на книгу Исхода, где Ориген пишет: «[...] Апостол Павел поведал Церкви, собранной им от язычников, каким образом этим последним надлежит воспринимать книги Закона, унаследованные от других и самим им прежде неведомые и весьма чуждые, с тем, чтобы они не спешили принять чуждые законоположения (*instrumentum*), усваивая чужие установления и не ведая правила их истолкования. И ради этого он оставил нам примеры истолкования некоторых из них, чтобы мы, придерживаясь подобного толкования в прочих случаях, не почитали себя учениками иудеев ради общих с ними писаний и установлений. Он, стало быть, желает внушить нам, что отличие учеников Христовых от учеников синагоги состоит в том, что мы призваны показать: Закон, который те плохо уразумели, не принявши Христа, должен толковаться духовно и был не напрасно дан для назидания Церкви», In Ex. hom 5, 1. Ср. также In Gen. hom. 13, 3 («колодцы Исаака»), где Ориген заявляет о своем принципиальном несогласии с теми, кто упорно держится за «букву» Писания и полагает, что истину следует искать только «на земле».

²⁴⁸ Апеллес – маркионит, основавший собственную школу и посвятивший отдельное сочинение критике «несообразностей», обнаруженных им в еврейском Писании, которое на этом основании объявлялось «баснословным». Ср. Ориген, C. Cels. I, 5, 54.

Возражая Апеллесу, Ориген ссылается на практику египетских геометров и строителей, делавших чертежи или макеты в уменьшенном масштабе (один к шести или даже один к тремстам), что, согласно Оригену, могло иметь место и в данном случае²⁴⁹. Характерно, однако, что приведенное разъяснение отнюдь не мешает Оригену в дальнейшем предложить символическое истолкование чисел, в которых были выражены размеры ковчега. Не менее любопытно и то, что для критики Апеллеса и реабилитации буквального смысла библейского текста Ориген использует аргументы, которые он, по его собственному признанию, позаимствовал у каких-то своих предшественников, «искусшенных в иудейских преданиях».

Впрочем, нормальным для самого Оригена способом разрешения всевозможных апорий, возникающих при буквальной интерпретации текста Писаний, приверженцами которой выступали как «иудеи» (державшиеся за «букву» Писания даже тогда, когда она обнаруживала свою абсурдность), так и «маркиониты» (наоборот, отвергавшие Ветхий Завет под предлогом абсурдности многих его текстов), оставалась апелляция к иносказательному методу толкования. Поэтому, *уступая* буквальный смысл «простым» верующим, Ориген был готов без колебаний пожертвовать этим смыслом ради «иносказательного», поскольку опыт полемики с иудеями убедил его в том, что «буквальный» смысл Ветхого Завета во многих случаях оказывается неудовлетворительным с христианской точки зрения, а опыт полемики с гностиками-маркионитами – в том, что в случае невозможности принять буквальный понимание текстов Ветхого Завета приходится поступиться оным, чтобы удержать представление об *истинности* ветхозаветных Писаний. Вместе с тем нельзя не признать, что пресловутые «апории», которые рассматривались Оригеном не как указание на *необходимость* перехода к «иносказательной» интерпретации текстов Писания, а как указание на *невозможность* «буквального» понимания оных, во многих случаях были мнимыми и что он прибегал к иносказательным толкованиям не в силу их *неизбежности*, а в силу априорной уверенности в *необходимости* таковых. Ориген был непоколебимо убежден в том, что только «иносказательные» толкования позволяют раскрыть подлинный смысл Священных Писаний, вложенный в них Божественным Логосом и недоступный как иудеям, так и неискусшенным или недостаточно подготовленным к восприятию этого высшего божественного учения христианам.

²⁴⁹ См. In Gen. hom. 2, 2.

2) Иносказательные толкования

Все толкования, выходящие за рамки «буквального» смысла и, так сказать, возвышающиеся над плоскостью «текста» Писания, у Оригена квалифицируются как «иносказательные». Сам Ориген предпочитает называть их «аллегорическими», реже – «анагогическими», однако едва ли в подобном словоупотреблении следует видеть однозначное указание на характер метода, применяемого для выведения соответствующих «смыслов». В самом деле, приводя в трактате «Против Кельса» перечень заимствованных из новозаветных посланий образцов «аллегорических» толкований, Ориген перечисляет в одном ряду знакомое нам толкование закона о «воле молотящем» из 1 Кор. 9:9, не имеющее ничего общего с «аллегорической» экзегезой (будь то языческой, иудео-эллинистической или христианской), пример новозаветной типологической экзегезы (1 Кор. 10:1-4) и пример «духовного» толкования закона о брачных узах (Ефес. 5:31-32)²⁵⁰. Это свидетельствует о том, что термином «аллегория» сам Ориген пользовался в предельно широком смысле, исходя из его этимологического значения (греч. *ἀλληγορία*, «ино-сказание»), и что он не применял этот термин для разграничения «душевных» и «духовных» толкований. Так что судить о действительной герменевтической природе толкований двух названных видов мы сможем лишь в том случае, если нам удастся определить, какие именно формы «иносказательной» интерпретации использовал сам Ориген в соответствующих случаях.

а. «Душевные», или морально-аллегорические толкования

Что касается «душевных» толкований, которые в трактате «О началах» определяются как предназначенные для назидания верующих христиан, достигших *некоторого* совершенства (но еще недостаточно зрелых и недостаточно подготовленных для усвоения высшего, «духовного» смысла Писания), то, как уже говорилось, иногда под соответствующую рубрику у Оригена подводятся даже «буквальные» толкования, если таковые позволяют преподать слушателям некий нравственный или «душеполезный» урок. Однако обычным для Оригена остается использование в этом случае «морально-аллегорических», или, как называет их сам Ориген, «тропологических» толкований, точ-

²⁵⁰ См. С. Cels. IV, 49.

но воспроизводящих модель и, нередко, – даже самую топику аллегорических толкований, представленных у Филона (хотя чаще всего Ориген все же заботится о том, чтобы придать этим толкованиям «христианскую» окраску). Поэтому все современные историки патристической экзегезы, включая и тех, которые хотели бы защитить Оригена от обвинений в «аллегоризации» Писания, признавали, что, с точки зрения *метода* интерпретации, «душевные» толкования Оригена тождественны не только «филоновским» толкованиям, но и «морально-аллегорическим» толкованиям, практиковавшимся языческими комментаторами Гомера и Гесиода.

Типичным примером «душевного», или морализирующего «тропологического» толкования у Оригена может служить уже упоминавшаяся выше «моральная» интерпретация библейского рассказа о Лоте и его семье. Этому толкованию предпосылается «духовная» интерпретация того же сюжета, где Лот рассматривается как образ Закона, его жена – как образ народа Израиля, вышедшего из Египта и спасшегося от преследований Фараона, но затосковавшего по египетскому «мясу» и наказанного за это скитаниями в пустыне (Закон покидает этот народ, подобно тому как Лот покидает свою жену, оглянувшуюся назад), а дочери Лота олицетворяют все тот же «плотский народ», разделившийся на две ветви, то есть на иудеев и самарян²⁵¹. Собственно же «моральное» («душевное») толкование строится на чисто аллегорическом отождествлении Лота с *разумным* и *мужским* началом в человеческой душе, его жены, соответственно, – с *плотским* началом, отягощенным *вожделениями* и *похотью*, а дочерей – с пороками *тщеславия* и *гордыни*, опираясь на которое Ориген рисует безупречную в жанровом отношении аллегорическую картину нравственных опасностей, угрожающих душам его слушателей, фоном для которой остаются события, связанные с семейством Лота: он призывает свою паству остерегаться, как бы и с ней не случилось того, что – убежав от палящего огня века сего и уберегшись от пожаров плоти («содомский огонь» = губительные плотские вожделения и пороки), то есть уже достигнув определенного уровня совершенства, и даже взошел на вершину «зна-

²⁵¹ Cf. In Gen. hom. 5, 5. Несколько забегая вперед, отметим, что приведенное толкование не является типологическим (поскольку в нем отсутствует «новозаветная» перспектива) и что, судя по его топике (замкнутой на сугубо «иудейской» тематике: очевидно, что христианам не мог быть особенно интересен и важен, к примеру, мотив противопоставления иудеев и самарян), оно было почерпнуто Оригеном из какого-то *иудейского* источника.

ния», то есть усвоив «практическую» философию, – она не утратила достигнутого, ввергнувшись в пороки, олицетворяемые дочерьми Лота²⁵². А затем Ориген точно таким же образом аллегоризирует историю кровосмешения, замышленного и осуществленного дочерьми Лота, предостерегая слушателей от «потомства», которое мог бы принести их душам союз с вышеупомянутыми «пороками» (то есть с «тщеслави-ем» и «гордыней»), и предлагая взамен заключить союз с «мудростью» и взрастить в своем «духе» законных чад (под коими следует понимать духовные добродетели)²⁵³.

По аналогичной схеме строятся, в подавляющем большинстве слу-чаев, и другие «морально-аллегорические» толкования, приводимые и используемые Оригеном. Вместе с тем нужно отметить, что при выве-дении «душевного» смысла Писания Ориген почти никогда не исполь-зует тот способ интерпретации, на котором было основано толкование закона о «воле молотящем» у апостола Павла, хотя именно на этот пример ссылался сам Ориген, желая продемонстрировать особенности толкований «душевного» типа. Впрочем, стоит ли удивляться этому обстоятельству? Ни в одном из посланий апостола Павла не встреча-ются морально-аллегорические толкования иудео-эллинистического (условно говоря, «филоновского») типа, так что Оригену, несомненно, стоило значительного труда отыскать в текстах этих посланий хотя бы такое, лишь отдаленно приближающееся к искомой модели, толкова-ние, которое, во всяком случае, можно было бы рассматривать как «не буквальное» и «морализирующее»²⁵⁴.

Между тем, самому Оригену было необходимо опереться на такой метод интерпретации, который позволял бы выводить «душевный» смысл Писания из текстов не только легислативного, но и повествова-тельного характера, поскольку принцип последовательного выявления

²⁵² Ориген, как известно, принимал различие между «телесными» воз-желаниями и «душевными» страстями, не зависящими от тела (такими, как «честолюбие», «скупость», «ревность», «зависть», «гордыня» и проч.); с этими последними также должен бороться человеческий дух. Соответственно, при-мер дочерей Лота должен научить слушателей Оригена тому, что даже пре-одолев искушения плоти, они остаются уязвимыми для не менее опасных «душевных страстей». См. *De princp.* III, 4, 2.

²⁵³ Cf. *In Gen. hom.* 5, 6.

²⁵⁴ Заметим, что все прочие толкования апостола Павла, в которых «бук-вальному» смыслу иудейских законов противопоставляется «не буквальное» их понимание, подводятся Оригеном уже под категорию «духовных», а не «ду-шевных» толкований.

«трех смыслов» Писания рассматривался Оригеном как универсальный способ интерпретации, применимый к *любым* текстам Библии. Однако в распоряжении экзегета, ориентированного на «исторический» материал, имелось лишь два способа интерпретации, позволяющей извлечь из библейской истории *нравственно-назидательный* смысл: это «буквальные» толкования (апеллирующие к убедительным *примерам* «праведности» или, наоборот, – «греховности» тех или иных действующих лиц библейской истории) или «морально-аллегорические» толкования, позволявшие донести до слушателей уже более абстрактную и более универсальную нравственную *доктрину* или сформулировать некую нравственную *максиму*.

Правда, наряду с абсолютно преобладающими у Оригена «морально-аллегорическими» толкованиями «филоновского» типа (по возможности, адаптированными с учетом духовных запросов и нужд христианской аудитории), в его гомилиях можно обнаружить «душевные» толкования, не вполне отвечающие стандартным характеристикам «морально-аллегорических» толкований. Следует подчеркнуть, однако, что такие толкования строятся у Оригена на специфическом материале, а именно на материале ветхозаветных книг, содержание которых составляет изложение иудейских законов (в частности – регулирующих религиозную и культовую практику). В этих случаях Ориген сначала приводит «духовное» толкование, указывающее на те «тайны» горнего мира, «образ» и «тень» которых можно усмотреть в иудейской литургической практике, дополняя его затем толкованием «душевным», которое может рассматриваться в качестве «практической» (то есть «этической») импликации вышеназванных *тайн*, «преломляющихся» в жизни каждого верующего христианина. Так, например, в 1-й гомилии Оригена на книгу Левита, где обсуждаются иудейские законы относительно жертвы всежжения, «духовное» толкование, что вполне естественно, строится исключительно на мотиве Жертвы Христа (Христос – одновременно и «жертва», и «первосвященник», осуществляющий жертвоприношение)²⁵⁵, а «душевное» толкование – на обращенном к христианам призыве уподобиться Христу и приносить Богу бескровную жертву добродетельной жизни, подкрепленном аллегорическим отождествлением жертвенного телца с «плотью», а священника – с «разумом»²⁵⁶.

²⁵⁵ См. In Lev. hom. 1, 2-4.

²⁵⁶ См. *ibid.* 1, 5. Ср. опыт анализа этой гомилии в статье: *Dively Lauro E. A. Reconsidering Origen's Two Higher Senses of Scriptural Meaning: Identifying the Psychic and Pneumatic Senses // Studia patristica 34 (2001), p. 312–317.*

По всей видимости, именно такие толкования прежде всего и имел в виду А. де Любак, утверждая, что в гомилиях Оригена представлены две самостоятельных формы «моральных» толкований: во-первых, «морально-аллегорические» толкования «философского» (и «не христианского») типа, опирающиеся непосредственно на текст Писания и *предшествующие* «духовному» толкованию, и во-вторых – «моральные» толкования «христианского» типа, приводимые *после* разъяснения «духовного» смысла текста и опирающиеся уже не на текст, но на предварительно выявленный «духовный» смысл. В связи с этим мы уже говорили о том, что в действительности характер используемых Оригеном «моральных» толкований не зависит от того, помещаются ли эти толкования *до* выведения «духовного» смысла толкуемого текста или *после* него. Теперь же мы можем прибавить, что различие между двумя вышеназванными формами «моральных» толкований обусловлено прежде всего различием *материала*, на который они опираются. «Моральное» толкование «исторических» книг Писания по необходимости должно было строиться у Оригена в соответствии с принципами и моделями филоновской моральной аллегорезы. Что касается «морального» толкования книг «легислативного» содержания, то здесь Ориген, безусловно, ориентировался на экзегетический опыт апостола Павла («духовные» толкования которого как раз и были направлены на подобный материал).

Нетрудно понять, как Ориген мог представлять себе механизм конструирования толкований подобного рода. Разумеется, образцом для него в данном случае должен был послужить пример «галахической»²⁵⁷ экзегезы у апостола Павла в 5-й главе послания к Ефессянам, где необходимость супружеской любви и верности обосновывается апелляцией к тайне «брачного союза» Христа и Церкви, осуществляющегося в горнем мире. Соответственно, «полная», или «трехчастная» (то есть соотнесенная с установленной самим Оригеном иерархией «трех смыслов» Писания) парадигма этого толкования должна была бы выглядеть так: (1) система иудейских законов, регулирующих брачные отношения, (2) «душевное толкование» – христианский закон о браке, основанный на иудейском законодательстве, однако выдвигающий на первый план уже не конкретные нормы, гарантирующие прочность супружеских уз, а принцип взаимной любви, (3) «духовное тол-

²⁵⁷ Галаха (от евр. *halak* – следовать по пути) – термин, которым обозначалась система иудейских законодательных норм и установлений, изложенных в еврейском Писании или выведенных из него толкователями.

кование» – *тайна* осуществляющегося на небесах брака Христа и Церкви, выступающего в качестве образца для христианского брака²⁵⁸. В свою очередь, толкование закона о «волах», на которое Ориген ссылается в трактате «О началах», демонстрирует лишь неполную, редуцированную модель: (1) иудейский закон, воспрещающий «заграждать рот волу молотящему» и (2) «душевное» толкование этого закона, обобщающее его и выводящее из него некий моральный императив (при отсутствии указания на «духовную» парадигму)²⁵⁹. И наконец – гораздо более типичный для посланий апостола Павла случай, когда в постулируемой Оригеном и проецируемой на экзегезу апостола Павла трехступенчатой модели интерпретации опускается, напротив, средний член, соответствующий «душевному» смыслу (например, учение апостола Павла об «обрезании сердца»²⁶⁰ воспринимается Оригеном как образец «духовной» интерпретации иудейских законов об обрезании).

Вместе с тем, различая две самостоятельные формы, или разновидности «душевных» толкований у Оригена, следует подчеркнуть, что сам Ориген нигде и никогда не говорил о превосходстве одной из этих форм над другой и уж тем более не связывал одну из них с языческой

²⁵⁸ Ср. структуру вышеупомянутого толкования в In Lev. hom. 1: (1) иудейский закон о жертвоприношении; (2) христианское учение о замене жертвы всеожжания «бескровной», или «духовной» жертвой (по слову апостола Петра: «и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом», 1 Пет. 2:5); (3) христианское мистическое учение о Жертве Христа, «тенью» и «образом» которой была иудейская жертва всеожжания (ср. Евр. 9:22-23: «Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения. Итак образы небесного должны были очищаться сими, самое же небесное лучшими сих жертвами»).

²⁵⁹ Аналогичный способ интерпретации, который, воспользовавшись терминологией Оригена, пришлось бы квалифицировать как «душевный» (но не «духовный»!), применяется к Моисеевым заповедям (см. Исх. 20:1-17; Втор. 5:6-21) в Нагорной проповеди Иисуса Христа (см. Мф. 5-7).

²⁶⁰ Ср. Рим. 2:25-29: «Обрезание полезно, если исполняешь закон; а если ты преступник закона, то обрезание твое стало необрезанием. Итак, если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание? И необрезанный по природе, исполняющий закон, не осудит ли тебя, преступника закона при Писании и обрезании? Ибо не тот Иудей, кто [таков] по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но [тот] Иудей, кто внутренне [таков], и [то] обрезание, [которое] в сердце, по духу, [а] не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога».

философской традицией, а другую – с новозаветной (как хотелось бы думать А. де Любаку). Эти формы толкований в глазах Оригена оставались вполне равноценными, и их герменевтические различия, обусловленные спецификой толкуемого материала, в конечном счете оказывались минимальными (или последовательно нивелировались самим Оригеном). В самом деле, опыт александрийской иудео-эллинистической экзегезы (с которым Ориген был прекрасно знаком) свидетельствовал о возможности успешного применения «аллегорических» (или «символично-аллегорических») толкований также и к текстам легислативного содержания (как это было у Псевдо-Аристия). И если сам Ориген, обращаясь к толкованию ветхозаветных текстов, которые были посвящены исключительно изложению законодательных норм, – как, например, книга Левита, – даже и в этом случае практически не использовал тот тип интерпретации, который был характерен для новозаветной «морализирующей» или «спиритуализирующей» галахической экзегезы, предпочитая держаться «аллегорических» или «символично-аллегорических» моделей, то это можно объяснить только тем, что он не усматривал принципиальной разницы между «галахическими» толкованиями апостола Павла и «галахическими» толкованиями Филона: очевидно, для Оригена существенным было лишь то, что «душевные» толкования так или иначе выходят за пределы «буквального» смысла и что они удерживают «моралистическую» окраску.

Приходится, таким образом, признать, что при конструировании толкований «душевного» типа Ориген опирался преимущественно на опыт Филона Александрийского и других иудейских толкователей, «аллегоризировавших» Закон, хотя само понятие «душевного» смысла Писания Ориген разрабатывал, ориентируясь прежде всего на принципы *новозаветной* галахической экзегезы. Впрочем, мы уже говорили неоднократно, что никто из современных исследователей не возражал против отождествления – на методологическом уровне – «душевных» толкований Оригена (или, по крайней мере, одной из форм этих толкований) с «морально-аллегорическими» толкованиями философского и иудео-эллинистического типа. Действительным камнем преткновения оставалась и остается оригеновская концепция «духовного» смысла Писания и вопрос о том, были ли «духовные» толкования у Оригена также основаны на методе аллегорической («филоновской») экзегезы (как полагал Р. Хэнсон) или же эти толкования строились на принципиально иной методологической основе.

в. Синкрисис «моральных» и «духовных» толкований

Для того чтобы получить предварительное представление о том, чем отличались «духовные» толкования Оригена от его же «душевных» (морально-аллегорических) толкований, обратимся к оригеновской интерпретации библейского рассказа о Ное, вселенском потопе и строительстве ковчега во 2-й гомилии на книгу Бытия, где представлены и отчетливо разграничены все три уровня интерпретации текста, различаемые Оригеном и подразумевающие изъяснение «буквального», «духовного» и «душевного» смысла повествования.

Гомилия открывается, как это обычно бывает у Оригена, экспозицией «буквального» смысла рассказа о Ноевом ковчеге, причем Ориген уделяет особенное внимание конструктивным особенностям ковчега²⁶¹, а также – разрешению трудностей и сомнений, связанных с описанием этих особенностей в самом тексте Библии²⁶². В целом подобная озабоченность обоснованием «непротиворечивости» *буквального* смысла Писания отнюдь не была характерна для Оригена, который сам был склонен отыскивать в текстах Писания «аномалии» и «апории», неразрешимые на уровне «буквальной» интерпретации, но снимающиеся посредством «иносказательного» толкования; очевидно, что в данном случае Ориген руководствовался главным образом задачами полемики с маркионитами, негативистский подход которых к оценке «достоверности» и «истинности» всего Ветхого Завета (и ветхозаветной истории) был для него заведомо неприемлем. Однако мы уже неоднократно говорили о том, что для Оригена возможность применения к текстам Писания иносказательной интерпретации отнюдь не была жестким и непреложным образом обусловлена невозможностью уразуметь или принять их «буквальный» смысл, поскольку Ориген полагал, что иносказательный смысл присутствует во всех без исключе-

²⁶¹ Так, например, трехъярусное устройство ковчега, по мнению Оригена, было обусловлено практической необходимостью отделить хищных животных от травоядных, которые могли бы сделаться их жертвами, а упоминание об употреблении для строительства ковчега не бревен, но обтесанного бруса Ориген объясняет тем, что судно, предназначенное для длительного плавания по бурным волнам, должно было обладать максимальной прочностью и оставаться непроницаемым для воды; см. *In Gen. hom.* 2, 1.

²⁶² Именно здесь Ориген воспроизводит и опровергает аргументацию одного из учеников гностика Маркиона, Апеллеса (2 в. н. э.), смущенного скромными размерами ковчега, которому предстояло вместить представителей практически всех видов животных, обитавших на земле до потопа. См. *ibid.*, 2.

ния текстах Писания, включая и те, которые признаются *истинными* «по букве». Так что, обосновав историческую достоверность библейского рассказа о строительстве ковчега, Ориген без промедления переходит к исследованию «таинственного» смысла, скрытого за историческим повествованием.

Духовный, или мистический, смысл

Разъяснение «духовного» смысла рассказа о Ноевом ковчеге Ориген начинает с перечисления трех мотивов, на которых неизменно строилась *типологическая* экзегеза указанного сюжета: это, во-первых, отождествление (разумеется, «отождествление» типологическое, то есть подразумевающее не *извлечение* «смысла», а усмотрение в библейском рассказе образов, пророчески предвосхищающих *будущие* события и символически указывающих на них) «вселенского потопа» с «концом света», во-вторых – отождествление «ковчега» (и живых существ, поместившихся в нем) с «Церковью», в лоне которой спасаются верующие, и, в-третьих, – отождествление Ноя со Христом (подкрепленное традиционной этимологизацией имени Ноя – «упокоение» и столь же традиционной ссылкой на пророчество отца Ноя, Ламеха, не исполнившееся над самим Ноем, но исполнившееся во Христе, дарующем покой «труждающимся и обремененным»²⁶³²⁶⁴). Однако Ориген не развивает эти темы подробно, так что в настоящем случае уместнее, на наш взгляд, говорить не об использовании Оригеном *метода* типологической экзегезы, а лишь о рецепции конкретных форм типологических толкований, утвердившихся еще в дооригеновскую эпоху. В дальнейшем все свое внимание Ориген сосредоточивает лишь на одном из трех обозначенных мотивов, а именно – на образе ковчега-Церкви, разрабатывая этот образ весьма обстоятельно, но отнюдь не в традиционном «типологическом» ключе.

Свои рассуждения Ориген начинает с толкования рассказа о «брусьях», послуживших материалом для строительства ковчега: по его мне-

²⁶³ См. Быт. 5:28-29: «Ламех [...] родил сына, и нарек ему имя: Ной, сказав: он упокоит нас от дел наших и от тягот трудов рук наших и от земли, которую проклял Господь Бог» (в синодальном переводе: «он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при *возделывании* земли, которую проклял Господь (Бог)»); см. также Мф. 11:28-29: «Придите ко Мне, труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас».

²⁶⁴ См. In Gen. hom. 2, 3.

нию, эти «брусья», спасающие поместившихся в ковчеге «животных» от напора бушующих волн, означают «наставников», «учителей» и «ревнителей» веры (лат. *doctores, magistros et aemulatores fidei*), защищающих собранные в Церковь «народы» от яростного натиска «внешних», то есть «язычников», «еретиков» (под которыми у Оригена обычно понимаются «гностики») и тех, кто злонамеренно пытается свергнуть христиан в пучину сомнений и споров²⁶⁵. Безусловно, мы имеем здесь дело с толкованием аллегорического или символично-аллегорического типа, построенным на принципе декомпозиции образного ряда с последующим установлением прямых семантических соответствий: «ковчег» – это Церковь, «брусья» – наставники, учителя и ревнители веры (то есть, собственно апостолы, ученики апостолов и пастыри Церкви), «животные» – это «народы» («языки»), от которых собрана христианская Церковь, а «волны» – язычники, еретики и противники христианского вероучения. При этом топика вышеприведенного толкования остается чисто *христианской*, то есть она не совпадает с топикой аллегорических толкований «философского» типа (представленных, например, у Филона). Более того, самый способ интерпретации, используемый в данном случае Оригеном, обнаруживает близкое сходство с техникой толкования некоторых новозаветных притч, применяемой составителями самих Евангелий²⁶⁶. Однако для того, чтобы правильно оценить герменевтическую природу этого толкования, необходимо иметь в виду, что, во-первых, подобный способ интерпретации «притч», практикуемый евангелистами, сам по себе являлся уже вторичным, поскольку потребность в осуществлении толкования, основанного на вычленении из сюжета притчи отдельных «образов» и присвоении им фиксированного «значения», не совпадающего с их собственным («вербальным») смыслом, могла возникнуть лишь в том случае, если общий смысл притч, посредством которых Спаситель проповедовал народу Свое учение, оказывался не вполне понятным и уже не схватывался непосредственно, и что, во-вторых, Ориген толкует указанным способом вовсе не «притчу» (каковая является формой интенционального «иносказания» и, стало быть, требует иносказательной интерпретации), а «историческое» повествование, подразумевающее реальность и достоверность описываемых событий. Иными словами, предлагаемое Оригеном толкование, не будучи формально «фи-

²⁶⁵ См. *ibid.* 2, 4.

²⁶⁶ Ср., например, толкование знаменитой притчи о сеятеле в синоптических Евангелиях (Мф. 13:3-23; Мк. 4:3-20; Лк. 8:5-15).

лософско-аллегорическим», все же тяготеет к аллегорическому типу иносказательных толкований. С другой стороны, ядром его остается типологическое отождествление «ковчега» и Церкви, хотя в целом рассмотренное толкование Оригена лишено отличительных признаков типологических толкований.

Не менее показательно и то, как сам Ориген, в контексте этого толкования, обосновывает правомерность отождествления четырехгранных «брусьев», из которых был построен ковчег, с «разумными существами» (то есть с «наставниками, учителями и ревнителями» церковного вероучения). Отвлекаясь от истории Ноя, Ориген обращается к известной притче пророка Иезекииля, в которой Египту предрекается плачевная участь Ашшура, в свою очередь уподобляемого ливанскому кедру, любовно взращенному Богом и превосходившему мощью и красотой все прочие деревья, но затем погубленному Самим Богом²⁶⁷; при этом он особо подчеркивает слова пророка о том, что все деревья в саду Эдемском «завидовали» величию этого кедра²⁶⁸. Разумеется, *смысл* приведенной библейской притчи заключался лишь в предостережении властям Египта, неминуемое падение которого уподоблялось гибели прекрасного и могучего кедра. Однако для Оригена важно совсем иное: он утверждает, что «деревья» Эдема, о которых ведет речь пророк, это вовсе не «деревья» (каковые, естественно, не способны испытывать чувства, свойственные людям, в частности – чувство зависти), а «разумные существа», делая отсюда весьма рискованный вывод о том, что и под обтесанными «бревнами» (= «деревьями»), упоминаемыми в рассказе о строительстве ковчега, также подразумевались «человеческие существа». Между тем, мы хорошо понимаем, что рассказ о ковчеге – это не притча (а стало быть, для Оригена не имело принципиального значения указанное *жанровое* различие, и он готов был воспринимать в качестве потенциальной «притчи» также и любой библейский текст чисто «исторического» содержания), что «брусьям» ковчега в этом рассказе не приписываются никакие «человеческие» качества или свойства и что толкование образа «брусьев», предложенное самим Оригеном, основано на механической экстраполяции значения, извлеченного им из одного – *иносказательного* – контекста («деревья» – «разумные существа»), на *все* другие – уже отнюдь не *иносказательные* – контексты, в которых будут упомянуты не только «деревья» как таковые, но даже и просто строительный лес (как в рассматриваемом случае).

²⁶⁷ См. Иез. 31.

²⁶⁸ Иез. 31:9: «так что все деревья Едемские в саду Божиим завидовали ему».

Далее Ориген переходит к толкованию упоминания о «смоле», которой снаружи и изнутри осмолен был ковчег. Для Оригена это означает, что строитель Церкви, Христос, требовал от христиан соблюдения «внешней» (телесной) и «внутренней» (духовной) чистоты и святости, причем свое умозаключение Ориген основывает на аналогии со словами Иисуса Христа, сравнившего фарисеев с «гробами повапленными», красивыми снаружи, но наполненными мертвечиной и нечистотами²⁶⁹, хотя сам он под «внешней», «телесной» святостью понимал не только и не столько проявления «внешнего» и лицемерного благочестия (каковое ставил в упрек фарисеям Иисус), сколько победу над вожделениями плоти, а под «внутренней» святостью – победу над «духовными» искушениями и стяжание «духовных» добродетелей. Так что мы, в данном случае, имеем дело с толкованием не просто «аллегорического» типа («смола» – «добродетель чистоты и невинности», лат. *castitatis atque innocentiae virtus*), но еще и имеющим ярко выраженную «моральную» окраску. Впрочем, в дальнейшем, обратившись к толкованию того же рассказа об устройстве ковчега уже не в «духовном», а специально в «морально-тропологическом» (или «душевно») смысле, Ориген почти дословно повторяет вышеприведенное рассуждение, говоря, что слова о ковчеге, который был осмолен изнутри и снаружи, следует понимать как призыв соотносить внешнее («дела») с внутренним («знание») и сочетать «телесную чистоту» с «чистотой сердца»²⁷⁰.

Вслед за тем Ориген приступает к толкованию упоминания о «длине», «ширине» и «высоте» ковчега и о числах, в которых выражаются указанные параметры ковчега. Приведя в качестве параллели слова апостола Павла к Ефессянам: «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота»²⁷¹, – Ориген объясняет, что апостол Павел, акцентируя идею «глубины», проповедовал тайну «нисхождения» Христа (Божественного Сына-Логоса) из горнего мира в дольний, между тем как Моисей, говоривший только о «высоте» ковчега, имел в виду (разумеется, учитывая эсхатологические коннотации мотива «потопа»,

²⁶⁹ Ср. Мф. 23:27-28: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты. Так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония».

²⁷⁰ См. In Gen. hom. 2, 6.

²⁷¹ Еф. 3:18.

символизирующего «конец света») *апокатастасис* (в лат. переводе Руфина – *restitutio*) душ, которым, вслед за Христом, предстоит возвратиться в горный мир²⁷².

Толкования подобного рода Ж. Даниелу, как мы помним, предлагал выделять в особую группу, квалифицируя их как «гностические» и оформившиеся под влиянием (разумеется, редуцированным) гностиков, усматривавших в текстах Ветхого и Нового Заветов символическое отображение *драмы*, совершающейся в горнем, сверхчеловеческом, «духовном» мире²⁷³. В самом деле, если классическая философская «аллегореза» строилась на присвоении иносказательно толкуемым «образам» абстрактного смысла, то есть на соотношении этих образов с чисто рассудочными понятиями, отражающими содержание некой «философской» доктрины, то Ориген, обнаруживающий у апостола Павла (а затем – и у Моисея) загадочный намек на возможность познания тайны «широты, долготы, глубины и высоты», видит здесь указание на *реальные* события, происходящие в мире духовных – но ни в коем случае не абстрактных – сущностей. Так что это толкование действительно не может считаться «философско-аллегорическим». Но оно не является также и типологическим, поскольку «эсхатологическая» типология носила «финалистский» характер и драматизировала события, связанные с концом света, но не «события», совершающиеся в «горнем» мире. Поэтому приходится согласиться с мнением Ж. Даниелу и признать близость рассматриваемого толкования к тому специфическому типу толкований, которые практиковались гностиками-«валентинианами» (в частности Гераклеоном) и носили скорее «символический», чем «аллегорический» характер, отличаясь при этом специфической топикой, не совпадающей с топикой «философско-аллегорических» или «типологических» толкований.

Далее следует толкование символического значения чисел, выражающих размеры ковчега (то есть его длину, ширину и высоту) – 300, 50 и 30 локтей. Техника символической интерпретации чисел была одинаково хорошо знакома и греческой культуре (достаточно вспомнить математический символизм пифагорейцев), и культурам ближневосточных народов, хотя последние практиковали подобную интерпретацию в ее более примитивных и архаических формах, не опосредованных философской или научной рефлексией. Основанные на этой технике толкования широко использовались и в иудео-эллинистиче-

²⁷² См. In Gen. hom. 2, 5.

²⁷³ См. *Daniélou J. Origène*, p. 193.

ской, и в гностической экзегетической традиции, и в поздней языческой философской аллегорезе (отмеченной неопифагорейским влиянием), и в «раввинической» экзегезе, хотя в каждом из перечисленных случаев наблюдались свои специфические отличия.

Особенно интересно поэтому сопоставить применяемый Оригеном способ толкования чисел, в которых выражены размеры ковчега, со способом интерпретации тех же самых чисел в «Строматах» Климента Александрийского. Напомнив читателям, что ковчег был построен на прямоугольном основании, имел 300 локтей в длину, 50 локтей в ширину, 30 локтей в высоту и сужался к вершине до ширины одного локтя, Климент пишет: «Эта геометрическая аналогия предназначена для уяснения тех святых предметов, на которые указывают только что отмеченные числовые соотношения. Отношения эти шестеричные, поскольку триста – это шесть раз по пятьдесят, и десятеричные, так как триста – это десять раз по тридцать. Кроме того, они включают отношение одного и двух третей, поскольку пятьдесят – это одна целая и две трети от тридцати. Триста локтей – это символ Господа²⁷⁴, пятьдесят – это число лет, данное для обретения веры и искупления. Число тридцать или, согласно некоторым, двенадцать, указывает на проповедь Завета, поскольку Господь начал Свою проповедь в тридцать лет, а апостолов было двенадцать. Завершение же в один локоть означает стремление праведных к монаде – к “единению веры”²⁷⁵. Очевидно, что математические выкладки, открывающие это толкование, инспирированы пифагорейской традицией, тогда как вторая его часть строится у Климента в основном на прямых количественных соотношениях (50 локтей – 50 лет, 30 локтей – тридцатилетний возраст Христа – начало проповеди Нового Завета, 12 локтей – 12 апостолов), дополненных символизмом «тау» (число 300 обозначалось греческой буквой «тау», в свою очередь рассматривавшейся как фигура «креста» и, соответственно, – как символ Креста Христова) и символизмом «монады» (как принципа единства веры).

Не исключено, что Оригену было известно это толкование; тем более любопытно, что он избирает несколько иную интерпретаторскую тактику, сходную с той, которой в аналогичных случаях придерживался Филон Александрийский: он ищет такие библейские параллели, где

²⁷⁴ Поскольку число «триста» обозначалось буквой «тау», в свою очередь символизировавшей Крест Спасителя; ср. Климент Александрийский, *Stromata* VI, 11, 84.

²⁷⁵ Климент Александрийский, *Stromata* VI, 11, 86-87 (пер. Е. В. Афонасина).

постулируемое символическое значение толкуемого числа оказывалось бы возможным вывести из контекста, и применяет полученное «значение» к прочим контекстам, избегая при этом характерных для Климента (и для пифагорейской традиции, на которую оглядывался Климент) спекуляций по поводу собственных «свойств» абстрактных чисел²⁷⁶, но не пренебрегая простейшими арифметическими операциями, позволяющими разложить не поддающееся интерпретации число на слагаемые или множители, допускающие такую интерпретацию.

Так, указанная в Библии длина ковчега составляла 300 локтей, но Ориген предпочитает представить это число в форме «ста», помноженных на «три», истолковывая число «сто» как выражение идеи «полноты» разумных существ²⁷⁷ и подкрепляя свое толкование ссылкой на евангельскую притчу о заблудшей овце (которая, будучи сотой

²⁷⁶ Ср., например, толкование Быт. 6:3, где говорится, что Бог положил пределом человеческой жизни сто двадцать лет: «Число это получается, если сложить все числа от единицы до пятнадцати, пятнадцать же дней – это период, в течение которого Луна достигает полнолуния. В другом отношении, сто двадцать является треугольным числом и составлено из равного числа шестьдесят четыре, поскольку оно состоит из чисел, которые, если их последовательно складывать, образуют квадраты (1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15), и неравного числа пятьдесят шесть, которое состоит из семи четных чисел, начиная с двух, которые при сложении квадратов не образуют (2, 4, 6, 8, 10, 12, 14). Представив это еще одним способом, можно получить, что число 120 состоит из четырех чисел, первое из которых – треугольное число 15, другое – квадратное число 25, третье – пентагональное 35 и четвертое – гексагональное 45. И каждый из этих видов пропорционален пяти: из монады 5 получается треугольное 15, квадратное 25 и так далее. Число 25 происходит от монады 5 и считается символом колена левитского, число 35 основано на двойной диаграмме – арифметической, геометрической и гармонической (6, 8, 9, 12), что в сумме составляет 35. В течение стольких дней, как говорят иудеи, формируются семимесячные младенцы. Аналогично, число 45 образуется из тройной диаграммы (6, 9, 12, 18), что составляет в сумме 45. В течение этого срока формируются девятимесячные младенцы», Климент Александрийский, *Stromata* VI, 11, 84-85 (пер. Е. В. Афонасина).

²⁷⁷ Ориген оперирует здесь понятием «полноты» («плеромы»), которое играло чрезвычайно важную роль также и в учении гностиков (в частности валентиниан). Очевидно, что для Оригена это «полнота» разумных существ, освободившихся от грубой материи и достигших блаженства, бессмертия и покоя в единении с Богом. Вероятно, Ориген в данном случае имел в виду также и Откровение Св. Иоанна Богослова, где говорится, что Страшный Суд наступит тогда, когда исполнится число праведников, принявших мученическую смерть за веру, см. Откр. 6:9-11.

по счету, оказывается дороже пастырю, чем остальные девяносто девять, поскольку она формально доводит число «овец» до округляющей его «полноты»²⁷⁸; число «три», в свою очередь, соотносится с понятием христианской Троицы, на которой только и может покоиться «полнота» стяжавших бессмертие «разумных существ». Аналогичным образом, число 50 (ширина ковчега) ассоциируется у Оригена с идеей «отпущения» и «прощения» – на том основании, что каждый пятидесятый год, по иудейским законам, считался «юбилейным», и в этот год должникам прощались долги, а рабы отпускались на волю²⁷⁹; однако мотив «отпущения» Ориген прямо связывает с традиционными типологическими фигурами Ноя-Христа и ковчега-Церкви, указывая, что Церковь не распространилась бы на всю «ширину» мира, если бы верующие прежде не получили «отпущения» их грехов. Значение числа 30 (высота ковчега) у Оригена сближается со значением числа 300, поскольку 10, как и 100, – это число «полноты» и «завершенности», а множитель 3 остается инвариантным в обоих случаях. И наконец, в том факте, что в своей верхней части ковчег сужался до ширины в один локоть, Ориген усматривает указание на *единство* Бога Отца, *единство* Господа, *единство* веры, *единство* крещения и даже *единство* «тела и духа» в Церкви²⁸⁰. В заключение Ориген ссылается еще на целый ряд библейских контекстов, позволяющих, с его точки зрения, подкрепить или уточнить символическое значение рассмотренных им выше чисел, хотя новые семантические связи, возникающие в этих контекстах, он уже не рассматривает подробно, сводя их к выявленной им ранее смысловой парадигме. Так, Иосифу было 30 лет, когда он

²⁷⁸ В самой евангельской притче смысловые акценты расставлены иначе: потерянная овца дорога «пастырю» не потому, что без нее стадо было бы «не полным», а потому, что она погибла бы, если бы для ее спасения не приложены были особенные усилия.

²⁷⁹ См. Лев. 25:8-12, об установлении «юбилейного года»: «И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет. И воструби трубою в седьмой месяц, в десятый (день) месяца, и в день очищения вострубите трубою по всей земле вашей. И освятите пятидесятый год, и объявите свободу на земле всем жителям ее; да будет это у вас юбилей; и возвратитесь каждый во владение свое, и каждый возвратитесь в свое племя. Пятидесятый год да будет у вас юбилей; не сейте и не жните, что само вырастет на земле, и не снимайте ягод с необрезанных *лоз* ее. Ибо это юбилей; священным да будет он для вас [...]».

²⁸⁰ Ср. Ефес. 4:4-5: «одно тело и один дух [...]; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех».

вышел из темницы и стал правителем Египта, а Иисусу было 30 лет, когда Он принял крещение и когда на Него снизошел Дух Отца в виде голубя (соответственно, «3» вновь знаменует тайну Троицы); пятидесятый день был назначен в Библии для «хлебного приношения» Господу²⁸¹, и Господу причиталась пятидесятая часть богатой добычи, захваченной евреями в результате победы над мадиамитянами²⁸²; у Авраама было 300 людей, с которыми он победил содомян²⁸³, и Гедеон также одержал решающую победу с тремя сотнями воинов, лакавшими воду языками²⁸⁴.

Филон, как уже говорилось, чрезвычайно охотно и часто использовал толкования и обоснования подобного рода. Характерным примером такого толкования, построенного на аккумуляции множества «параллельных» контекстов, в которых фигурирует некоторое число, подлежащее символическому истолкованию, может служить пространное рассуждение Филона о символизме «декады» в трактате «О соитии ради приговорительного научения» («De congressu eruditionis gratia»), предпринятое с целью разъяснения смысла библейского упоминания о том, что Авраам познал Агарь «по истечении десяти лет пребывания Авраамова в земле Ханаанской» (Быт. 16:3)²⁸⁵. Рассуждая о символическом значении числа «десять» (которому, как известно, приписывался сакральный статус в системе пифагорейского нумерологического символизма), Филон не ограничивается констатацией того, что у Моисея это число, полагающее предел числовому ряду, отсчитываемому от

²⁸¹ Речь идет о установлении еврейского праздника Пятидесятницы, связанного – как и установление «юбилейного года» – с символизмом «субботы суббот», или «семи седмин», играющим исключительно важную роль в иудейской эсхатологической традиции. Сроки Пятидесятницы отсчитывались от праздника Первых Плодов (когда Богу приносились в жертву «начатки»): «Отсчитайте себе от первого дня после праздника, от того дня, в который принесли снопы потрясения, семь полных недель, до первого дня после седьмой недели отсчитайте пятьдесят дней, и тогда принесите новое хлебное приношение Господу» (Лев. 23:15-16). Ср. Втор. 16:9: «Семь седмиц отсчитай себе. Начиная считать семь седмиц с того времени, как появится серп на жатве. Тогда совершай праздник седмиц Господу, Богу твоему, по усердию руки твоей, сколько ты дашь, смотря по тому, чем благословит тебя Господь, Бог твой».

²⁸² См. Числ. 31:30.

²⁸³ Быт. 14:14. Собственно, в Библии приводится число 318, и Климент, в «Строматах» VI, 11, 84, символически истолковывает именно это не круглое число.

²⁸⁴ См. Суд. 7:6-7.

²⁸⁵ См. De Congr. Erud. 81-121.

единицы, связано с понятием наивысшего совершенства²⁸⁶: свое утверждение он считает необходимым подкрепить многочисленными примерами, рассмотрению которых посвящена значительная часть всего трактата. Так, Ной был потомком Адама в *десятом* поколении²⁸⁷; Авраам оказался *десятым* участником в войне *девяти* (символ междоусобицы) царей и положил конец этой войне²⁸⁸; *десять*, символ духовного совершенства и Самого Бога, – это еще и *десятина*, которую следует посвящать Господу²⁸⁹; заклание пасхального агнца осуществляется в *десятый* день месяца²⁹⁰; в *десятый* день месяца совершается также праздник Очищения, или Умилоствления, и начинается юбилейный год²⁹¹; *десять* – это предел милосердия Божиего, так как ради *десяти* праведников Господь согласен был пощадить Содом²⁹², и так далее. Завершается этот длинный перечень ссылкой на совершенство числа «десяти заповедей»²⁹³.

Точно таким же способом в трактате «О переселении Авраама» («De migratione Abrachami») осуществляется истолкование числа «семьдесят пять» (возраст Авраама на момент исхода из Харрана), знаменующее для Филона границу между чувственным и умопостигаемым бытием, старым и новым, преходящим и непреходящим, так как «семьдесят» – это символ высшего разума и духовного начала, а «пять» – символ пяти чувств и, соответственно, – начала телесного: Филон и здесь обращается к последовательности библейских текстов, подкрепляющих и оправдывающих предложенное им с самого начала и носящее чисто спекулятивный характер толкование чисел «семьдесят» и «пять»²⁹⁴.

Однако сама по себе приверженность Филона (и усвоившего филоновский метод Оригена) толкованиям рассмотренного типа отнюдь не свидетельствует о том, что использование подобных толкований было

²⁸⁶ Представление о «декаде» как о пределе числового ряда, открываемого «монадой», и как о символе «совершенства», несомненно, восходит к пифагорейской традиции. См., например, *Tannery P. Pour l'histoire de la science helène*, Paris, 1887, app. II: Sur l'arithmétique pythagoricienne, p. 376–377, 379–380.

²⁸⁷ См. De Congr. erud., 90.

²⁸⁸ См. ibid. 91–93.

²⁸⁹ См. ibid. 94–106.

²⁹⁰ См. ibid. 106.

²⁹¹ См. ibid. 107–108.

²⁹² См. ibid. 109.

²⁹³ См. ibid. 120.

²⁹⁴ См. De migr. Abr. 198–207.

прерогативой одной только *аллегорической* экзегезы. Числовой символизм (в различных его формах) возникает вне всякой связи с аллегорическими толкованиями как таковыми и лишь активно *используется* составителями подобного рода толкований в качестве одного из возможных способов обоснования. С другой стороны, символизм подобного рода в высшей степени характерен для библейской литературы и особенно – для «междузаветной» литературы мистического и эсхатологического толка, равно как и для раннехристианской апокалиптики, поэтому он естественным образом вписывается в систему типологических толкований (где, впрочем, также играет лишь вспомогательную роль). При этом различие в отношении эллинистически ориентированной аллегорезы и библейски ориентированной типологии к толкованиям, построенным на числовом символизме, можно усмотреть, в частности, в том, что «классическая» философская аллегореза не проявляла интереса к толкованиям, опирающимся на числовое значение букв, составляющих имена собственные, между тем как в типологии подобные толкования использовались достаточно широко; кроме того, в традиционных типологических толкованиях преобладали более простые и, несомненно, более древние формы числового символизма, основанного на прямых, чисто «количественных» соотношениях, устанавливаемых между двумя замкнутыми рядами «объектов», хотя нужно иметь в виду, что сами по себе числа, участвовавшие в подобных соотношениях, обыкновенно имели ярко выраженную сакральную окраску (примером может служить традиционное типологическое отождествление 12 камней, взятых евреями со дна осушенного Богом Иордана при наступлении войска Иисуса Навина на Иерихон²⁹⁵, с 12 апостолами; ср. толкование библейским Иосифом загадочного сна фараона, где 7 колосев, как и 7 колосьев, обозначают 7 лет²⁹⁶).

Возвратимся, однако, к гомилии Оригена. Разъяснив своим слушателям символическое значение чисел 300, 50, 30 и 1, он обращается к толкованию рассказа об устройстве ковчега. Упоминание о «боковом» расположении входа в ковчег Ориген истолковывает, основываясь на двояком значении греческого прилагательного *πλάγιος*, прямом («расположенный сбоку»), которое это прилагательное имеет в рассказе о ковчеге, и переносном («нападающий с фланга», отсюда – «коварно-враждебный», «противоборствующий», «действующий наперекор»), которое оно получает в специфическом контексте греческой версии

²⁹⁵ См. Ис. Нав. 4:1-9.

²⁹⁶ См. Быт. 41.

книги Левита, где Бог угрожает евреям страшными карами за непослушание и неповиновение заповедям: «Если же и после сего не послушаете Меня и пойдете против Меня (ἐὰν δὲ ... πορεύησθε πρὸς με πλάγιοι), то и Я в ярости пойду против вас (καὶ αὐτὸς πορεύσομαι μεθ' ὑμῶν ἐν θυμῷ πλάγιω)»²⁹⁷. Поэтому «боковой» вход символизирует для Оригена всех тех, кто не заслужил спасения и кто будет осужден Господом на вечную погибель в день Страшного Суда²⁹⁸.

Далее, многоярусное устройство ковчега, в котором нижняя часть имела два яруса (лат. *inferiora bicamerata*), а возвышавшийся над ними третий ярус, в свою очередь, подразделялся еще на три яруса (лат. *superiora tricamerata*), истолковывается Оригеном как символическое изображение структуры всего мироздания, объемлющего «небо», «землю» и «преисподнюю» (вместе с их «обитателями» – в соответствии со словами апостола Павла в послании к Филиппийцам 2:10: «Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»), причем среди удостоившихся «небесной» части он особенно выделяет тех, которые – в силу своих заслуг – подобно апостолу Павлу взойдут на «третье небо» (ср. 2 Кор. 12:2)²⁹⁹.

Это толкование основано на использовании одной из возможных пространственно-символических моделей устройства универсума, родственной тем, которые обнаруживаются в мифологии многих народов (наиболее известный пример – символизм «мирового древа», отображающего аналогичную вертикально ориентированную и иерархически организованную структуру). Толкования подобного типа имеют скорее «символическую», нежели «аллегорическую» природу, однако это не мешало широко использовать их в системе классической «философской» аллегорезы мифа и гомеровской поэзии: достаточно сослаться на общеизвестный пример аллегорической интерпретации гомеровского рассказа о наказании Геры, подвешенной Зевсом на золотой цепи к небу (см. «Илиада» XV, 18-21), в котором толкователи видели описание структуры космоса, составленного из четырех иерархически упорядоченных «стихий» («небесного эфира», или «огня», отождествляемого с Зевсом, «воздуха», отождествляемого с Герой, и «низшими» элементами «воды» и «земли», отождествляемыми с двумя «наковальнями», которые Зевс привязал к ногам Геры)³⁰⁰. Аналогичный при-

²⁹⁷ Лев. 26:27.

²⁹⁸ См. In Gen. hom. 2, 5.

²⁹⁹ См. *ibid.*

³⁰⁰ Это толкование, восходящее, по-видимому, к стоической традиции, воспроизводится у Псевдо-Гераклита, см. *Quaestiones homericæ* 40. В соответ-

мер – это толкование гомеровского описания «пещеры нимф» (см. «Одиссея» XIII, 102-112) у Порфирия, где сама «двувратная» пещера рассматривается как пространственный символический образ универсума³⁰¹. С другой стороны, оригеновское толкование трехъярусного устройства ковчега, несмотря на все актуальные и потенциальные христианские коннотации этого толкования (в том числе и эсхатологические), не может быть квалифицировано как «типологическое», поскольку смысл, выводимый в данном случае Оригеном, оказывается внеисторическим и, стало быть, этот смысл не полагается в акте антиципации новозаветного «будущего» у ветхозаветных пророков: иерархическая структура мироздания установлена от века, оставаясь неизменной и во времена библейских пророков, и в новозаветную (христианскую) эпоху, и при конце света.

То же самое можно сказать и о приводимом у Оригена далее толковании упоминания об «отделениях» (греч. *νοσσηαί*, в лат. переводе Руфина – *nidi*, букв. – «гнезда»), которые Бог повелевает устроить в ковчеге. Ориген, основываясь на приведенных в Евангелии от Иоанна словах Иисуса³⁰², видит здесь прямое указание на множество «обителей», приготовленных Богом для праведных на небесах.

И наконец, в заключение Ориген обращается к толкованию мотива мирного сосуществования в чреве ковчега животных различных видов³⁰³, которое неожиданно вновь возвращает нас в русло традиционной типологической экзегезы, опирающейся на эсхатологическое пророчество Исаяи о рае, где волк будет жить с ягнчком, а барс лежать вместе с козленком³⁰⁴. Однако в параллель этому пророчеству у Оригена ставится еще и видение апостола Петра, которому явилось отверстие небо и спускающееся с него полотно, привязанное за четыре угла и исполненное четвероногих животных, пресмыкающихся и птиц³⁰⁵, которое истолковывается самим Оригеном как образ Церкви, собранной от разных народов (= «животные»), сплоченной единством веры

стии с популярной философской моделью мира, «видимый» космос описывался как система четырех (или пяти) – по числу различаемых «стихий» – концентрических «сфер», средоточием которых являлась «земная» сфера (или «земля»), а периферией – «небесная» сфера (или сфера «неподвижных звезд», рассматривавшаяся также как сфера «небесного огня», или «эфира»).

³⁰¹ См. Порфирий, *De antr. nymph.* 3-9, 20-31.

³⁰² См. Ин. 14:2: «В доме Отца Моего обителей много».

³⁰³ См. *In Gen. hom.* 2, 5.

³⁰⁴ См. Ис. 11:6-9.

³⁰⁵ См. Деян. 10:11-16.

(= «полотно») и покоящейся на четырех Евангелиях (= «четыре угла», за которые привязано «полотно»). Соответственно, и образ животных, заполнивших ковчег, в этом случае должен пониматься уже не как образ грядущего «рая», а как образ Церкви, в духе традиционного типологического отождествления Церкви с ковчегом, которое вновь разрабатывается Оригеном в символично-аллегорическом ключе.

Таким образом, оценивая способ выявления «духовного» смысла Писания, используемый Оригеном в рассматриваемой гомилии, можно достаточно уверенно утверждать, что хотя в предлагаемом Оригеном толковании прослеживаются или угадываются как «типологические», так и «философско-аллегорические» мотивы, в целом это толкование строится на принципах символично-аллегорической интерпретации, сближающейся с техникой вторичной, «рационалистической» интерпретации новозаветных притч (хотя эта техника применяется в данном случае к текстам *не иносказательного* характера) и опирающейся на специфический способ обоснования, состоящий в приискании параллельных контекстов и перенесении полученного в этих контекстах иносказательного значения интересующего толкователя «образа» на толкуемый текст³⁰⁶. Отличия толкований подобного типа от тех, которые использовались в практике «философской» аллегорезы, становятся более очевидными при сопоставлении «духовной» интерпретации образа ковчега, рассмотренной выше, с «морально-тропологической» интерпретацией того же сюжета, которой посвящена заключительная часть гомилии Оригена.

Морально-тропологический смысл

«Моральное» толкование рассказа о строительстве ковчега, который до сих пор рассматривался преимущественно как образ Церкви и как образ мироздания, предваряется у Оригена чрезвычайно характерным рассуждением о том, что трехъярусная структура ковчега отображает иерархию трех последовательно раскрываемых «смыслов» Писания («буквального», «морального» и «духовного»), учение о которых составляет ядро собственной экзегетической теории Оригена. При этом Ориген особенно акцентирует момент противопоставления «двух ярусов» и «трех ярусов», обнаруживаемый им в соответствующем мес-

³⁰⁶ Мы уже говорили, что этот способ обоснования Ориген унаследовал непосредственно от Филона.

те библейского рассказа³⁰⁷: по мнению Оригена, здесь следует видеть прямое указание на то, что в некоторых текстах Писания возможно усмотреть только *два* смысла, тогда как в других текстах присутствуют «смыслы» всех *трех* ступеней³⁰⁸. Важно, однако, что когда Ориген говорит о «двух» смыслах Писания (в связи с «двумя ярусами» ковчега), он имеет в виду отнюдь не два *нижних* смысла (соответственно, «телесный» и «душевный»), хотя в Библии определенно говорится именно о двух *нижних* ярусах³⁰⁹, и даже не фундаментальную оппозицию «буквы» и «духа» Писания (которая подразумевала бы либо элиминацию «среднего», «душевного» смысла Писания, либо интеграцию «душевного» и «духовного» смыслов, расцениваемых как *иносказательные* и противопоставляемых «историческому», или *буквальному* смыслу), но именно два *высших* («иносказательных») смысла («душевный» и «духовный»), почти дословно повторяя сформулированный им в трактате «О началах» принцип, согласно которому в Писании не всегда удается обнаружить «буквальный» («исторический») смысл, хотя в нем всегда представлены «душевный» и «духовный» смыслы³¹⁰.

Следует также отметить и то обстоятельство, что отождествление ковчега с «Писанием» (безусловно, аллегорическое по своему характеру), на котором, собственно, и строится вышеприведенное рассуждение о трех уровнях интерпретации Библии, соответствующих трем ярусам ковчега, не *выводится* Оригеном из толкуемого им текста: это отождествление постулируется им априори, и лишь после этого под него подводится более или менее убедительное «обоснование» (что, впрочем, мы могли наблюдать и тогда, когда ковчег отождествлялся у Оригена с Церковью и с целокупностью мироздания).

³⁰⁷ См. Быт. 6:16: «Устрой в нем нижнее, второе и третье [жилье] (*κατάγυα, διάροφα καὶ τριώροφα ποιήσεις αὐτήν*)». Греч. *ἄροφος* – это, собственно, «кровля», «перекрытие», то есть в переводе Септуагинты речь идет об устройстве в ковчеге «двух и трех потолочных перекрытий» или, как это понимает Ориген, «двух и трех ярусов».

³⁰⁸ См. In Gen. hom. 2, 6.

³⁰⁹ Толкуя то же место в «духовном» смысле, Ориген, как мы уже видели, отождествлял «два яруса» с двумя *нижними* уровнями мироздания («земным миром» и «преисподней»), противопоставляя их «небу» – *третьему* и *высшему* уровню, который, в свою очередь, имеет *трехъярусную* структуру (различение «трех небес»).

³¹⁰ См. In Gen. hom. 2, 6: «[...] не только *трехъярусным* (*tricamerata*), но и *двухъярусным* (*bicamerata*) устраивается ковчег, дабы мы ведали, что Божественные Писания не всегда содержат изложение тройкого смысла, ибо не всегда нам дается исторический смысл (*historia*), но иногда только двоякий смысл».

В настоящем случае в качестве такого обоснования (разумеется, условного) выступает развиваемый Оригеном далее мотив отождествления ковчега с «библиотекой», вмещающей сокровище христианской мудрости. Это толкование имеет еще более сложную структуру, будучи построено не на прямом соотношении «образа» и иносказательного «смысла», а на цепочке посредствующих отождествлений. Прежде всего, «ковчег» (в полном соответствии со значением еврейского *tēbâh*, которое фигурирует в тексте еврейской Библии и которое «семьдесят толковников» перевели посредством греческого *κιβωτός*) понимается Оригеном уже не как род судна, приспособленного для мореплавания, а просто как «короб»-вместилище, и на этом основании отождествляется с «библиотекой» (то есть «коробом», в котором сложены книги, – естественно, рукописные). Понятно, однако, что «библиотека» в данном контексте, в свою очередь, рассматривается как троп, подразумевающий вовсе не «короб с книгами» и даже не собственно корпус Священных Писаний (хотя такая смысловая возможность явно учитывается Оригеном), а «сокровищницу слова Божьего» (троп следующего порядка, подразумевающий теперь уже *содержание* божественного вероучения или полноту христианской мудрости). И наконец, под «сокровищницей слова» Ориген понимает не только душеспасительное содержание Священных Писаний (в которых, по его убеждению, заключено все то знание, которое необходимо христианину для достижения духовного совершенства), но также нравственные и духовные сокровища, накопленные самим человеком благодаря приобщению к христианской вере и аскетическим подвигам. Поэтому он говорит о том, что всякий человек, отвратившийся от тленных и погибельных вещей, дабы внимать слову Божьему и заповедям небесным, созидает в своем сердце «ковчег спасения» и *как бы* (у Руфина: *ut ita dicam*) «библиотеку» Божественного слова³¹¹.

Дальнейшее развитие этого мотива осуществляется у Оригена в аллегорическом ключе. Пространственные параметры ковчега («длина», «ширина» и «высота») понимаются у него как указание на три «богословские» добродетели, то есть «веру», «любовь» и «надежду», и это толкование сопровождается чисто аллегорическим обоснованием: «долгота» – это *вера* в Троицу, простирающаяся на «протяженность» всей жизни и на бессмертие, «ширина» – это *любовь*, зиждущаяся на

³¹¹ Ср. In Ex. hom. 9,4: «Пусть [...] сделает память свою ковчегом и библиотекой Божиих книг, ибо и пророк называет блаженными тех, которые удерживают в памяти заповеди Его, дабы их исполнять».

милости и благоволения³¹², а «высота» – это *надежда*, возносящая человека к небесному и горнему³¹³.

Следующее далее толкование темы «брусьев» ковчега возвращает читателя к пластическому образу ковчега-«библиотеки»: «духовная библиотека», о которой говорит Ориген, составлена не из округлых необработанных «бревен», то есть не из сочинений «мирских» писателей, а из обтесанных – квадратных в сечении и выправленных на струну (*ex quadratis et secundum aequatis lineam directis*) – «брусьев», то есть писаний пророков и апостолов, так как те *отсекли* все пороки и придерживаются жизни *правильной* (букв. «квадратной») и *во всех отношениях выровненной* (в лат. переводе Руфина: *quadratam continent vitam et ex omni parte libratam*). Здесь мы опять имеем дело с толкованием, осуществляемым одновременно в двух плоскостях: во-первых, ковчег ассоциируется с пластическим образом «библиотеки», в которой содержатся не «свитки» сочинений языческих авторов³¹⁴, а книги Ветхого и Нового Заветов, во-вторых, противопоставление «бревен» и «брусьев» понимается как указание на противоположность учения языческих авторов (каковые к тому же отождествляются с «высокими и тенистыми деревьями», *ligna excelsa et umbrosa*, под которыми, по словам пророка Иеремии, блудодействовал Израиль³¹⁵) и учения авторов Священ-

³¹² В лат. пер. Руфина – *affectus indulgentiae et benignitatis*, то есть, очевидно, – такие проявления «любви», которые распространяются на ближних. Отсюда – ассоциация с «широтой».

³¹³ В послании апостола Павла к Коринфянам три главные христианские добродетели перечисляются в ином порядке (вера, надежда, любовь) и подчеркивается превосходство любви над двумя другими добродетелями: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13). Очевидно, Ориген, размышляя над этими апостольскими словами, обращал особое внимание на слово «теперь», указывающее, что перечисленные добродетели стяжаются христианином в его «земной» жизни. Соответственно, вера понимается Оригеном как «вечная» и «фундаментальная» добродетель, любовь – как добродетель, определяющая преимущественно «теперешнюю» земную жизнь и отношения между людьми, а надежда – как добродетель, подразумевающая духовную устремленность к эсхатологическому «будущему» и постижению тайн горнего мира. Так что можно предположить, что сам Ориген в данном случае рассматривал «любовь» не как наивысшую добродетель, а как добродетель, наиболее важную для человека в его актуальном «земном» состоянии, когда он уже принял христианскую веру, но еще не достиг бессмертия и не соединился с Богом на небесах.

³¹⁴ Понятно, что «мирскими» Ориген называет именно «языческие» книги, поскольку никаких других «мирских» книг в ту эпоху не существовало.

³¹⁵ Ср. Иер. 2:20, 3:6.

ного Писания («пророков» и «апостолов»), поскольку пресловутые «бревна» (теперь уже в качестве «деревьев», под которыми совершается блудодеяние) знаменуют для Оригена «языческих авторов» (очевидно – языческих философов-моралистов), говорящих «возвышенным» слогом и проповедующих «высокое» учение, но не согласующих с этим учением свои собственные дела, а потому не могущих быть уподобленными прямым и равномерно обтесанным «брусьям».

От образа ковчега-«библиотеки» Ориген естественно переходит к теме, которая уже обсуждалась им выше. В очередной раз призывая христиан воздвигнуть в себе самих «ковчег» и собрать в своей душе «библиотеку» пророческих и апостольских писаний и поучений, Ориген говорит, что эта «библиотека» должна иметь «два и три яруса». Иными словами, всякий христианин, обращаясь к науке Священных Писаний, должен, во-первых, постигать то, что возвещается в них в прямом, историческом смысле, во-вторых – приобщаться к «таинственному» смыслу Писаний, то есть к великой тайне Христа и Церкви³¹⁶, и, в-третьих – исправлять, посредством Писаний, свои нравы, отсекая пороки, очищать душу и освобождать ее от всех стесняющих ее уз, – то есть уметь извлекать из Священного Писания те «три смысла» («исторический», «духовный» и «моральный»), которые различает в нем сам Ориген и которые он раскрывает в рассматриваемой гомилии.

А поскольку в данный момент Ориген занят изъяснением именно «морального» смысла Писания, то, в соответствии с этим, многочисленные «отделения» ковчега (пресловутые «гнезда») понимаются им теперь уже не как образ «небесных обителей», а как образ многочисленных «добродетелей», стяжаемых христианином, и его духовных «достижений». Что же касается «смолы», которой ковчег был покрыт снаружи и изнутри, то этот мотив вновь толкуется Оригеном как указание на необходимость сообразовывать «внешнее» и «внутреннее» (то есть поведение и дела – с внутренним «знанием», а плотскую чистоту – с чистотой сердца). И наконец, рассказ о «чистых» животных, спасающихся в ковчеге, Ориген предлагает понимать как аллегорическое изображение «чувств», или, точнее, «способностей» души, помогающих христианину в освоении «книг» духовной «библиотеки», а именно – *памяти, знания, понимания, рассуждения* и т. д., между тем как «нечистые» животные, также оказывающиеся в ковчеге, отождеств-

³¹⁶ Ср. Еф. 5:32: «Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви».

вляются Оригеном со «страстями» (в частности, с *вожделением* и *гневом*) – предосудительными, однако естественным образом присущими всякой душе и даже, в некоторых отношениях, необходимыми (как *вожделение*, без которого невозможно было бы продолжение рода человеческого, и как *гнев*, без которого не могло бы осуществляться назидаение и воспитание людей).

В целом рассмотренное выше толкование «душевного» смысла библейского рассказа об устройстве ковчега характеризуется прежде всего тем, что оно выдержано в «моралистическом» (или «морализирующем») духе и построено на принципах «моральной» аллегорезы. Различать эти два аспекта приходится потому, что, во-первых, не всякое морализирующее толкование непременно должно быть «аллегорическим», и, во-вторых, – потому, что самый термин «моральная аллегореза», закрепленный традицией, восходящей к античным грамматикам, не вполне адекватно отражает специфику толкований соответствующего типа: и у языческих толкователей-аллегористов, и у Филона под эту категорию подпадают все толкования, которые так или иначе связаны с описанием *внутреннего* мира человека (как «микрокосма») и структуры этого мира (напр., трехчастное деление души, в которой различались «разумное», «эмоциональное» и «вождедельное» начала, пять «чувств», «способности» души, ее «страсти», «добродетели» и «пороки», присущие человеку, и проч. в том же роде) или перипетий душевной жизни (обычно – в связи с мотивом подвижения души по пути самосовершенствования, завершающегося обретением высшей «мудрости» и высшей «добродетели»), то есть толкования, оперирующие не только собственно «этическими» понятиями³¹⁷. Не случайно сам Ориген, предложив своим слушателям чисто аллегорическое толкование образа взятых в ковчег животных, согласно которому под «чистыми» животными следовало понимать благие «способности» души, а под «нечистыми» животными – «страсти», признает, что это последнее толкование могло бы показаться кому-то не столько «моральным», сколько «физическим»³¹⁸, но в свое извинение говорит, что

³¹⁷ По этой причине некоторые исследователи предпочитают называть их «морально-психологическими», что, впрочем, также не проясняет сути дела. Преимущественно «моральную» окраску эти толкования приобретают, пожалуй, лишь в христианской аллегорической традиции, где на первый план выступает идея утверждения в добродетелях и преодоления пороков («грехов»).

³¹⁸ В лат. пер. Руфина – *naturalis*, что, безусловно, соответствует греч. *φυσικός*. Нужно отметить, что, вопреки традиционному противопоставлению двух

все ранее сказанное служило исключительно *назидательным* целям³¹⁹. Таким образом, сам Ориген, по всей видимости, осознавал, что классические «морально-аллегорические» толкования, с точки зрения их *содержания*, не всегда являются чисто «моральными», но считал, что «моральный» смысл таких толкований обеспечивается главным образом теми моральными *импликациями*, которые выводятся из них самим толкователем с целью *назидания* слушателей³²⁰.

Так что нам не приходится недоумевать по поводу причин, побудивших Оригена зачислить аллегорическую интерпретацию образа ковчега, отождествляемого не только с «библиотекой», вмещающей

типов классической философской аллегорезы, «физической» (преимущественно «космологической») и «моральной» (условно говоря – «психологической»), Филон называет «физическими» *любые* философско-аллегорические толкования (в том числе – и даже по преимуществу – «моральные»), а под именем «физиков» у него выступают вообще все толкователи-аллегористы, причем не только и не столько языческие интерпретаторы Гомера и мифов, сколько толкователи еврейской Библии, применявшие для интерпретации текстов Писания метод философской аллегорезы. На это важное обстоятельство обращает внимание Ж. Пепен, ссылающийся, в частности, на трактат Филона «Аллегории закона», где «медицинскому» толкованию образа произраставшего в раю «древа жизни» (древо жизни – сердце как источник жизни и средоточие тела) противопоставляется «физическое» толкование (древо жизни – «родовая» добродетель, *ἡ γενικωτάτη ἀρετή*, именуемая «добротой», *ἡ ἀγαθότης*), см. De Leg. alleg. I, 59, и на трактат «Об Аврааме», где Филон приводит мнение «физиков» (*φυσικοὶ ἄνδρες*), видевших в образах Авраама и Сарры аллегорию «взыскующего ума» и «добродетели» и подкреплявших свое толкование ссылкой на этимологию еврейских имен, см. De Abrah. 99. См. *Pépin J. Mythe et allégorie*, Paris, 1976², p. 240–242.

³¹⁹ См. In Gen. hom. 2, 6: «Et quamvis haec jam non morali sed naturali ratione discussa videatur, tamen quae ad praesens occurrere potuerunt, pro aedificatione tractavimus».

³²⁰ В связи с этим стоит напомнить, что многие современные исследователи (начиная с А. де Любака и Ж. Даниелу) различали у Оригена два типа «моральных» толкований, основывающихся в одном случае на морально-аллегорической интерпретации «буквального» смысла (в духе философской аллегорезы), а в другом случае – на обнаружении «моральных» импликаций «духовного» смысла и «интериоризации» онога. Очевидно, однако, что в рассматриваемом нами случае речь идет вовсе не об интериоризации «духовного» смысла рассказа о ковчеге (в соответствии с которым ковчег выступал в качестве образа Церкви и мироздания), а об интериоризации (если придерживаться предложенной терминологии) «философско-аллегорического» смысла этого рассказа, из которого выводится некоторое душеполезное *поучение*.

сокровища христианской мудрости, но и непосредственно с корпусом Священных Писаний, в разряд «моральных» (а не «духовных») толкований. Ведь основной акцент у Оригена делается именно на «интериоризации» этого смысла, поскольку он призывает христиан устроить такую «библиотеку» *в их собственных душах*, то есть обратиться к Священному Писанию и проникнуться духом содержащегося в нем учения, приобщение к которому должно способствовать нравственному и духовному совершенствованию каждого христианина. Что касается последующей цепочки толкований, в которых осуществляется плавный переход от образа ковчега-«библиотеки» к образу ковчега-«души», то все они носят уже совершенно определенный и четко выраженный морально-аллегорический характер.

Относительно самого *метода* выведения этих толкований можно сказать, что он не отличается сколько-нибудь заметным и существенным образом от того метода, который ранее использовался Оригеном для выведения толкований «духовного» типа: в основе его лежит та же техника установления прямых соответствий между образом и приписываемым этому образу иносказательным смыслом, которая в Новом Завете использовалась при толковании отдельных притч, но – подчеркнем еще раз – примененная в данном случае к тексту заведомо *не иносказательного* характера. Так что различия между «духовными» и «моральными» толкованиями, представленными в рассматриваемой гомилии Оригена, определяются в основном их тематикой, в первом случае связанной преимущественно с образом Церкви и тайнами горнего мира, а во втором случае – с учением о человеческой душе и путях, на которых христианин достигает морального совершенства. При этом чисто «аллегорическим», то есть построенным не только на методе аллегорической интерпретации, но и сохраняющим топику, отражающую специфику именно философской «моральной» аллегорезы³²¹, можно считать только самое последнее толкование, приводимое Оригеном (отождествление «животных» со «способностями» и «страстями» души), хотя в целом топики оригеновских «моральных» толкований существенно отличается от топики иносказательных толкований аллегорического или квазиаллегорического типа, обычных для иудейской (не эллинизированной) и новозаветной традиции. В самом деле,

³²¹ Мы уже говорили о том, что характер исторически складывающихся – внутри различных культурных традиций – «экзегетических методов» определяется не одними только особенностями герменевтических процедур, на которых строятся эти методы.

иудейские экзегеты были готовы усматривать символы Торы – посланного Богом Закона – в рассказе о манне небесной, или об источнике, открытом в скале Моисеем, или даже о колодцах, ископанных патриархами, однако они никогда не обратились бы к мотиву «библиотеки», которая может быть составлена из сочинений языческих авторов или текстов Священных Писаний, между тем как в системе иудео-эллинистической аллегорической экзегезы (например, у Филона или у его непосредственных предшественников, инициировавших применение метода философской аллегорезы к текстам еврейской Библии) подобные толкования выглядели бы вполне уместными и естественными.

В то же время, нельзя не отметить, что в контексте «духовного» толкования рассказа о ковчеге у Оригена присутствуют традиционные «типологические» мотивы (пусть слабо выраженные и не получающие специфического развития), которые никогда не используются им при конструировании толкований «морального» типа, и что «духовное» толкование строится у него на сочетании «аллегорического» и «символического» способов интерпретации, тогда как «моральные» толкования носят преимущественно «аллегорический» характер. Это не означает, однако, что «духовные» толкования Оригена, в отличие от «моральных», можно квалифицировать как «типологические» и что при выведении этих толкований Ориген опирался на метод типологической экзегезы.

*Типологическая интерпретация рассказа о потопе
и строительстве ковчега*

Для того чтобы убедиться в справедливости последнего утверждения, достаточно обратиться к источникам, в которых засвидетельствована аутентичная типологическая традиция интерпретации библейского рассказа о Ное, потопе и строительстве ковчега³²². Как справедливо указывает Ж. Даниелу, истоки этой традиции следует видеть в библей-

³²² Эта традиция подробнейшим образом рассматривается и анализируется у Ж. Даниелу, см. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 55–94. См. также *Lundberg P. La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 73–116; *Lewis J. P. A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden, 1968; *Cohn N. Noah's Flood. The Genesis Story in Western Thought*, Yale University Press, 1999; *Dulaey M. «Des forêts de symboles»*. L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}–VI^e siècles), Paris, 2001.

ской пророческой литературе, где мотив потоп а ассоциируется с идеей страшной кары, которая вновь будет послана человечеству за его грехи, и одновременно – с надеждой на спасение, каковое Господь, по Своему милосердию, дарует народу Израиля³²³. Однако собственно христианская типология вселенского потоп а опиралась на новозаветные тексты, где уже были намечены главные темы, впоследствии разрабатывавшиеся христианскими экзегетами, и прежде всего – на так называемый *малый апокалипсис* в Евангелии от Матфея 24, где грядущий конец света сравнивается с губительным потопом, в котором истребился род человеческий³²⁴, и на послания апостола Петра. Так, во Втором послании апостола Петра «потоп» выступает как «тип» конца света, когда мир погибнет уже не от воды, а от огня, низвергнутого с неба: «тогдашний мир погиб, быв потоплен водою. А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков»³²⁵. В том же послании, чуть ранее, возникает мотив *восьми* душ – Ноя и его домочадцев, уцелевших в потопе: Бог «не пощадил первого мира, но в восьми *душах* сохранил *семейство* Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых»³²⁶, – мотив, получивший символическое истолкование у позднейших христианских писателей. И, наконец, в Первом послании апостола Петра тема потоп а ставится в связь с мотивом сошествия Христа во ад, предшествовавшего Его Воскресению, и с мотивом спасительного Крещения, которое у апостола прямо именуется «антитипом» потоп а³²⁷: «потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды по-

³²³ В дальнейшем первая тема получила развитие в иудейской апокалиптической литературе (в частности в книге Еноха), а вторая – в иудейской литургической поэзии.

³²⁴ См. Мф. 24:37-39: «но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, – так будет и пришествие Сына Человеческого».

³²⁵ 2 Пет. 3:6-7.

³²⁶ 2 Пет. 2:5.

³²⁷ Соответственно, сам потоп выступает в качестве «типа» Крещения. Разумеется, мы не вправе утверждать, что слово «антитип» было употреблено апостолом Петром в строгом «терминологическом» смысле: новозаветным авторам (как и их иудейским предшественникам) был знаком самый *принцип* типологического отображения мессианского и эсхатологического будущего в «фигурах» ветхозаветной истории, однако типология в качестве особого метода иносказательной интерпретации Ветхого Завета, опирающегося на опреде-

страдал 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. Так и нас ныне подобное сему образу крещение³²⁸, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа, Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы»³²⁹.

Именно на эти новозаветные тексты прежде всего опирались христианские толкователи, у которых типология Ноя и потопа получила последующее развитие. Естественно, что доминирующей и здесь оставалась эсхатологическая трактовка мотива «потопа», то есть установление типологического параллелизма между катастрофой, настигшей род человеческий во времена Ноя, и ожидаемыми событиями конца света (то есть Вторым Пришествием Христа, Страшным судом, гибелью мира и новым творением)³³⁰. При этом особый акцент делался на противопоставлении гибели всего живого на земле вследствие разверзшихся «хлябей небесных» (во времена Ноя) и гибели мира в пожаре, вызванном небесным огнем³³¹. С «эсхатологической» типологией

ленные герменевтические принципы и соответствующий терминологический аппарат, оформилась значительно позже, когда в христианской экзегетической традиции уже был накоплен значительный опыт конструирования типологических толкований. Очевидно, однако, что христианские экзегеты последующих веков не только ориентировались на новозаветные парадигмы (еще не типологические, а прототипологические), но и воспринимали эти парадигмы (и сопутствующую терминологию) в свете уже сложившейся экзегетической теории и практики.

³²⁸ Букв. «так и нас ныне спасает антитип <потопа>, крещение» (*ὁ καὶ ὑμῶν ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα*).

³²⁹ 1 Пет. 3:18-22.

³³⁰ Указанный мотив присутствует у Оригена, который прямо ссылается на процитированный выше текст Евангелия от Матфея 24:37-39.

³³¹ См., например, Иустин, 2 Apol. 7, 2; ср. Григорий Эльвирский, De arca Noe 14; cf. ibid. 5. На этом примере отчетливо видно, что типологическое толкование не подразумевает присвоения «образу» некоего нового «смысла»: речь идет исключительно об установлении «анalogии» (которая может быть даже *антитетической*, как в рассматриваемом случае, где *воде* противопоставляется *огонь*), дающей толкователю основание рассматривать отнесенный в прошлое «образ» (или событие) как *тип* (то есть «отпечаток») будущего события, но не о том, что «вода» потопа *означает* «огонь» конца света, между тем

потопа тесно переплеталась типология «христологическая», в свою очередь оказывающаяся неразрывно связанной с «сакраментальной» типологией: Ной, через которого род человеческий сохранился на земле, рассматривался как «тип» Христа, через Которого спасутся все верные³³²; пророчество Ламеха о Ное, не исполнившееся в ветхозаветной истории, понималось как исполнившееся во Христе³³³; Ной, переживший потоп во чреве ковчега, понимался как «тип» Христа, пребывавшего во гробе три дня³³⁴; *огдоада* (восьмерка) уцелевших во время потопа людей рассматривалась как указание на «восьмой» (то есть следующий за иудейской *субботой*) день, в который Иисус Христос воскрес из мертвых³³⁵; самый ковчег мог выступать в качестве образа

как аллегореза строится именно на присвоении «образу» некоего иноказательного значения.

³³² См., например, Иустин, Dial. 138, 2: «Ибо Христос, перворожденный всего творения, паки соделался началом нового рода тех, которые были возрождены Им посредством воды, веры и древа и которые приобщились тайне креста, подобно тому как и Ной был спасен вместе с присными на древе <ковчега>, плавая по поверхности вод».

³³³ Ссылка на не исполнившееся в Ветхом Завете, но исполнившееся в Новом Завете пророчество подкрепляет установление типологического параллелизма между фигурой ветхозаветного патриарха и фигурой Христа. Подобный способ обоснования регулярно использовался в системе типологической экзегезы. Любопытно, что типологическое отождествление Ноя со Христом, опирающееся на этимологию имени Ноя («покой» или «справедливый»), мы впервые в явной форме встречаем именно у Оригена (в рассматриваемой гомилии), а затем – у зависящих от Оригена авторов (ср., например, Григорий Эльвирский, De arca Noe 4). Однако это свидетельствует лишь о знакомстве Оригена (который, разумеется, не был изобретателем этого толкования) с аутентичной типологической традицией (что само по себе ни у кого не вызывает сомнений), а не о последовательном использовании им типологического метода.

³³⁴ См. Астерий, In Ps. 6 hom; Иоанн Дамаскин, In sabbat. sanctum 4, 25. Примечательно, что мотив «сошествия во ад», намеченный в 1 Пет. 3:18-19, подменяется параллельным (но также чисто типологическим) мотивом пребывания Господа во гробе, парадигмой для которого, без сомнения, послужило типологическое толкование образа пророка Ионы, заключенного во чреве китовом (Иона = Ной, кит = ковчег), которое евангелист вкладывает в уста Самого Иисуса Христа: «Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи».

³³⁵ См. Иустин, Dial. 138, 1: «В потопе осуществилась тайна спасения людей. Ибо праведный Ной вместе с другими людьми при потопе, то есть с же-

распятого Христа: так, для Августина дверь в боковой стенке ковчега знаменует рану, прободенную копьем в ребрах Христа, через которую открывается вход приступающим ко Христу, поскольку из нее источаются Тайны, к которым приобщаются верующие³³⁶; и, наконец, ковчег Ноя мог типологически отождествляться с Крестом Господним³³⁷, причем в основе этого отождествления лежала цепочка устойчивых символических связей (Распятие – Крест Христов – «Крестное дерево» – «дерево жизни» – «дерево» – дендроморфные объекты (как, например, «куст» или «жезл») – дерево как материя или материал – деревянные объекты^{338, 339}).

ною его и тремя сыновьями его и тремя женами сыновей его, которых всех было восемь, символизировал восьмой день, в который Христос явился нам воскресшим из мертвых и который всегда является также и первым днем». Ср. также развитие мотива *огдоады* у Астерия, In Ps. 6 hom., и у Августина, Contra Faust. manich. 12, 15 и 19. В эсхатологической перспективе «восьмой» день рассматривался также как символ всеобщего воскресения после конца света и как символ вечности.

³³⁶ См. Августин, De civ. Dei 15, 26, 1: «А отверстие, которое устроено было в его боку, конечно, есть оная рана, <нанесенная>, когда ребра Распятого были прободены копием: через него же входят приступающие к Нему, ибо отсюда источаются Тайны (*Sacramenta*), коими посвящаются верующие». Под «Тайнами» в данном случае понимаются «кровь» и «вода», излившиеся из пронзенного копьем тела Христа (см. Ин. 19:34), и, соответственно, – таинство причащения Крови Господней и таинство Крещения.

³³⁷ См., например, Василий Селевкийский, Serm. 6 (In Noe), PG 85, col. 101, где Ноев ковчег именуется «тенью и образом спасительного дерева (*σωτηρίου ξύλου σκιαράφημα*)» – Креста.

³³⁸ В последних двух случаях имелись в виду, конечно, не любые вообще деревянные или древообразные объекты, упоминаемые в библейском тексте, но лишь такие, с которыми было связано некое чудо или знамение. Так что «деревянный» ковчег Ноя рассматривался типологической традицией как образ Креста не просто потому, что он был построен из дерева, но потому, что он послужил чудесному и дарованному исключительно по милости Божией спасению рода человеческого, – как и Крест, через который даруется спасение христианам. То же самое можно сказать и о «корзине», в которой младенец Моисей спасся от неминуемой гибели и которая также рассматривалась как «тип» Креста, хотя типологию «корзины» Моисея следует рассматривать как вторичную и изначально опирающуюся на установление параллели между рассказами о «ковчеге Ноя» и о «ковчеге (= корзине) Моисея». Другие примеры «параллельных» сюжетов, в которых усматривался один и тот же типологический смысл, – это уже упоминавшийся выше рассказ о пребывании Ионы во чреве китовом, типологическое толкование которого проецировалось на рас-

Однако типологический символизм ковчега-древа-Креста, сохраняя свое самостоятельное христологическое значение, очень часто использовался – в качестве важного компонента – и в контексте сакраментальной типологии, строящейся на сочетании мотивов «воды» и «древа» (= креста): эта устойчивая пара мотивов (обнаруживаемых в различных библейских текстах) неизменно интерпретировалась как символическое указание на христианское таинство Крещения, осуществляемое через «воду» и «крест» и дарующее спасение христианам³⁴⁰. Тема типологического отождествления потопа и таинства Крещения была обозначена уже в Первом послании апостола Петра³⁴¹, так что последующая христианская экзегетическая традиция лишь более внятно и определенно акцентировала ключевые мотивы «воды» и «древа», позволявшие включить рассказ о Ное и потопе в отдельную группу ветхозаветных сюжетов, построенных на том же двойном мотиве и получавших аналогичную типологическую интерпретацию (в том же ряду ветхозаветных «типов» таинства Крещения оказывались плывущая по воде корзина Моисея, услащенные посредством куска дерева воды Мерры, чудесно источенная ударом Моисея жезла вода в Рефидиме, всплывший топор пророка Елисея и др.³⁴²).

Впрочем, сакраментальная типология «потопа» могла опираться не только на двойной мотив «воды»-«древа», но и на иные «фигуры», в частности – на символическое толкование образа голубя, выпущенного Ноем из ковчега. Такое толкование в трактате «О крещении» приводит Тертуллиан, основываясь на новозаветном рассказе о крещении Само-

сказ о Ноевом ковчеге, или мотив перехода евреев через Чермное море («тип» крещения), параллельный мотиву перехода евреев через Иордан перед взятием Иерихона войском Иисуса Навина, или мотив окна в доме иерихонской блудницы Раав и спущенной из этого окна багряной веревки, типологическое толкование которого (дом Раав – тело распятого Христа, окно – рана, багряная веревка – кровь Христова, см. Ориген, *In Lev. hom.* 8, 10; ср. Августин, *Contra Faust. manich.* 12, 3) переносится Августином на семантически менее богатый и менее сложный образ ковчега (ковчег – тело Христово, дверь – рана).

³³⁹ У Оригена, как мы помним, ковчег, имевший три яруса, символизировал не Крест и Распятие, а структуру мироздания (небо, землю и преисподнюю); такое толкование, безусловно, не являлось «типологическим».

³⁴⁰ См., например, уже цитировавшийся выше текст Иустина, *Dial.* 138, 2.

³⁴¹ См. 1 Пет. 3:18-22.

³⁴² См., например, Псевдо-Варнава, *Epist.* 11, 5; Иустин, *Dial.* 86; Ириной, *Adv. haeres.* V, 17, 4; Тертуллиан, *Adv. Jud.* 13 и *De baptis.* 9; Дидим Александрийский (*Sp.*), *De Trinitate* 2, 17 (PG 39, 697 B).

го Иисуса в водах Иордана, в момент которого на Него снизошел с небес Дух Святой в образе «голубя»³⁴³: соответственно, «голубь», отпущенный Ноем и возвратившийся к ковчегу с оливковой ветвью в клюве, символизирует для Тертуллиана Духа Святого, нисходящего на крещаемых, омытых в крестильной купели от прошлых грехов³⁴⁴. Безусловно, это последнее толкование, как и приведенное выше, можно уверенно квалифицировать как «типологическое», поскольку оно сохраняет существенные признаки типологической экзегезы³⁴⁵, хотя Ж. Даниелу совершенно справедливо отмечает, что мы имеем в данном случае дело с самостоятельной и менее архаической интерпретаторской традицией, развивавшейся преимущественно в «африканской» Церкви³⁴⁶. Поэтому вполне закономерным оказывается объединение двух версий типологии Крещения, «восточной» и «африканской», например, у Кирилла Иерусалимского (4 в.), который, в своих «Огласитель-

³⁴³ См. Мф. 3:13-16: «Тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него. Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда *Иоанн* отпускает Его. И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел *Иоанн* Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспоскался на Него». Ср. Мк. 1:9-10; Лк. 3:21-22; Ин. 1:32-33.

³⁴⁴ См. Тертуллиан, *De baptis.* 8: «[...] Святейший Дух милостиво нисходит от Отца на омытые и благословенные тела и покоится на водах крещения, словно вспоминая свое старинное местопребывание. Так Он снизошел на Господа в образе голубя, чтобы природа Духа Святого была явлена через живое существо, которому присущи чистота и невинность, ибо даже тело голубя лишено желчи. [...] И для этого был свой прообраз. Ведь точно так же после вод потоп, которыми было вычищено древнее нечестие, после, можно сказать, крещения мира, голубь-вестник, выпущенный из ковчега и возвратившийся с оливковой ветвью (что даже у язычников служит знаком мира), возвестил землям о прекращении небесного гнева. Таким же образом происходит и духовное воздействие на землю, то есть на нашу плоть, выходящую из купели после очищения от прежних грехов: подлетает голубь Святого Духа, принося мир от Бога. Выпущен он с небес, где пребывает Церковь, прообразом которой является ковчег» (пер. Ю. Панасенко). Ср. Псевдо-Киприан, *Ad Novat.* 2; Псевдо-Ипполит, *In sanct. theophan.* 4; Максим Туринский, *Serm.* 64, 2.

³⁴⁵ Голубь, выпущенный Ноем, понимается Тертуллианом не просто как символ Святого Духа, но именно как пророческое прообразование («тип») сошествия Святого Духа на Иисуса Христа в момент принятия Им крещения и – в сакраментальном плане – как «тип» Святого Духа, нисходящего на всякого христианина при крещении.

³⁴⁶ См. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, p. 80–81.

ных поучениях», пишет: «Сию же [то есть голубицу, в виде которой на Иисуса Христа сошел Дух Святой. – *О. Н.*], как говорят некоторые, отчасти прообразовала голубица Ноя. Ибо как при нем через древо и воду произошло для бывших с ним спасение и начало нового творения, и к вечеру голубица возвратилась к нему, держа масличный листок, точно так же, говорят они, и Дух Святой сошел на истинного Ноя [то есть Иисуса Христа. – *О. Н.*], виновника второго творения, Который объединил воли всех народов, прообразуемых различными животными, бывшими в ковчеге. Ибо по Его пришествии мысленные волки пасутся подле ягнят, в Церкви Его телец, вол и лев вместе пасутся, так как и по сей день видим мы, что церковные учителя направляют и наставляют мирских правителей. И вот, сошла сия духовная голубица, как изъясняют некоторые, во время крещения, дабы показать, что Сей есть тот, Который через древо Креста спасает верующих и Который через смерть Свою имеет к вечеру даровать спасение»³⁴⁷.

И наконец, еще одна тема традиционной типологической экзегезы (представленная, в частности, в только что процитированном отрывке из Кирилла Иерусалимского) – это отождествление Ноева ковчега с Церковью, а животных, спасающихся в ковчеге, – с «народами», принявшими крещение и объединившимися в Церкви. Очевидно, что сам по себе этот мотив восходит к иудейской традиции, связывавшей с образом Ноева ковчега надежду на будущее спасение народа Израиля: первые христиане считали и называли себя новым Израилем и новым народом Божиим, в свою очередь уповая на спасение в лоне Церкви. Поэтому уже Тертуллиан называет Церковь «вторым ковчегом»³⁴⁸. К теме Церкви-ковчега постоянно возвращался Киприан Карфагенский, писавший: «Сие утверждал и Петр, который, являя, что есть одна Церковь и только те, кто принадлежит к Церкви, могут принять крещение, рек: “В ковчеге Ноевом немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды. Так что и вас подобным же образом спасает крещение” (1 Пет. 3:20-21), – доказывая и свидетельствуя, что единый ковчег Ноя прообразовывал (*typum fuisse*) единую Церковь. И коли тогда, при оном крещении искупленного и очищенного мира, никто не мог спастись среди воды, не быв в ковчеге Ноевом, то и теперь никто не мог бы обрести новую жизнь через крещение, не будучи в Церкви, каковая одна может совершать крещение»³⁴⁹.

³⁴⁷ Кирилл Иерусалимский, *Cateches.* 17, 10.

³⁴⁸ См. Тертуллиан, *De idol.* 24.

³⁴⁹ Киприан, *Ер.* 68, 2; ср. *Ер.* 74, 11, где, сославшись на тот же текст из апостола Петра, Киприан говорит: «Ибо как в оном крещении мира, каковое

При этом чрезвычайно существенно то, что у Киприана, как и у апостола Петра, типология «ковчега»-Церкви рассматривается не изолированно, но в тесной связи с типологией «потопа»-Крещения, доскональным образом разработанной раннехристианскими экзегетами. Эта связь отступает на второй план, хотя и не утрачивается окончательно, при интерпретации другого аспекта темы Церкви-«ковчега», а именно – образа животных, взятых Ноем в ковчег. Объяснение того смущающего толкователей факта, что в ковчеге, вместе с праведным Ноем и его домочадцами, спасались не одни только «чистые», но также еще и «нечистые» животные, для христианских экзегетов существенно облегчалось тем, что сама идея Церкви Христовой, *собранной от грешников и язычников*, была глубоко укоренена в новозаветной традиции³⁵⁰. Соответственно, в одних случаях христианские толкователи видели в животных, собранных в ковчеге, указание на многочисленные «народы», или язычников, составивших – вместе с уверовавшими во Христа иудеями – единую Церковь³⁵¹, а в других случаях отождествляли «нечистых» животных с «грешниками», которые также могут спастись в Церкви³⁵².

Если рассмотреть на фоне бегло очерченной выше традиции типологической экзегезы рассказа о Ноевом ковчеге «духовное» толкование того же сюжета, предложенное в анализируемой гомилии Оригена, то придется признать, что собственно «типологические» мотивы занимают в этой гомилии весьма незначительное место. Особенного внимания заслуживает тот факт, что у Оригена *отсутствует* типология «ковчега»-Креста (подменяемая символизмом ковчега как образа мироздания) и неразрывно связанная с ней типология Крещения, строя-

очистило [мир] от ветхого беззакония, тот, кто не был с Ноем в ковчеге, не мог спастись среди воды, так и ныне не может оказаться спасенным через крещение тот, кто не был крещен в Церкви, каковая, в соответствии с прообразующей тайной (*ad sacramentum*) единого ковчега, утверждает себя на единстве Господнем». Ср. его же, *De unitate Ecclesiae* 6, где повторяется та же мысль.

³⁵⁰ См., например, Мф. 9:10-13: «И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его. Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками? Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные, пойдите, научитесь, что значит: “милости хочу, а не жертвы”? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию»; ср. Лк. 7:34; 15:1-2.

³⁵¹ См., например, Августин, *Contr. Faust. manich.* 12, 15; Иероним, *Contr. lucifer.* 22.

³⁵² См. Тертуллиан, *De idol.* 24; Савеллий у Ипполита, *Philosoph.* 9, 12; Псевдо-Киприан, *Ad Novat.* 2, 9-10; Иероним, *Contr. lucifer.* 22.

щаяся на парном мотиве «вода»-«дерево», между тем как для аутентичной типологической традиции центральной и принципиально важной оставалась именно тема потопа как «типа» Крещения, фокусирующая в себе важнейшие эсхатологические, христологические и экклесиологические импликации рассказа о Ноевом ковчеге («потоп» – как образ конца света и «нового крещения» мира³⁵³; «ковчег» – как образ Распятия и Креста Господня; «ковчег» – как образ Церкви, спасающей верующих через таинство Крещения). Так что можно со всею определенностью утверждать, что если Ориген и ссылается, разясняя «духовный» смысл библейского рассказа, на некоторые общеизвестные типологические мотивы, то он, во всяком случае, не ограничивается этими мотивами; более того, даже используя подлинный типологический материал, Ориген не использует самый *метод*, лежащий в основе установления «типологической» связи между образами ветхозаветной и новозаветной истории, предпочитая ему универсальный метод символично-аллегорического толкования библейских «образов», позволяющий усматривать скрытый за этими «образами» *иносказательный* и *таинственный*, но не обязательно *типологический* смысл. Поэтому у нас нет оснований для того, чтобы безусловно и однозначно отождествлять «духовные» толкования Оригена с «типологическими» толкованиями, на которых строилась христианская библейская экзегеза в дооригеновскую эпоху.

с. «Духовные» толкования

Общая характеристика

Итак, уже простое сопоставление «духовных» и «моральных» толкований, осуществленное на материале только одной оригеновской гомилии, посвященной истории Ноя и всемирного потопа, показывает, что эти толкования по характеру своему заметно различаются между собою, но что это различие не может быть выражено или описано в терминах оппозиции «аллегорезы» (филоновской) и «типологии» (новозаветной) – несмотря на тот факт, что в выбранной нами гомилии собственно «типологические» мотивы заявлены гораздо более внятно

³⁵³ Особенно – в связи с мотивом «огненного крещения», ср. слова Иоанна Крестителя об Иисусе Христе у Матфея 3:11: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; [...] Он будет крестить вас Духом Святым и огнем»; ср. Лк. 3:16.

и определенно, нежели в подавляющем большинстве других оригеновских гомилий на ветхозаветные книги. Если «моральное» толкование в гомилии на рассказ о Ное и потопе имеет чисто аллегорическую природу, то «духовный» смысл соответствующего рассказа выводится у Оригена с использованием едва ли не всего арсенала методов иносказательной экзегезы, знакомых ему и практиковавшихся в современную ему эпоху: здесь представлены, во-первых, аллегорические толкования, обычные для иудео-эллинистической традиции, во-вторых – символично-аллегорические толкования типа «машал», в-третьих – толкования, опирающиеся на христианскую типологическую традицию, и в-четвертых – толкования, обнаруживающие сходство с формами гностической («валентинианской») экзегезы³⁵⁴.

Ту же самую тенденцию к объединению – под рубрикой «духовного» смысла Писания – принципиально различных, в герменевтическом отношении, форм и видов толкований можно обнаружить и в других гомилиях Оригена на книги Ветхого Завета. Остановимся лишь на нескольких наиболее ярких и очевидных примерах интерпретаций, построенных на принципах классической философской аллегорезы, и интерпретаций, опирающихся на материал новозаветной типологической экзегезы, чтобы убедиться в том, что в экзегетической системе самого Оригена толкования двух указанных видов выступали как равноправные и в одинаковой мере пригодные для выявления «духовного» смысла и что Ориген не отдавал в этом случае видимого предпочтения именно «типологической» форме интерпретации.

«Духовные» толкования аллегорического характера

Во избежание сомнений, связанных с оценкой герменевтической природы той формы «духовных» толкований Оригена, которую мы

³⁵⁴ Вопрос об отношениях Оригена с гнозисом и влиянии гностического (собственно, «валентинианского») учения на его собственные богословские взгляды всегда оставался крайне болезненным для исследователей творчества Оригена. Известно, что «валентиниане», считавшие себя последователями апостола Павла, были главными оппонентами и соперниками «ортодоксальной» христианской Церкви в Александрии и что Климент Александрийский и Ориген, принадлежавшие к этой Церкви, очень много сил и энергии отдали критике валентинианской «ереси». Нельзя, однако, отрицать и тот факт, что ряд ключевых моментов валентинианской доктрины был воспринят Оригеном сочувственно и что некоторые идеи валентиниан отразились, по крайней мере – косвенно, на собственной богословской теории Оригена.

склонны квалифицировать как чисто «аллегорическую», ограничимся примерами таких толкований, которые не только строятся на методе установления специфической связи между «образом» и приписываемым этому образу абстрактным «смыслом», замещающим собственную семантику исходного «образа», но и удерживают особую топику, характерную для языческой философской аллегорезы и для экзегезы «филоновского» типа.

Так, в 1-й гомилии на книгу Бытия, толкуя рассказ о сотворении человека и специально – слова «мужчину и женщину сотворил их»³⁵⁵, Ориген говорит, что «мужчина» олицетворяет «духовное» начало в человеке, «женщина» – «душевное», причем если эти начала находятся в согласии друг с другом (то есть «душа» покорна «духу»), то плодами их союза и, так сказать, их «чадами» становятся добрые чувства и благополучные помыслы, если же «душа», связанная брачными узами с «духом», отдается телесным наслаждениям и плотским радостям, то она впадает в прелюбодеяние и оказывается уже не способной породить «законное» потомство, так что ее «брак» расторгается³⁵⁶. Точно так же, слова «сотворим человека, [...] и да властвует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле»³⁵⁷ понимаются Оригеном как указание на олицетворяемые всеми перечисленными живыми существами (то есть рыбами, птицами, четвероногими и пресмыкающимися) «страсти» и «влечения», которые могут корениться в душе или провоцироваться плотью, и если святые оказываются способными властвовать над этими страстями и помыслами, то грешники, напротив, сами подпадают под власть плотских пороков и телесных удовольствий³⁵⁸. И наконец, в двух нижеследующих стихах: «И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; – вам *сие* будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому [гаду,] пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, *дал* Я всю зелень травную в пищу»³⁵⁹ Ориген усматривает преподанное в аллегорической форме учение о «телесных страстях» (фигурирующих под именем «трав» и «плодов»), которые роднят че-

³⁵⁵ Быт. 1:27.

³⁵⁶ См. In Gen. hom. 1, 15.

³⁵⁷ Быт. 1:26.

³⁵⁸ См. In Gen. hom. 1, 16.

³⁵⁹ Быт. 1:29-30.

ловека с животными, но которые могут служить человеческой «пищей» (при условии, что они контролируются разумом, – как, например, «гнев», который может подвигнуть на справедливое возмездие) или оставаться «животной» пищей (как тот же «гнев», обращенный против невинных и насыщающий «демонов», которые «питаются» нашими дурными поступками и потворствуют им)³⁶⁰.

Собственно говоря, приведенное толкование следовало бы рассматривать не просто как «аллегорическое», но как «морально-аллегорическое» (то есть не «духовное», а «душевное», или «тропологическое», если пользоваться терминологией Оригена). Однако Ориген в данном случае не предлагает своим слушателям, в дополнение к сказанному, никакого другого, альтернативного толкования, которое можно было бы с большими на то основаниями определить как «духовное», а если в последовательности «буквального», «душевного» и «духовного» смысла Ориген опускает какой-либо член, то обычно это касается менее важного и менее интересного Оригену «душевного» смысла, а не «духовного» смысла. Более того, сам Ориген в той же главе квалифицирует вышеприведенную интерпретацию именно как «духовную» (в лат. переводе: *secundum spiritalem rationem*, «согласно духовному смыслу»)³⁶¹. Так что нам остается признать, что некоторые толкования «морально-аллегорического» типа Ориген – в силу каких-то соображений – причисляет к разряду «духовных». Объяснить это можно тем, что *чистые* «философско-аллегорические» толкования в той или иной степени сохраняли свою исконную «моралистическую» окраску даже и в тех случаях, когда Ориген применял эти толкования для выявления «духовного» (а не «душевного») смысла. Однако следует обратить внимание и на тот факт, что у Оригена речь идет не только о *плотских* и *душевных* страстях (учение о которых должно было бы раскрываться, по-видимому, средствами «душевных», или «морально-тропологических» толкований), но также о «духе», который призван господствовать над этими страстями, и о «демонах», потворствующих порокам: обе эти темы, то есть тема «духа» (или «духов», или «духовного начала» в человеке) и тема «демонов» (или «враждебных духов»), автоматически относятся к области компетенции «духовной» экзегезы Писания.

В реальной значимости этого последнего критерия можно убедиться на примере предлагаемого Оригеном толкования рассказа о «госте-

³⁶⁰ См. In Gen. hom. 1, 17.

³⁶¹ См. *ibid.*

приимстве Авраама», в частности – того места библейского текста, где говорится: «И сказали ему: где Сарра, жена твоя? Он отвечал: здесь, в шатре. И сказал *один из них*: Я опять буду у тебя в это же время [в следующем году], и будет сын у Сарры, жены твоей. А Сарра слушала у входа в шатер, сзади его»³⁶². «Моральный» смысл этого стиха состоит, по мнению Оригена, в указании на то, что жена должна держаться «позади мужа» и следовать за ним на его пути к Богу. «Духовный» же его смысл Ориген вновь раскрывает средствами «моральной» аллегорезы чисто «филоновского» типа: «муж» (Авраам) олицетворяет разумное (то есть «духовное») начало в человеке, а «жена» (Сарра) – «плоть», которая должна подчиняться разуму, а не подчинять себе разум, каковой, в этом случае, неизбежно впадал бы в разврат и похоть³⁶³.

Еще более очевидные примеры использования Оригеном «философско-аллегорических» толкований на уровне выявления «духовного» смысла Писания связаны с экзегетической разработкой сюжетов, в которых фигурируют Авимелех и «жены» Авраама. Так, в 6-й гомилии на книгу Бытия, разбирая соблазнительный с точки зрения норм христианской морали рассказ о сватовстве Авимелеха к Сарре (которую Авраам выдавал за свою сестру)³⁶⁴, Ориген, вслед за Филоном Александрийским³⁶⁵, объявляет Сарру олицетворением «добродетели» (*ἀρετή*), утверждая, что нравственная добродетель может оставаться личным достоянием человека лишь покуда он еще только подвигается по пути к совершенству, но что тот же человек, усовершенствовавшийся настолько, чтобы наставлять и других людей, обязан разделить ее со всеми, кто жаждет к ней приобщиться³⁶⁶. Авимелех же, которому, несмотря на «чистоту» его сердца, Господь недвусмысленно воспретил брать в жены замужнюю Сарру, олицетворяет для Оригена языческих «мудрецов» и «философов», которые, не приобщившись еще в полной мере к истинному христианскому благочестию, все же обладают знанием о Боге – Отце и Владыке всего сущего (поскольку имя Авимелеха означает, по Оригену, «отец мой есть царь»)³⁶⁷. И наконец, собственная супруга Авимелеха отождествляется Оригеном с «физической философией» (лат. *philosophia naturalis*), а ее служанки – с «диалекти-

³⁶² Быт. 18:9-10.

³⁶³ См. In Gen. hom. 4, 4.

³⁶⁴ См. Быт. 20.

³⁶⁵ Ср. Филон, De Abr. 20, 99.

³⁶⁶ См. In Gen. hom. 6, 1. Ср. аналогичное толкование у Филона, Quaest. in Gen. 4, 6.

³⁶⁷ См. In Gen. hom. 6, 2.

ческими системами», которых придерживаются различные философские школы³⁶⁸! Отсюда Ориген делает вывод о том, что в эпоху торжества иудейского «Закона» (= Авраам) язычники (= Авимелех) не могли приобщиться к истинной «добродетели» (= Сарра) и что таковое стало возможным только после «смерти» Закона и по пришествии Христа («нового Жениха»)³⁶⁹. Однако несомненный «христианский» смысл этого умозаключения не отменяет «философско-аллегорического» характера приведенного толкования.

К образу Авимелеха Ориген вновь возвращается в связи с толкованием рассказа о союзе, который впоследствии заключил с Авимелехом и его приближенными уже сын Авраама, Исаак³⁷⁰. По мнению Оригена, Авимелех, попеременно то враждующий с Исааком, то примиряющийся с ним, и здесь олицетворяет «мирских мудрецов», которые, благодаря изучению философии, достигли частичного знания истины, тогда как сам Исаак олицетворяет «Слово Божье», содержащееся в Законе. Таким образом, конфликт Исаака и Авимелеха рассматривается Оригеном как конфликт «Философии» и «Закона Божьего», с которым отчасти – но не вполне – согласуются постулаты языческой мудрости. Но особенно любопытно то развитие, которое эта тема получает у Оригена. Указав, что языческие философы принимали не только идею единого Бога-Творца, но и идею Логоса-Слова, посредством Которого сотворен и управляется мир, то есть что философия обнаруживала согласие не только с учением Закона, но и с учением Евангелия, Ориген вместе с тем упрекает язычников в приверженности концепции совечности Бога и материи, в неверии в Божий промысел, в астральном детерминизме, в пропаганде идеи вечности мира и других ошибочных – с точки зрения христианского вероучения – мнениях, опровержению которых много сил и внимания уделяли христианские писатели эпохи апологетов³⁷¹. А затем, опираясь на этимологию имен

³⁶⁸ См. In Gen. hom. 6, 3.

³⁶⁹ См. *ibid.*

³⁷⁰ См. Быт. 26:26-29: «Пришел к нему из Герара Авимелех и Ахузаф, друг его, и Фихол, военачальник его. Исаак сказал им: для чего вы пришли ко мне, когда вы возненавидели меня и выслали меня от себя? Они сказали: мы ясно увидели, что Господь с тобою, и потому мы сказали: поставим между нами и тобою клятву и заключим с тобою союз, чтобы ты не делал нам зла, как и мы не коснулись до тебя, а делали тебе одно доброе и отпустили тебя с миром; теперь ты благословен Господом».

³⁷¹ См. In Gen. hom. 14, 3: «Расходится с нами, когда говорит, что Бог совечен материи. Расходится, когда отрицает, что Бог печется о смертных, и утвер-

Авимелеха, Ахузафа и Фихола, Ориген объявляет, что эти три персонажа олицетворяют *всю философию*, подразделяющуюся на «логику», «физику» и «этику»: Авимелех изображает «рациональную философию» (под которой Ориген склонен понимать не столько «логику», сколько «теологию»³⁷²), Ахузаф – «естественную философию», или «физику», трактующую о мироздании и силах природы, а Фихол – «нравственную философию». Так что, по мнению Оригена, в лице упомянутых персонажей три «части» (или три фундаментальные дисциплины) языческой философии являются к Исааку, в свою очередь олицетворяющему «Закон Божий», чтобы склониться перед ним и заключить с ним союз, – подобно тому, как в новозаветные времена языческие волхвы пришли поклониться младенцу Иисусу³⁷³. Но опять-таки, христианские импликации этого толкования не мешают рассматривать его как безупречный образец аллегорезы философского типа, ничего общего не имеющей с традиционными формами иудейских и христианских иносказательных толкований.

И наконец, в чисто «филоновском», то есть «философско-аллегорическом» духе у Оригена толкуется мотив «жен» Авраама. Правда, Ориген не идет по пути Климента Александрийского, который, опираясь непосредственно на Филона³⁷⁴, пишет: «Как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так и сама философия (любовь к муд-

ждает, что Его провидение ограничено только областью надлунной сферы. Они не согласны с нами во мнениях, когда жизнь рожденных ставят в зависимость от движения звезд. Не согласны, когда говорят, что с сей мир вечен и ему не уготован конец».

³⁷² В отличие от стоиков, для которых «теология» была частью «физики». Следует, впрочем, отметить, что в Комментариях на Евангелие от Матфея 21:33 Ориген, воспроизводя вслед за Филоном (см. *De agricult.* 14 и 16) стоическую модель, иллюстрирующую разделение философии и строящуюся на аналогии с плодовым садом, обнесенным стеной (см. *SVF II*, fr. 38), отождествляет «логику» с *оградой сада* (в полном согласии со своими предшественниками), добавляя при этом от себя, что логическая часть философии (= ограда) соответствует *букве* Писания (то есть низшей ступени в иерархии «смыслов» Писания), см. *In Matth. com.* XVII, 7.

³⁷³ См. *In Gen. hom.* 14, 3.

³⁷⁴ См. Филон, *De congr. erudit.*, 1-24, 63-82, 120-130, 139-157, где служанка Сарры Агарь рассматривается как аллегорическая персонификация «свободных наук», или «приготовительного знания» (*ἡ ἐγκύκλιος παιδεία*), без усвоения которых невозможно приобщение к истинной «философии» (она же – «мудрость» и «добродетель»), олицетворяемой законной супругой Авраама Саррой. Ср. тот же мотив в трактате Филона «О херувимах», *De cherub.* 6.

рости) в конечном счете приводит к мудрости. Философия является средством для осуществления мудрости, сама же мудрость есть знание причин вещей божественных и человеческих. Следовательно, мудрость – госпожа философии, подобно тому как философия – госпожа всех предварительных наук. [...] Сказанное нами подтверждается и таким свидетельством Писания. Сара, жена Авраама, до старости оставалась бесплодной. Не будучи в силах родить, она позволила Аврааму сблизиться со своей служанкой Агарью, родом из Египта, дабы та родила от Авраама³⁷⁵. Точно так же и мудрость, состоявшая подругой верному, то есть Аврааму, которому “вера вменилась в праведность”³⁷⁶, была в том поколении бесплодна и бездетна, не производя в лице Авраама плодов добродетели. Поэтому она по справедливости пожелала, чтобы тот, кто до сих пор стремился в своей жизни к праведности, но успехов не имел, вошел в связь с мирской наукой (Египет символически обозначает мир), а затем и с ней, мудростью, сблизился для произведения на свет, по изволению Божественного провидения, законного наследника, Исаака. По истолкованию Филона, именно так следует понимать эту историю, ибо слово Агарь означает “жилище по соседству”, смежное поселение, почему и говорится в Писании: “Не задерживайся надолго у чужестранки”³⁷⁷; имя же Сара означает “моя власть”³⁷⁸. Итак, начальное образование приводит к мудрости, которой принадлежит царственное достоинство и которая умножает собою род израильский. Отсюда видно, что мудрость может быть приобретена учением. Ведь и Авраам до нее дошел именно этим путем, от созерцания вещей небесных продвигаясь постепенно к вере в Бога и к праведности. [...] По той же причине, когда Сара стала завидовать, что служанке ее, Агари, воздают больше почтения, нежели ей, госпоже (то есть слишком увлекаясь пользой, извлекаемой из светской философии), Авраам сказал ей: “Вот, служанка твоя в руках твоих: делай с ней, что тебе угодно”³⁷⁹. Этим он как бы говорит Саре: “Мирское знание приветствую я не за что иное, как за его юность и новизну, и ценю его не больше, чем простую служанку; в тебе же я чтю истинную госпожу и твое знание ценю как совершеннейшее, удовлетворяющее глубже и благороднее”. [...] Здесь мы желаем указать еще раз на то,

³⁷⁵ См. Быт. 11:30; 16:1-16.

³⁷⁶ Ср. Рим. 4:9.

³⁷⁷ Притч. 5:20.

³⁷⁸ Ср. Филон, *De congr. erud.* 20, 43-47.

³⁷⁹ Быт. 16:6.

что философия также ищет истину и исследует природу вещей. Истина же – это сам Господь, изрекший: “Я есмь истина”³⁸⁰. Подготовительные учения, предшествующие утверждению во Христе, тем не менее упражняют ум, пробуждают разумение, тренируют смекалку, качества, необходимые для погони за истинной философией. Но только тот, кто открыл ее, точнее, получил из рук самой истины, является настоящим посвященным»³⁸¹.

Принимая филоновское отождествление Сарры с «добродетелью» и «мудростью», Ориген, тем не менее, воздерживается от истолкования сюжета об Агари и Сарре в указанном ключе³⁸², предпочитая в этом конкретном случае держаться интерпретации апостола Павла в Гал. 4:21-31 (Агарь – прародительница «народа» рабствующего и плотского, то есть «иудеев», а Сарра – прародительница «народа» свободного и духовного, то есть «христиан»), но особенно акцентируя два момента, занимающих центральное место в собственной мировоззренческой системе Оригена: это, во-первых, противопоставление «плоти» и «духа» (или, как у апостола Павла, – «плотских» иудеев и «духовных» христиан) и, во-вторых, противопоставление иудеев, «плотски» (то есть буквально) понимающих Закон, и христиан, ратующих за «духовное» понимание Закона³⁸³.

Но зато в другой гомилии, трактуя сюжет о женитьбе Авраама, достигшего самых преклонных лет, на Хеттуре (чье имя переводится

³⁸⁰ Ин. 14:6.

³⁸¹ Климент Александрийский, *Stromat.* I, 30-32 (пер. Е. В. Афонасина).

³⁸² Ср., впрочем, фрагмент комментария Оригена на книгу Бытия, PG 12, 116 А, где говорится, в духе Филона, что в лице родившей Аврааму сына Агари «приготовительные знания» (*τὰ προπαιδείματα*) временно превозносились перед «добродетелью» в лице Сарры.

³⁸³ См. In Gen. hom. 7, 2. Очевидно, что толкование Оригена не вступает в противоречие с мыслью самого апостола Павла, который хотел указать своей пастве, что иудеи, оставаясь сынами Авраама *только* по плоти, рабски исповедуют и исполняют Закон, между тем как христиане, будучи сынами Авраама *по обетованию* и *по благодати*, понимают и исполняют Закон «духовно». Однако следует помнить о том, что эти мысли апостола Павла в учении самого Оригена получают весьма специфическое преломление и развитие. Поэтому ниже, опираясь на другие апостольские тексты, Ориген отождествляет «рабов» с «младенцами», которым доступно лишь элементарное знание о Господе, а «свободных» – с «мужами», оставившими «начатки учения Христова» (Евр. 6:1) и не помышляющими о «мертвой букве», но взыскающими знания о горнем Христе, сидящем одесную Бога Отца (Кол. 3:1-2), см. *ibid.*, 4.

как «фимиам»), Ориген отдает должное филоновскому – «философско-аллегорическому» – способу интерпретации³⁸⁴. Если Сарра ассоциируется у Оригена, как и у Филона, с родовой «добродетелью», то полигамия патриархов означает для него похвальное с духовной и нравственной точки зрения стремление праведников к совершенствованию и к стяжанию возможно большего числа конкретных добродетелей³⁸⁵: если человек упражняется в странноприимстве, то он как бы вступает в супружество с этой добродетелью, а если к оному прибавляются попечение о бедных, терпение и проч., то у него появляется столько же «жен», сколько у него добродетелей. При этом ветхозаветные жены-«иноземки» и «наложницы» олицетворяют у Оригена «светские дис-

³⁸⁴ Ср. Филон, *De sacrif.* 43-44: «А преподавал Иакову этот урок дед его и воспитатель Авраам. Он отдал все свое имущество многомудрому Исааку (Быт. 25:5) и ничего не оставил незаконным и лукавым мыслям, чадам наложниц, лишь жалкими крохами одарив их, жалких. Ведь истинным богатством – совершенными добродетелями – может владеть лишь совершенный и благородный, а средства к повседневной жизни могут иметь и далекие от совершенства, усвоившие лишь школьную науку. Этими правят Агарь, “гостящая”, и Хеттура, “воскуряющая”. Ведь тот, кто полагается на школьную науку, гостит у мудрости, а не обретается с нею. Он как бы дает душе вдохнуть изысканный аромат наук, хотя здоровью нужны не запахи, но пища, а обоняние природа избрала в услужение вкусу, поставив его рабом, отведывающим блюда перед царской трапезой. А служить надобно знаниям главенствующим, а не подчиненным, исконным, а не пришлым» (пер. О. Л. Левинской). Правда, сразу же следует отметить, что у Филона Хеттура явно уравнивается с Агарью в статусе «иноземки», олицетворяющей «служебные дисциплины», в то время как Ориген отводит Хеттуре гораздо более почетную роль, отождествляя ее «благоуханность» с приобщением к вере Христовой и подкрепляя это отождествление ссылкой на слова апостола Павла: «Ибо мы Христово благоухание Богу в спасаемых и погибающих» (2 Кор. 2:15).

³⁸⁵ Эту тему развивает Филон в том же трактате «О соитии ради приготовительного научения» 24-60, где речь идет о многоженстве Иакова (Лия – «добродетель», заключенная в разумной части души, Рахиль – «добродетель» неразумной части души, а их служанки, Зелфа и Валла олицетворяют, соответственно, «интеллектуальные, или диалектические, способности» и «способность к питанию», являющуюся первейшим условием человеческой жизнедеятельности), о супруге Ефрема и наложнице Манассии (олицетворяющих, соответственно, «память» и «припоминание»), о жене брата Авраама, Нахора, Милке и о его наложнице Реуме (олицетворяющих, в свой черед, ложную халдейскую «астрологическую мудрость» и низменную софистическую «философию»), а также – о женах и наложницах «дурных людей», отпрысками которых оказываются не «добродетели», а «пороки» и «страсти».

циплины» (или «свободные науки», на которых основывается *ἐγκύκλιος παιδεία* Филона), однако эти науки могут быть полезны для утверждения истинной Христовой «философии» и благочестивой веры в Бога³⁸⁶.

Образцы толкований подобного рода, которые можно смело рассматривать как «морально-аллегорические» или «философско-аллегорические» (несмотря на то, что сам Ориген добросовестно старается адаптировать их к нуждам проповеди христианской доктрины и извлечь из них поучение, полезное именно для христиан), но которые, тем не менее, используются для выведения «духовного», а не «душевного» смысла, можно обнаружить во множестве и в других гомилиях Оригена. Поэтому ограничимся лишь еще одним примечательным примером «духовно-аллегорического» толкования, связанного с интерпретацией рассказа о «казнях», насланных Богом на препятствовавших исходу евреев из Египта египтян³⁸⁷, в 4-й гомилии Оригена на книгу Исхода³⁸⁸.

Прежде всего, Ориген объясняет, что Моисей в этой истории олицетворяет «Закон» Божий³⁸⁹, а десять казней предназначались не просто Египту как таковому, а «миру сему» (традиционно ассоциирующемуся с «Египтом»), для исправления которого в дальнейшем были даны «десять заповедей». При этом врученный Моисеем Аарону жезл, посредством которого были насланы первые казни, символизирует для Оригена (как и для толкователей, верных принципам христианской типологической экзегезы) Крест Христов, хотя сам Ориген вновь развивает это толкование в символично-аллегорическом духе, акцентируя не столько мотив «жезла»-Креста (центральный для христологической и сакраментальной типологии), сколько мотив «жезла»-змея: превращение жезла Аарона в «змея», пожравшего «змеев», в которых превратились жезлы египетских чародеев, означает для Оригена, что евангельская «мудрость» (= змей) одолевает и истребляет «мудрость» египтян (то есть мудрость «мира сего»). Отсюда – последующее толкование «казней» как акта последовательного искоренения всевозможных проявлений этой мирской «мудрости».

Так, объясняя чудо превращения, по мановению жезла Ааронова, всей воды в кровь, Ориген говорит, что «воды» Египта – это не только

³⁸⁶ См. In Gen. hom. 11, 1-2.

³⁸⁷ См. Исх. 7:14–12:36.

³⁸⁸ См. In Ex. hom. 4, 6-7.

³⁸⁹ Ср. Филон, De vita Mos. I, 162, где говорится, что Моисей был не только законодателем, но и живым воплощением «Закона».

воды, в *буквальном смысле* обогранные кровью умерщвленных по приказу фараона еврейских младенцев³⁹⁰, но еще и – уже в *аллегорическом смысле* (у Руфина: *ut et allegoricis legibus nihil desit*) – ошибочные и обманчивые учения философов, вводящие в заблуждение «малых детей» (то есть духовно незрелых христиан). Соответственно, «жабы», или «лягушки» (вторая казнь) обозначают, по мнению Оригена, «песни поэтов», распространяющих в этом мире «лживые басни» (то есть мифы), поскольку поэты, как и названные животные, только и способны на то, чтобы производить непотребный и назойливый шум. «Мошки» (третья казнь), будучи едва видимыми, но весьма болезненно жалящими, уподобляются у Оригена «диалектике», которая морочит человека, не позволяя ему догадаться об источнике обмана. «Песьи мухи» (четвертая казнь) олицетворяют для Оригена школу киников, которые превозносят и объявляют высшим благом похоть и вожделение. «Мор» (пятая казнь), покосивший весь скот египтян, понимается как наказание за идолопоклонство язычников, почитающих изображения и изваяния не только «людей», но и животных, и поклоняющихся Юпитеру-Аммону в образе овна, псу-Анубису, быку-Апису и проч. «Гнойные язвы, волдыри и нарывы» (шестая казнь) символизируют, соответственно, коварную и «гнилую» злобу, «надмевающуюся» гордыню и

³⁹⁰ См. Исх. 1:15-22. На этом примере видно, что в некоторых случаях «буквальный» смысл для Оригена – это, собственно, не «буквальный», но «исторический» смысл. Разумеется, приведенное толкование не является «буквальным», так как, по Оригену, явление Аароном знамение воды, обратившейся в кровь, *символически* указывает на некоторое событие, относящееся к *историческому* прошлому (то есть к моменту рождения Моисея). Но это и не «аллегорическое» (в оригеновском понимании) толкование – именно в силу *исторической*, а не *морализаторской* или *теологической* подоплеки оно. Пожалуй, можно сказать, что Ориген в данном случае предлагает понимать сообщение о чуде обращения воды в кровь как *метафорическое* описание некоего *факта*, «буквально» имевшего место в историческом прошлом, и как «напоминание» об этом прошлом. Впрочем, учитывая то немаловажное обстоятельство, что упомянутые еврейские младенцы, во времена «Фараона», были *утоплены* (бескровно), см. Исх. 1:22, но притом отнюдь не *зарезаны*, как это случится позднее, при царе Ироде, легко догадаться, что фоном для этого толкования послужило традиционное *типологическое* отождествление совершенного Аароном чуда с рассказом об избииении младенцев по приказу Ирода, ложно понятое самим Оригеном, склонным в некоторых случаях воспринимать «типологический» смысл не как «пророческий», а как «исторический» по преимуществу смысл.

«воспаленные» ярость и гнев. «Гром, град и огонь с небес» (седьмая казнь) означают, что Бог наказывает грешный мир, возвышая Свой глас (гром = небесное проклятие), истребляя «градом» даже самые первые «побеги» пороков и выжигая небесным огнем соблазны похоти и вождления. Образ «саранчи» (восьмая казнь) должен, по мнению Оригена, восприниматься как прямой укор роду человеческому, поскольку лишенная разума и предводителя саранча ведет себя, как регулярное войско, между тем как сотворенные разумными люди не только сами не способны управлять своими поступками, но и отказываются подчиняться руководству Бога, своего Царя. «Тьму» (девятая казнь) Ориген предлагает понимать либо как осуждение «слепоты» человеческого ума, либо – как указание на то, что темны пути Божественного провидения и что те, которые дерзновенно пытались исследовать их с помощью умозаключений (букв. – «строая последовательность утверждений»), были ввергнуты в густую и «осязаемую» тьму заблуждений. И наконец, относительно понимания смысла десятой и последней казни – «гибели первенцев» – Ориген колеблется сам, допуская, что этот смысл превосходит его разумение. Он говорит, что, возможно, здесь имелось в виду наказание «египтянам» за притеснение «Церкви первенцев», имена которых написаны на небесах³⁹¹. Однако у Оригена имеются и другие гипотезы относительно смысла этого места: «первенцы» могли, по мнению Оригена, символизировать «начальства и власти» века сего, над которыми восторжествовал Христос³⁹², или же – олицетворять тех, кто порождает и измышляет «ложные религии», которые уничтожаются истиной Христовой.

Можно видеть, что хотя вышеприведенное толкование и отличается от аллегорических толкований, рассмотренных ранее (в частности, – тем, что оно не строится на конкретных аллегорических персонификациях, подкрепленных этимологией имен собственных), общий характер этого толкования и его тематика отвечают нормам александрийской иудео-эллинистической экзегезы, что не позволяет поставить его в один ряд с «иудейскими» толкованиями символично-аллегорического типа, также используемыми Оригеном. Особенно любопытно, однако, что рассмотренное «мистическое» (а по сути – аллегорическое) толкование рассказа о «казнях египетских» сопровождается у Оригена «мо-

³⁹¹ См. Евр. 12:23.

³⁹² См. Кол. 2:15: «Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою».

ральным» толкованием того же сюжета³⁹³, обнаруживающим идентичную герменевтическую природу³⁹⁴.

Предваряя это толкование, Ориген говорит, что «Египет» в данном рассказе выступает как образ заблуждений и невежества человеческих душ, приверженных миру сему. Когда Закон Божий только начинает приближаться к душе человека, он превращает ее «воду» в «кровь», то есть преобразует ее юношескую расслабленность и тягу к наслаждениям в кровь Ветхого и Нового Заветов. Затем он отвращает ее от пустой и праздной болтливости и от подобного лягушачьему кваканью роптания против Божественного провидения³⁹⁵. Затем он очищает ее от дурных и лукавых помыслов, подобных укусам мошек, избавляет от плотских страстей, жалящих, как песьи мухи, а также – от глупости и скотского разумения, уравнивающего человека с животными. Он обнаруживает язвы ее пороков, гасит пламя ярости и гнева. А затем он прибегает к языку «сынов грома» – учению евангельскому и апостольскому, «граду» – наказанию за стремление к роскоши и удовольствиям и «огню» покаяния. Он также выставляет в укор душе пример «саранчи», наблюдающей строгий воинский порядок. Когда же душа усвоит все преподанные ей уроки, она, наконец, начинает осознавать «тьму» своих заблуждений и «мрак» своих деяний. Что же касается истребления первенцев, то эти последние знаменуют для Оригена «первоначальные движения души», внушаемые плотью и безжалостно отсекаемые на пути к совершенству.

Таким образом, две рассмотренные выше формы интерпретации одного и того же сюжета, «духовная» и «моральная», различаются лишь постольку, поскольку в первом случае речь идет преимущественно об *обличении* заблуждений и пороков «мира сего», погрязшего в язычестве, а во втором случае – о воспитании индивидуальной души и об искоренении ее собственных пороков. Однако оба толкования, бесспорно, являются «морально-аллегорическими» (по типу), и даже топика их в большинстве случаев остается идентичной или, по крайней мере, аналогичной.

³⁹³ См. In Ex. hom. 4, 8.

³⁹⁴ Вспомним искреннее недоумение Р. Хэнсона, задававшего вопросом о том, чем же в действительности «духовно-аллегорические» толкования у Оригена отличались от его же «морально-аллегорических» толкований.

³⁹⁵ Вероятно, Ориген имел в виду архаический мотив ссоры лягушек с Зевсом, отразившийся в одной из басен Эзопа и вошедший в поговорку.

Разумеется, приведенные примеры не исчерпывают всего многообразия форм «духовно-аллегорических» толкований, применяемых Оригеном. Мы остановились лишь на наиболее явных и очевидных случаях использования «философско-аллегорической» экзегезы в контексте «духовной» интерпретации Писания. Даже в рассмотренном только что толковании можно обнаружить черты, характерные для александрийской традиции «Физиологов», где описание тех или иных свойств конкретных животных рассматривается как повод для выведения некой моралистической максимы³⁹⁶. Кроме того, Ориген широко использует иудейскую технику символично-аллегорических толкований («машал»), применявшуюся (правда, лишь в редких случаях) не только собственно к «притчам», но и к текстам неиносказательного характера (вспомним «колодцы» патриархов, «манну», «усласленные воды» Мерры и проч. образы, символизирующие Тору, или иудейскую традицию символического толкования Песни песней). Именно к этой последней традиции, по-видимому, и следует возводить две центральные темы оригеновских духовно-аллегорических толкований: тему Церкви – «невесты» Христовой (в плане «моральной» экзегезы трансформирующуюся в тему «души» – «невесты» Христа) и уже собственно оригеновский, постоянно и многообразно обыгрываемый и бесконечно варьирующийся, мотив символических «образов» Писания (или символов Ветхого и Нового Заветов³⁹⁷), с которым, в свою очередь, оказывается связанной аллегорическая разработка темы «трех смыслов» Писания³⁹⁸. С другой стороны, космологическая и психокосмическая тематика «духовно-аллегорических» толкований Оригена, мотив «мис-

³⁹⁶ Оговоримся, однако, что речь в данном случае не идет о прямой зависимости Оригена от традиции «Физиолога», но лишь о сходном методе толкования, – тем более что авторы «Физиологов», как правило, строили свои толкования на принципе простой аналогии, не прибегая к прямому аллегорическому замещению, столь ярко проявляющемуся в толкованиях Оригена (например, «кваканье лягушек» – это песни аэдов, мифы, или – в другом контексте – пустословие и роптание на Бога).

³⁹⁷ См., например, In Gen. hom. 13, 2: «колодцы» Авраама – Писания Ветхого Завета, а «колодцы» Исаака – Нового Завета.

³⁹⁸ Мы уже встречались с экзегезой такого рода, по понятным причинам не имеющей аналогов у других авторов, во 2-й гомилии Оригена на книгу Бытия. Другие примеры – это толкование Притч. 22:20 и сл., в De princip. IV, 2, 4, и рассказа Евангелия от Иоанна 2:6 о «водоносах», «вмещавших по две или по три меры» жидкости, в De princip. IV, 2, 5. Ср. также мотив «трех колодцев», ископанных Исааком, в In Gen. hom. 13, 3 и в In Num. hom. 9, 7, 4, и т. д.

тического исхода» душ, обретающих свою отчизну на небесах, а также – особый акцент на различии «телесной», «душевной» и «духовной» ступеней познания, ассоциирующихся с различными типами «пищи» (то есть «учения», которое становится доступным верующим по мере достижения ими определенной степени совершенства), свидетельствуют о зависимости Оригена от валентинианской экзегетической традиции, специфически интерпретировавшей некоторые темы посланий апостола Павла. Однако можно с полной определенностью утверждать, что все вышеперечисленные формы аллегорических и символично-аллегорических толкований, применяемых Оригеном, были весьма далеки от моделей интерпретации, использовавшихся в традиционной типологической экзегезе.

«Духовные» толкования типологического характера

Тем не менее типологический материал также играл немаловажную роль в системе «духовных» толкований Оригена. Правда, чистые, неискаженные образцы христианских типологических толкований в гомилиях Оригена встречаются значительно реже, нежели толкования, воспроизводящие модели, характерные для иудео-эллинистической «философской» аллегорезы.

Разумеется, Оригену была знакома традиция «христологической» типологии, поэтому он с готовностью признает, что Ной, Авраам, Исаак и другие патриархи – это «типы» Христа. Примером разработки одного из важнейших мотивов «христологической» типологии у Оригена может служить 6-я глава 8-й гомилии на книгу Бытия, посвященная толкованию библейского рассказа о жертвоприношении Авраама, где Ориген говорит о том, что Исаак, на своих плечах принеся «дрова» для предполагаемого жертвоприношения³⁹⁹, знаменует Христа, Который Сам нес Свой Крест к месту распятия; характерно, однако, что Ориген не остается в границах стандартного типологического толкования указанного сюжета, добавляя, что в иудейской богослужебной практике дрова для осуществления всежжения приносит священник и что, стало быть, Исаак предстает в этом рассказе не только как «тип» Христа-Жертвы, но и как «тип» Христа-Первосвященника, совершающего жертвоприношение⁴⁰⁰. Еще один «христологический» образ, связанный с тем же расска-

³⁹⁹ См. Быт. 22:6.

⁴⁰⁰ См. In Gen. hom. 8, 6.

зом, а именно – образ «овна, запутавшегося рогами в кусте»⁴⁰¹, также упоминается Оригеном, однако не получает у него развернутого типологического обоснования: Ориген ограничивается рассуждением о том, что Христос – это «Агнец Божий» и что овен, как и Исаак, символизирует единство Жертвы и Первосвященства во Христе⁴⁰².

Стоит напомнить, однако, что, например, у Мелитона Сардийского образ «запутавшегося в кусте овна», принесенного в жертву вместо самого Исаака, рассматривается как «тип» Распятия Христова: «куст» знаменует Крест, «место» жертвоприношения – Иерусалим, «агнец» – Господа, «спутанного» для жертвоприношения⁴⁰³. А Тертуллиан сосредоточивается на образе «рогов» овна, которыми тот запутался в кусте: «рога» символизируют для него перекладину Креста, на котором был распят «овен»-Христос (причем самый «куст» по-прежнему ассоциируется у Тертуллиана с «Крестным Древом»)⁴⁰⁴. В целом, именно такого рода символизм и был наиболее характерен для традиционной типологии, ограничивавшейся установлением «исторического» или «мистического» параллелизма «фигур» и избегавшей богословских (а тем более – философских) спекуляций по поводу установленных аналогий, но не упускавшей из виду главную задачу типологической экзегезы: обнаружение в Ветхом Завете образов, предвосхищающих тайны новозаветной истории.

Ориген, со своей стороны, весьма интересовался христологическим символизмом как таковым, однако этот символизм (оставаясь традиционным и общепринятым для раннехристианской литературы) лишь отчасти пересекается с четко очерченным кругом специфических символов, на которые ориентировалась типологическая экзегеза. Так, например, в 14-й гомилии на книгу Бытия Ориген прямо перечисляет ветхозаветные «образы» Христа: это, во-первых, Исаак (готовящийся быть принесенным в жертву), во-вторых – овен, закланный вместо Исаака, в-третьих – ангел, говоривший с Авраамом (в той же истории о жертвоприношении), в-четвертых – агнец, закланный на Пасху⁴⁰⁵,

⁴⁰¹ См. Быт. 22:13.

⁴⁰² См. In Gen. hom. 8, 9.

⁴⁰³ См. Мелитон, frgm. 11(Perler): «ἀλλὰ τὸ φυτὸν ἀπέφαινε τὸν σταυρόν, καὶ ὁ τόπος ἐκεῖνος τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ ὁ ἀμνὸς τὸν κύριον ἐμπεποδισμένον εἰς σφαγὴν».

⁴⁰⁴ См. Тертуллиан, Adv. Jud. 13, 21.

⁴⁰⁵ См. Ис. 53:7: «Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стрищим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих»; ср. Деян. 8:32.

в-пятых – пастырь овчий⁴⁰⁶, в-шестых – первосвященник, приносящий жертву⁴⁰⁷. В типологии использовались только два первых из перечисленных «образов» Христа («Исаак» и «овен»), связанные с мотивом «жертвенного агнца» (и с пророчеством Исаяи 53:7). Но для Оригена важно не только то, что Христос символически изображается в Ветхом Завете как «жертвенный агнец», но и то, что он *одновременно* изображается там и как имеющий власть совершать жертвоприношение «первосвященник», поэтому Ориген приводит еще и другой пример подобного амбивалентного символизма, указывая, что в качестве Слова Христос выступает как «Жених», а в качестве Премудрости Божьей – одновременно и как «Невеста»⁴⁰⁸. Между тем в типологической экзегезе мотив Христа – Царя и Первосвященника связывался преимущественно с образом царя Мелхиседека, но не с сюжетом «жертвоприношения Авраама».

Необходимо также иметь в виду, что собственно «типологические» символы Христа – это в подавляющем большинстве случаев именно символы «Распятия Христова» (за исключением нескольких самостоятельных тем, как то: отождествления Христа с «новым Адамом», с «царем и первосвященником» Мелхиседеком и, наконец, с «Женихом» Церкви). Архаические символы Христа (например, «рыба» или «добрый пастырь»), равно как и Его литургические символы («хлеб», «вино», «лоза», «агнец» и проч.), не использовались в типологической экзегезе или отступали в ней на второй план. В качестве подлинных «типов» Христа рассматривались принципиально иные символы, например – образ «медного змия», воздвигнутого Моисеем в пустыне, или образ пророка Ионы, заключенного во чреве китовом, или пресловутый образ «овна, запутавшегося рогами в кустах», или даже образ жилища иерихонской блудницы Раав, в качестве знамени вывесившей из окна своего дома багряный лоскут, – а также – ряд архаических символов, связанных с иудейской традицией мессианского символизма (на-

⁴⁰⁶ Ср. Ин. 10:2 и 7; ср. также образ «добротого пастыря» в раннехристианской иконографии.

⁴⁰⁷ Ср. Евр. 5.

⁴⁰⁸ См. In Gen. hom. 14, 1. Само по себе отождествление Христа с Премудростью было столь же законным, в контексте раннехристианского мышления, как и отождествление Его со Словом-Логосом. Однако христианские авторы, как правило, избегали непосредственного объединения Слова-Логоса и Премудрости-Софии в Лице Христа, между тем как гностики, исходя из своей собственной мифологии, охотно эксплуатировали эту тему, наводящую на мысль об амбивалентной, если не андрогинной природе Слова.

пример, Христос-камень или Христос-змей). Оригена же, напротив, интересовали главным образом универсальные и литургические символы Христа⁴⁰⁹, такие, как «Альфа и Омега», «Свет», «Путь», «Дверь», «Лоза», «Хлеб», «Меч», «Цветок», «Жезл», «Агнец», «Ангел», «Пастырь», «Первосвященник», «Помазанник», «Отрок» и др.⁴¹⁰

Так что можно заключить, что хотя в экзегетических сочинениях Оригена действительно встречаются образцы более или менее чистых типологических толкований (список которых, разумеется, не исчерпывается приведенными выше примерами из гомилий на книгу Бытия), однако его интерес к аутентичной типологической традиции был в значительной степени ограничен его собственными теоретическими, методологическими и мировоззренческими установками, и что, во всяком случае, типологические толкования не занимают центрального места в системе «духовного» смысла Писания, на выявление которого и была прежде всего направлена экзегетическая деятельность Оригена. Так что отождествление «духовных» толкований Оригена с «типологическими», на котором настаивали многие выдающиеся ученые, нам представляется совершенно необоснованным и обусловленным главным образом искаженным представлением о природе самого типологического метода экзегезы, опрометчиво квалифицируемого как универсальная христианская форма иносказательных толкований, под которую автоматически подводятся любые виды и формы последних.

Впрочем, к запутанному вопросу о реальном соотношении типологических и философско-аллегорических толкований у Оригена мы еще вернемся в дальнейшем. Пока же нам приходится ограничиться констатацией того, что в системе «духовного смысла» Писания у Оригена используются толкования различного типа, не сводимые к какой-то одной экзегетической традиции. Однако признание гетерогенной природы типов и методов интерпретации, применяемых Оригеном, само по себе еще не дает основания заключать, что Ориген пользовался всеми этими методами спонтанно и бессистемно и что он не ставил се-

⁴⁰⁹ Подчеркнем: это именно *символы*, а не *аллегории*, однако «символизм» не являлся единственным признаком типологических толкований и не был исключительным достоянием типологической экзегезы. Впрочем, мы уже говорили о том, что даже в системе аллегорических толкований могли свободно использоваться не только символические образы, но даже специфический «символический» способ обоснования, примером чему может служить трактат Порфирия «О пещере нимф».

⁴¹⁰ См., например, Ориген, *In Io. com.* I, 21, 125 – 36, 265.

бе задачей разработку некоего единого, интегрального метода «духовной» экзегезы. Нельзя не принять во внимание тот факт, что, несмотря на очевидное присутствие в системе «духовных» толкований у Оригена интерпретаций не только «аллегорического», но даже специально «морально-аллегорического» типа, в целом его «духовные» толкования обнаруживают видимые отличия от его же «душевных» толкований, предназначенных для назидания христиан, еще не достигших высшей ступени духовного и интеллектуального совершенства. Несколько забегаая вперед, можно было бы сказать, что «морально-аллегорические» толкования появляются у Оригена на уровне «духовной» интерпретации Писания лишь потому, что он сам убежден был в необходимости использовать для осуществления этой интерпретации ресурсы *аллегорической* экзегезы (каковая, в свою очередь, была усвоена Оригеном прежде всего в ее «филоновской», или иудео-эллинистической версии, то есть именно в форме «моральной» аллегорезы, сохранявшей свою идентичность независимо от того, предполагалось ли с ее помощью выявлять скрытый «моральный» или «духовный» смысл текста), но что при этом Ориген никогда не прибегал к толкованиям чисто «морального» (но не аллегорического) типа, присутствие которых может быть засвидетельствовано у Оригена только на ступени «душевной», но не «духовной» интерпретации Писания.

Однако если мы допускаем, что Ориген действительно намеревался разработать некий специфический и синтетический метод чисто христианской «духовной» интерпретации Библии, то перед нами по-прежнему стоит пока еще не разрешенный вопрос о том, на каком методологическом или богословском основании должен был покоиться задуманный синтез. Очевидно лишь одно: определяющая роль в этом синтезе отводилась – по крайней мере *de facto* – толкованиям *аллегорического и символично-аллегорического* характера, а отнюдь не *типологическим* толкованиям (как можно было бы предположить, оценивая основные тенденции развития дооригеновской христианской экзегетической практики, и как хотелось бы думать подавляющему большинству современных исследователей).

Часть третья

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ ОРИГЕНА. ПЕРЕОРИЕНТАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ НА ТОЛКОВАНИЯ АЛЛЕГОРИЧЕСКОГО ТИПА



1. Методологическая задача: создание универсального комментаторского метода

Итак, мы можем с большой степенью уверенности утверждать, что Ориген сознательно ставил перед собой задачу разработки универсального метода библейской экзегезы, на который могла бы опираться христианская практика библейского комментирования и который вообрал бы опыт предшествующей экзегетической традиции во всем многообразии ее форм и проявлений. Разумеется, самый термин *метод* в данном случае следовало бы поставить в кавычки⁴¹¹, – хотя бы в силу того, что Ориген – как мы уже убедились – был слишком мало озабочен уяснением собственно герменевтических различий тех реально сложившихся способов иносказательной интерпретации текстов, которым предстояло послужить материалом для предполагаемого синтеза.

Очевидно, что собственной, наиболее важной и наиболее существенной методологической инновацией Оригена оставалось требование

⁴¹¹ Ср. замечание Ж. П. Бриссона: «Методология – это современное изобретение: в первые века истории Церкви комментаторы Писания полагались исключительно на вдохновение Духа Святого и не пеклись о каком-либо рационально обоснованном методе, на который бы они могли опереться», *Brisson J.-P. Introduction // Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères*, Paris, 1967, p. 14. А. де Любак, сочувственно ссылаясь на это суждение, добавляет, что оно остается справедливым даже и в отношении Оригена, см. *Lubac H. de. Histoire et Esprit*, p. 141, n. 9.

интерпретации Писания посредством последовательного выявления «трех смыслов» – «телесного» (то есть «буквального» или «исторического»), «душевного» (то есть «морального» и «тропологического») и «духовного» (или «мистического»). Что касается толкований высшего, «духовного» уровня, уяснение герменевтической природы которых доставляет наибольшие затруднения, то следует признать, что в этом случае главным методологическим ориентиром для Оригена оставались послания апостола Павла, из которых Ориген черпал не только конкретные образцы толкований «духовного» типа, но и некоторые доктринальные положения, воспринятые им самим в качестве прямой методологической директивы и указания на необходимость перехода от буквального понимания Писания к его «духовной» («аллегорической») интерпретации.

Несомненно, что теоретическим фундаментом разработанной Оригеном методологической программы послужило сформулированное во Втором послании к Коринфянам учение апостола Павла о «букве и духе» Писания и о том «покрывале», которое не позволяет иудеям проникнуть в подлинный (то есть «духовный» и «истинный») смысл сказанного в Библии и которое – по мысли уже самого Оригена – *сволекается* толкователем, приобщившимся к знанию Божественного Сына-Логоса и призванным назидать христианскую паству, делающую только первые шаги на пути богопознания⁴¹². В свете этого текста Ориген рассматривает и рассуждение апостола Павла о том, что библейский рассказ о двух женах и двух сынах Авраама, Измаиле и Исааке, дол-

⁴¹² См. 2 Кор. 3:6-17: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит. Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей, – то не гораздо ли более должно быть славно служение духа? Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания. То прославленное даже не оказывается славным с сей стороны, по причине преимущественной славы [последующего]. Ибо, если преходящее славно, тем более славно пребывающее. Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, [который] полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего. Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода».

жен пониматься как «иносказание»⁴¹³, относящееся к двум «заветам», один из которых заключен с иудеями, рабствующими «закону», а другой – со свободными сынами «духа» и «обетования», то есть с христианами⁴¹⁴.

Поэтому, приступая к толкованию уже упоминавшейся выше истории о двусмысленных отношениях Авимелеха и Сарры, Ориген, в 6-й гомилии на книгу Бытия, говорит следующее: «Ежели кто хочет воспринимать и понимать это только по букве, то ему следует причислить себя скорее к иудеям, нежели к христианам. Если же он желает быть христианином и учеником Павла, пусть внемлет ему, говорящему, что *закон духовен*⁴¹⁵. Сей же, рассуждая об Аврааме и жене его и сынах его, объявляет, что *это иносказание (pronuntiat haec esse allegorica)*. И пусть кому-то из нас нелегко отыскать, какого рода аллегории содержатся в этом рассказе, однако он должен молиться, чтобы с сердца его было *совлечено покрывало*⁴¹⁶, если он тот, кто пытается *обратиться ко Господу*, ибо *Господь есть Дух*⁴¹⁷, – с тем, чтобы Он совлек покрывало буквы и явился бы свет духа, и мы могли бы сказать, что *открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаясь в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа*^{418, 419}».

Бесспорно и то, что само употребление термина «аллегорический» (*иносказательный*) применительно к «скрытому», неочевидному, выявляемому лишь посредством особой техники толкования *смыслу*, равно как и применительно собственно к методу *небуквальной* интерпретации текстов Писания, санкционировано для Оригена соответствующим словоупотреблением в процитированном выше послании апостола Павла к Галатам⁴²⁰, – хотя мы уже говорили ранее, что, во-первых,

⁴¹³ См. Гал. 4:24: «В этом есть иносказание (*ἡ τινὰ ἐστὶν ἀλληγορούμενα*)».

⁴¹⁴ См. Гал. 4:21-31.

⁴¹⁵ Рим. 7:14.

⁴¹⁶ 2 Кор. 3:16.

⁴¹⁷ 2 Кор. 3:17.

⁴¹⁸ 2 Кор. 3:18.

⁴¹⁹ In Gen. hom. 6, 1. Далее, как мы помним, следует толкование аллегорического («филоновского») типа, начинающееся с отождествления Сарры с «добротелью».

⁴²⁰ См. многочисленные ссылки на это словоупотребление в трактате Оригена «Против Кельса», а также в комментариях на Евангелия от Иоанна и от Матфея, комментариях на Послания апостола Павла и в гомилиях. Так, в трактате «Против Кельса» Ориген пишет: «Всякий, кто пожелает взять в руки послание к Галатам, узнает, каким образом аллегорически истолковывается то,

Ориген употребляет этот термин для обозначения *любых* толкований, так или иначе надстраиваемых над плоскостью общедоступного «буквального» смысла (то есть не только «духовных», но и «душевных») ⁴²¹, и что, во-вторых, – несмотря на тот факт, что все примеры «духовных» толкований Ветхого Завета, приводимые Оригеном в соответствующем разделе трактата «О началах» ⁴²², равно как и аналогичные примеры «иносказательных» толкований в трактате «Против Кельса» ⁴²³, заимствованы непосредственно из посланий апостола Павла, – сам Ориген явно предпочитает строить не только «моральные», но и «духовные» толкования, ориентируясь в большей степени на филоновскую модель, нежели на новозаветные образцы.

Поэтому хотя мы и можем согласиться с одобрительно цитируемым А. де Любаком Р. Л. П. Мильберном, говорившим, что «Ориген, в любом случае, избирает не Филона, а св. Павла, для оправдания своих собственных аллегорических толкований» ⁴²⁴ (поскольку, с субъективной точки зрения, то есть для самого Оригена, это было именно так), мы не можем принять вывод А. де Любака, утверждавшего, что опыт Филона Александрийского не оказал существенного влияния на оригеновский подход к использованию аллегорических толкований и что толкования апостола Павла послужили не только единственным источником оригеновского метода иносказательной экзегезы, но и моделью, сообразуясь с которой Ориген выстраивал свою собственную экзегетическую практику ⁴²⁵.

что <сказано> о законных браках и о соитии со служанками, ибо слову было угодно, чтобы и мы старались уразуметь деяния тех, которые совершили оные, почитая их не телесными, а, как имеют обыкновение называть их апостолы Иисуса, духовными ('Ο δὲ βουλόμενος λαβεῖν τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν εἴσεται, τίνα τρόπον ἠλληγόρηται τὰ κατὰ τοὺς γάμους καὶ τὰς μίξεις τῶν θεραπεινίδων, βουλομένου τοῦ λόγου καὶ ἡμᾶς οὐ τὰς σωματικὰς νομιζομένας πράξεις ζηλοῦν τῶν ταῦτα πεποιηκότων ἀλλ' ὡς καλεῖν εἰώθασιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ ἀπόστολοι, τὰς πνευματικὰς)», С. Cels. IV, 44; ср. ibid. 49. Ср. также In Io. com. XX, 10, 74; In Matth. com. X, 14; In 1 Cor., fr. 35; In Gen hom. 10, 2.

⁴²¹ То же самое относится и к термину «анагогический», который у Оригена не зарезервирован жестким образом для толкований «духовно-мистического» типа, хотя этот термин, пожалуй, наилучшим образом отражает особенности последних.

⁴²² См. De princip. IV, 2, 6.

⁴²³ См. С. Cels. IV, 49.

⁴²⁴ Milburn R. L. P. Early Christian Interpretation of History, London, 1954, p. 45, cf. p. 42.

⁴²⁵ См. Lubac H. de. Exégèse médiévale, t. 1, pars 2, Paris, p. 380.

Ориген, безусловно, осознавал отличие языческой аллегорезы мифа от аллегорезы филоновского типа (в том числе «христианской»), строящейся не на мифологическом, а на историческом материале⁴²⁶. Однако он не рассматривал и, соответственно, не принимал во внимание *герменевтические* различия самостоятельных форм «иносказательных» толкований, практиковавшихся в языческой философской, иудео-эллинистической, иудейской и новозаветной традиции. Поэтому он, с одной стороны, игнорировал очевидную близость филоновского метода экзегезы к методу языческой философской аллегорезы и, с другой стороны, рассматривал филоновские аллегорические толкования, иудейские символично-аллегорические толкования типа «машал» (применявшиеся также и новозаветными авторами для разъяснения смысла отдельных евангельских притч) и собственно новозаветную типологию, доминировавшую в христианской экзегетике в дооригеновскую эпоху, как *одну и ту же* форму иносказательных толкований, освященную именем апостола Павла, но *практически* отождествляемую самим Оригеном именно с толкованиями филоновского типа, то есть с *аллегорическими* толкованиями.

По этой причине едва ли не весь *типологический* материал, который так или иначе попадал в поле зрения Оригена (а Ориген в подавляющем большинстве случаев предпочитал заимствовать этот материал непосредственно из новозаветных, а не из более поздних христианских источников, в которых христианская типология представлена в более определенной, отчетливой и развитой форме), подвергался в его собственных сочинениях заметной трансформации, утрачивая особенности, определяющие природу собственно типологических толкований, и приобретая взамен черты, присущие толкованиям аллегорического («филоновского») типа.

2. Тенденция к аллегоризации типологии в экзегетических сочинениях Оригена

Остановимся лишь на некоторых примерах подобной «аллегоризации» традиционного типологического материала и устойчивых типо-

⁴²⁶ Об аргументах, которые приводил Ориген, резко противопоставляя «языческую» и «христианскую» аллегорезу в трактате «Против Кельса», см. *Pépin J. Mythe et allégorie*, p. 453–462.

логических моделей, чтобы проследить те тенденции, которые характеризовали оригеновский подход к предшествующей христианской экзегетической традиции, имевшей несомненные иудео-христианские корни. При этом особый интерес для нас будут представлять оригеновские гомилии именно на «исторические» книги «Шестикнижия» (то есть «Пятикнижия» Моисея и следующей за ним книги Иисуса Навина), каковыми, в основном, и ограничивался типологический «канон», то есть круг ветхозаветных текстов, в которых христианские толкователи обнаруживали неявные, символические «пророчества», относящиеся к новозаветному «будущему»⁴²⁷.

Так, в гомилиях Оригена на книгу Бытия значительное внимание уделяется образам Исаака и Ревекки, брак которых традиционно рассматривался как «тип» мистического брака Христа и Церкви⁴²⁸ (наряду с другими браками, заключенными патриархами, – поскольку типологическая экзегеза настойчиво сводила все рассказы о «браках» библейских патриархов, начиная с Адама и Евы, к одной и той же семантической парадигме). Оригену, разумеется, была хорошо знакома эта модель, и он в своих гомилиях охотно ее использует. В частности, в 10-й гомилии, специально посвященной истории сватовства Исаака и его бракосочетания с Ревеккой, Ориген рассуждает о том, что Ревекка, последовавшая за слугой, который препроводил ее к Исааку, подобна Церкви, которая, следуя боговдохновенному слову, приходит ко Христу⁴²⁹. Нужно, однако, иметь в виду, что традиционная типология в данном случае ограничивалась установлением прямого типологического параллелизма, обоснованного самим статусом «супруги», который приобретает Ревекка (Исаак – тип Христа, стало быть, Ревекка – тип Церкви), а также – аналогией с предложенной апостолом Павлом в

⁴²⁷ Следующие за книгой Иисуса Навина ветхозаветные «хроники» практически не принимались во внимание типологической экзегезой; напротив, книги пророков и примыкающие к ним книга Псалмов и книга Песни песней оставались в поле зрения экзегетов, продолжавших традицию новозаветной типологии, однако эти книги (за исключением разве что Песни песней) все же рассматривались в основном как источник «вербальных» пророчеств о Христе, а не как источник «типов» по преимуществу.

⁴²⁸ Ср., например, лапидарную формулу в анонимном типологическом трактате «О горах Синай и Сион»: «Подлинно, Ревекка есть образ Церкви, подобно как муж ее Исаак заключал в себе тип Христа (*vero Rebecca figuram portat ecclesiae, sicut Isaak vir eius typum in se portabat Christi*)», De mont. Sina et Sion 3.

⁴²⁹ См. In Gen. hom. 10, 5.

послании к Галатам моделью толкования (где Сарра выступает не просто как «тип» Церкви, но как символическая «прародительница» христиан, отождествляемых с «потомками» Исаака), в свою очередь подкрепленной библейским пророчеством о «двух народах», которым предстояло выйти из утробы Ревекки⁴³⁰ и которые типологически отождествлялись с «иудеями» и «христианами» (как это было и у самого апостола Павла, отождествлявшего с «иудеями» потомков Измаила, а с «христианами» – потомков Исаака). Между тем Ориген вообще игнорирует тесно сопряженный с мотивом «супруги» (или чаще – с двойным мотивом «супруги» и «наложницы») и исключительно важный для типологической экзегезы мотив «народов» (позволявший обосновать преимущество «христиан» перед лицом «иудеев», вынужденно уступающих христианам свою роль «богоизбранного народа»), акцентируя принципиально иной момент и предлагая принципиально иное обоснование: для него существенным оказывается прежде всего то, что Ревекка-Церковь последовала за «словом» Христовым, за Его «учением». Не случайно в развитие этой темы Ориген пространно рассуждает о «колодцах» и «водах», постоянно присутствующих в ветхозаветных рассказах о заключаемых патриархами «браках», возвращаясь при этом к предшествующему *морально-аллегорическому* толкованию истории сватовства Исаака, согласно которому в Ревекке (чье имя Ориген, вслед за Филоном, переводит как «терпение»⁴³¹) надлежит видеть «душу», соединяющуюся со Христом через приобщение к Его спасительному *учению*⁴³². Он прямо говорит о том, что союз «души» со «Сло-

⁴³⁰ См. Быт. 25:23 «Господь сказал ей: два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему».

⁴³¹ Ср. Филон, *De congr. eud.* 7, 37 и *De plant.* 40, 169; ср. также Климент Александрийский, *Strom.* I, 5, 31 и *Paedag.* I, 5, 21, 3.

⁴³² См. *In Gen. hom.* 10, 2. Попутно Ориген разъясняет, что, наклонив свой кувшин, дабы напоить раба Исаака, Ревекка отреклась от «греческого красноречия» и что этот жест был знаком ее преклонения перед смиренностью и простотой «бог вдохновенного слова», олицетворяемого в настоящем случае рабом Исаака. Кроме того, золотые украшения для ушей и рук, подаренные Ревекке, толкуются Оригеном как указание на «золотые» *слова* Пророков («слова» – для «слуха») и «золотые» *дела* («дела» – для «рук»), без которых христианская душа никогда не могла бы стать достойной своего супруга-Христа (см. *ibid.*, 4). Разумеется, это образец аллегорического толкования, не имеющего отношения к традиционной типологической разработке соответствующего сюжета.

вом» не мог бы состояться без изучения Священных Писаний, образом которых в этом – и в прочих аналогичных случаях – выступают пресловутые «колодцы»⁴³³. Правда, ниже Ориген прибавляет, что если «ветхозаветные» колодцы означают «божественное учение», соединяющее «душу» со «Словом», то «новозаветные» колодцы, в свою очередь, символизируют «воду крещения», скрепляющую брак Церкви со Христом. Однако это лишь слабый и неверный отголосок одного из важнейших мотивов христианской *сакраментальной* типологии, направленной на приискание «типов» христианских Таинств (включая таинство Крещения), – тем более неверный, что предметом типологических толкований, как уже неоднократно указывалось, по определению не могли выступать *новозаветные* тексты и *новозаветные* образы.

Подобную амальгаму символично-аллегорических и типологических толкований мы обнаруживаем и в 12-й гомилии Оригена на книгу Бытия, также посвященной рассказу о Ревекке и о ее потомстве, и в частности – упоминанию Библии о том, что супруг Ревекки Исаак сеял ячмень⁴³⁴. Оригена занимает вопрос о том, почему в данном случае говорится именно о ячмене, а не о пшенице, и он объясняет указанную «странность» тем, что Исаак олицетворяет «божественное» Слово, которое «сеет ячмень» в Законе, но которое *будет* «сеять пшеницу» в Евангелии. Соответственно, Исаак олицетворяет для Оригена «слово Закона», но вместе с тем он по-прежнему остается и «типом» Христа, на основании чего Ориген делает вывод о том, что «Господь наш, Который есть Исаак Евангелий», говорил с апостолами о совершенстве («сеял пшеницу»), тогда как с простым народом Он говорил о предметах более простых и удобопонятных («сеял ячмень»)⁴³⁵. Разумеется, самый мотив отождествления Исаака со Христом остается типологическим, однако этот мотив оказывается подчиненным у Оригена толкованию более общего плана, содержание которого сводится к противопоставлению двух типов «знания»: примитивного, доступного иудеям и наименее совершенным христианам, учения и более глубокого знания божественных тайн, открытого только «апостолам». Так что приведенное толкование не может рассматриваться как чисто «типоло-

⁴³³ См. In Gen. hom. 10, 5. Мы уже говорили о том, что мотив символично-аллегорического отождествления «колодцев» патриархов с Торой восходит к иудейской традиции, однако в типологии он не использовался, так как он не подразумевал никаких «пророческих» импликаций.

⁴³⁴ См. Быт. 26:12.

⁴³⁵ См. In Gen. hom. 12, 5.

гическое» (хотя для Оригена это «духовное» толкование⁴³⁶), поскольку тематика этого толкования разительно отличается от стандартной тематики новозаветных типологических толкований.

К типологическому мотиву отождествления Исаака со Христом Ориген вновь возвращается в 14-й гомилии, причем в этом последнем случае он апеллирует уже непосредственно к аутентичной типологической традиции, а не к ее отголоскам. Во-первых, он вновь вспоминает здесь мотив жертвоприношения Исаака, где и сам Исаак, и запутавшийся в кусте овен выступают как «типы» Христа. Во-вторых, Ориген отсылает своих слушателей к толкованию образа Исаака у апостола Павла в послании Галатам, замечая, что Исаак рассматривался апостолом Павлом и как «фигура» *Христа*, и как «фигура» *народа*⁴³⁷. Однако отсюда он делает неожиданный (разумеется – «неожиданный» только в контексте «типологического» толкования, однако естественный для самого Оригена) вывод, утверждая, что самый этот параллелизм указывает на то, что Христос, в качестве Слова Божьего, проповедовал не только в Евангелиях, но также в Законе и Пророках, хотя в Законе содержится лишь учение, адресованное «начинающим», а в Евангелии – «совершенным», так что сам Исаак – в перспективе этого рассуждения – выступает у Оригена уже не столько как собственно «тип» Христа, а как персонифицированная манифестация божественного *учения* в Законе и Пророках, то есть в Ветхом Завете. Между тем, задача традиционной типологии сводилась к обнаружению в Ветхом Завете «типов» Христа (и в особенности – *распятого* Христа), но ни в коем случае не персонификаций и манифестаций «священного учения».

Иными словами, даже тогда, когда Ориген обращается к аутентичной типологической традиции, он неизменно нарушает законы, по которым строятся типологические толкования, предпочитая развивать свое собственное толкование в аллегорическом или символично-аллегорическом ключе.

Еще более выразительные примеры специфического переосмысления традиционного типологического материала можно обнаружить в

⁴³⁶ «Морально-тропологическое» толкование рассказа о двух чадах Ревекки Ориген приводит выше, утверждая, что Иаков и Исав олицетворяют, соответственно, «добродетели» и «пороки», сосуществующие и противоборствующие в человеческой душе. См. In Gen. hom. 12, 3.

⁴³⁷ У апостола Павла – только «народа», но не Христа. Типологическое отождествление патриархов со Христом имеет другой источник и основано на типологическом параллелизме Адама и Христа, см. 1 Кор. 15:22 и 45-47.

гомилиях Оригена на книгу Исхода, которая всегда оставалась в центре внимания типологической экзегезы, – в силу того, что сюжет этой книги, связанный с рассказом о выходе евреев из Египта и их долгом пути в обетованную землю, понимался христианами как символическое пророчество о рождении Церкви Христовой и о приобщении верующих, через таинства Крещения и Евхаристии, к Небесному Царствию.

Так, во 2-й гомилии на книгу Исхода (рождение и чудесное спасение младенца Моисея, которому предстояло стать вождем для своего народа и привести его в обетованную землю) Ориген пренебрегает очевидной возможностью установления параллели между «истреблением младенцев мужского пола» во времена фараона и «избиением младенцев» во времена царя Ирода, которой отводилась важнейшая роль в «исторической» типологии *параллельных ситуаций*, направленной на обнаружение в Ветхом Завете «типов» Христа; точно так же, Ориген оставляет без внимания самый образ младенца-Моисея (= «тип» Христа), чудесно спасшегося в корзине, плывущей по водам (= «тип» Крещения, основанный на парном мотиве «воды»-«древа» и подкрепленный параллельным толкованием образа Ноева ковчега). Вместо этого он предлагает своим слушателям пространное аллегорическое толкование рассказа о рождении Моисея, открывающееся рассуждением о том, что жестокий приказ фараона, согласно которому истреблению подлежали еврейские младенцы исключительно мужского, а не женского пола⁴³⁸, мог означать только то, что Фараон (олицетворяющий князя «мира сего», каковой, в свою очередь, символически отождествлялся с Египтом⁴³⁹) не без коварного умысла пощадил именно «женщин», символизирующих *плоть* и *плотские аффекты*, так как имел намерение раз и навсегда искоренить «мужское» начало, символизирующее *разум* и *способность к восприятию умопостигаемого* (в частности – к созерцанию сущностей горнего мира)⁴⁴⁰. Естественно, что и образы двух еврейских «повивальных бабок», не исполнивших с ожидаемым рвением возложенную на них задачу по истреблению еврейских младенцев, также рассматриваются Оригеном в духе традиции, если не опирающейся непосредственно на Филона, то, во всяком

⁴³⁸ См. Исх. 1:15:22.

⁴³⁹ Универсальный мотив, использовавшийся как аллегорической, так и типологической экзегезой.

⁴⁴⁰ См. In Ex. hom. 2, 1. Разумеется, тема аллегорического противопоставления женского (плотского) и мужского (разумного) начала восходит к Филону.

случае, воспроизводящей филоновские модели интерпретации: Ориген готов присоединиться к мнению толкователей, для которых мудрые повитухи олицетворяли саму идею приобщения к рациональному познанию⁴⁴¹, соглашаясь, что одна из двух мудрых жен, носившая имя Шифра (означающее «проходить»), олицетворяла «науку» высших истин, побуждая дух людей возноситься горе на «рациональных крыльях» учения (*quae celsiora docet et rationalibus doctrinae pennis in altum volare provocat animos*)⁴⁴², тогда как другая, по имени Фуа (букв. «краснеющая», то есть «стыдливая», лат. *verecunda*), олицетворяла нравственное воспитание⁴⁴³. Впрочем, к этому – явно заимствованному из иудео-эллинистических источников – толкованию Ориген присовокупляет еще и свое собственное, согласно которому две повитухи олицетворяют два Завета: Шифра – Закон, который, по выражению апостола Павла, «духовен»⁴⁴⁴, а Фуа – Евангелия, краснеющие кровью Христовой⁴⁴⁵. Однако и это последнее толкование, будучи христианским по содержанию и «духовным» по типу, не имеет ничего общего с типологической экзегезой, в сферу компетенции которой никогда не входила задача отыскания в Ветхом Завете персонификаций самого Ветхого Завета или Нового Завета (в качестве двух частей Писания или двух форм богоучения).

Далее, чрезвычайно плодотворный в типологическом отношении образ младенца-Моисея, плывущего в корзине (= ковчеге) по водам Нила, Ориген вообще обходит глухим молчанием, но зато он сосредото-

⁴⁴¹ См. In Ex. hom. 2, 1: «Istas obsetrices dixerunt ante nos quidam rationabilis eruditionis formam tenere». То обстоятельство, что само по себе женское начало ассоциировалось у толкователей-аллегористов с плотью и низменными страстями, отнюдь не мешало им усматривать в отдельных женских образах персонификации «наук» (включая «философские» дисциплины) и даже собственно «мудрости» (которая могла отождествляться с «философией» или возвышаться над ней).

⁴⁴² Здесь содержится намек также еще и на альтернативную этимологию имени Шифры-Сефоры: «маленькая птичка», приводимую Филоном. См. Филон, Quis rer. div. her. 128.

⁴⁴³ См. In Ex. hom. 2, 2.

⁴⁴⁴ Ср. Рим. 7:14. Ссылка на «духовность» иудейского Закона (в других случаях неизменно квалифицируемого как «плотский» – в противоположность «духовному» *смыслу* этого Закона, открывшемуся после пришествия Христа) явно понадобилась Оригену лишь для того, чтобы связать это толкование с предыдущим, где Шифра выступала как олицетворение рационального, то есть «духовного» научения.

⁴⁴⁵ См. In Ex. hom. 2, 2.

точивает самое пристальное внимание на толковании образов женщин, которым младенец-Моисей был обязан своим чудесным спасением. Дочь Фараона, во время купания в Ниле обнаружившая корзину с младенцем, отождествляется – в духе типологической традиции – с Церковью, собранной от язычников (хотя Ориген не удерживается от аллегорической разработки этой темы, указывая, что омовение Фараоновой дочери означало «очищение» Церкви от плотских грехов, обусловленных ее языческим «происхождением»⁴⁴⁶). Матери (и кормилице) Моисея, соответственно, отводится роль Синагоги. Но особенно примечательно то, что сам Моисей, в данном контексте, отнюдь не ассоциируется у Оригена со Христом (как это было бы в типологической экзегезе), но выступает как персонификация «Закона» (иудейского), «воспринятого», «усыновленного» и «воспитанного» христианской Церковью⁴⁴⁷.

Отсюда – отношение Оригена к следующей важной для христианской типологии теме, рассказу о переходе евреев через Чермное море. Типологическая экзегеза искала в Ветхом Завете исключительно образы, символически указывающие на реалии новозаветной истории и на христианские таинства (в свою очередь символически сопряженные с этими реалиями), поэтому переход через Чермное море однозначно толковался раннехристианскими экзегетами как «тип» крещения Церкви («народа Божьего», то есть христиан, противопоставляемых иудеям). Однако для Оригена оказывается существенной отнюдь не идея непосредственного типологического отображения Нового Завета в ветхозаветной истории, а аллегорическое отображение самого принципа *неравноправия* Ветхого и Нового Заветов⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ В типологии акцент делался бы на отождествлении «омовения» с «крещением». Разумеется, мотив христианского Крещения включает в себя также и мотив очищения от грехов, однако у Оригена этот последний мотив выступает на первый план.

⁴⁴⁷ См. In Ex. hom. 2, 4. На это обстоятельство обращает внимание, в частности, Ж. Даниелу, замечаящий, что у Оригена Моисей практически всегда понимается не как образ Христа, а исключительно как образ «Закона», и, в этом смысле, противопоставляется фигуре Иисуса Навина, типологически отождествляемого со Христом. См. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, p. 194.

⁴⁴⁸ Очевидно, что этот принцип – в самой общей форме – лежит в основе самой типологической экзегезы. Однако для последней он не становится объектом рефлексии, за исключением того единственного случая, когда речь заходит о теме соперничества двух «народов», иудеев и христиан, каковое само по себе могло мыслиться раннехристианскими авторами как реальная драма,

Разумеется, Ориген не мог оставить вообще без внимания сакраментальные коннотации мотива перехода через Чермное море (проигнорированные им в толковании рассказа о чудесном спасении младенца-Моисея), поскольку на них прямо указывает апостол Павел в 10-й главе 1-го послания к Коринфянам, на которую сам Ориген неоднократно ссылался во многих своих сочинениях⁴⁴⁹. Поэтому он готов провести параллель между ветхозаветным «крещением в Моисея», осуществившимся в момент перехода евреев через море, и Крещением во Христа – водою и Духом Святым⁴⁵⁰. Однако, как справедливо отмечает тот же Ж. Даниелу, Ориген был склонен противопоставлять образ Крещения, явленный при переходе через Чермное море, другому, более «верному» ветхозаветному образу Крещения, явленному при переходе евреев через Иордан под предводительством уже не Моисея, а Иисуса Навина. Особенно отчетливо это противопоставление выражено в Комментариях Оригена на Евангелие от Иоанна, где Ориген также ссылается на 1 Кор. 10, прибавляя, что подобным же образом апостол Павел мог бы высказаться и по поводу духовного смысла рассказа о переходе евреев через Иордан. Различая два образа Крещения, Ориген исходил из вполне чуждого апостолу Павлу представления о том, что в Моисее следует видеть не «тип» Христа, а олицетворение ветхозаветного «Закона», соглашаясь при этом рассматривать в качестве образа Христа фигуру Иисуса Навина. Отсюда – рассуждение Оригена о том, что *морское* «крещение в Моисея» еще заключало в себе нечто *терпкое* и *соленое* (как морская вода), тогда как «крещение» Иисуса Навина, подобно Крещению Иисуса Христа, совершилось в сладкой и пригодной для питья воде Иордана, что, по мнению Оригена, и указывает на очевидное *превосходство* «крещения» Иисуса Навина над «крещением» Моисея⁴⁵¹. Между тем в традиционной типологической экзегезе никогда и ни при каких обстоятельствах не могла устанавливаться подобная *субординация* параллельных «типов», подразумевающая, что некоторые «типы» выступают в качестве «антитипов» для «типов» низшего порядка: в типологии все выявляемые «типы» (в том числе и «вторичные», то есть дублирующие некий исходный «образец») рас-

разворачивающаяся в плане новозаветной истории (но пророчески предвосхищенная в Ветхом Завете).

⁴⁴⁹ См. 1 Кор. 10:1-2: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море».

⁴⁵⁰ См. In Ex. hom. 5, 5.

⁴⁵¹ См. In Io. com. VI, 44, 227-232.

сматривались как равноправные и равнозначные и соотносились непосредственно с общим для всех них «антитипом».

Что же касается рассматриваемой гомилии Оригена на книгу Исхода, то здесь очень краткое и не получающее обстоятельного развития упоминание мотива «Моисеева крещения» предваряется весьма примечательной ссылкой на «древнее» (без сомнения, агадическое) предание, согласно которому воды Чермного моря, по мановению Моисеева жезла, разделились не надвое, а открыли *двенадцать* проходов – по числу колен израильских⁴⁵². А затем, после едва ли не рутинной апелляции к авторитетному толкованию апостола Павла в 1 Кор. 10, Ориген немедленно предлагает – уже от своего собственного имени – еще одно, морально-аллегорическое толкование рассматриваемого сюжета («*Sed et alium ex his accipere possumus intellectum*» – «но из этого мы можем извлечь и другое понимание»). Согласно этому толкованию, построенному как прямое увещание, обращенное к слушателю-христианину, «бегство из Египта» означает отречение от тьмы невежества (= Египет) и следование за Законом Божиим, олицетворяемым Моисеем, а «море», преграждающее евреям путь к бегству, – это «волны противоречащих (*contradicientium fluctus*)»⁴⁵³, то есть врагов христианского вероучения. Ориген призывает христианина обрушить на эти волны удар «Моисеева жезла» (= «слова Закона») и, через неусыпное изучение Писаний, в спорах с оппонентами, расчистить себе путь среди противников, которые, побежденные проповедью истинного вероучения, уже сами обрушатся, подобно смертоносным морским волнам, на «египтян», чтобы изничтожить последних. Ибо «уничтожить египтянина» (на этот раз – уже в собственной душе) означает для Оригена «отвергнуть дела тьмы»⁴⁵⁴, жить не по плоти, а по духу, очистить свое сердце от низменных и нечистых помыслов и в результате – одержать победу над самим «Фараоном», отождествляемым с сатаной⁴⁵⁵.

⁴⁵² См. In Ex. hom. 5, 5. Сам факт обращения Оригена к этому любопытному преданию лишний раз свидетельствует о том, что он, пожалуй, был даже лучше знаком с собственно иудейской традицией толкования Торы, нежели с христианской типологической традицией.

⁴⁵³ Типичный для Оригена случай использования метафорического тропа, «аллегорический» смысл которого был установлен в одном контексте (в данном случае – в контексте толкования образа «волн», натиск которых выдерживали борта Ноева ковчега), для разъяснения иносказательного *смысла* других текстов (ср. «волны» = противники христианского вероучения и «волны противоречащих»).

⁴⁵⁴ Ср. Рим. 13:12.

⁴⁵⁵ См. In Ex. hom. 5, 5.

Аналогичные тенденции можно выявить также и при анализе предлагаемого Оригеном толкования ряда других мотивов, связанных с историей исхода евреев из Египта и игравших исключительно важную роль в традиционной типологической экзегезе: мотива услащения горьких вод Мерры, перехода в Елим и насыщения евреев в пустыне манной небесной. Все перечисленные мотивы обсуждаются Оригеном в одной и той же, 7-й гомилии на книгу Исхода.

Толкование первого из названных мотивов⁴⁵⁶ Ориген начинает с чисто «аллегорического» обоснования необходимости иносказательной интерпретации соответствующего эпизода библейской истории, задаваясь вопросом о том, для чего вообще Бог привел изнуренных жаждой евреев в такое место, где хотя и имелась вода, однако – заведомо непригодная для питья, и почему Бог указал Моисею «дерево», с помощью которого тот «усласил» (то есть сделал пресной и питьевой) воду, как если бы Бог был не властен сотворить подобное чудо без помощи «дерева». Типологическая экзегеза усматривала в этом рассказе «тип» Крещения, осуществляемого при посредстве «воды» и «древа» (= «креста»). Однако Ориген предлагает принципиально иное решение. Для него горечь вод Мерры означает «горечь» Закона, воспринимаемого и исполняемого «буквально»⁴⁵⁷. В пояснение своей мысли он ссылается на то, что едва ли можно представить что-либо более «горькое» для восьмидневного младенца, чем обрезание плоти, которому его принудительно подвергают, и добавляет, что истинный «народ Божий» (не тот, который «крестился в Моисея в облаке и море», то есть не иудеи, а тот, который крестился «Духом» и «водой», то есть христиане) *не может* пить *такую* воду, то есть не может принять «горечь» плотского обрезания, «горечь» иудейских жертвоприношений и «горечь» соблюдения субботы⁴⁵⁸. Что касается «древа», которое делает «горькую» воду Закона «сладкой» для *христиан*, то для Оригена это

⁴⁵⁶ См. Исх. 15:22-25: «И повел Моисей Израильтян от Чермного моря, и они вступили в пустыню Сур; и шли они три дня по пустыне и не находили воды. Пришли в Мерру – и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горька, почему и наречено тому [месту] имя: Мерра. И возроптал народ на Моисея, говоря: что нам пить? [Моисей] возопил к Господу, и Господь показал ему дерево, и он бросил его в воду, и вода сделалась сладкою. Там [Бог] дал [народу] устав и закон и там испытывал его».

⁴⁵⁷ См. In Ex. hom. 7, 1: «Я же мыслю, что закон, принимаемый по букве, вельми горек, и он-то и есть Мерра».

⁴⁵⁸ Ср. Ориген, In Num. hom. 9, 7, где «горечь» буквы иудейского закона также связывается прежде всего с требованием соблюдения законов об обрезании и жертвоприношениях.

«древо Жизни», которое ассоциируется у него прежде всего с «древом премудрости Христовой»⁴⁵⁹, научающей христиан «сладо́сти» *духовного понимания* «горькой» буквы иудейских Законов, благодаря чему эти последние оказываются единственно приемлемыми для христиан. И далее, развивая эту тему, Ориген говорит: «Отсюда явствует, что если бы кто-то пожелал испить от буквы закона без *древа жизни*, без тайны Креста, без веры Христовой, без духовного понимания, он бы умер от избытка горечи», и что именно в этом смысле следует понимать слова апостола Павла во 2 Кор. 3:6 об «убивающей букве»⁴⁶⁰. Таким образом, в этом последнем пассаже наконец возникает типологический мотив отождествления «древа Мерры» и «креста», однако очевидно, что главным для Оригена остается аллегорическое отождествление улащающего «горечь» Закона «древа» с *премудростью Христовой* и *верой во Христа* и что самый акт улащения горьких вод понимается Оригеном не как символ крещения (в духе типологической экзегезы), а как аллегорическое указание на необходимость отказа от буквальной интерпретации иудейских законов в пользу их иносказательного, «духовного» понимания. Уместно отметить также, что в иудейской символично-аллегорической традиции рассказ об улащении вод Мерры понимался как указание на «сладо́сть» Закона, полученного евреями от Бога через Моисея. Ориген, таким образом, радикально переиначивает это последнее толкование, противопоставляя «горечи» *иудейского* Закона «сладо́сть» его *христианской* реинтерпретации; очевидно, однако, что он, в данном случае, оперирует скорее категориями иудейского символично-аллегорического мышления («воды» – «учение Закона»), нежели специфическими категориями христианской типологической экзегезы.

Той же логике подчинено и приводимое Оригеном далее толкование рассказа о переходе евреев из Мерры в Елим⁴⁶¹. В христианской типологии «двенадцать источников» рассматривались как образ *двенадцати апостолов*, а «семьдесят финиковых деревьев» – как образ *семидесяти учеников*, которых Господь послал на проповедь Евангелия⁴⁶².

⁴⁵⁹ Само по себе отождествление «древа» в Исх. 15:25 с «Древом Жизни», насажденном в раю, которое мыслится не только как источник бессмертия, но и как источник «добродетели» и «мудрости», заимствовано Оригеном у Филона Александрийского, см. De migr. Abr. 36-38. Ср. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, p. 196.

⁴⁶⁰ См. In Ex. hom. 7, 1.

⁴⁶¹ См. Исх. 15:27: «И пришли в Елим; там [было] двенадцать источников воды и семьдесят финиковых деревьев, и расположились там станом при водах».

⁴⁶² См. Лк. 10:1. У иудейских экзегетов 12 источников ассоциировались, естественно, с 12 коленами Израиля.

Ориген знаком с этой интерпретацией и соглашается с ней, однако привычно смещает акценты, указывая, что не напрасно Бог прежде привел евреев к горьким водам Мерры, и лишь потом – к сладким водам Елима, и предлагая усматривать в рассказе о переходе от Мерры к Елиму аллегорический образ перехода от Ветхого Завета к Новому Завету⁴⁶³.

И наконец, образ «манны», ниспосланной Богом для насыщения евреев в пустыне, в традиционной христианской типологии обыкновенно рассматривался как символ Евхаристии. Однако Ориген и здесь предлагает своим слушателям гораздо более замысловатое толкование. Прежде всего он обращает внимание на то, что изголодавшиеся и истосковавшиеся по «египетскому мясу» евреи возроптали в 15-й день *второго* месяца⁴⁶⁴; между тем празднование общей еврейской Пасхи было установлено Моисеем на 14-й день *первого* месяца⁴⁶⁵, однако для людей «нечистых» или находившихся в день общего праздника в дальней дороге назначается другой срок празднования Пасхи, а именно – вечер 14-го дня *второго* месяца⁴⁶⁶, то есть тот самый день, в который Бог начал посылать народу манну. На этом основании Ориген приходит к выводу о том, что в Библии говорится не об одной, а о *двух* Пасхах, и что первая Пасха – это еврейская Пасха, тогда как вторая Пасха, символически напоминающая о чуде выпадения манны, «небесного хлеба», должна пониматься как пророческое указание на *христианскую* Пасху, отличную от еврейской⁴⁶⁷. При этом «манна» для Оригена – это не просто символ христианской Пасхи, но прежде всего символ «слова Божьего», то есть учения, обращенного к христианам⁴⁶⁸. Однако это последнее отождествление «манны» и «слова» вновь заимствовано Оригеном непосредственно у Филона, который говорит о том, что евреи, обратившиеся к созерцанию эфира и небесных коло-

⁴⁶³ См. In Ex. hom. 7, 3.

⁴⁶⁴ См. Исх. 16:1.

⁴⁶⁵ См. Числ. 9:1-5.

⁴⁶⁶ См. Числ. 9:9-11.

⁴⁶⁷ См. In Ex. hom. 7, 4. Ориген подкрепляет свое умозаключение рассуждением о язычниках – нечистых духом, поклонявшихся идолам и не знавших Бога, но впоследствии обратившихся в христианскую веру, и ссылается на слова апостола Павла к Ефессянам, которым апостол напоминает об их языческом прошлом, говоря: «вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:13-14).

⁴⁶⁸ См. In Ex. hom. 7, 5.

вращений (то есть приобщившиеся к астрологической мудрости), научились также обращаться взорами к «манне», каковая есть «божественное слово» и нетленная пища приверженной созерцанию души, ниспосланная ей с неба⁴⁶⁹. Дальнейшее толкование сюжета о «манне» развивается у Оригена преимущественно в морально-аллегорическом плане: «шестой день», когда следовало собирать двойное количество манны⁴⁷⁰, знаменует, по мнению Оригена, нашу земную жизнь (поскольку Бог сотворил мир в шесть дней), в течение которой человек обязан запастись сокровищами добрых, праведных, милосердных и благочестивых дел, каковые и послужат ему «пищей» в будущей жизни. Если же человек собирает сокровища («излишек манны») не для будущей, а для нынешней жизни, то в ней заводятся «черви»⁴⁷¹, которые, в аллегорическом духе, истолковываются Оригеном как образ «пороков» (прежде всего – *жадности* и *стяжательства*). При этом Оригена не смущает вопрос о том, как вообще могли заводиться «черви» в манне, если эта последняя есть «слово Божие»: Ориген разъясняет, что в случае, если человек впадает в грех уже *после* того, как приобщился к божественному слову, само это «слово» становится для него подобным «червию», непрестанно угрызающему его совесть и гложущему его сердце⁴⁷².

В заключение Ориген рассуждает о том, почему Господь, прежде чем послать евреям хлеб манны, позволяет им насытиться мясом⁴⁷³. Суть этого объяснения сводится к указанию на то, что именно в «наше время», то есть в канун конца света, Слово сделалось «плотью» (символизируемой «мясом»), однако для христиан Слово является также и «хлебом», ниспосланным с Небес, по свидетельству евангелиста Иоанна⁴⁷⁴. Правда, при этом Ориген не акцентирует евхаристические кон-

⁴⁶⁹ См. Филон, *Quis rer. div. her.* 79. Ср. *ibid.* 191: «небесная пища души, мудрость, которую он [*scl.* Моисей] называет “манной”».

⁴⁷⁰ См. Исх. 16:5.

⁴⁷¹ См. Исх. 16:20.

⁴⁷² См. *In Ex. hom.* 7, 6.

⁴⁷³ См. Исх. 16:11-14: «И сказал Господь Моисею, говоря: Я услышал ропот сынов Израилевых; скажи им: вечером будете есть мясо, а поутру насытитесь хлебом – и узнаете, что Я Господь, Бог ваш. Вечером налетели перепелы и покрыли стан, а поутру лежала роса около стана; роса поднялась, и вот, на поверхности пустыни [нечто] мелкое, круповидное, мелкое, как иней на земле».

⁴⁷⁴ См. Ин. 6:30-33: «На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в

нотации соотнесения «манны» с «хлебом» плоти Христовой, которые столь отчетливо прослеживаются в Евангелии от Иоанна и на которые опиралась типологическая традиция, а сосредоточивается на мотиве противопоставления «вечера» (= нынешнего века), когда Христос явился во плоти, и «утра», озаряемого и знаменуемого Солнцем-Христом, приносящим в мир сей новый свет *знания* (*novum mundo scientiae lumen accendit*)⁴⁷⁵.

Поэтому далее Ориген предлагает еще одно толкование «утреннего хлеба», который отождествляется у него с книгами Закона и Пророков, подлинный смысл которых открылся христианам после воскресения Христа, и с «хлебом Евангелия», который есть Сам Христос. Однако, исходя из своей любимой идеи о стадийном приобщении к полноте божественного «знания», Ориген прибавляет, что в надлежащий момент для христиан, вкусивших «утреннего хлеба» Священных Писаний, наступит также время и для насыщения «мясом» (то есть для овладения полнотой божественного знания). Впрочем, здесь же, варьируя ту же тему, Ориген приводит и несколько видоизмененную интерпретацию, утверждая, что «утренний хлеб» – это духовная пища для начинающих христиан, еще не достигших той степени совершенства, которая позволила бы им действительно вкусить «плоти Слова» (подчеркнем: речь идет отнюдь не о Евхаристии, а о том знании, которое у апостола Павла уподоблялось «твердой» пище, доступной наиболее совершенным христианам).

пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру»; ср. там же, 48-58: «Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоть Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, [так] и ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек».

⁴⁷⁵ См. In Ex. hom. 7, 8.

Таким образом, и в гомилиях на книгу Исхода Ориген строит свое «духовное» толкование отнюдь не на типологических мотивах, которые либо опускаются им, либо упоминаются вскользь, чтобы тотчас же уступить свое место толкованиям, основанным на принципах аллегорической или символично-аллегорической экзегезы.

В более явных и узнаваемых формах чисто типологические мотивы представлены в гомилиях Оригена на книгу Иисуса Навина, что объясняется, впрочем, скорее всего тем, что Ориген неявно *противопоставляет* эту книгу «Пятикнижию» Моисея⁴⁷⁶, – точно так же, как он противопоставляет образу самого Моисея (= Закон) образ Иисуса Навина (= «тип» Христа), а переходу через Чермное море (= «иудейское крещение») переход через Иордан (= «христианское крещение»).

Особенно отчетливо типологическая традиция заявляет о себе в оригеновском толковании истории иерихонской блудницы Раав. Ссылаясь на иудео-эллинистическую (хотя и не засвидетельствованную у Филона) этимологию имени Раав («широта», в лат. переводе Руфина – *latitudo*), Ориген говорит, что она олицетворяет собою Церковь («Ибо что есть широта, как не сия Церковь Христова, которая собрана от грешников и как бы от блудодействия?»⁴⁷⁷). До сих пор мы встречались преимущественно с образами Церкви, воплощенными в женах патри-

⁴⁷⁶ Ж. Даниелу усматривает истоки подобного противопоставления в том, что иудейская легалистская традиция выдвигала на первый план фигуру законодателя Моисея, придавая значительно меньшее значение исторической роли Иисуса Навина, который действительно привел еврейский народ в обетованную землю, между тем как более поздняя агадическая традиция подчеркивала параллелизм образов двух вождей народа Израиля («Закону» Моисея ставилось в соответствие «Второзаконие» – «закон» Иисуса Навина, переходу через Чермное море – переход через Иордан, «первому» обрезанию, учрежденному Моисеем, – «второе» обрезание, осуществленное Иисусом Навином). Естественно, столь очевидный параллелизм не мог не быть использован христианами проповедниками для обоснования уже собственно *противопоставления* Моисеева Закона, в значительной степени утратившего свою силу для христиан, «новому» Закону, данному в Евангелии и типологически ассоциирующемуся с фигурой и деяниями Иисуса Навина. См. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, p. 203–204.

⁴⁷⁷ См. *In Nav. hom. 3, 4*. Как мы помним, простое упоминание того факта, что Ноев ковчег имел «ширину», рассматривалось Оригеном как убедительное основание для отождествления «ковчег» и Церкви. Такого рода «обоснования», построенные на вычленении общего «признака» или «предиката», регулярно использовались толкователями-аллегористами; в типологической экзегезе применялся иной, «символический» способ обоснования.

архов⁴⁷⁸, которые у самого Оригена, продолжающего филоновскую традицию, параллельно рассматриваются в качестве аллегорических персонификаций «добродетелей» и даже различных форм «научения» или «знания». Однако отождествление Церкви с «блудницей» является столь же обычным и законным типологическим мотивом⁴⁷⁹. То же самое относится и к толкованию образа «червленной веревки», которую Раав вывесила из окна, чтобы евреи, готовящиеся взять приступом Иерихон и истребить его жителей, пощадили ее вместе с ее домочадцами⁴⁸⁰: говоря, что «червленная веревка» Раав символизирует кровь Христа, без которой невозможно спасение христиан⁴⁸¹, Ориген лишь воспроизводит древнюю типологическую традицию, восходящую по крайней мере к Клименту Римскому⁴⁸². Не удивительно, однако, что Ориген не ограничивается приведенными типологическими толкованиями, но дополняет их своим собственным, задавая вопрос о том, почему «червленная веревка» была вывешена именно из окна, а не как-то иначе. По его разумению, это объясняется тем, что окно пропускает в дом свет, но не

⁴⁷⁸ Исключение – «дочь Фараона», язычница, усыновившая младенца Моисея, а также – Мариам, сестра Моисея.

⁴⁷⁹ Ср., например, устойчивое типологическое отождествление Церкви с блудницей, которую взял себе в жены пророк Осия, см. Ос. 1:2, или приводимый самим Оригеном пример суда Соломона над двумя «блудницами» (1 Цар. 3:16 сл.), одну из которых Ориген отождествляет с Церковью, а другую – с Синагогой, см. In Nav. hom. 3, 4. Следует, однако, сказать, что собственно типологический мотив Церкви-«блудницы» (в отличие от схожего с ним и уже чисто христианского мотива Церкви, собранной от грешников и язычников), по-видимому, восходил к иудейскому образу «блудницы»-Иерусалима, противопоставляемой «Новому Иерусалиму» («раскаявшаяся блудница»). Для Оригена же «блудница» – это скорее «язычница», нежели «богоотступница» (как для иудейских пророков), а само «язычество» ассоциировалось у Оригена не только с нравственной распущенностью, но – часто – и с «интеллектуальным блудом».

⁴⁸⁰ См. Ис. Нав. 2:18.

⁴⁸¹ См. In Nav. hom. 3, 5.

⁴⁸² См. Климент Римский, 1 Кор. 12: «Притом дали ей знак, чтобы она свесила из дома своего красную *веревку*, – и тем показали, что всем верующим и уповающим на Бога будет искупление кровию Господа» (пер. П. Преображенского). Ср. также Иустин, Dial. 111, 4: «Ибо и символ червленной веревки, которую в Иерихоне посланные Иисусом Навином соглядатаи дали Раав, блуднице, говоря, чтобы она его вывесила из окна, из которого она их выпустила, и так спаслась от врагов, также являет собою символ крови Христовой, через которую спасаются бывшие блудники и неправедные от всех языков, получившие прощение грехов и никогда более не грешащие».

весь, а лишь столько, сколько мы можем воспринять «физическим» зрением (противопоставляемым *умозрению*). И отсюда Ориген заключает, что даже *воплощение* Спасителя (символизируемое «червленной веревкой»: алый цвет = кровь = плоть) не дало нам чистого и полного видения Его Божественности, свет которой мы – в нашей нынешней жизни – воспринимаем как бы только «через окно»⁴⁸³. Легко догадаться, что на памяти у Оригена были знаменитые и столь важные для самого Оригена слова апостола Павла о частичном знании, доступном нам в нынешнем веке, и о полноте знания, которое откроется христианам в будущем веке⁴⁸⁴. Существенно, однако, что Ориген рассуждает в данном случае не *вообще* о полном или частичном знании тайн горнего мира, а именно о *неполноте* и *недостаточности* христианского знания *воплотившегося* (то есть «исторического», евангельского) Христа, не дающего совершенного представления о Его Божественности и позволяющего лишь приблизительно судить об этой Божественности по ее чувственной и отраженной форме.

Ту же самую тему Ориген более подробно развивает в Комментарий на Песнь песней, в связи со стихом, где говорится, что невеста видит своего возлюбленного через «окно»⁴⁸⁵. В этом случае он вновь упоминает о том, что окна предназначены для того, чтобы пропускать свет и освещать внутренность дома, добавляя, однако, что под «окнами» можно понимать «телесные чувства» (классический мотив аллегорической экзегезы!) и что, стало быть, Слово Божие, или Жених, также взирающий на «душу»-невесту, *sponsam animam*, через эти окна, призывает ее покинуть чувственное и видимое и обратиться к созерцанию бестелесного и духовного, – хотя «решетка» окна, упоминаемая в Песни, указывает на то, что душа, заключенная в дому своего тела, еще неспособна прямо и непосредственно воспринять Божественную мудрость (букв. «нагую и открыто явленную мудрость», в лат. переводе: *nudam et apertam sapientiam*), но воспринимает ее лишь через подобия, намеки и образы видимых вещей (в лат. переводе: *per exempla quaedam et indicia et imagines rerum visibilium*)⁴⁸⁶. Несомненно, что и в том, и в

⁴⁸³ См. In Nav. hom. 3, 5.

⁴⁸⁴ См. 1 Кор. 13:12: «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».

⁴⁸⁵ См. Песн. 2:9: «Вот, он стоит у нас за стеною, заглядывает в окно, мелькает сквозь решетку».

⁴⁸⁶ См. In Cant. com. III, 14, 15-19; ср. In Cant. hom. 2, 12.

другом случае мы имеем дело уже не с типологическим, а с чисто аллегорическим толкованием, хотя и удерживающим «христианский» и «духовный» характер.

Еще более интересна и показательна предлагаемая Оригеном трактовка темы перехода евреев через Иордан. Как уже говорилось, христианская типология, основываясь непосредственно на 1 Кор. 10, рассматривала переход евреев через Чермное море как «тип» христианского крещения. Однако важнейшим принципом, на котором строилась христианская типологическая экзегеза, являлся принцип приискания «параллельных» сюжетов и аккумуляции возможно большего числа ветхозаветных «типов», имеющих структурное сходство и на этом основании соотносимых с одним и тем же «антитипом»: круг типологических «тайн» был ограничен, но они мыслились *многообразно* преломляющимися в сюжетах ветхозаветной истории. Поэтому *все* жены патриархов выступали в качестве «типов» Церкви, и *все* рассказы (ветхозаветные), в которых обнаруживалось сочетание мотивов «воды» и «древа», или мотив чудесного спасения на «водах», или мотив перехода через «воды», рассматривались как «типы» Крещения. Однако если в рассказе об исходе евреев из Египта были представлены и парный мотив «вода»-«древо» («море» и «жезл Моисея»), и сопутствующий мотив «перехода», позволяющие усматривать в этом рассказе пророческий образ, предвосхищающий таинство христианского Крещения, то рассказ о переходе войска Иисуса Навина через Иордан должен был восприниматься как «тип» второго порядка, своего рода *реплика* оригинального мотива перехода через Чермное море, хотя во втором сюжете усиливались некоторые другие мотивы, позволявшие соотносить переход через Иордан непосредственно с новозаветным рассказом о крещении Иисуса Христа («типом» Которого выступает *Иисус* Навин) в Иордане.

Ориген, как уже упоминалось выше, сам осуществляет подобную проекцию, говоря, что слова апостола Павла в 1 Кор. 10 можно с полным правом отнести также и к эпизоду перехода евреев через Иордан. Более того, Ориген – в отличие от своих предшественников – именно в этом последнем эпизоде усматривает подлинный (а не отраженный и не вторичный) образ христианского Крещения. Объяснить это можно тем, что Оригена вообще очень мало интересовала *сакраментальная* типология в ее чистых формах: если в его собственных толкованиях обнаруживаются соответствующие мотивы, то Ориген, как правило, акцентирует их трансцендентально-эсхатологический (а не «исторический», как это обычно бывает в типологической экзегезе) аспект. Так,

например, в тех случаях, когда традиционная типологическая экзегеза отыскивает в Ветхом Завете образы таинства Евхаристии (в свою очередь соотносимые либо с темой Распятия, то есть жертвенной смерти Иисуса Христа на Кресте, либо с темой «тайной вечери»), Ориген предпочитает говорить о приобщении к *знанию* «тайн» божественного учения, непосредственное созерцание которых станет доступным только в будущем веке. То есть его занимает не *историческая* природа христианских Таинств (связанная с событиями земной жизни и крестной смерти Христа, – что никогда не упускалось из виду в традиционной типологической экзегезе) и не их *литургическая* природа, а преимущественно *мистический* и *парадигматический* аспект этих Таинств. Поэтому если в традиционной типологии всегда остается более или менее очевидной связь между актом крещения Иисуса Христа в Иордане, крестной смертью Христа и собственно таинством Крещения, то для Оригена первостепенную важность приобретает понимание таинства Крещения как условия, обеспечивающего возможность реального приобщения к горнему миру (каковое достигается в «жизни будущего века»).

Поэтому Ориген не довольствуется констатацией того, что и переход через Чермное море, и переход через Иордан суть равнозначные и равноценные типы «Крещения». Сначала он говорит, что переход евреев через море под предводительством Моисея – это как бы образ «еврейского» крещения, который должен быть противопоставлен образу подлинно «христианского» крещения, данному в рассказе о переходе через Иордан. Но в дальнейшем, в гомилиях на книгу Иисуса Навина, Ориген предпочитает развивать тему «мистического исхода», в которой свое место отводится как переходу через Чермное море, так и переходу через Иордан.

Согласно Оригену, все это – «тайны», духовным образом определяющие жизнь христианина. Он говорит, что духовная жизнь начинается с «исхода из Египта», когда христианин покидает мрак идолопоклонства и проникается желанием познать Закон Божий. Поэтому переход через Чермное море соответствует *оглашению*, а странствие и остановки в пустыне – катехуменату, в продолжение которого люди, обратившиеся к вере Христовой, внемлют закону и созерцают отраженную Славу Божью. Лишь много позже они приближаются к таинственному источнику крещения, где, в присутствии «священников и левитов»⁴⁸⁷, их посвяща-

⁴⁸⁷ Как известно, институт священников и левитов был учрежден Моисеем уже после выхода евреев из Египта. Естественно, что в настоящем контексте

ют в возвышенные тайны, которые ведомы лишь тем, кому даровано право владеть таким знанием. А затем, с помощью священников «перейдя через Иордан», то есть приняв христианское крещение, они вступают в «обетованную землю», где Иисус, сменивший Моисея, становится им вождем на их новом пути⁴⁸⁸.

Ориген, таким образом, рассматривает переход через Чермное море как образ христианского *оглашения* (толкование, принципиально невозможное в традиционной типологической экзегезе), а переход через Иордан – как подлинный тип *Крещения*, принимаемого христианином от «священников». Однако в гомилиях на книгу Чисел он предлагает уже несколько иную версию «мистического исхода», обнаруживающую связь с важной для поздней эллинистической аллегорической экзегезы (а также – для гностиков) темой духовного восхождения: Ориген говорит о том, что душа, устремившаяся к «свету» богопознания, покидает «Египет» мира сего, чтобы – после продолжительных «странствий» (то есть аскетических упражнений и усердного изучения Священных Писаний) – достигнуть, через принятие крещения, «обетованной земли», то есть Небесного Царства⁴⁸⁹.

Собственно, во всех тех случаях, когда традиционная типология Крещения строилась не просто на парном мотиве «воды»-«древа», а на

«священники и левиты» (которые несли «ковчег завета» перед войском Иисуса Навина при переходе его через осушенное Богом русло Иордана) выступают у Оригена «прообразом» христианских пресвитеров и диаконов.

⁴⁸⁸ См. In Nav. hom. 4, 1.

⁴⁸⁹ См. In Num. hom. 26, 4, 1: «Ибо и тогда, когда некто от тьмы заблуждений приводится к познанию света и через установленное для небесного обращение отвращается от земного, он оказывается вышедшим из Египта и пришедшим в пустыню, то есть к такому состоянию жизни, в котором, в безмолвии и покое, он упражняется в божественных законах и назидается речениями небесными. Когда же он, наставленный и направленный оными, перейдет Иордан, то устремится прямо в обетованную землю, то есть через благодать крещения перейдет к евангельскому установлению». Комментируя это место, П. Лундберг пишет: «В этих словах явственно ощущается религиозное чувство мистика, однако специфический акцент им придает именно то, что Ориген устанавливает в данном случае связь между ступенями развития христианского мистика и приготовлением к принятию крещения в период катехумената. Учитывая это обстоятельство, оказывается уже невозможным рассматривать переход через Красное море как образ крещения, поскольку переход через пустыню, сопровождаемый искушениями, выражал для Оригена идею приготовительных ступеней», *Lundberg P. La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, p. 118.

более сложных сюжетах (которые, впрочем, обыкновенно включали в себя и этот мотив), – таких, например, как рассказ о Ноевом «ковчеге» или параллельный ему рассказ о Моисеевой «корзине», где присутствовала идея чудесного «спасения» на водах или «перехода» через воды, – эта типология неизменно подразумевала также и эсхатологические импликации⁴⁹⁰. Это утверждение остается справедливым и для типологической трактовки рассказа о переходе через Чермное море⁴⁹¹. Очевидно, однако, что сюжет, связанный с переходом евреев через Иордан, с их вступлением в «обетованную землю» и с падением Иерихона открывал не менее, если не более богатые возможности для эсхатологической интерпретации⁴⁹². Правда, Ориген и здесь предпочитает придерживаться привычного для него самого хода мысли, подчеркивая не столько «пограничную» роль Иордана, символизирующего христианское крещение, – быть может, слишком очевидную для Оригена и потому не нуждающуюся в особом акценте, – сколько идею духовного ратования, к которому должны быть готовы христиане, принявшие крещение. В данном случае особенно важным оказывается то, что для Оригена «сражение», в которое вступило войско Иисуса Навина, перейдя через Иордан, означает не просто внутреннюю борьбу христианина с собственными пороками и вожделениями: ссылаясь на известные слова апостола Павла к Ефессянам⁴⁹³, он говорит о *реальной* битве с враждебными бесплотными силами и демонами, одолеть которых

⁴⁹⁰ Необходимо учитывать, что в первоначальном христианстве идея крещения прочно ассоциировалась не только с идеей спасения, но и с идеей мученической смерти и, соответственно, – немедленного или ненадолго отсроченного перехода от земной жизни к жизни небесной.

⁴⁹¹ См., например, *Lundberg P.* La typologie baptismale dans l'ancienne Église, p. 140–145.

⁴⁹² О сакральном и мистическом значении Иордана, воспринимавшегося не только как река Крещения, принятого Иисусом Христом от Иоанна Предтечи, но и как *граница*, разделяющая земной и небесный мир, см. *Dölger F.-J.* Die Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe // *Idem.* Antike und Christentum, Bd 2, hft. 1, 1930, S. 70–79; *Lundberg P.* La typologie baptismale dans l'ancienne Église, p. 151–155; *Daniélou J.* Sacramentum futuri, p. 242–244. Этот мотив оставался исключительно важным для гностиков, а также – для приверженцев секты мандеев, но его развивали и некоторые христианские авторы.

⁴⁹³ См. Еф. 6:12: «[...] потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной».

возможно только христианину, достигшему высшей, «духовной» ступени совершенства⁴⁹⁴.

Но, конечно, наиболее ярко эсхатологические мотивы проявляются в толковании рассказа о гибели Иерихона, стены которого не замедлили рухнуть от прозвучавшего трубного гласа⁴⁹⁵, хотя у самого Оригена эти мотивы получают весьма своеобразное преломление. Уже в 6-й гомилии на книгу Иисуса Навина Ориген говорит, что Иерихон есть образ «мира сего», а его падение – образ конца света: «Итак, сей Иерихон, сиречь мир сей, должен пасть. Ибо кончина века сего еще прежде была возвещена Священными Книгами»⁴⁹⁶. Более обстоятельно эту тему Ориген развивает в следующей, 7-й гомилии, посвященной непосредственно рассказу о взятии Иерихона. Здесь Ориген рассуждает о том, почему мощные стены Иерихона (= мира сего) обрушились от звука священнических труб. Согласно его толкованию, прочные укрепления, которыми – словно стенами – ограждает себя твердыня «мира сего», – это почитание идолов, соблазнительная практика дивинации, поддерживаемая демонским искусством, лживые выдумки авгуров, гаруспиков и магов, а также – всевозможные доктрины языческих философов. Но Иисус Христос, пришествие Которого предвосхищалось образом *Иисуса* Навина, посылает в этот мир Своих «священников» – апостолов, вооруженных «трубами», то есть величественным и небесным учением евангельской проповеди (лат. *praedicationis magnificam coelestemque doctrinam*): этот «трубный глас» звучит в Евангелии от Матфея, у евангелистов Марка, Луки и Иоанна, в посланиях апостолов Петра, Иакова, Иуды и Иоанна, а также в Деяниях Апостолов, описанных Лукою, сокрушая оборонительные машины идолопоклонства и учения философов (то есть *языческую религию и языческую философию*). Однако стены Иерихона обрушил не один только трубный глас, но еще и единодушное «восклицание» еврейского народа⁴⁹⁷. Ориген интерпретирует это «восклицание» не как боевой клич, а как крик радости, выражающий единение душ и сердец всех уверовавших во Христа и подобный той *молитве*, в которой после Вознесения Иисуса Христа объе-

⁴⁹⁴ См. In Nav. hom. 5, 2.

⁴⁹⁵ См. Ис. Нав. 6.

⁴⁹⁶ См. In Nav. hom. 6, 4.

⁴⁹⁷ См. Ис. Нав. 6:19: «Народ воскликнул, и затрубили трубами. Как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ громким голосом, и обрушилась стена [города] до своего основания, и народ пошел в город, каждый с своей стороны, и взяли город».

динились апостолы, жены-мироносицы и Матерь Иисуса Мария⁴⁹⁸ и которая явилась ответом на великое земное сотрясение, разрушающее все «земное» и уничтожающее самый «мир»⁴⁹⁹.

Мы видим, что приведенное толкование обрамляется чисто типологическими мотивами эсхатологического характера (Иерихон = образ «мира сего»; падение Иерихона = образ катастрофического «конца света»), однако в целом это толкование вновь оказывается аллегорическим. В самом деле, стены Иерихона ассоциируются у Оригена не столько с образом «мира сего», сколько с образом языческого идолопоклонства и ложных философских доктрин, разрушаемых «трубным гласом» апостольской проповеди и «ликующим возгласом» народа, то есть молитвой уверовавших в Воскресение христиан, – что, конечно, не имеет уже ничего общего с обычной топикой типологических толкований.

Вслед за тем Ориген обращается к морально-аллегорической интерпретации того же сюжета, утверждая, что в рассказе о событиях, связанных с падением Иерихона, содержится также иносказательное поучение, адресованное индивидуальной человеческой душе, вождем которой является Иисус Христос (как Иисус Навин был вождем для евреев). Каждый христианин может видеть себя «священником» (по слову ап. Петра: «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет»⁵⁰⁰), а потому призван трубить в «трубы», извлекая из Писаний душеспасительные мысли и изречения, воспевая псалмы, славословия и духовные песни⁵⁰¹ и пропо-

⁴⁹⁸ Ср. Деян. 1:13-14.

⁴⁹⁹ См. In Nav. hom. 7, 1-2. Правда, в Деяниях апостолов не упоминается «землетрясение», сопровождающее чудо вознесения Иисуса Христа на небеса, свидетелями которого стали Его ученики. Надо полагать, что Ориген, говоря о землетрясении, имел в виду, во-первых, то великое сотрясение земное, которое произошло в самый момент крестной смерти Христа (см., например, Мф. 27:51), и во-вторых – апокалиптическое пророчество о двух убитых свидетелях Господа, за воскресением которых также последовало землетрясение (см. Откр. 11:13: «И в тот же час произошло великое землетрясение, и десятая часть города пала, и погибло при землетрясении семь тысяч имен человеческих; и прочие объаты были страхом и воздали славу Богу небесному»).

⁵⁰⁰ 1 Пет. 2:9.

⁵⁰¹ Ср. Кол. 3:16: «[...] научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу».

ведущая «тайнами» пророчеств, законов и апостольского учения. И если в душе христианина уже звучит глас этих мысленных «труб», то он вправе издать крик торжествующего ликования, поскольку он разрушил и уничтожил в себе «земной мир»⁵⁰².

Однако одержанная победа не является окончательной: впереди христиан ожидает еще сражение с дьяволом. Эту тему Ориген развивает уже не в связи с толкованием рассказа о взятии Иерихона, а в связи с толкованием рассказа о последующем взятии города Гая⁵⁰³, которое можно рассматривать как один из наиболее выразительных образцов «духовной» интерпретации библейского сюжета в гомилиях Оригена. Свое толкование Ориген начинает с обычного для аллегористов рассуждения о том, что читателям Библии вообще не было бы надобности знать в подробностях историю этой заурядной победы, одержанной Иисусом Навином, если бы в этой истории не заключен был таинственный смысл⁵⁰⁴, – причем этот смысл, разъясняемый Оригеном, с гораздо большими основаниями можно квалифицировать как «мистический» и «эсхатологический», нежели смысл, извлекаемый из истории гибели Иерихона.

Название города Гая, по мнению Оригена, означало «хаос»⁵⁰⁵, причем Ориген тут же сообщает, что «хаос есть, как мы знаем, место оби-

⁵⁰² См. In Nav. hom. 7, 2.

⁵⁰³ См. Ис. Нав. 7-8.

⁵⁰⁴ В самом деле, взятие Иерихона заведомо имело символическое значение как для иудейской, так и для христианской типологической традиции, между тем как история Гая не рассматривалась как ключевой – и наполненный пророческим смыслом – эпизод библейской истории, поэтому Оригену и приходится объяснить свой интерес к этому эпизоду, которому сам Ориген придавал исключительную важность.

⁵⁰⁵ Трудно сказать, сам ли Ориген вывел эту этимологию или заимствовал ее у кого-то из своих предшественников. Так или иначе, предлагаемая этимология топонима «Гай» сконструирована тем способом, который применяли в подобных случаях стоики, рассматривавшие имена собственные в качестве «искаженных» форм имен нарицательных. Очевидно, Ориген представлял имя города «Гай» (в греч. написании *Gai*) в эллинизированной форме *Γαῖος*, сближая эту последнюю с греч. *χαῖος*. У Филона мы не находим подобной этимологии. Но зато в трактате «О вечности мира» Филон цитирует два стиха из «Теогонии» Гесиода, 116-117, где говорится, что при возникновении космоса сначала родился Хаос, а следом за ним – Земля-Гея (греч. эпич. *γαῖα*), см. Филон, *De aeternit. mund.* 17. Если Ориген помнил это место филоновского трактата (с которым он был, очевидно, знаком), то тем более удивительно, что он сближает название города «Гай» с именем «хаоса», а не «Геи»-земли. Объяснить этот

тания вражьих сил, царем и начальником которых является дьявол (*Chaos autem locum vel habitaculum esse novimus contrariorum virtutum, quarum rex et princeps diabolus est*)⁵⁰⁶. Поэтому поход против Гая понимается Оригеном как поход против самого дьявола, то есть как образ эсхатологического сражения с силами зла. Тот факт, что Иисус Навин при осаде Гая разделил свой народ на две части, Ориген рассматривает как указание на противопоставление двух «народов» – иудеев и язычников⁵⁰⁷, которые обращаются в христианство и совместными усилиями побеждают демонское войско. Особое же внимание Ориген уделяет толкованию того места, где говорится, что царь Гайский был «повешен на двойном древе (*in ligno gemini*)»⁵⁰⁸. Будучи приготовлен к тому, что его утверждение может смутить слушателей, Ориген, тем не менее, говорит, что Крест, на котором распят был Господь Иисус Христос, также был «двойным», – однако не в прямом, а в «мистическом» смысле: на этом Кресте *видимым* образом был распят Сын Божий во плоти, а *невидимым* – дьявол с его начальствами и властями⁵⁰⁹. Однако такое толкование может вызвать новые недоумения, поскольку всякому христианину ясно, что в нынешнем веке силы дьявола все еще не побеждены окончательно. Разрешение этой трудности Ориген видит в учении о двух пришествиях Христа: первое пришествие Христа осуществилось в Его унижении, но ожидается второе пришествие Христа «в славе». При этом первое пришествие, связанное с *воплощением* Христа, Ориген понимает как «тень» второго, ссылаясь на пророчество Иеремии⁵¹⁰ и обращенные к Деве Марии слова архангела Гавриила

неожиданный выбор можно разве что тем, что «хаос» (в отличие от «земли») ассоциировался у Оригена с первобытной «бездной», упоминаемой в начальных стихах книги Бытия, а также – с «преисподней», которая, по мнению Оригена, и была настоящим местом пребывания «демонов».

⁵⁰⁶ См. In Nav. hom. 8, 2.

⁵⁰⁷ Отметим, что в типологии мотив «народов» всегда ставился в связь с образами «репрезентантов» (или «прародителей») этих «народов», так что Ориген и тут отступает от принципов типологической экзегезы.

⁵⁰⁸ См. Ис. Нав. 8:29 (по Септуагинте: *ἐπὶ ξύλου διδύμου*).

⁵⁰⁹ Ориген опирается в этом своем утверждении на малоизвестную греческую рукописную традицию Кол. 2:14-15, частично засвидетельствованную только у Епифания, Рапар. 66, 73, а также на слова Гал. 6:14 («А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира»), понимаемые в том смысле, что на Кресте был распят не только Господь, но и «греховный мир».

⁵¹⁰ Плач 4:20: «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень [...], о котором мы говорили: “под тенью его будем жить среди народов”».

«сила Всевышнего осенит Тебя»⁵¹¹, то есть сама *реальность* боговоплощения и крестной смерти Христа есть для него как бы отображение, «тень» (или «сень») *реальности* более высокого порядка, выходящей за пределы земного и видимого мира. В том же смысле Ориген предлагает понимать и слова апостола Павла, говорившего, что Бог, по Своей Милости, воскресил христиан вместе со Христом и посадил с Ним вместе на небесах⁵¹²: все это еще не осуществилось в реальности, но дано христианам в *антиципации*, через веру и упование будущих благ. Соответственно, и действительное распятие дьявола, о котором шла речь выше и которое пророчески отобразилось в фигуре повешенного на «двойном древе» царя Гая, выступающего также как образ «двойного Креста» Распятия Господня, – это событие, относимое Оригеном к эсхатологическому будущему, когда окончательно будут побеждены и дьявол, и смерть⁵¹³.

В аналогичном эсхатологическом ключе интерпретируются Оригеном и другие эпизоды, связанные с рассказом о падении Гая: сожжение города и обращение того места в вечную пустыню⁵¹⁴ символизирует для Оригена Страшный суд и вечный огонь, уготованный грешникам, дьяволу и ангелам его⁵¹⁵; истребление всех до единого жителей Гая – это не проявление избыточной и неоправданной жестокости, а указание на необходимость истребить всех демонов, обитающих в хаосе и властвующих в бездне⁵¹⁶.

Очевидно, что и это, воспроизведенное нами только что, толкование, отражает не древнюю типологическую традицию, а учение самого Оригена о *трех планах* реальности: в Ветхом Завете мы можем усматривать «образы» новозаветных реалий, однако и эти последние, в свою очередь, остаются лишь «тенью и образом» сущностей горнего мира и событий эсхатологического будущего.

Возвратимся, однако, к 6-й гомилии, где Ориген апеллирует к традиционному типологическому отождествлению Иерихона с «дольним миром». Примечательно, что это отождествление Ориген считает необходимым подкрепить ссылкой на то, что к такому отождествлению нередко прибегают и авторы других текстов Писания. В доказательство

⁵¹¹ Лк. 1:35.

⁵¹² См. Еф. 2:6.

⁵¹³ См. In Nav. hom. 8, 4.

⁵¹⁴ См. Ис. Нав. 8:28.

⁵¹⁵ См. Мф. 25:41.

⁵¹⁶ См. In Nav. hom. 8, 5 и 7.

Ориген приводит знаменитую евангельскую притчу о «добром самарянине», оказавшем милосердную помощь человеку, который на пути из Иерусалима в Иерихон пострадал от нападения разбойников⁵¹⁷. По мнению Оригена, в этой притче речь, несомненно, идет об Адаме, изгнанном из рая в «сей мир»⁵¹⁸. В гомилии на Евангелие от Луки Ориген предлагает более развернутое толкование той же притчи, указывая при этом, что он не сам измыслил сие толкование, а позаимствовал его у какого-то авторитетного христианского предшественника⁵¹⁹: согласно этому толкованию, пострадавший от разбойников человек – это Адам, Иерусалим – рай, Иерихон – мир, разбойники – вражды «силы», священник – Закон, левит – Пророки, самарянин – Христос, раны – образ «непослушания», принимающий всех хозяин гостиницы – Церковь, а обещание самарянина вернуться вновь – обещание Второго Пришествия Христа⁵²⁰. Между тем у самого евангелиста Луки эта притча толкуется

⁵¹⁷ См. Лк. 10:30-35: «некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе».

⁵¹⁸ См. In Nav. hom. 6, 4.

⁵¹⁹ Ж. Даниелу считает этим возможным предшественником Оригена Иринея Лионского, ссылаясь на толкование притчи о «добром самарянине» в трактате Иринея «Против ересей», Adv. haer. III, 17, 3, см. *Daniélou J. Sacramentum futuri*, p. 247. Однако Ириной ограничивается отождествлением «самарянина» со Христом, не развивая это толкование в символично-аллегорическом духе и не устанавливая аллегорической связи между жертвой разбойников и Адамом, Иерихоном и «сим миром» и т. д. Так что вопрос об атрибуции приведенного Оригеном толкования остается открытым, хотя тот факт, что Ориген называет его «пресвитерским», справедливо рассматривается исследователями как свидетельство древности этого толкования.

⁵²⁰ In Luc. hom. 34, 3 (fr. 71): «Под сим мужем подразумевается Адам или учение о человеке, о жизни, которую он вел изначально, и о грехопадении вследствие непослушания. Иерусалим же означает рай или горний Иерусалим. Иерихон – это мир. Разбойники – враждебные силы, то есть либо демоны, либо лжеучители, бывшие до Христа. Раны – это непослушание и грехи. То, что с человека совлечены были его одежды, означает, что у него отнимаются неленность и бессмертие и что он лишился всякой добродетели. Он оставлен

иначе: рассказавший ее Иисус спрашивает искушающего его законника, кто из троих, встретившихся пострадавшему от разбойников человеку, – священник, левит или самарянин – поступил как «ближний», и получает честный ответ: тот, который проявил милосердие⁵²¹. Таким образом, Ориген строит свою аргументацию не на *тексте* Писания, а на известном ему (и, может быть, широко распространенном) *толковании*, и притом – на толковании *притчи* (а не исторического повествования), которое, к тому же, осуществляется с применением особой символично-аллегорической техники интерпретации, хорошо знакомой новозаветным авторам, но, тем не менее, не являющейся *естественным* способом толкования притч, в том числе – и новозаветных⁵²². Иными словами, Ориген подменяет «прямое» толкование притчи «символично-аллегорическим», а затем переносит одно из «значений», полученных этим последним способом, уже на чисто исторический контекст, приглашая своих слушателей видеть в истории взятия Иерихона не просто историческое событие, но как бы *притчу*, подлежащую *аллегорической* интерпретации.

Точно такая же процедура механической подстановки «аллегорического» значения используется Оригеном, когда он обращается к другому евангельскому сюжету (на сей раз – уже *историческому*), в котором также упоминается Иерихон. В этом случае речь идет о двух иерихонских слепых, чудесно прозревших благодаря прикосновению Иисуса⁵²³. По мнению Оригена, «иерихонские» слепцы, к которым подошел Иисус,

полумертвым, ибо смерти подвержена половина человеческого существа, душа же его остается бессмертной. Священник – это Закон, левит – это Пророки. Самарянин же есть Христос, воспринявший плоть от Марии. Вино есть слово Его, назидательное и исправляющее. Елей есть учение о человеколюбии и о милосердии и сострадании. Гостиница – это Церковь, хозяин гостиницы – это апостолы и преемники оных, а также епископы и учителя Церквей, или же это ангелы, поставленные блюсти Церковь. Два динария суть два Завета, Ветхий и Новый, или же – любовь к Богу и любовь к ближнему, или же – знание Отца и Сына. А возвращение Самарянина – это второе пришествие Христа».

⁵²¹ См. Лк. 10:36-37: «Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам? Он сказал: оказавший ему милость. Тогда Иисус сказал ему: иди, и ты поступай так же».

⁵²² Мы понимаем, что «Иерусалим» и «Иерихон» в притче Спасителя – это просто географические ориентиры, а вовсе не символические образы, и что смысл притчи сводится к призыву к милосердию, которое ставится человеку в большую заслугу, нежели его чин, или духовный сан, или принадлежность к избранному народу.

⁵²³ См. Мф. 20:29-34.

чтобы вернуть им зрение, должны пониматься как образ людей, которые томились в «сем мире» (= Иерихон) от «слепоты неведения» и к которым пришел Сын Божий⁵²⁴.

Мы, таким образом, вновь убеждаемся в том, что даже тогда, когда Ориген действительно опирался на аутентичную типологическую традицию (как это было в случае типологического отождествления Иерихона с «сим миром», которому в эсхатологической перспективе уготована неминуемая гибель), он не ощущал принципиального отличия типологических толкований от толкований аллегорических или символично-аллегорических, пребывая в уверенности, что все они опираются на *единый* метод «иносказательной» («аллегорической») интерпретации текста, обеспечивающий переход от «буквы» Писания к его сокровенному смыслу.

3. Специфика оригеновского метода. Преимущества и опасности, связанные с отказом от традиционной «типологии» в пользу «аллегорезы»

Рассмотренных примеров достаточно для того, чтобы оценить общий характер оригеновского метода иносказательной (и специально – «духовной») интерпретации «исторических» текстов Писания и определить отношение этого метода к традиционной типологической экзегезе.

Мы могли убедиться в том, что «душевные» толкования у Оригена существенно отличаются от «духовных», однако у нас нет никаких оснований для того, чтобы однозначно отождествлять эти последние с традиционными типологическими толкованиями, как это делает большинство современных ученых. В целом, метод, на котором Ориген строит свои «духовные» толкования, обнаруживает близкое сходство с методом «машал», ограниченное использование которого допускалось в рамках раввинической экзегезы агадического типа, однако Ориген применяет соответствующую *символично-аллегорическую* технику интерпретации не к *притчам* и не к *поэтическим* текстам, но преимущественно к «историческим» текстам Писания, имплицитно отождествляя при этом метод «машал» с методом филоновской философской «аллегорезы», из-

⁵²⁴ См. In Nav. hom. 6, 4. Ср. аналогичное толкование у Оригена в Комментарии на Евангелие от Матфея, In Matth. com. XVI, 9, где воспроизводится также и аллегорическое толкование притчи о добром самарянине.

начально ориентированным на иносказательную интерпретацию текстов *неиносказательного* характера. По этой причине Оригену приходится обосновывать *правомерность* «иносказательного» толкования Библии тем же способом, к которому неизменно прибегали толкователи-аллегористы, а именно – ссылкой на несостоятельность или неудовлетворительность «буквального» понимания толкуемого текста. Впрочем, само по себе подобное «обоснование» было, скорее, данью традиции: Оригену – как и Филону Александрийскому – не было надобности настаивать на *исторической* недостоверности описанных в Библии событий, поскольку необходимость иносказательной интерпретации *любых* текстов Библии была им предрешена заранее и не зависела от того, могли ли эти тексты пониматься «буквально» или нет. Гораздо более существенным оказывалось то, что для самого Оригена, по-видимому, вообще не стоял вопрос о *самостоятельной* исторической ценности библейского повествования, если только это повествование не заключало в себе некоего *поучительного* смысла (доктринального или моралистического), который мог быть выражен в текстах Писания как в «прямой», так и в «иносказательной» форме. При этом Ориген исходил из того, что в «прямой» и «незавуалированной» форме в Библии преподаются лишь самые элементарные и общедоступные истины, тогда как более глубокие «тайны» христианского вероучения сообщаются верующим исключительно в «прикровенной» форме и не могут быть обнаружены и усвоены без применения особого метода иносказательной интерпретации.

Поэтому реальным критерием, позволявшим Оригену различать «душевные» и «духовные» толкования, служило отнюдь не противопоставление «филоновского» метода моральной аллегорезы, с одной стороны, и более совершенного «новозаветного» метода *духовной* экзегезы, введенного в христианский обиход апостолом Павлом и другими новозаветными авторами, – с другой стороны, а противопоставление двух форм *поучения*, выявляемых в текстах Писания средствами иносказательной экзегезы: в первом случае это *моральное* поучение, для выведения которого особенно эффективным оказывался метод филоновской моральной аллегорезы (что, однако, не исключало возможность использования в тех же целях каких-то иных видов иносказательных толкований, имеющих выраженную «морализирующую» направленность), во втором случае – это *вероучительный, мистический* смысл, выводимый любым из известных Оригену методов фигуративно-иносказательной экзегезы (включая новозаветную типологию, иудейскую символическую-аллегорическую экзегезу, иудео-эллинистическую аллегорезу и символические толкования «гностического» типа).

Вместе с тем главная отличительная особенность собственно оригеновского метода интерпретации Священного Писания состояла в том, что этот метод предполагал возможность выявления всех трех типов «смысла» – «прямого», «морально-иносказательного» и «духовно-иносказательного» – в *одном и том же* тексте Писания (то есть дифференциация «смыслов» не подразумевала соответствующей дифференциации «текстов», содержащих какой-то один из искомых «смыслов»). В основе этого представления лежала оригеновская идея «стадиального» отображения, имевшая не только экзегетические, но прежде всего – онтологические (или провиденциально-исторические) импликации. Согласно Оригену, любой «образ» Ветхого Завета нужно рассматривать, во-первых, как «тень» или «отображение» некоей *духовной*, то есть связанной с миром божественной трансцендентности, *тайны* («духовный» смысл Писания) и, во-вторых, – как *моральную* аллгорию. Но при этом Ориген не довольствовался представлением о том, что тексты Ветхого Завета содержат «образы», символически предвосхищающие реалии или события новозаветной истории (как это было в типологической экзегезе): он полагал, что и сама новозаветная история исполнена «образов», в свою очередь являющихся чувственным отображением невидимой, духовной «реальности» горнего мира и эсхатологического будущего.

Отсюда вытекал ряд важных для самого Оригена следствий. Во-первых, не только ветхозаветная, но также и новозаветная история могла, с его точки зрения, выступать в качестве объекта для «иносказательного» толкования (что абсолютно невозможно в системе типологической экзегезы!). Во-вторых, «срединность» новозаветной исторической эпохи, пришедшей на смену эпохе ветхозаветной, но также не окончательной, а только предуготовляющей эсхатологическое будущее, которому предстояло осуществиться уже за пределами самой истории и «земного» мира, позволяла соотносить «новозаветный» смысл Писания (в *явной* форме обнаруживающий себя в Новом Завете и извлекаемый из Ветхого Завета посредством *иносказательных* толкований), скорее с уровнем *морального*, или «душевного» смысла (в иерархии «трех смыслов» Писания у Оригена), нежели с уровнем «духовного» смысла, обеспечивающего знание тайн горнего мира⁵²⁵. Разумеет-

⁵²⁵ «Тайны» горнего мира *отражаются* и в ветхозаветной, и в новозаветной истории, но непосредственное созерцание «отображений» не обеспечивает знания самих «тайн». Иудеи, рабствовавшие «букве» Писания, не подозревали об этих тайнах; для христиан разъяснился «таинственный» смысл Ветхого За-

ся, и то и другое противоречит принципам типологической экзегезы, не различавшей (даже чисто формально и чисто теоретически) «исторического» и «внеисторического» Христа и не интересовавшейся «моральной» реинтерпретацией ветхозаветных законоустановлений, так что все это может считаться инновацией Оригена, ответственность за которую лежит всецело на нем одном.

Между тем сам Ориген хотел бы представить свой экзегетический метод именно как метод, усвоенный от апостола Павла и освященный его непререкаемым авторитетом. Действительно, содержание богословской системы Оригена (и, соответственно, – того учения, которое он, применяя метод или, точнее, – систему методов иносказательной экзегезы, извлекал из текстов Писания) в значительной степени, если не всецело, определяется теми идеями, которые Ориген почерпнул непосредственно из посланий апостола Павла или которые явились плодом его собственных размышлений над смыслом тех или иных высказываний и суждений апостола, представляющихся Оригену особенно важными и плодотворными⁵²⁶. Несомненно и то, что краеугольным камнем, положенным в основание разработанной Оригеном экзегетической теории, послужило учение апостола Павла о «букве и духе» Писания. Однако приходится сразу признать, что усилия Оригена, направленные на то, чтобы подкрепить ссылками на авторитет апостола Павла свое собственное учение о «трех смыслах» Писания и о «трех уровнях» интерпретации библейских текстов, не имели под собой никакой *реальной* почвы. Более того, даже и в экзегетической практике

вета, однако их собственное знание высших «тайн» остается частичным и опосредованным образами чувственной реальности (Ориген прямо говорит, что знание «исторического» Христа не тождественно знанию Сына-Логоса, пребывающего в Славе небесной). С другой стороны, проповедь евангельского Иисуса Христа имела, во всяком случае – в глазах Оригена, двоякую направленность: во-первых, Иисус проповедовал народу «нравственное» учение (одновременно предлагая «иносказательное» толкование иудейских «законов») и, во-вторых – Он открывал своим ученикам тайны горнего мира, излагая то же учение народу в форме «притч» о Царстве Небесном. Поэтому можно сказать, что Новый Завет для Оригена – это «притча» о Царстве Божьем и одновременно – «моральное» толкование ветхозаветных «законов».

⁵²⁶ Мы не обсуждаем в данном случае вопрос о том, насколько адекватно Ориген понимал учение апостола Павла: добросовестность его размышлений не подлежит ни малейшим сомнениям, хотя очевидно, что на них не мог не повлиять, хотя бы косвенным образом, валентинианский опыт интерпретации апостольских посланий, равно как и собственный интеллектуальный опыт и интеллектуальные пристрастия Оригена.

апостола Павла мы не встречаем ничего похожего на оригеновский метод библейской экзегезы. Разумеется, апостол Павел не был педантичным «буквалистом» (в духе современной ему «фарисейской» традиции, которую он сам знал изнутри), но он не был и «аллегористом», подобным Филону Александрийскому. В своих посланиях он никогда не использовал аллегорических толкований «филоновского» (или «иудео-эллинистического») типа и, наставляя свою паству, лишь в исключительно редких случаях прибегал к иносказательной интерпретации текстов Писания, причем – не к «аллегорической» и даже не «символично-аллегорической», а либо к «типологической», либо – к той специфической форме галахической экзегезы, которая была основана на принципе расширительного и «спиритуализирующего» толкования иудейских «законов». Так что мы вправе предполагать, что *галахические* толкования апостола Павла рассматривались Оригеном как образец толкований, направленных на выявление «морального» смысла Ветхого Завета, а его *типологические* толкования – как образец толкований «духовного» типа, однако это свидетельствует лишь о том, что сам Ориген неадекватно оценивал действительную природу «иносказательных» толкований, применявшихся апостолом Павлом. Поэтому на уровне выявления «душевного» смысла Писания у самого Оригена абсолютно преобладают «морально-аллегорические» толкования «филоновского» образца. Что же касается «духовных» толкований Оригена, то, как мы уже убедились, Ориген не отказывается при их конструировании от использования традиционного типологического материала, однако в целом его метод «духовной» интерпретации никоим образом не тождествен «типологическому» и не сводится к этому последнему, тяготея, напротив, к различным формам «аллегорической» и «символично-аллегорической» экзегезы.

Вместе с тем оригеновский метод «духовной» интерпретации Писания не следует, на наш взгляд, рассматривать как механический конгломерат самостоятельных форм иносказательных толкований, заимствованных из разных экзегетических традиций, хотя именно такое впечатление может сложиться у современного читателя оригеновских гомилий. Действительно, у Оригена можно встретить безупречно чистые образцы «философско-аллегорических» толкований, воспроизводящие даже специфическую топику последних, равно как и примеры аутентичных типологических толкований. В этих случаях Ориген выступает как *свидетель* предшествующей традиции. Однако методологические принципы, на которых он строит свою собственную «духовную» экзегезу Писания, существенным образом отличаются от тех, ко-

торами, сознательно или бессознательно, руководствовались при толковании Библии предшественники Оригена, принадлежавшие к христианской, иудейской или иудео-эллинистической среде.

Несомненно, что Ориген, размышляя над природой «духовного» смысла Писания, должен был принимать во внимание опыт новозаветной типологической экзегезы, но его собственный подход к интерпретации текстов Писания никоим образом не может расцениваться как «типологический». Типологическая экзегеза рассматривала саму ветхозаветную историю как «пророчество», предвосхищающее новозаветное «будущее», поэтому в Писаниях Ветхого Завета она отыскивала не «иносказания», а символы и знамения, не подвергая при этом сомнению самоценность и достоверность собственно *исторического* аспекта библейского повествования. Более того, позднейшие антиохийские теоретики (например, Диодор Тарсский) приходили к мысли о том, что сама процедура установления типологического параллелизма между событиями и образами ветхозаветной и новозаветной истории не была бы оправданна и возможна, если бы исторические события, которым приписывался пророческий «смысл», признавались бы «мнимыми», не имевшими места в действительности или недостоверно изложенными. Оригена же тексты Писания интересовали не столько в их «пророческом», сколько в их «доктринальном» аспекте.

Свидетельством тому, что «духовные» толкования у Оригена не тождественны «типологическим» толкованиям, на которых строилась вся дооригеновская христианская традиция интерпретации Ветхого Завета, может служить и та экзегетическая программа, которую Ориген излагает в 4-й книге трактата «О началах»⁵²⁷: перечисляя «тайны» Писания, приоткрыть которые как раз и призвана «духовная» экзегеза, Ориген называет учение (1) о Боге, (2) о Сыне Божьем, (3) о целях и последствиях Боговоплощения, (4) об ангелах и о падших ангелах, (5) о душах, (6) о сотворении мира и, наконец, – (7) о природе зла, то есть, фактически, он набрасывает план системы общего богословия. Однако содержание аутентичных типологических толкований, достаточно жестко регламентированное традицией, не пересекалось с кругом тем, обозначенных Оригеном и определяющих в общих чертах содержание его собственных толкований «духовной» ступени. Типологическая экзегеза никогда не была направлена на обнаружение в библейских текстах догматических истин, завуалированных иносказаниями; она искала в этих текстах лишь пророческие указания на пришеств-

⁵²⁷ См. De princip. IV, 2, 7.

вие Иисуса Христа, учреждение Церкви, установление христианских Таинств и события конца света. Вопросы о «душах», об «ангелах», о «сотворении мира» или о «происхождении зла» заведомо исключались из сферы компетенции типологической экзегезы, хотя решение их имело исключительно важное значение для формирования христианского богословия, особенно – учитывая актуальность задачи полемики с гностическими школами разного толка, на свой собственный лад разрабатывавшими ту же проблематику.

Но поскольку Ориген был озабочен поиском не «типологического», а, прежде всего, «доктринального» смысла Библии, выраженного в ней в прикровенной, «иносказательной» форме, он, естественно, должен был ориентироваться на метод *аллегорической* экзегезы, изначально предназначенной для решения именно такого рода задач, подчинив в то же время свой метод законам, которыми регулировалась практика конструирования *аллегорических* толкований. Речь идет прежде всего о принципе, в соответствии с которым «иносказательный» смысл рассматривался не только как смысл более высокого порядка по отношению к «буквальному» смыслу текста, но и как *истинный* смысл текста, переход к которому осуществлялся за счет дискредитации «буквально-го» смысла, замещаемого «иносказательным»⁵²⁸.

Можно указать и еще ряд отличий оригеновского метода «духовной» интерпретации Библии от метода типологической экзегезы, объясняющихся, на наш взгляд, главным образом тем обстоятельством, что Ориген (в отличие от своих будущих антиохийских оппонентов) не осознавал специфического характера «типологических» толкований, отождествляя их с другими формами «иносказательной» интерпретации текстов. Эти отличия проявлялись как в тех случаях, когда Ориген обращался к *материалу*, на котором обыкновенно строились аутентичные типологические толкования (несомненно, известные Оригену)⁵²⁹, так и в тех случаях, когда Ориген желал лишь воспользоваться

⁵²⁸ Именно по этой причине для Оригена оставался актуальным вопрос о мотивации отказа от «буквального» понимания текста в пользу «иносказательного», и, желая обосновать правомерность применения иносказательного толкования к тексту, видимым образом не являющемуся «иносказательным», он приводил аргументы, аналогичные тем, на которые ссылались в подобных случаях языческие толкователи-аллегористы и Филон Александрийский.

⁵²⁹ Типологическая экзегеза не была универсальным экзегетическим методом: репертуар ветхозаветных сюжетов и образов, подлежавших типологическому истолкованию, ограничивала традиция, и эти сюжеты диктовали стан-

уже готовыми толкованиями, унаследованными им от предшествующей типологической традиции.

Например, нельзя не заметить, что в гомилиях Оригена постоянно встречаются персонификации «аллегорического» типа (Сарра – образ «мудрости», Моисей – персонификация «Закона»), не применявшиеся в типологической экзегезе⁵³⁰, но зато мы практически никогда не обнаруживаем в его собственных толкованиях фигур «исторических репрезентантов», то есть действительных или условных *прародителей* «народов», с которыми типологически отождествляются сами эти «народы». Так, если в знаменитом толковании апостола Павла в Послании к Галатам 4 образы двух сыновей Авраама, Измаила и Исаака, рассматривались как «репрезентанты» двух «народов» (иудеев, рабствующих Закону, и христиан, свободных по благодати) и, соответственно, – двух «заветов», один из которых был заключен с иудеями, а другой – с христианами, то Ориген, многократно обращавшийся к этому толкованию в своих собственных сочинениях, предпочитал связывать понятие «двух заветов» не с двумя «народами», а с двумя *частями Писания* (то есть с Ветхим и Новым Заветом) и, соответственно, – с двумя типами «доктрин», представленных в этих частях Писания.

В этом отношении особенно интересен пример оригеновского толкования истории Лота и его дочерей в 5-й гомилии на книгу Бытия. Здесь, наряду с чисто *аллегорической* интерпретацией образов Лота и его жены (Лот – персонификация «разума», жена Лота – олицетворение «плотского начала» в человеке)⁵³¹, Ориген приводит два варианта *квазитипологического* толкования того же сюжета. Согласно первому толкованию (которое не принадлежит Оригену и которое сам он признает неудобоприемлемым, поскольку оно плохо сообразуется с характером действующих лиц и с тем, что в Писании говорится о прокля-

дартную интерпретацию, воспроизводимую всеми толкователями, придерживавшимися принципов типологической экзегезы.

⁵³⁰ Исключением можно считать персонификации «Церкви» и противопоставляемой ей «Синагоги», однако это особый случай, поскольку самый образ Церкви-«невесты» был инспирирован опытом иудейской экзегезы Песни песней и поскольку «Церковь» понималась не как религиозный институт, а как сообщество верующих христиан и как «Новый Израиль». Так что под именем «Церкви» в типологии выступали собственно «христиане», поставленные в такие же отношения ко Христу, как и те отношения, которые связывали народ Израиля с Богом; в свою очередь, под «Синагогой» предлагалось разуметь «иудеев».

⁵³¹ См. In Gen. hom. 5, 2.

тии, наложенном на Лотово потомство), Лот олицетворяет Спасителя, а его две дочери – два Завета⁵³². Очевидно, что эта интерпретация действительно являет собою пример неудачно примененной кальки стандартного типологического толкования (напр., Исаак – «тип» Христа, а дети Исаака, Исав и Иаков, – «типы» двух народов, иудеев и христиан, или двух Заветов, заключенных с этими народами), хотя сама по себе процедура перенесения одной и той же типологической схемы на близкие по структуре сюжеты оставалась совершенно нормальной и широко употребительной. В качестве альтернативы Ориген, уже от своего собственного имени, предлагает иное толкование: по мнению Оригена, Лот олицетворяет Закон, а его жена – народ иудейский, вышедший из Египта, но затосковавший по египетскому мясу; в упоминании о пребывании Лота в городе Сигоре, который «мал» и который «не мал»⁵³³, Ориген видит намек на *ничтожество* жизни тех, кто исполняет Закон «по букве», и *величие* тех, кто исполняет тот же Закон «по духу»; кровосмесительную связь дочерей Лота с их собственным отцом Ориген объясняет как аллегорическое указание на «плотское» понимание смысла Закона, возобладавшее над «духовным»; наконец, самих дочерей Лота Ориген, в духе иудейских экзегетических источников, отождествляет с двумя «блудницами» из пророчества Иезекииля, в свою очередь олицетворяющими Иудею и Самарию⁵³⁴, а потомство дочерей Лота – с теми приверженными плотскому миру *язычниками*, которые если и войдут в лоно Церкви, то разве что перед самым концом света⁵³⁵.

Если отвлечься от аллегорических обертонов этого толкования (Лот – «Закон», Сигор – исполнение Закона «по букве и по духу», преступление дочерей Лота – несостоятельность «буквального» исполнения Закона), то в нем можно усмотреть некоторые черты, характерные для типологической экзегезы, в частности – присутствие «репрезентантов» двух различных «народов»⁵³⁶. Однако квалифицировать это

⁵³² См. In Gen. hom. 5, 5.

⁵³³ См. Быт. 19:20 (по Септуагинте).

⁵³⁴ См. Иезек. 23.

⁵³⁵ См. In Gen. hom. 5, 5.

⁵³⁶ Хотя нужно заметить, что если дочери Лота действительно олицетворяют «Иудею» и «Самирию», как думает Ориген, то их прямые «потомки» уже ни при каких обстоятельствах не могут отождествляться с «язычниками». Трудно сказать, несет ли ответственность за эту оплошность сам Ориген или его переводчик Руфин, так как Оригену, по всей вероятности, было знакомо устойчивое иудео-христианское предание, согласно которому «остаток» не-

толкование как типологическое заведомо невозможно, поскольку в нем не прослеживается основополагающий признак типологической экзегезы, а именно – принцип пророческого предвосхищения в Ветхом Завете образов новозаветной истории. В самом деле, если в типологических толкованиях, строящихся по образцу, данному апостолом Павлом в Послании к Галатам, постоянно фигурируют образы «народов», которым отводится самостоятельная роль в драматическом конфликте, разворачивающемся в новозаветной истории (обычно это противопоставление «иудеев» и «христиан», но иногда речь идет о противоборстве трех «народов» – «язычников», «иудеев» и «христиан»), то обусловленный особыми историческими обстоятельствами антагонизм иудеев и самарян не представлял ни малейшего интереса для типологической экзегезы, озабоченной исключительно обоснованием провиденциальной роли «христиан» как нового «народа» Божьего, пришедшего на смену иудеям.

Так что рассмотренный нами пример в очередной раз свидетельствует о том, что Ориген не задумывался об особенностях типологической экзегезы и о задачах, решению которых она служила. По этой причине в его собственных толкованиях торжествует принцип *иносказательности* (важный для аллегорезы), но отсутствует идея пророческого предвосхищения образов новозаветной истории в Ветхом Завете. В результате, оригеновский метод иносказательной интерпретации оказывается в равной мере приложимым как к текстам Ветхого, так и к текстам Нового Завета, между тем как для типологии новозаветная история никоим образом не может служить *объектом* толкования, поскольку из Нового Завета она черпает *смыслы*, то есть «антитипы», соотносимые с ветхозаветными «типами»⁵³⁷.

В свою очередь, реализация принципа *иносказательной* интерпретации Библии осуществляется у Оригена на основе процедуры аллегорической и символично-аллегорической декомпозиции образного ряда, элементам которого присваивается замещающее «значение» (как в аллегорезе Филона и как в толкованиях типа «машал»), однако в его толкованиях очень трудно обнаружить примеры использования архаических (и по природе иррациональных) символов, которыми изобилуют типологические толкования, если же таковые символы все же попада-

уверовавших *иудеев* (а отнюдь не «язычников») должен, по воле Господа, присоединиться к Церкви в последние времена, перед самым Страшным судом.

⁵³⁷ У самого Оригена область «антитипов» (парадигм) выносится вообще за пределы *земной* истории – и ветхозаветной, и новозаветной.

ют в поле зрения Оригена, то он, как правило, прибегает к рационалистическому (то есть аллегорическому) переосмыслению этих символов. Очевидно, по этой причине Ориген последовательно игнорирует не только традицию «исторической» типологии (направленной на установление прямых, «буквальных» параллелей между событиями ветхозаветной и новозаветной истории⁵³⁸ и не дающей простора для «иносказательной» интерпретации), но и традицию «сакраментальной» типологии, едва ли не всецело построенной на чисто символических мотивах: даже в тех случаях, когда существует устойчивая и общепринятая практика «сакраментальной» интерпретации некоторого ветхозаветного сюжета, Ориген предпочитает давать этому сюжету аллегорическое или символично-аллегорическое толкование⁵³⁹. Вместе с тем в контексте «духовных» толкований у Оригена присутствуют христологические, еклесиологические и эсхатологические мотивы⁵⁴⁰, характерные для соответствующих форм традиционной христианской типологии, однако эти мотивы представлены у него в редуцированном виде и, как правило, разрабатываются в аллегорическом ключе.

Можно утверждать, таким образом, что «духовные» толкования Оригена не только не являются «типологическими», но и обнаруживают лишь отдаленную связь с типологической традицией, в гораздо большей степени тяготея к аллегорическим и символично-аллегорическим моделям, характерным для иудео-эллинистической экзегезы.

С другой стороны, нельзя не отметить также и такие особенности оригеновских толкований «духовного» типа, которые свидетельствуют об отличии его экзегетического метода от метода, на котором строилась библейская экзегеза у иудео-эллинистических авторов, в частности – у Филона Александрийского. Прежде всего, собственно «аллегорический» компонент «духовных» толкований у Оригена, как правило,

⁵³⁸ Например, избивание младенцев, учиненное Фараоном в эпоху рождения Моисея, и избивание младенцев по приказу царя Ирода.

⁵³⁹ Например, рассказ об услащении горьких вод Мерры, который в типологии неизменно трактовался как «тип» таинства Крещения (осуществляемого посредством «воды» и «древа»), Ориген, как мы помним, толкует как аллегорию «горечи» Закона, принимаемого буквально, и «сладости» Закона, понимаемого «духовно», или иносказательно. Аналогичным образом, мотив «маны небесной», которая в типологии символизирует Евхаристию, у Оригена интерпретируется как образ «слова» Божественного учения (с оглядкой на иудейскую традицию толкования «манны» как образа Торы).

⁵⁴⁰ Например, Исаак – тип Христа, Ревекка – тип Церкви, падение Иерихона – образ конца света.

модифицируется или адаптируется в христианском духе⁵⁴¹: Ориген ищет в Ветхом Завете (как, впрочем, и в Новом) иносказательный *доктринальный* смысл, но, конечно, – не *философский*, а согласующийся с положениями *христианского вероучения*, выводимого самим Оригеном преимущественно из посланий апостола Павла. Кроме того, яркой и вполне индивидуальной особенностью оригеновской экзегезы, не получившей развития у последователей Оригена, но исключительно важной для него самого, следует считать стремление Оригена воспользоваться аллегорическим методом интерпретации Библии для обоснования правомерности применения самого этого метода: Ориген усердно и неутомимо отыскивает в Писании тексты, в которых, по его мнению, заключено *завуалированное* указание на то, что, во-первых, библейские книги не только могут толковаться в иносказательном духе, но и настоятельно требуют такого истолкования, и, во-вторых, – что Писание – в соответствии с методологической концепцией, разработанной самим Оригеном, – содержит три «смысла» («телесный», «душевный» и «духовный») и должно быть последовательно истолковано в каждом из названных смыслов⁵⁴². И наконец, еще одна важная особенность «духовных» толкований Оригена, отличающая эти последние не только от морально-аллегорических толкований иудео-эллинистического типа (и, как правило, идентичных им «тропологических», или «морально-аллегорических» толкований самого Оригена, выступающих у него под именем «душевных»), но и вообще от любых толкований, которые можно было бы, по герменевтическим признакам, охарактеризовать как «аллегорические» или «символично-аллегорические», связана с тем, что оригеновские «духовные» толкования во многих случаях носят не просто «доктринальный» (условно говоря, «теологический»), но «парадигматический» характер (что сближает их с типом «гностических» толкований). Сам по себе принцип парадигматического отображения лежал, как мы знаем, в основе *типологического* метода толкования, но в типологии применение этого принципа было строго

⁵⁴¹ Если Ориген отступает от этого принципа, то лишь в исключительных случаях, и подобные отступления чаще всего оказывается возможным объяснить прямыми заимствованиями из сочинений Филона Александрийского.

⁵⁴² Примеры подобного рода толкований (некоторые из которых были рассмотрены нами выше) встречаются у Оригена с такой регулярностью, что мы вправе говорить об особой, самостоятельной форме аллегорической экзегезы, не практиковавшейся ни в классической философской, ни в иудео-эллинистической аллегорезе и, разумеется, не имеющей никаких точек соприкосновения с новозаветной типологической экзегезой.

ограничено рамками установления прямого или символического параллелизма между Ветхим и Новым Заветом. Для Оригена, предпочитающего оперировать не бинарными, а трехчленными конструкциями, область «парадигм» (то есть одновременно и реальных *духовных* «сущностей», несовершенные, *чувственные* отображения – «тени» – которых можно различить в библейской истории, и «смыслов», в завуалированной, или «иносказательной» форме обнаруживающих себя в текстах Писания) смещается в область божественной трансцендентности, то есть «горнего мира» (понимаемого как «место» реального пребывания Божественного Престола и обитания ангелов и святых, удостоившихся непосредственного созерцания Божества)⁵⁴³ и эсхатологического будущего, выходящего за пределы земной истории или устанавливающего эти пределы. При этом на практике «доктринальный» смысл у Оригена, как мы уже убедились ранее, далеко не всегда оказывается тождественным «парадигматическому» смыслу и совпадает с этим последним⁵⁴⁴, однако в конечном счете *основу* доктринального смысла (выводимого при посредстве «духовной» интерпретации текстов Писания) – как и *основу* всего христианского вероучения в целом – составляет, по убеждению Оригена, именно *знание тайн божественной трансцендентности и будущего века*, в настоящее время доступное христианам лишь в «гадательной», по выражению апостола Павла, форме (то есть в антиципации, обеспечиваемой «верой» и «упованием»), но частично приоткрываемое верующим благодаря способности мудрых толкователей распознавать «отражения» этих тайн в текстах Богооткровенных Писаний.

⁵⁴³ Образец подобной триады, построенной на принципе регрессивного парадигматического отображения, – Божественный Сын-Логос, Иисус Христос (как воплотившийся и чувственно созерцаемый Логос) и ветхозаветные «типы» Христа (например, Исаак или Иисус Навин). Отсюда – возможность прямого перехода (в акте «духовного» толкования) от образов Ветхого Завета к «тайнам» горнего мира, в прикровенной форме выраженной в этих образах. Промежуточным, посредствующим звеном в этом случае выступает христианское «знание» о том, что ветхозаветные «образы» не являются самостоятельными (хотя они и воспринимаются в качестве таковых иудейскими «буквалистами»), но несут в себе *отражение* тайн «горнего мира», непосредственное знание и созерцание которых станет доступным христианам лишь в будущей жизни.

⁵⁴⁴ Например, обнаружение в Ветхом Завете преподаваемого в аллегорической форме учения о трехчастном делении философии или о «трех смыслах» Писания не предполагает апелляции ни к типологическим, ни к трансцендентально-мистическим «парадигмам».

Таким образом, метод «духовной» интерпретации Писания, разработанный Оригеном, невозможно расценивать как *чисто* аллегорический и вполне идентичный методу иудео-эллинистической аллегорезы, практиковавшейся Филоном Александрийским. Это некий синтетический метод, вобравший в себя опыт ряда самостоятельных и независимых экзегетических традиций и, кроме того, несущий на себе отпечаток собственных представлений Оригена о принципах и задачах христианской библейской экзегезы. Тем не менее нет никаких оснований для того, чтобы отождествлять этот метод с методом христианской типологической экзегезы или с экзегетическим методом апостола Павла, толкования которого были самым тесным образом связаны с библейской традицией. По своей *герменевтической* природе метод Оригена все же остается преимущественно аллегорическим или тяготеет к аллегорезе, поскольку на практике оригеновские толкования так или иначе опираются на принцип *замещения* буквального смысла иносказательным, который определяет специфику именно аллегорических толкований, и поскольку Ориген последовательно применяет подобные толкования к текстам неиносказательного характера. Однако в историческом будущем этому методу предстояло не только заменить и постепенно вытеснить типологический метод интерпретации, доминировавший в христианской экзегетике в дооригеновскую эпоху, но и породить искаженное представление о природе самой типологической экзегезы, которую толкователи последующих поколений, по примеру Оригена, начинают воспринимать как одну из разновидностей христианской аллегорической экзегезы.

Очевидно, что обращение к методу интерпретации Писания, основанному на адаптации и развитии именно *аллегорической* техники толкования текстов, имело свои немаловажные преимущества. Прежде всего, аллегорический метод позволял без особых усилий разрешать практически любые затруднения, связанные с *буквальным* пониманием текстов Писания, и снимать любые противоречия, которые обнаруживали в этих текстах небеспристрастные и недоброжелательные критики еврейской и христианской Библии (будь то языческие философы, подобные Кельсу, или гностики-маркиониты). Кроме того, благодаря этому методу оказывалось возможным привести в гармоническое соответствие учение, содержащееся в Ветхом Завете, с учением Нового Завета, на котором зиждилась христианская религия⁵⁴⁵. Но, пожалуй,

⁵⁴⁵ Впрочем, ту же задачу – хотя и на другом, менее спекулятивном уровне – решала и типологическая экзегеза, а также – новозаветная галахическая экзегеза «спиритуалистического» типа.

главное преимущество аллегорического метода толкования Библии состояло в том, что, в отличие от типологической экзегезы, имевшей сравнительно узкую область применения, этот метод открывал необычайно широкие возможности для решения задачи, актуальность которой для обеспечения последующего развития христианской религии к 3 в. становилась все более и более очевидной, а именно – для разработки универсальной богословской доктрины, подкрепленной непрекаемым авторитетом Писания. Правда, следует сразу же подчеркнуть, что обращение к аллегорической технике толкования играло роль главным образом стимулирующего фактора, поскольку, с объективной точки зрения, аллегореза заведомо не могла служить реальным инструментом для *выведения* богословских положений из текстов Писания или для скриптурального обоснования оформляющейся христианской богословской доктрины. Христианский толкователь-аллегорист мог быть *субъективно* убежден в том, что доктринальный смысл Писания дан в нем не только в прямой, но и в завуалированной (например, во избежание профанации) форме, однако не существовало и не могло существовать никакого надежного и *объективного* критерия, который позволял бы уверенно утверждать, что смысл, вычитываемый толкователем из Библии (в особенности – из Ветхого Завета) и явно не совпадающий с ее *буквальным* смыслом, не привносится в нее самим толкователем и не является его собственным измышлением, то есть порождением дерзкой и ничем не сдерживаемой фантазии.

Именно отсюда проистекает основная опасность, связанная с применением аллегорического метода интерпретации к Священному Писанию: как уже говорилось, аллегореза, по природе своей, является универсально приложимым методом, то есть любой вообще текст, из которого оказывается возможным вычленить некоторый образный ряд, поддается аллегорической интерпретации и может быть истолкован практически в любом смысле, желательном для толкователя. Этим прежде всего и было обусловлено недоверие экзегетов антиохийской школы к практике аллегорического толкования Писания и, в частности, – к иносказательным толкованиям александрийцев, то есть Климента и Оригена. Правда, сам Ориген, без сомнения, стремился соотносить *содержание* своих толкований с учением, изложенным в посланиях апостола Павла. Однако «доктрина» апостола Павла, на фундаменте которой Ориген строил свою собственную богословскую систему и свой экзегетический метод, уже сама по себе была продуктом специфической *интерпретации* посланий апостола Павла (и Нового Завета вообще), осуществленной самим Оригеном, то есть чело-

веком иного интеллектуального склада, духовно сформировавшимся в культурной среде, отличной от той, из которой вышли апостолы и первые христианские писатели.

Самое учение о необходимости иносказательной интерпретации Писания и о «трех смыслах», заключенных в библейских текстах, действительно выводилось Оригеном, хотя и весьма прихотливым способом, из ряда высказываний апостола Павла, но при этом Ориген, заявляя (разумеется, искренне) о своей приверженности методам новозаветной экзегезы, на практике в большей степени ориентировался на «филоновскую» традицию. Поэтому его собственные «иносказательные» толкования могли иметь определенную *дидактическую* ценность, но заведомо лишены были какой-либо *аподиктической* ценности – как и вообще любые толкования, осуществленные с помощью аллегорического метода и примененные к текстам, аллегорическая природа которых постулировалась толкователем, но при этом в принципе не могла быть убедительным образом обоснована⁵⁴⁶. Соответственно, любые доктринальные положения, которые аллегорическая экзегеза (в том числе – и оригеновская) пыталась представить как *выводимые* из текстов Писания, в действительности лишь *привносились* в оные, – независимо от того, каково было подлинное происхождение самих этих положений и в какой степени они отвечали если не нормам (в оригеновскую эпоху еще не определившимся и не установившимся окончательно), то духу христианского вероучения. Поэтому у антиохийцев были веские основания для того, чтобы упрекать Оригена, увлеченного борьбой с «буквалистской» трактовкой Писания, в том, что используемый им метод дискредитирует буквальный смысл Писания и лишает его самостоятельной ценности (а стало быть – и авторитетности). И наконец, поскольку никакой исторически складывающийся в рамках определенной культурной традиции экзегетический метод не является «чистым», то есть не сводится к некоей формальной системе герменевтических процедур, так как все экзегетические методы изначально разрабатываются в качестве *инструментов*, предназначенных для решения определенного, четко регламентированного круга задач, то и метод Оригена, хотя и адаптированный к текстам Писания и к со-

⁵⁴⁶ Мы уже говорили о том, что вся система обоснований, направленных на доказательство необходимости иносказательной интерпретации того или иного места Писания, была заимствована Оригеном из традиции языческой философской и иудео-эллинистической аллегорезы и носила чисто априористский характер.

держанию христианского вероучения, однако обнаруживающий несомненную генетическую связь с методом аллегорической интерпретации мифов, разработанным языческими философами и грамматиками, неизбежно должен был нести на себе печать своего «нехристианского» и «небиблейского» происхождения⁵⁴⁷, что также делало этот метод крайне подозрительным в глазах христианских учителей, не желавших уклоняться от принципов новозаветной экзегезы, опиравшейся исключительно на «библейскую», то есть, конечно, – на иудейскую, но ни в коем случае не на «языческую» традицию⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ Отсюда проистекает ряд парадоксов. В частности, Ориген прямо утверждает, что толкователи, желающие понимать библейскую историю «буквально», превращают эту историю в «миф» (см., например, In Gen. hom. 10, 2: «Неужто ты думаешь, что все это мифы и что Святой Дух в Писаниях занимается рассказами?»), подразумевая тем самым, что только иносказательная (аллегорическая) интерпретация Священной истории обеспечивает ее *демифологизацию*, то есть обнаружение «истинного» доктринального (вероучительного) смысла, скрытого за рассказом об исторических событиях. Антиохийцы благоразумно возражали на это, говоря, что, напротив, само применение техники аллегорезы к текстам объективно-исторического характера *автоматически* подразумевает, что эти тексты воспринимаются именно как «мифологические» (поскольку в противном случае не возникало бы надобности в их аллегорической интерпретации). Заметим попутно, что, на наш взгляд, один из главных упреков антиохийцев в адрес Оригена был связан именно с констатацией того факта, что в акте аллегорической интерпретации тексты Писания подвергаются имплицитной *мифологизации*, а вовсе не с тем, что антиохийцы считали *мифологическими* (то есть произвольными и вымышленными) «смыслы», выводимые с помощью аллегорического метода, – как, кажется, склонен полагать Ж. Н. Гино, см. *Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène // Origeniana octava*, p. 1164. Философская аллегореза была методом интерпретации мифа (и оставалась таковым даже и в том случае, когда она применялась для интерпретации «истории»), но смысл, который она обнаруживала под покровом мифологического повествования, не был мифологическим, хотя, безусловно, был произвольным.

⁵⁴⁸ Выше уже были рассмотрены примеры оригеновских «аллегорических» толкований, причем – не только «морально-тропологических», но даже «духовных», в которых присутствует толика языческой философской аллегорезы, а также – черты, сближающие экзегетический метод Оригена с методом Филона Александрийского. Однако антиохийцы возражали не только против использования христианскими экзегетами толкований такого рода; они были убеждены, что аллегорический метод в принципе не может быть модифицирован таким образом, чтобы оказаться пригодным для интерпретации библейских текстов.

В свою очередь, типологическая экзегеза, будучи методом толкования, принципиально отличным от аллегорезы, всецело укорененным в новозаветных Писаниях и *действительно* основанным на авторитете и на реальной экзегетической практике новозаветных авторов, могла с большим правом претендовать на роль подлинно христианского интерпретаторского метода. Конечно, *объективную* обоснованность и оправданность устанавливаемых в типологии «соответствий» между *типом* и *анти-типом* также можно было подвергнуть сомнению; именно по этой причине трезвомыслящие теоретики антиохийской школы стремились по мере сил ограничить круг выявляемых типологических «фигур» теми парадигмами, которые были представлены в Новом Завете, и не допустить бесконечной и безответственной редупликации этих парадигм (примером каковой может служить вышеупомянутое толкование образа Лота и дочерей как «типа» Христа и двух Заветов). Однако, как уже говорилось, типология возникла и изначально использовалась не как метод иносказательного толкования текстов, а как метод приискания в ткани ветхозаветной истории пророческих «знамений». Так что типология, во всяком случае, не посягала на «буквальный» смысл Ветхого Завета и не предполагала его замещения «иносказательным» смыслом более высокого порядка (что оказывалось неизбежным при использовании метода интерпретации, основанного на технике аллегорической экзегезы). Так, христиане вольны были усматривать знак Креста (и символ Страстей Христовых) в рисунке на лепестках цветка, но это не означало, что цветок переставал быть для них цветком и что вместо цветка они видели (или подразумевали) Крест. То же самое касалось «фигур», «символов» и «знамений», обнаруживаемых в рассказе о событиях ветхозаветной истории⁵⁴⁹. Суще-

⁵⁴⁹ В связи с этим подчеркнем еще раз: противопоставление *allegoria verbi* и *allegoria facti*, которому столь большое значение придавали как сами христианские теоретики (в лице, например, Августина), так и современные исследователи, отнюдь не может быть признано адекватно описывающим соотношение между «аллегорией» и «типологией». Аллегореза имеет своим объектом не тексты как таковые, а образный ряд, вычленимый из этих текстов, или систему взаимосвязанных «образов», поэтому предметом аллегорической интерпретации с одинаковым успехом могли выступать тексты как «фиктивного», так и «объективного» («исторического») содержания: в том и в другом случае не отменялся самый принцип «смыслозамещения», на котором строятся все иносказательные толкования *аллегорического* типа. Христианская типология, в свою очередь, довольствовалась установлением пря-

ственным было также и то, что типологическая экзегеза развивалась как вполне автономный методологический феномен, сообразно своей природе и тем специфическим целям, которым она служила, оставаясь при этом практически не затронутой эллинистическим (а значит – «языческим») влиянием.

Поэтому можно утверждать, что Ориген, предложивший христианской Церкви действительно новый для нее метод иносказательной интерпретации Священного Писания, в которой собственно типологический компонент отодвигался на дальний план и в котором если и были представлены типологические «фигуры», то лишь в редуцированной и стертой форме, фактически явился инициатором подлинной методологической революции, выразившейся в отказе от одной культурной традиции (в данном случае – иудео-христианской) в пользу другой (условно говоря, эллинистическо-христианской)⁵⁵⁰. Однако самый момент этой смены традиций, в силу исторических обстоятельств, остался практически незамеченным, по крайней мере – на христианском латинском Западе, что и предопределило пути дальнейшего развития христианской библейской экзегезы именно в том направлении, которое было указано Оригеном.

мого или символического параллелизма между ветхозаветными и новозаветными образами, всегда мыслившегося как *исторический* параллелизм (хотя бы эти «образы» и были представлены в плоскости текста). Правда, мы можем представить себе форму типологии, опирающейся на тексты не объективно-исторического, а интенционально-иносказательного характера, – но только в том случае, если речь идет о реапликации ветхозаветных пророчеств, которые, тем не менее, соотносились с *исторической* новозаветной реальностью, а не с системой понятий, из которых выводился некий доктринальный (философский или богословский, как в аллегорической экзегезе) смысл. Впрочем, толкование ветхозаветных пророчеств отнюдь не являлось ближайшей задачей типологической экзегезы: родство здесь прослеживается лишь постольку, поскольку типология рассматривала «исторические» книги Ветхого Завета как сокровищницу неясных *пророчеств*, реализовавшихся в новозаветной истории.

⁵⁵⁰ Аналогичный процесс наблюдался и в области позитивной разработки христианской богословской доктрины, которая – без философского эллинистического влияния – едва ли могла бы оформиться в виде некоей достаточно стройной и последовательной теоретической системы.

4. Последствия методологической революции, совершенной Оригеном

1) Влияние оригеновского подхода к интерпретации Священного Писания на последующую экзегетическую традицию

a. Утверждение аллегорического метода в христианской экзегетической практике

Разумеется, и на греческом Востоке у Оригена нашлись верные и убежденные сторонники, усвоившие и развившие разработанные им принципы библейской экзегезы, ориентированной в большей степени на метод аллегорической интерпретации Писания, восходивший к Филону Александрийскому, нежели на метод новозаветной типологической экзегезы. В частности, прямым наследником Оригена в этом отношении можно считать Дидима Александрийского (ок. 313 – ок. 398 гг.)⁵⁵¹, хотя влияние оригеновского метода (и в еще большей степени – его экзегетической практики) испытали на себе и другие выдающиеся греческие экзегеты, например – Григорий Нисский.

В целом, однако, александрийский метод иносказательного толкования Библии не получил значительного распространения на христианском Востоке, где у Оригена нашлось гораздо больше непримиримых противников, нежели сочувствующих и верных последователей. На латинском Западе судьба этого метода, как мы знаем, сложилась иначе. К моменту знакомства западных христианских мыслителей с экзегетическим наследием Оригена здесь еще не успела возникнуть самостоятельная – то есть собственно латиноязычная – традиция комментирования Священного Писания, поэтому почти все сколь-нибудь заметные западные экзегеты кон. 3 – нач. 5 в. не просто испытали на себе влияние Оригена и александрийского метода экзегезы, но и широко использовали материал оригеновских комментариев и гомилий в своих собственных толкованиях. Но, пожалуй, наиболее важным и значительным результатом методологической революции, которую в области христианской библейской экзегезы осуществил Ориген, яви-

⁵⁵¹ См. *Bardy G. Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910; *Bienert W. A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, Berlin, 1972; *Tigcheler J. Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Nijmegen, 1977.

лась дальнейшая разработка учения Оригена о множественности «смыслов» Писания, приведшая к формулировке знаменитой концепции «четырех смыслов», которая в средневековую эпоху рассматривалась уже как «школьная» норма и едва ли не общеобязательный метод интерпретации библейских текстов.

в. Учение о «четырех смыслах» Писания

Не вдаваясь в подробный анализ вопроса об эволюции средневековой концепции «четырех смыслов» Писания⁵⁵², сразу же укажем на то, что в этой концепции проявились те главные противоречия, которые были изначально заложены в методологической теории Оригена. В основе этой теории, как мы помним, лежала идея возможности последовательного выявления нескольких «смыслов» *одного и того же* текста Писания, поставленных в отношении иерархического подчинения, то есть принцип постепенного перехода от наиболее низкого («буквального») уровня интерпретации текста к более высоким уровням. На практике оригеновский метод изъяснения «трех смыслов» Писания впервые начал систематически применять Амвросий Медиоланский (4 в.), ориентировавшийся при этом в большей степени на экзегетические труды Оригена (и прежде всего – на его гомилии, где указанный способ интерпретации использовался наиболее последовательно), а не на развернутые дефиниции «смыслов» Писания, приведенные в трактате «О началах». Соответственно, Амвросий строил свои собственные экзегетические трактаты на различении «буквального», «морального» и «мистического» смыслов Писания, причем толкования двух последних ступеней у него по характеру не отличались от толкований «душевного» и «духовного» типа, используемых в гомилиях Оригена. То же самое можно сказать и про увлеченного и прилежного переводчика многочисленных оригеновских сочинений Руфина Аквилейского (4 – нач. 5 в.), который, однако, демонстрирует несколько иные терминологические предпочтения, называя «буквальный» смысл «историческим», но закрепляя при этом за толкованиями второй ступени наименование «моральных» (хотя у самого Оригена эти толкования чаще всего выступали под именем «тропологических», то есть

⁵⁵² Этой теме посвящено фундаментальное четырехтомное исследование А. де Любака, на которое мы уже неоднократно ссылались ранее. См. *Lu-bac H. de. Exégèse médiévale*, t. 1, pars 1–2, t. 2, pars 1–2, Paris, 1959–1964.

«образно-иносказательных»). И наконец, классическим примером практического применения оригеновского метода выявления «трех смыслов» Писания может служить пространный комментарий на книгу Иова папы Григория Великого (6 в.) – 35 книг «Моралий на Иова», где последовательно рассматриваются «буквальный», «аллегорический» и «моральный» смыслы толкуемых текстов, соответствующие «телесному», «духовному» и «душевному» смыслам у Оригена и удерживающие как содержательные, так и герменевтические характеристики последних⁵⁵³.

Однако самую *формулу*, раскрывающую суть оригеновского учения о «трех смыслах» Писания и о соотношении этих «смыслов», в латиноязычный обиход впервые ввел, по-видимому, только Иероним (сер. 4 – нач. 5 в.), который – при попытке интерпретации этой формулы – сразу же столкнулся с рядом трудностей терминологического и теоретического характера. У Иеронима мы трижды встречаемся с парафразами оригеновской дефиниции «трех смыслов», представленной в 4-й книге трактата «О началах», причем все версии этой дефиниции у Иеронима различаются между собою. Так, в письме к Гедибии Иероним говорит о последовательности «исторического», «тропологического» и «духовного» смысла⁵⁵⁴, поясняя, что «тропологический» смысл надстраивается над «буквальным» (то есть должен рассматриваться как «иносказательный» или, во всяком случае, – как «не буквальный» смысл, хотя Иероним и не утверждает, что это именно «аллегорический» смысл) и служит целям морального назидания паствы, а «духовный» смысл порождается в акте «духовного созерцания», направленного на тайны небесного мира и будущего блаженства, о которых разум может отчасти судить по их «отражениям» в нашей, земной реальности⁵⁵⁵. Примечательно, что в предложенной Иеронимом вер-

⁵⁵³ Правда, некоторые высказывания Григория Великого позволяют думать, что под «аллегорическим» смыслом он хотел бы понимать главным образом «типологический» смысл Писания. Однако толкования, подводимые им под соответствующий разряд, обнаруживают то же самое смешение «типологических» и «аллегорических» мотивов, которое мы могли наблюдать у самого Оригена. Что касается «моральных» толкований у папы Григория, то они, безусловно, носят «морально-аллегорический» характер.

⁵⁵⁴ Отметим, что все три упомянутых термина действительно употребляются у Оригена для обозначения «смыслов» соответствующих ступеней.

⁵⁵⁵ Ер. 120, 12 (PL 22, 1005): «Заповедуется нам речением Соломоновым: Ты же запиши их трояко, на совет и на знание, чтобы отвечать тебе словом истины вопрошающим тебя (Притч. 22:20-21). Троякое запечатление в нашем

сии, которая, на наш взгляд, вполне адекватно передает действительную суть оригеновской дефиниции, «духовные» толкования Оригена однозначно квалифицируются как «парадигматические» и «трансцендентально-эсхатологические», но при этом решительно игнорируются чисто «аллегорический» и чисто «типологический» аспекты этих толкований, явным образом нарушающие гомогенность «духовного» смысла, обнаруживаемого Оригеном в текстах Писания.

Аналогичная версия той же оригеновской дефиниции приводится Иеронимом в его собственном толковании на пророка Иезекииля. Здесь Иероним, опять-таки оставаясь верным терминологии самого Оригена, ограничивается простым указанием на необходимость восходить от «буквального» к «тропологическому», а затем – к «мистическому» смыслу, не раскрывая природы этих смыслов⁵⁵⁶. Однако эту краткую формулу сопровождают примеры, позволяющие судить об особенностях толкований трех перечисленных типов. Как и у Оригена, все они заимствованы из посланий апостола Павла, однако если для характеристики «тропологического» смысла Иероним, вслед за Оригеном, ссылается на «расширительное» (хотя и не «аллегорическое») толкование закона о «воле молотящем»⁵⁵⁷, то для иллюстрации «мистического» смысла он приводит лишь знаменитый текст из Послания к Ефесеянам 5:30-31, где заповедь нерушимости брачных уз подкрепляется апелляцией к тайне мистического, небесного брака Христа и Церкви, опуская при этом *все* примеры «типологических» толкований из других посланий апостола Павла, которые использовал Ориген. То есть здесь, как и в предыдущем случае, Иероним трактует «духовные» толкования как чисто «парадигматические», отказываясь смешивать их как с «аллегорическими», так и с «типологическими» толкованиями.

И наконец, в толковании Иеронима на пророка Амоса приводится еще одна версия трехчленной оригеновской формулы, на этот раз су-

сердце – это и правило для Писаний. Во-первых, дабы мы уразумевали их сообразно истории. Во-вторых, сообразно тропологии. В-третьих, сообразно духовному разумению. В истории удерживается порядок того, что написано. В тропологии мы от буквы восходим к более высокому и то, что с преждебывшим народом [*scl.* иудеями. – *О. Н.*] свершилось по плоти, истолковываем в нравственном духе, обращая сие к нашей душевной пользе. В духовном созерцании (*θεωρία*) мы переходим к еще более возвышенному, покидаем земное и рассуждаем о небесном и о блаженстве грядущего, так что размышление от нынешней жизни есть тень будущего блаженства».

⁵⁵⁶ См. In Ez. lib. 5, ad 16, vv. 30-31 (PL 25, 147 B).

⁵⁵⁷ См. 1 Кор. 9:9-10.

щественно отличающаяся от двух рассмотренных выше. Сославшись, как обычно, на необходимость «троякого разумения» Писания и на обосновывающий эту необходимость текст из книги Притчей, Иероним продолжает: «Ибо мы должны понимать Священное Писание, во-первых, по букве, исполняя *in ethica* все то, что [там] заповедано. Во-вторых, по иносказанию (*juxta allegoriam*), то есть духовному разумению (*intelligentiam spiritalem*). В-третьих, сообразно блаженству грядущего»⁵⁵⁸. В этой формуле, как мы видим, Иероним остается верным своей первоначальной трактовке «смыслов» первого и третьего уровня (соответственно, «буквального» и «трансцендентально-эсхатологического»), однако предлагаемая Иеронимом характеристика «среднего» смысла Писания вызывает недоумение. В самом деле, отождествление «духовного» и «аллегорического» способа интерпретации текста позволяет думать, что Иероним в данном случае предпринял попытку различить «парадигматические» толкования (которые ранее ассоциировались у него исключительно с «духовным» смыслом оригеновской триады) и «духовные» толкования «иносказательного» типа, под разряд которых могли попадать «духовно-аллегорические» толкования доктринально-догматического содержания, а также – возможно – «типологические» толкования. Но, в таком случае, приходится констатировать, что из установленной Оригеном последовательности «смыслов» Писания исключается «морально-тропологический» смысл (у Оригена – «душевный», но не «духовный»), – если только Иероним не рассматривал толкования последнего рода как *главенствующую* форму «духовно-аллегорических» толкований, противопоставляемых «парадигматическим» толкованиям⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ In Amos ad 4, vv. 4 sq. (PL 25, 1027 D).

⁵⁵⁹ Любопытно, что именно такую трактовку оригеновского учения о «трех смыслах» Писания, явным образом противоречащую замыслу и дефинициям самого Оригена, находит удачной и удобной Ж. Даниелу, который – так же, как Иероним, обнаруживает у Оригена толкования «парадигматического» типа (несводимые к «типологическим» или «аллегорическим» и обозначаемые у Ж. Даниелу термином «гностические») и помещает эти толкования выше «духовных», под которыми, в свою очередь, понимаются, во-первых, «типологические» толкования и, во-вторых, – «моральные» толкования, являющиеся результатом «интериоризации» (то есть проекции в индивидуально-личностный и нравственный план) «типологического» смысла. Однако мы уже имели возможность убедиться в том, что и «парадигматические», и «типологические», и «доктринально-аллегорические» толкования, в какой бы форме они ни были представлены у самого Оригена, неизменно оказываются сопряженными с ка-

Впрочем, у того же Иеронима намечена возможность перехода от «трехчленной» формулы, которой последовательно придерживался сам Ориген, к «четырёхчленной», каковая в дальнейшем и легла в основание средневековой концепции «четырёх смыслов» Писания. Так, в комментарии на книгу Иезекииля 16:1-2, Иероним, несомненно – под влиянием Дидима Александрийского, у которого он и заимствует приводимое толкование, говорит, что «Иерусалим», упомянутый пророком в рассматриваемых стихах, может пониматься в *четырёх* смыслах: во-первых – как исторический Иерусалим, спаленный сначала вавилонянами, а позднее – римлянами, во-вторых – как «небесный Иерусалим» (то есть как образ «горного мира» и «Церкви небесной»), в-третьих – как образ Церкви и, в-четвертых, – как образ душ, через веру приобщающихся к созерцанию Бога⁵⁶⁰. Правда, сам Иероним (как и Дидим до него) вряд ли прямо соотносил *четыре* усматриваемые им значения образа Иерусалима с оригеновской градацией «трех смыслов» Писания и вряд ли имел в виду, что оригеновская «триада» иерархически упорядоченных «смыслов» непременно должна быть дополнена неким «четвертым» членом, поскольку у самого Иеронима мы встречаем лишь различные варианты «трехчленной» формулы⁵⁶¹. Однако мы знаем, что именно в этом направлении развивалась мысль последователей Иеронима.

Опыт радикального переосмысления оригеновской концепции «трех смыслов» Писания и модификации оформляющей эту концепцию модели,

тегорией «третьего», высшего смысла, именуемого «духовным», между тем как вторая ступень в оригеновской триаде всегда подразумевает выявление исключительно «морального» смысла (на практике выступающего как «морально-аллегорический», или, в терминологии самого Оригена, – «тропологический»), который заведомо не имеет и не может иметь связи с «типологическими» толкованиями.

⁵⁶⁰ См. In Ez. lib. 25, ad 16, vv. 1-2 (PL 25, 125 B). Ср. Дидим Александрийский, In Zach. I, 110 (ad Zach. 2:5-6): «Иерусалим часто получал тройное истолкование, в соответствии с анагией: либо как душа, укрепившаяся в добродетели, либо как *славная Церковь, не имеющая пятна или порока* (Еф. 5:27), через полноту святости, либо как небесный град Бога Живаго (ср. Евр. 12:22)»; ср. In Zach. I, 48-49 (ad Zach. 1:12), где Дидим также говорит, что образ Иерусалима толковался его предшественниками *во многих* смыслах, в том числе – и как образ достигшей совершенства и просветленной души.

⁵⁶¹ Скорее всего, и Дидим, на которого опирался Иероним, просто привел известные ему *альтернативные* версии толкования образа Иерусалима (как это иногда делал и Ориген), не рассматривая приводимые им «значения» как относящиеся к различным *ступеням* интерпретации.

зафиксировавшей иерархию «телесного», «душевного» и «духовного» смысла, был, как известно, предпринят Иоанном Кассианом (кон. 4 – нач. 5 в.), который пошел значительно дальше Иеронима, в сущности лишь желавшего исключить из номенклатуры форм, или способов интерпретации Писания, соответствующих оригеновской дистинкции «трех смыслов», те компоненты, которые разрушали единство и стройность последней.

В отличие от Оригена, Иоанн Кассиан предпочитает исходить из фундаментальной дизъюнкции «буквального» и «духовного» смысла («знания»), отнеся пресловутый призыв книги Притчей «трояко запечатлевать» Писания в сердце к трем ступеням, а точнее – к трем *разновидностям* последнего, «духовного» понимания Библии, которое, в свою очередь, подразделяется у него на «тропологию», «аллегорию» и «анагогию»⁵⁶². Сама по себе такая предварительная дистинкция выглядит вполне оправданной и логичной. Во-первых, и Ориген иногда прибегал к прямому противопоставлению «буквального» и «духовного» смыслов Писания (соответствующему оппозиции «буквы» и «духа» у апостола Павла), опуская упоминание о *посредствующей* инстанции «душевного» смысла. Во-вторых, в оригеновской иерархии смыслов низший («буквальный») смысл противопоставляется смыслам двух высших ступеней по герменевтическому основанию (как двум формам «небуквального», или «иносказательного» смысла), однако из изложения учения о «трех смыслах» у самого Оригена трудно понять, на каком герменевтическом основании дифференцируются «душевный» и «духовный» смыслы. В самом деле, Ориген называет и те и другие «аллегорическими» или «анагогическими», не устанавливая какого-либо различия между этими терминами и желая лишь подчеркнуть «иносказательную» природу смыслов двух высших порядков. То есть Иоанн Кассиан как будто бы лишь доводит до логического завершения собственную мысль Оригена, одновременно исправляя существенный недостаток оригеновской трехчленной схемы, которая выглядит некорректно по-

⁵⁶² См. Collat. patr. 14, 8: «Созерцательное же подразделяется на две части, то есть на толкование историческое и духовное разумение. [...] Роды же духовного знания суть тропология, аллегория, анагогия, о коих в Притчах так говорится: *запиши их себе трояко на широте сердца твоего* (Притч. 22:20) (Theoretice vero in duas dividitur partes, id est, in historicam interpretationem, et intelligentiam spiritalem. [...] Spiritalis autem scientiae genera sunt, tropologia, allegoria, anagoge; de quibus in Proverbiis ita dicitur, *Tu autem describe tibi ea tripliciter, super latitudinem cordis tui*)».

строенной, поскольку в ней не соблюдается принцип *единства основания*, без которого не может быть сконструирована никакая иерархически организованная модель.

Однако сам Ориген, несомненно, не согласился бы с предложенной Иоанном Кассианом модификацией, так как для него была важна не столько герменевтически оправданная оппозиция «буквальных» и «иносказательных» толкований, сколько идея *триады* «смыслов», надстраиваемых один над другим. Поэтому всякий раз, когда мы встречаем у Оригена *прямое* противопоставление «буквального» и «духовного» смыслов, мы должны помнить, что этот последний всегда мыслится Оригеном как смысл именно *третьей* ступени, отнюдь не поглощающий «душевный» смысл и не растворяющий его в себе⁵⁶³. Иными словами, в формуле Иоанна Кассиана сохраняется иерархия двух «смыслов» («буквального» и «иносказательного», который он отождествляет с «духовным» смыслом), но при этом утрачивается чрезвычайно важный для Оригена принцип иерархического соотношения смыслов высшего, иносказательного, типа, которые у Кассиана различаются уже только по «содержательному» признаку (то есть по типу «учения», раскрываемого соответствующим видом толкования) и тем самым уравниваются друг с другом, более не выстраиваясь в иерархическую последовательность.

Что касается самой триады «смыслов» высшего порядка в формуле Иоанна Кассиана, то можно видеть, что она построена не только на включении оригеновского «тропологического» смысла в систему «духовного» смысла, но и на различении двух самостоятельных форм «духовного» смысла («аллегорической» и «анагогической»), отсутствующем у Оригена. Для Иоанна Кассиана «тропологический» смысл – это все тот же «морально-аллегорический» смысл, который у Оригена рассматривался в качестве самостоятельной семантической инстанции. Он пишет: «Тропология есть моральное объяснение, относящееся к исправлению жизни и практическому наставлению, – как в случае, если под теми же двумя Заветами мы станем понимать практическое и теоретическое учение или если Иерусалим и Сион мы захотим прини-

⁵⁶³ Если Ориген противопоставляет «буквальные» и «аллегорические» толкования, то под «аллегорическими» он понимает одновременно и «тропологические», и «духовные» толкования. Но если Ориген противопоставляет «буквальные» и «духовные» толкования, это означает, что он говорит о противопоставлении толкований «первой» и «третьей» ступени, минуя «вторую» ступень.

мать в значении человеческой души»⁵⁶⁴. «Анагогический» смысл, который, как мы видели выше, Иероним (по крайней мере – в двух из приводимых им дефиниций) однозначно отождествлял с «духовным» смыслом, занимающим высшую ступень в системе «смыслов» у Оригена, у Иоанна Кассиана трактуется так же, как и у Иеронима, то есть как «трансцендентально-эсхатологический» смысл: это восхождение от «духовных тайн» к неким еще более высоким и священным «небесным тайнам», иллюстрируемое толкованием земного Иерусалима как образа «Горнего Иерусалима»⁵⁶⁵. Однако здесь, как мы видим, намечено противопоставление «тайн горнего мира» (*secreta coelorum*) «духовным тайнам» (*mysteria spiritalia*), заимствованное, очевидно, из третьей иеронимовской дефиниции, где «анагогическому» смыслу противопоставляется «духовно-аллегорический» смысл. Отсюда – определение «аллегорического» смысла, который возникает тогда, когда «в действительных исторических событиях» усматривается «прообразование иной тайны»⁵⁶⁶. Терминология, на которой строится это последнее определение (в частности – употребление глагола *praefigurare*, «проображать»), указывает на то, что под «аллегорическим» смыслом Иоанн Кассиан понимает «типологический» смысл. Это подтверждается и примерами, которые он использует для характеристики названного «смысла»: он ссылается на типологическое толкование образов сыновей Авраама в Гал. 4 апостола Павла и, ниже, – на типологическое толкование в 1 Кор. 10:1-4, идентифицируемое им (в отличие от Оригена) как образец *сакраментальной* типологии⁵⁶⁷, – то есть на примеры «духовного» толкования, приводимые Оригеном в трактате «О началах», но опущенные (очевидно, преднамеренно) Иеронимом.

Таким образом, можно видеть, что четырехчленная формула Иоанна Кассиана построена на различии «исторического» («буквального»), «морально-аллегорического», «типологического» и «трансцен-

⁵⁶⁴ Ibid.: «Tropologia est moralis explanatio, ad emendationem vitae et instructionem pertinens actualem, velut si haec eadem duo Testamenta intelligamus practicen et theoreticen disciplinam; vel certe si Jerusalem aut Sion animam hominis velimus accipere».

⁵⁶⁵ Ibid.: «Anagoge vero de spiritalibus mysteriis ad sublimiora quaedam et sacratoria coelorum secreta conscendens [...]».

⁵⁶⁶ Ibid.: «[...] ea quae in veritate gesta sunt, alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur [...]».

⁵⁶⁷ Ibid., по поводу 1 Кор. 1-4: «это изъяснение, указывающее на проображение тела и крови Христа, которые мы ежедневно приемлем, содержит аллегорический смысл».

дентально-эсхатологического» смыслов, проиллюстрированном возможностью четверякого толкования образа Иерусалима: «Итак, четыре вышеозначенные фигуры, если угодно, могут сливаться в одну, так что один и тот же Иерусалим может пониматься четверяко: в историческом смысле это град иудейский, в аллегорическом смысле – Церковь Христова, в анагогическом смысле – оный небесный град Божий, который есть мать всем нам, в тропологическом смысле – душа человеческая, которая часто под этим именем порицаема или хвалима бывает Господом»⁵⁶⁸.

Приблизительно в такой форме концепция «четырех смыслов» Писания, которые выводятся из одного и того же текста, и была усвоена западной средневековой традицией: «аллегорический» смысл определялся впоследствии как смысл, раскрывающий «тайну Христа и Церкви», что не противоречит духу типологической экзегезы (одной из главных задач которой было именно отыскание образов Христа и Церкви в Ветхом Завете), а «анагогический» смысл – как смысл, относящийся к тайнам горнего мира и эсхатологического будущего. Так что, следуя этой схеме, средневековые толкователи должны были интерпретировать библейские тексты в «буквальном» («историческом»), «морально-аллегорическом» (в духе Филона и Оригена), «типологическом» (в духе традиционной новозаветной экзегезы) и «анагогическом» (в духе «парадигматических» толкований Оригена) смыслах.

Полезно, однако, иметь в виду, что в основе средневековой концепции «четырех смыслов» Писания лежал анализ оригеновской дефиниции «трех смыслов» и характера примеров, привлекаемых Оригеном для иллюстрации этих смыслов, а отнюдь не анализ реальных методов толкования, которыми пользовался сам Ориген, стараясь соотносить эти методы со своей собственной методологической теорией (в сущности, так и не понятой прямыми наследниками оригеновского метода). Поэтому если мы и вправе утверждать, что в средневековых формулах под именем «аллегории» изначально фигурировал собственно «типологический» смысл, то лишь с той оговоркой, что уже в раннесредневековую эпоху на Западе практически стерлось всякое представление о различиях между «аллегорическими» толкованиями док-

⁵⁶⁸ Ibid.: «Igitur praedictae quatuor figurae in unum ita si volumus confluunt, ut una atque eadem Jerusalem quadrifariam possit intelligi: secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa coelestis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur, aut laudatur a Domino».

тринального содержания и традиционными «типологическими» толкованиями, – чему, разумеется, немало способствовало широкое распространение переводов экзегетических сочинений Оригена, который, как мы видели ранее, не различал две вышеназванные формы толкований и не рассматривал «типологию» и «аллегорезу» как два самостоятельных и автономных метода толкования. Поэтому на практике средневековые «аллегорические» толкования оставались тождественными «духовным» толкованиям Оригена, то есть *действительно* – а не только номинально – являлись *аллегорическими* по преимуществу толкованиями, удерживающими реликтовые *типологические* мотивы (как это было и у Оригена).

Вместе с тем нельзя отрицать, что *первоначальная* (кассиановская) версия «четырёхчленной» формулы, в которую превратилась «трехчленная» формула Оригена, так или иначе подразумевала соотнесение различаемых типов «духовного смысла» Писания с соответствующими им самостоятельными, но притом – *равноправными*, методами интерпретации, то есть – отказ от оригеновской идеи создания *синтетического* метода «духовной» экзегезы, интегрирующего (по замыслу Оригена – на «парадигматической» основе, фактически же – на «аллегорической») «аллегорические», «типологические» и «парадигматические» формы толкований. Если Иероним видел возможность разрешить имплицитные противоречия, порождаемые объединением – на уровне «духовного» смысла – толкований, имеющих принципиально различную герменевтическую природу, в том, чтобы вообще исключить из «трехчленной» оригеновской модели интерпретации как «аллегорические», так и «типологические» толкования, ограничив область «духовного» смысла толкованиями *анагогического* (то есть «парадигматического», или «трансцендентально-эсхатологического») типа, то Иоанн Кассиан, напротив, предпринял попытку переосмыслить оригеновскую модель, именно исходя из дистинкции «аллегорического» и «типологического» методов, на которой настаивали антиохийцы. Поэтому у него аллегорический метод интерпретации оказывается жестко привязанным к толкованиям второй ступени («типологическим»), «духовные» толкования мыслятся как «типологические» (хотя и выступающие под именем «аллегорических»), а несводимые к этим последним «трансцендентально-эсхатологические» толкования выделяются в качестве самостоятельной, четвертой, инстанции, образуя ступень «анагогических» толкований. Таким образом, последовательности «смыслов» Писания ставится в соответствие последовательность самостоятельных «методов», применяемых для выявления этих «смыслов», а

именно – «буквального», «аллегорического», «типологического» и «аналогического».

Приблизительно той же логикой руководствовался и Августин (кон. 4 – нач. 5 в.), который – как и его современник Иоанн Кассиан – был знаком с методологической концепцией антиохийской школы (по крайней мере – по латинским переводам сочинений Феодора Мопсуестийского) и который предложил свою собственную концепцию «четырёх смыслов» Писания, где также учитывалось различие между «типологией» и «аллегорезой». Согласно Августину, Писание может интерпретироваться четырьмя способами: «исторически» (то есть сообразно буквальному пониманию библейского рассказа о реальных событиях), «аллегорически» (когда сказанное в Библии понимается в «фигуральном», «образном» смысле, *cum figurate dicta intelliguntur*), «аналогически» (когда выявляется соответствие между Ветхим и Новым Заветами, *cum Veteris et Novi Testamentorum congruentia demonstratur*) и, наконец, – «этиологически» (когда разъясняются причины и основания сказанного или описанного в Библии)⁵⁶⁹. Собственно, «этиологический» метод, о котором говорит Августин, подразумевает, скорее, «буквальный», а не иносказательный способ интерпретации, так что для нас представляет интерес лишь вводимое Августином различение «аллегорического» и «аналогического» методов. Под «аллегорией» Августин, верный классической риторической традиции, понимает все формы «иносказания» или «образного выражения» (начиная с метафоры) и соответствующую им технику толкования. Что же касается «аналогического» метода, то под ним, несомненно, понимается традиционная «типология», устанавливающая связь между образами ветхозаветной и новозаветной истории⁵⁷⁰.

Очевидно, однако, что подобная трактовка соотношения «смыслов» Писания была бы совершенно неприемлема для самого Оригена, который не рассматривал «типологию» в качестве самостоятельного экзегез-

⁵⁶⁹ См. De Gen. ad litt. lib. imperf. 2, 5; ср. аналогичную дефиницию в трактате Августина De utilitate credendi 3, 5.

⁵⁷⁰ Определение типологии как метода установления «аналогий» между Ветхим и Новым Заветом, достаточно точно выражающее герменевтическую природу этого метода, было, по-видимому, заимствовано Августином у Феодора Мопсуестийского, см. In Gal. com., ed. H. B. Swete, t. 1, Cambridge, 1880, p. 74, где Феодор объясняет, что апостол Павел, толкуя фигуры двух сынов Авраама, использовал принцип «уподобления» (в лат. переводе – *similitudo*), или установления параллелизма между событиями, относящимися к двум временным «пластам».

тического метода, не противопоставлял ее «аллегории» и не отождествлял «духовный» смысл с «типологическим» смыслом. Для него самого было существенным различие «морально-типологического» смысла (на практике выводимого методом «моральной» аллегорезы, тождественным «филоновскому») и «духовного» смысла (выявляемого методом, который сам Ориген возводил к апостолу Павлу, но который при этом отнюдь не являлся чисто «типологическим», приближаясь, напротив, к аллегорическим моделям интерпретации). Так что то обстоятельство, что некоторые авторы 5 в. пытались модифицировать оригеновское учение о «трех смыслах», опираясь на дистинкцию «аллегорического» и «типологического» метода, не сыграло существенной роли в истории западной библейской экзегезы, поскольку позднейшие толкователи усвоили оригеновский метод «духовной» интерпретации именно в том виде, в каком этот метод был реализован на практике самим Оригеном в его собственных экзегетических сочинениях. И если Иоанн Кассиан еще, по всей видимости, помнил о том, что – за неимением лучшего термина – «аллегорическими» он назвал толкования, подобные тем, которые фигурируют в посланиях апостола Павла к Галатам и 1 Коринфянам и которые справедливо квалифицировались теоретиками антиохийской школы как «типологические»⁵⁷¹, то впоследствии термин «аллегория» вернул себе свое исконное значение, и уже сама «типология» (в ее чистых и традиционных формах) стала рассматриваться как одна из разновидностей *аллегорической* экзегезы, разумеется – чисто христианской в ее *содержательных* аспектах, но, с *методологической* точки зрения, тождественной классической философской и «филоновской» аллегорезе.

2) Консервативная реакция на оригеновский «аллегоризм»

Вместе с тем, несмотря на беспрецедентное по своим масштабам и последствиям влияние, которое Ориген оказал на западную экзегети-

⁵⁷¹ Как уже говорилось, тот факт, что самый термин «типология» не использовался антиохийцами и что они предпочитали называть соответствующий метод «теорией» или «эпитеорией», не играет существенной роли, поскольку антиохийцы – в отличие от Оригена – отнюдь не смешивали его с «аллегорическим» методом, но решительно противопоставляли последнему, ясно осознавая принципиальные различия двух названных способов интерпретации и адекватно оценивая герменевтическую природу того метода толкования, который в современной научной литературе именуется «типологическим».

ческую традицию, аутентичная типологическая экзегеза и в послеори-
геновскую эпоху еще продолжала удерживать свои позиции даже и на
латинском Западе. Подтверждением тому может служить опыт созда-
ния чисто типологического комментария на Шестикнижие и некоторые
книги Пророков, предпринятый Иларием Пиктавийским (315–367 гг.),
автором трактата «Изъяснение тайн» в двух книгах.

Пример Илария особенно интересен и показателен, поскольку этот
автор не принадлежал к кругу современных ему латинских экзегетов,
отдававших предпочтение «типологическим» толкованиям лишь в си-
лу того, что они, не владея греческим языком, не имели практической
возможности познакомиться с сочинениями Оригена и с новаторским
александрийским методом толкования Библии (как это было, напри-
мер, в случае Зенона Веронского, 4 в., многочисленные «трактаты» –
гомилии – которого свободны от каких-либо следов «аллегорических»
толкований, но зато изобилуют типологическими мотивами). Известно,
что Иларий не только читал Оригена, но и составил свой ранний
комментарий на Евангелие от Матфея, непосредственно опираясь на
материал соответствующего оригеновского комментария; материал
оригеновских комментариев Иларий использовал также и в своем
позднем толковании на Псалмы. Следует признать, что следы ориге-
новского влияния обнаруживаются даже и в трактате Илария «Изъяс-
нение тайн». Однако этот последний трактат, представляющий собою
выборочный комментарий на ветхозаветные книги («исторические» и
«пророческие»), был построен *исключительно* на «типологических»
толкованиях и может рассматриваться как своего рода компендий, в
котором был собран и упорядочен материал предшествующей христи-
анской типологической традиции⁵⁷². Более того, в предисловии к
«Изъяснению тайн» Иларий отчетливо сформулировал *методологиче-
ские* принципы, на которые опиралась новозаветная типологическая
экзегеза, обнаружив удивительно ясное и вполне зрелое представление
о сути и задачах христианской типологии. В этом предисловии Иларий
прямо говорит о том, что видит свою цель отнюдь не в отыскании
«скрытого» или «иносказательного» смысла Писания (хотя бы таковой
и был «христианским», «духовным» или «мистическим», как для Ори-
гена), но исключительно в раскрытии *пророческого* смысла Ветхого

⁵⁷² Мы уже говорили о том, что типологические толкования изначально не
были связаны с комментаторским жанром и использовались в контексте от-
дельных гомилий, катехитических наставлений, антииудейских полемических
трактатов и проч. более или менее спорадически.

Завета, – с той оговоркой, однако, что интересующий Илария «смысл» оказывается выраженным не при посредстве прямых вербальных прочтений о Христе, а при посредстве «истории» как таковой. Здесь же приводится классическое определение типологического метода, призванного, по словам Илария, показать, как в *лицах* и *событиях* ветхозаветной истории «отражается» (или «проображается») Пришествие и Воскресение Христово и последующее утверждение христианской Церкви⁵⁷³. Кроме того, в утраченной части предисловия к «Трактату» Иларий полемизировал с приверженцами иных, отличных от «типологии», методов иносказательной интерпретации Библии, объявляя их толкования досужими и необоснованными домыслами⁵⁷⁴, и можно предполагать, что главной мишенью его критики были именно толкователи-аллегористы. И наконец, на протяжении всего трактата Иларий неоднократно напоминает читателям, что его собственные толкования ни в коем случае не разрушают и не отменяют буквального смысла исторического повествования Библии⁵⁷⁵. Если же принять во внимание тот факт, что трактат Илария действительно включал в себя *только* «типологические» толкования и что в нем представлены *все* засвидетельствованные в предшествующей традиции формы типологической экзегезы (при особом акценте на «историческую» и на «сакраментальную» типологию, то есть на те две разновидности типологических толкований, которыми явно пренебрегал Ориген), то становится очевидным, что Иларий указал один из *реальных* путей, по которым могла бы развиваться христианская библейская экзегеза, желающая оставаться верной своим новозаветным истокам.

⁵⁷³ Нет сомнения в том, что Иларий не был автором данного определения, однако важно, что он действительно принимает его в качестве методологической основы для своего комментария и в дальнейшем руководствуется именно им, не выходя за границы тематики и сюжетов, позволявших решить ту специфическую задачу, которая стояла перед типологической экзегезой, и не поддаваясь искушению заняться поиском скрытого в текстах Писания «доктринально-догматического» смысла, как это делает Ориген.

⁵⁷⁴ См. Tract. myst. I, 1.

⁵⁷⁵ См., например, Tract. myst. II, 14; I, 26; I, 10; II, 11. Ориген, как мы помним, также декларировал этот принцип, утверждая, что аллегорическое толкование библейской истории не ставит под сомнение действительность событий, описанных в Библии. Однако ранее уже достаточно подробно говорилось о том, что обвинение в пренебрежительном отношении к «буквальному» (и «историческому») смыслу Писания, которое экзегеты антиохийской «школы» адресовали Оригену и другим сторонникам александрийского метода интерпретации Библии, имело под собой серьезные основания.

Проблема, однако, заключалась в том, что типологический метод интерпретации, игравший исключительно важную роль на заре христианской эры, имел относительно узкую область применения и служил одной-единственной цели, а именно – обоснованию легитимности христианского вероучения и церковных установлений перед лицом иудаизма. Так что с того момента, когда задача полемики с иудейскими оппонентами, которым христианские апологеты должны были доказать, опираясь на тексты именно *иудейских* Писаний, что события новозаветной истории были действительно предвосхищены библейскими пророками и отвечали настоящему смыслу их пророчеств, утратила свою актуальность, типологическая экзегеза в качестве автономного экзегетического метода перестала представлять самостоятельный интерес, сохраняясь лишь в качестве одного из способов доказательства внутреннего единства и взаимосвязи двух частей христианской Библии, то есть Ветхого и Нового Заветов.

Поэтому даже теоретики антиохийской школы, признававшие аутентичность типологической экзегезы и противопоставлявшие ее аллегорической экзегезе александрийской школы, не прикладывали особых усилий для дальнейшего развития этого метода, стараясь, напротив, ограничить круг допустимых типологических толкований теми моделями, которые восходили непосредственно к новозаветным авторам, и предпочитали отстаивать главным образом «буквальный» метод интерпретации Библии – в противовес «иносказательному» методу, который, благодаря влиянию Оригена, получил столь значительное развитие на Западе.

В свою очередь, оригеновский метод библейской экзегезы не только возобладавал в западной экзегетической практике, но и существенно повлиял на облик всей западноевропейской культуры, в большей степени тяготевшей к своим классическим, а не к иудео-христианским корням. Во всяком случае, если торжество оригеновского метода прямо и не способствовало развитию в западноевропейской литературе и искусстве аллегорических жанров и форм, процветавших едва ли не до середины 19 в., то оно и не препятствовало этому развитию, как могло бы быть в том случае, если бы исторически восторжествовала точка зрения антиохийцев, стремившихся удержать христианскую экзегезу в строгих рамках аутентичной новозаветной традиции и решительно противившихся экспансии любых элементов языческой культуры, которые могли бы нарушить чистоту этой традиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги и возвращаясь к поставленному в начале вопросу о природе оригеновского экзегетического метода, можно сказать следующее.

Ориген, бесспорно, инициировал проникновение в христианскую экзегетическую практику «моральных» толкований «филоновского» типа, аллегорический характер которых не вызывает сомнений и споров. Что касается метода «духовной» интерпретации Писания, разработанного самим Оригеном, то он, как мы видели, не может быть однозначно и безоговорочно квалифицирован ни как «аллегорический», ни, тем более, как «типологический». В сущности, этот метод возник как живая реакция экзегета «аллегорической» школы на феномен новозаветной экзегезы (преимущественно «типологической», хотя и несводимой лишь к этой последней), ложно понятой и воспринятой как особая форма «аллегорической» экзегезы. Сам Ориген, безусловно, стремился создать принципиально новый, синтетический метод библейской интерпретации, отличный от «филоновского» и вобравший в себя те методы толкования, которые реально практиковались новозаветными авторами. Однако при этом он не ставил перед собой задачи осмысления герменевтических особенностей тех исторически сложившихся (а стало быть – связанных с определенной культурной традицией) видов и форм толкований, которым предстояло участвовать в задуманном Оригеном методологическом синтезе. Для него главенствующей оставалась мысль о том, что Божественный Автор Писаний вложил в них некий *дидактический* смысл, облеченный в форму ино-

сказания. И, с этой точки зрения, различие между «душевными» и «духовными» толкованиями у Оригена сводится к различию между доктринальным смыслом моралистического характера и доктринальным смыслом богословского характера. Вероятно, сам Ориген искал *методологические* основания, которые могли бы быть положены в основу различения «смыслов» двух высших ступеней, надстраиваемых над буквальным смыслом библейских текстов, однако это не привело его к формулировке ясной и законченной методологической концепции, и мы можем лишь догадываться о том, что «душевный» (или «тропологический») смысл понимался им, скорее всего, как смысл, *выводимый* из текстов Писания, а «духовный» – как смысл, *парадигматически* отобразившийся, или запечатлевшийся в тех же самых текстах. Поэтому в конечном счете Оригену удалось создать отнюдь не принципиально новый экзегетический метод, но лишь новую форму христианской аллегорической экзегезы, в рамках которой оказывалось возможным использовать, в редуцированном виде, также и толкования, по природе своей не являвшиеся «аллегорическими» или генетически связанными с аллегорическим методом.

Очевидно, что подобный подход подразумевал фактический (хотя и не преднамеренный) разрыв с новозаветной и раннехристианской экзегетической практикой и переориентацию на иную герменевтическую традицию. Так что мы вправе утверждать, что Ориген действительно совершил революционный переворот в области христианской библейской экзегетики, направив ее дальнейшее развитие в новое русло, хотя этот переворот остался практически не замеченным ни прямыми последователями Оригена, ни подавляющим большинством современных исследователей, и только теоретики антиохийской школы попытались осмыслить его реальное значение.

Между тем результаты совершенной Оригеном методологической революции оказались весьма серьезными. Разумеется, торжество аллегорического метода не закрыло пути для развития историко-критического и филологического методов анализа Библии (одним из родоначальников которых можно считать самого Оригена). Однако оно привело к постепенному формированию искаженного представления о герменевтической сущности и самобытном характере новозаветной типологической экзегезы (равно как и прочих методов «небуквальной» интерпретации, восходящих к новозаветной традиции), а в более отдаленной перспективе – и к утрате общего понятия о множественности и герменевтическом своеобразии различных и несводимых друг к другу форм «иносказания» или «иносказательных» толкований, которые со

временем стали восприниматься как разновидности «аллегории», трактуемой – в духе классической дефиниции античной риторики – как такой способ выражения, при котором «говорится одно, а подразумевается другое».

При этом, если в науке 19 и начала 20 в. Ориген все еще пользовался (более или менее заслуженно) репутацией «аллегориста», а «типология» продолжала рассматриваться в качестве самостоятельного методологического феномена (пусть архаического и утратившего практическое значение), то возобновленная в середине 20 в. А. де Любаком и Ж. Гийе дискуссия об оригеновском методе библейской интерпретации имела своим результатом окончательное смешение понятий, поскольку защита Оригена строилась у А. де Любака одновременно на отождествлении «христианской аллегории» (то есть «духовных» толкований Оригена) с новозаветной «типологией» и на отказе признавать существование самой «типологии» как автономного метода, отличного от «христианской аллегории» Оригена. Однако можно смело утверждать, что сторонники такого подхода (разделяемого практически всеми современными исследователями, за исключением Р. Хэнсона и – отчасти – Ж. Даниелу) фактически принимают *внутреннюю* точку зрения самого Оригена, который действительно игнорировал и по возможности нивелировал герменевтические различия «аллегорических» и «типологических» толкований, – что едва ли уместно, если речь идет об объективной оценке некоторого культурного явления, рассматриваемого в исторической перспективе. Преследуя прежде всего апологетические цели, то есть желая любыми средствами оградить Оригена от обвинений в приверженности «языческому» методу интерпретации Библии и в использовании толкований, которые не *выводятся* из библейского текста, а наоборот, *привносятся* толкователем по собственному его произволу, А. де Любак *de facto* не только закрывает глаза на действительно революционный характер предпринятой и осуществленной Оригеном методологической реформы, оказавшейся – в культурном и историческом плане – весьма эффективной и продуктивной, но и заранее отказывается от попытки уяснить подлинную природу экзегетического метода Оригена и характер тех теоретических задач, которые он сам ставил перед собою, склоняя нас к мысли о том, что оригеновский метод интерпретации, в сущности, не отличался от метода апостола Павла и, в этом смысле, являлся едва ли не рядовым звеном в общей, однолинейной традиции христианской библейской экзегезы, от которой, согласно А. де Любаку, не отклонялись ни александрийские учителя, ни их антиохийские оппоненты.

Мы, со своей стороны, пытались показать, что развитие христианской библейской экзегезы отнюдь не было однолинейным и однонаправленным и что собственный оригеновский экзегетический метод сложился в результате усвоения различных экзегетических традиций и попытки их синтеза, хотя оценка этих традиций у Оригена – в силу субъективных и объективных причин – не всегда была адекватной.

БИБЛИОГРАФИЯ

- A History of Biblical Interpretation. Vol. 1: The Ancient Period / Ed. A. J. Hauser, D. F. Watson. Grand Rapids, Cambridge, 2003.
- Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme / Ed. G. Dahan et R. Goulet. Paris, 2005.
- Bammel C.* Tradition and Exegesis in Early Christian Writers. Aldershot, 1995.
- Bardy G.* Didyme l'Aveugle. Paris, 1910.
- Bardy G.* Origène. Paris, 1931.
- Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972.
- Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886 (1913²; repr. 1968).
- Bonsirven J.* Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne. Paris, 1939.
- Bonsirven J.* Les enseignements de Jésus-Christ. Paris, 1946.
- Bonsirven J.* Les idées juives au temps de Notre-Seigneur. Paris, 1933.
- Brisson J.-P.* Introduction // *Hilaire de Poitiers*. Traité des Mystères / Texte établi et traduit avec introduction et notes par J.-P. Brisson. Paris, 1967, p. 7–70.
- Buffière F.* Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956.
- Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen. New York, 1966.
- Chau Wai-Shing.* The Letter and the Spirit. A History of Interpretation from Origen to Luther. New York, Washington, San Francisco, Bern, 1995.
- Cohn N.* Noah's Flood. The Genesis Story in Western Thought. Yale, 1999.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident. Paris, 1943.

- Crouzel H.* La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie» // Bulletin de Littérature Ecclésiastique 65 (1964), p. 161–174.
- Crouzel H.* Origène et la «connaissance mystique». Toulouse, 1961.
- Crouzel H.* Origène. Paris, 1984.
- Daniélou J.* Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia. Paris, 1966.
- Daniélou J.* Le bon Samaritain // Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert. Paris, 1957, p. 457–465.
- Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Paris, 1961.
- Daniélou J.* Origène. Paris, 1948.
- Daniélou J.* Qu'est-ce que la typologie? // L'Ancien Testament et les chrétiens. Paris, 1951, p. 199–205.
- Daniélou J.* Rahab, figure de l'Eglise // Irénikon 22 (1949), p. 26–45.
- Daniélou J.* Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950.
- Daniélou J.* Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles // Recherches de science religieuse 33 (1946), p. 402–430.
- Daniélou J.* Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie // Studia patristica 4 (1957), p. 50–57.
- Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. Berkeley, 1992.
- Dively Lauro E. A.* Reconsidering Origen's Two Higher Senses of Scriptural Meaning: Identifying the Psychic and Pneumatic Senses // Studia patristica 34 (2001), p. 306–317.
- Dodd C.-H.* According the Scriptures : the Substructure of New Testament Theology. London, 1953.
- Dodd C.-H.* The Bible and the Greeks. London, 1954.
- Dölger F.-J.* Die Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe // *Idem.* Antike und Christentum. Bd 2, hft. 1. Münster, 1930, S. 63–69.
- Dölger F.-J.* Die Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe // *Idem.* Antike und Christentum. Bd 2, hft. 1. Münster, 1930, S. 70–79.
- Dorival G.* Exégèse juive et exégèse chrétienne // Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles. Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999 / Ed. M.-O. Goulet-Cazé. Paris, 2000, p. 169–181.
- Dorival G.* Sens de l'Écriture. I. Le sens de l'Écriture chez les Pères. I. Les Pères grecs // Supplément au Dictionnaire de la Bible. T. 12. Paris, 1993, col. 426–442.

Dulaey M. «Des forêts de symboles». L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècles), Paris, 2001.

Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 2). Strasbourg, 1989.

Goulet R. Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie // Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme / Ed. G. Dahan et R. Goulet. Paris, 2005, p.159–187.

Goulet R. La Philosophie de Moïse. Essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque. Paris, 1987.

Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuse 33 (1947), p. 290–291.

Guinot J.-N. L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène // Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001 / Ed. L. Perrone. Vol. 2. Leuven, 2003, p. 1149–1166.

Guinot J.-N. La typologie comme technique herméneutique // Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 2). Strasbourg, 1989, p. 1–34.

Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity / Ed. by C. L. Kannegiesser. Vol. 1–2. Leiden-Boston, 2004.

Hanson R. P. C. Allegory and Event. London, 1959.

Harl M. Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse. Paris, 1993.

Harl M. Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné. Paris, 1958.

Harl M. Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique // *Eadem.* Le déchiffrement du sens. Paris, 1993, p. 89–126.

Harnack A. von. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Vol. 1–3. Leipzig, 1893–1904.

Harris J. M. From Inner-Biblical Interpretation to Early Rabbinic Exegesis // Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages / Ed. M. Sæbø. Göttingen, 1996, p. 256–269.

Harris J. R. Testimonies. Vol. 1–2. Cambridge, 1916, 1920.

Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages / Ed. M. Sæbø. Göttingen, 1996.

Heineman L. Altjüdische Allegoristik. Breslau, 1936.

Hoek A. van den. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the *Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Leiden, New York, København, Köln, 1988.

- Hoek A. van den.* Mistress and Servant. An Allegorical Theme in Philo, Clement and Origen // *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2–6 September 1985) / Hrsg. L. Lothar. Innsbruck, 1987, p. 344–348.
- Hoek A. van den.* Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship // *The Studia Philonica Annual* 12 (2000), p. 44–121.
- Kugel J. L., Greer R. A.* Early Biblical Interpretation. Philadelphia, 1986.
- La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984. Bari, 1987.
- Lauterbach J. Z.* Rabbinic essays. Cincinnati, 1951.
- Lauterbach J. Z.* Studies in Jewish Law, Custom, and Folklore / Selected, with an introd. by B. J. Bamberger. New York, 1970.
- Lewis J. P.* A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. Leiden, 1968.
- Lubac H. de.* Exégèse médiévale. T. 1, pars 1–2, t. 2, pars 1–2. Paris, 1959–1964.
- Lubac H. de.* Histoire et Esprit. Paris, 1950.
- Lubac H. de.* 'Typologie' et 'allégorisme' // *Recherches de science religieuse*, t. 34 (1947), p. 180–226.
- Lundberg P.* La typologie baptismale dans l'ancienne Église. Uppsala, 1942.
- Mack B. L.* Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism. A Program for the Analysis of the Philonic Corpus // *Studia Philonica* 3 (1974–1975), p. 71–112.
- Mack B. L.* Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria // *ANRW II* 21, 1 (1984), p. 227–271.
- Milburn R. L. P.* Early Christian Interpretation of History. London, 1954.
- Nesterova O.* Les interprétations modernes de la doctrine origénienne des «trois sens» de l'Écriture. Examen critique // *Adamantius* 11 (2005), p. 184–210.
- Neuschäfer B.* Origenes als Philologe. Basel, 1987.
- Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Leiden, 1977.
- Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere. Roma, 2000.
- Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001 / Ed. L. Perrone. Vol. 1–2. Leuven, 2003.

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2–6 September 1985) / Hrsg. L. Lothar. Innsbruck, 1987.

Origeniana Sexta. Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993 / Ed. G. Dorival et A. Le Boulluec. Leuven, 1995.

Pépin J. A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie // *Studia patristica. Second International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 1955). Vol. 1. Berlin, 1957, p. 293–306.

Pépin J., Hoheisel K. Hermeneutik // *RLAC* 14, col. 722–771.

Pépin J. La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante. Paris, 1987.

Pépin J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1976².

Pépin J. Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique // *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo Seminario di antichità cristiane*, Bari, 25 ottobre 1984. Bari, 1987, p. 9–24.

Prat F. Origène // *Dictionnaire de la Bible*. T. 10. Paris, 1906, col. 1870–1889.

Prat F. Origène. Le théologien et l'exégète. Paris, 1907.

Rondeau M.-J. Les commentaires patristiques du Psaumes (III^e–V^e siècles). Vol. 2: Exégèse prosopologique et théologie. Roma, 1985.

Runia D. T. Philo in Early Christian Literature. Assen, Mineapolis, 1993.

Sens de l'Écriture // *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. T. 12. Paris, 1993, col. 424–536.

Siegfried C. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875.

Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985 (сокращенный авторизованный англ. пер.: *Simonetti M.* *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis* / engl. transl. of J. A. Hughes. Edinburgh, 1994).

Simonetti M. Origene esegeta e la sua tradizione. Brescia, 2004.

Stein E. Die allegorische Exegese des Philo. Giessen, 1930.

Strack H. L., Stemberg G. Introduction to the Talmud and Midrash, Minneapolis, 1992.

Tannery P. Pour l'histoire de la science hellène. Paris, 1887.

- The Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to Jerome. Vol. 1 / Ed. P. R. Ackroyd and C. F. Evans. Cambridge, 1970.
- The Cambridge History of the Bible. The West from the Fathers to the Reformation. Vol. 2 / Ed. G. W. H. Lampe. Cambridge, 1969.
- Tigheleer J.* Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie. Nijmegen, 1977.
- Torjesen K. J.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin, New York, 1986.
- Villey L.* Origène, lecteur de l'Écriture. Paris, 1966.
- Vogt H. J.* Origenes als Exeget. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1999.
- Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.
- Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952.
- Zöllig A.* Inspirationslehre des Origenes: ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1902.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вступление	3
Часть первая. Дискуссия о природе оригеновского экзегетического метода и о месте Оригена в христианской экзегетической традиции. Типология или аллегория?	8
1. Оригеновский метод толкования Библии в свете конфликта александрийской и антиохийской школ.....	8
2. Соотношение «буквального» и «иносказательного» смысла в экзегетической теории и практике Оригена	14
1) Оценка статуса «буквального» смысла в системе аллегорической экзегезы.....	14
2) Возможность применения аллегорического метода интерпретации к текстам неаллегорического характера.....	20
3) Особенности александрийского и антиохийского подходов к интерпретации Священного Писания	27
3. Проблема идентификации оригеновского метода иносказательной экзегезы: «типология» или «аллегория»?	41
4. Противопоставление типологии и аллегории у теоретиков антиохийской школы	57
5. Природа христианской типологической экзегезы Ветхого Завета	67
1) Исторический провиденциализм как почва для возникновения «исторической» типологии	67
2) Отличие христианской типологии от пророческой «прототипологии»	71
3) Специфика типологических толкований.....	80

а. Восприятие типологических «фигур» как специфической формы пророческих предзнаменований в раннехристианской традиции	82
б. Герменевтические особенности типологических толкований.....	86

Часть вторая. Методологическая теория и практика Оригена ... 104

1. Ситуация в христианской экзегетике в дооригеновскую эпоху 104	
1) Возникновение христианской комментаторской практики. 104	
2) Экзегетические традиции и методы интерпретации текстов, сложившиеся в дооригеновскую эпоху	109
а. Аллегореза филиновского типа.....	110
б. Символично-аллегорические толкования в иудео-эллинистической («александрийской») и иудейской («палестинской») традиции	112
с. Толкования гностического типа	117
d. Типологическая экзегеза	123
3) Ориентация христианских экзегетов на иносказательные методы экзегезы Священного Писания, обусловленная задачами полемики с «буквалистами»	125
4) Методологическая дилемма: проблема выбора между аллегорическим и типологическим способом толкования. Путь Ипполита	131
2. Методологическая рефлексия Оригена. Идентификация оригеновского метода в контексте его собственной методологической теории.....	137
1) Интерес Оригена к иносказательным методам интерпретации Писания. Роль «маркионитского» фактора	137

2) Методологическая концепция Оригена: учение о трех смыслах Писания в трактате «О началах»	141
3) Типы толкований, связанных с определенным «смыслом» Писания	146
3. Методологическая практика Оригена. Объективное соотношение «смыслов» Писания и методов выведения этих «смыслов» в экзегетических сочинениях Оригена	150
1) «Буквальный» смысл	151
2) Иносказательные толкования	158
а. «Душевные», или морально-аллегорические толкования	158
б. Синкрисис «моральных» и «духовных» толкований	165
Духовный, или мистический, смысл	166
Морально-тропологический смысл	179
Типологическая интерпретация рассказа о потопе и строительстве ковчега	187
в. «Духовные» толкования	196
Общая характеристика	196
«Духовные» толкования аллегорического характера ...	198
«Духовные» толкования типологического характера ...	211

Часть третья. Методологическая революция Оригена.

Переориентация христианской экзегезы на толкования аллегорического типа	216
1. Методологическая задача: создание универсального комментаторского метода	216
2. Тенденция к аллегоризации типологии в экзегетических сочинениях Оригена	220
3. Специфика оригеновского метода. Преимущества и опасности, связанные с отказом от традиционной «типологии» в пользу «аллегорезы»	249
4. Последствия методологической революции, совершенной Оригеном	268

1) Влияние оригеновского подхода к интерпретации Священного Писания на последующую экзегетическую традицию	268
a. Утверждение аллегорического метода в христианской экзегетической практике	268
b. Учение о «четырех смыслах» Писания	269
2) Консервативная реакция на оригеновский «аллегоризм» ...	281
Заключение	284
Библиография	288

Научное издание

*Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН*

Ольга Евгеньевна Нестерова

ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA

**Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации
Священного Писания в раннепатристическую эпоху**

Редактор *Е. И. Лакирева*
Корректор *Е. И. Сченснович*
Технический редактор *Т. А. Заика*
Компьютерная верстка автора

Подписано в печать 12.01.2006.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Печ. л. 19,00. Тираж 500 экз.

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН.
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.
Тел.: (495) 202-21-23, 291-23-01.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ППП «Типография “Наука”».
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6.

Заказ № 2648