**Герменевтика и экзегеза св. Писания**

**Вводная часть. Предварительные замечания из истории античной философской герменевтики и экзегезе**

**В мифах.** Греки, комментируя текст Гомера или какое-либо литературное, поэтическое или философское произведение поначалу делали схолии на полях. То есть использовали серию комментариев на имевшийся на этом листе текст. Это, как правило, было объяснение трудных мест текста, грамматических конструкций, упоминания каких-то исторических событий, так или иначе, имеющих отношение к тому, что говорилось в тексте. Александр Афродисийский составил систематический и очень длинный комментарий на Аристотеля. Прокл менее систематичный на Платона. Так же «Эннеады» Плотина, в какой-то мере, это комментарии предыдущих философских текстов. Так же в это время были распространены экзегетические тексты *questionis* и *solutionis*. Эту технику толкования мы найдём и в патристике (например, блаж. Феодорит, преп. Максим Исповедник и др.).

Аллегорический метод[[1]](#footnote-1), при толковании текстов Гомера и Гесиода, впервые начали использовать в философских школах (Пифагор, Гераклид). Это был тайный символический язык, с помощью которого толкователи пытались сделать понятными, только для посвящённых, смысл гомеровских поэм. То есть начал появляться новый герменевтический критерий толкования текстов. Уже в VI в. до Р. Х. Теаген Регийский истолковал ссоры гомеровских богов как аллегорию раздора (несоответствия) между природными элементами. Жара противостоит холоду, сухость влажности и т. д. Так же он отождествил Аполлона и Гефеста с огнём, а Посейдона с водой, Геру с воздухом[[2]](#footnote-2). Это т. н. космологическое толкование. В школе Анаксагора была заложена основа т. н. психологического толкования. Зевс стал символом ума (знания), Афина – искусства[[3]](#footnote-3) и т. д. Мы знаем, что Тертуллиан и Ориген и др. отвергали аллегорическое толкование поэм Гомера, но с другой и языческие авторы такие как Цельс и Порфирий считали произвольными аллегорические толкования христианских авторов[[4]](#footnote-4). (Simonetti M. P. 15-16).

**Теаген Регийский.** Первый о ком мы **знаем**, что он применял аллегорическое толкование к гомеровским мифам.Возможно, что из-за употребление символизма и выбора самих символов или из культа двусмысленных (неясных) выражений Пифагор и Гераклит подготовили площадку, для аллегорического толкования гомеровских поэм. Первый кто применил это наиболее широко и предметно был Теаген Регийский. **О нем в своей «Речи к эллинам» Тициан** говорит о нем как об оном из древних толкователей на Гомера. По его словам он был современником Камбиса, царя Персии (529-522 до Р.Х.), а так же Стесимброта из Фасоса (Stesimbrŏtus, Στησίμβροτος, из Фасоса, софист, живший в Афинах во времена Кимона и Перикла (ок. 495–429 до н.э.) и занимавшийся особенно объяснением Гомеровских песен).

Схолия на *Иллиаду XX, 67*, сохранённая у Порфирия ясно говорит о Теагене как об инициаторе аллегорического толкования. Он прибегнул к этой технике для того, чтобы оправдать Гомера против тех, кто клеветали его. Он использовал, прежде всего, так называемую **физическую аллегорию**, которую он находил в качестве примера в гомеровских поэмах, где говорилось о борьбе богов, которую он толковал как образную борьбу между элементами (вода, воздух, земля, огонь), из которых осуществляется собрание бесконечности. Ему так же принадлежит начало так называемой **моральной аллегории**, посредством которой он представлял расположение или физическое состояние души. Но вполне возможно, что Теагену на самом деле приписывают больше, чем он на самом деле сделал. Но его, всё же считают как одного из тех, кто обозначил важные методологические направления жанра.

**Реакция платонизма противоречива. Миф против почитания богов**. Платон не любил Гомера. Он не мог любить более то, что посредством увёрток аллегорической экзкгезы давало бы ему то направление как думать. В диалоге Платона «Ион», который касается поэзии и её чтения, в 551a Сократ задаёт вопрос Иону «Толкуешь (ἐξηγήσαιο) ли ты сверх того, что говорят Гомер и Гесиод?[[5]](#footnote-5)». В диалоге «Кратил» 407b тот же Сократ утверждает, что большая часть знатоков Гомера толкующих (ἐξηγούμενοι) его поэмы, утверждают, что он представлял Афину интеллектом и одновременно способностью мыслить». Таким образом, из этих текстов Платона можно говорить о том, что к тестам Гомера и Гесиода применяли истолкование. В «*Законах*» VII 802c уточняется, в поэмах есть и иное мнение и должно извлекать пользу из того, что сказано «чтобы истолковать то, что он хотел сказать» **(**JP, p.9**).** Среди законов, которые требовали так же толкования, передавая образно, религиозные законы. Например, те, которые истолковывали ответы из Дельф. Их называли ἐξηγητάς (см. «*Законы*» VI 759c; cfr. (confronta) 759de относительно выбора таких экзегетов и продолжительности их функций).

**Платон подвергает настоящему разгрому всю традиционную греческую мифологию**, считая опасным и недопустимым для восприимчивого детского возраста ознакомление с большинством мифов. Нельзя рассказывать об оскоплении Урана Кроносом (R.P. II 377е), о ссорах, сражениях и драках среди богов, о битве Зевса с гигантами (378Ь — d), хотя бы мифы эти и понимались аллегорически. *Бог* есть благо. Поэтому все мифологи и поэты, изображающие, как Гефест приковал свою мать к сиденью или Зевс сбросил его с неба на землю, не могут допускаться в идеальное государство (379Ь—380с). Бог не может выходить за пределы своей «идеи», пребывая «всегда просто в своем образе» и оставаясь «простым и истинным», а поэтому все рассказы о перевоплощении богов тоже есть сплошная ложь (380d—383с). Мифы о смехе богов или о плаче грешников в подземном мире, взятые сами по себе и в чистом виде, тоже способны только развращать людей и расслаблять их волю (III 386а—389а). Никуда не годится не только Гомер или Гесиод, но даже и Эсхил (II 383ab, III 389d—391e). Являясь «величайшими стражами» и «охраняя все великое» (Legg. X 907а), боги по своему достоинству вообще не сравнимы с людьми и неподкупны (905d—906e), a так как Платон делит всех богов на невидимых и видимых и под этими последними понимает небесные светила, то о небесных светилах, согласно Платону, не может существовать вообще никаких фантастических вымыслов, а только те точные астрономические модели, которыми занимаются специалисты (Tim. 40a—d). (См. Лосев А.Ф. Т. 2. С. 663).

**В «Протагоре» (324d, 328с) противопоставляются «миф» и «разумное основание»**. Однако именно этот диалог содержит в себе миф о Прометее и Эпиметее, причем миф этот имеет глубокое философское содержание и, значит, тоже трактуется как некоторого рода логос. В «Федоне» (6 lb) опять противопоставляются миф и логос, причем выставляется требование, чтобы поэзия основывалась именно на мифах, а не на рассудке; но интересный разнобой в понимании термина «миф» сказывается у Платона здесь в том, что Сократ ради поэтических занятий начинает заниматься не чем иным, как переложением «басен Эзопа». Следовательно, мифологическое воображение, аллегорический образ и философское построение, в сущности говоря, тут еще весьма слабо различаются у Платона. Ясно только одно, что исходное противоположение «мифа» и «логоса» у Платона отнюдь не является таким уж абсолютным (См. Лосев А.Ф. Т. 2. С. 669).

**В риторике важное место занимает позиция софиста Горгия**. Если бы мы захотели узнать, какими же именно художественными приемами Горгий прославился в риторике, то источники дают на этот вопрос очень яркие ответы (А 2, 30, 31, 32). Так, мы читаем: «Он первый ввел в тот вид образования, который готовит ораторов, [специальное обучение] способности и искусству говорить **и первый стал употреблять тропы, метафоры, аллегории, превратное соединение слов, применение слов в несобственном смысле, инверсии, вторичные удвоения, повторения, апострофы и парисосы**» (А 2). (См. Лосев А.Ф. Т. 2. С. 37).

**Киники.** Кинический аллегоризм отнюдь не ограничивался только одними материальными стихиями, которыми и занималась в первую очередь космология ранней классики. Здесь ведь был, как мы теперь хорошо знаем, на первом плане не космос, но человек. Поэтому **кинический аллегоризм был не космологичен, но моралистичен, а если и применялся к области космологии, то исключительно ради узкорационалистических и опять-таки моралистических целей**. Поэтому не будем удивляться < что этот другой полюс кинической эстетики был полон самых разнообразных теорий и научного, и мифологического, и художественного характера; и можно было вести кинический образ жизни вовсе без всякой бочки Диогена и вовсе без его вызывающего и непристойного хулиганства (См. Лосев А.Ф. Т. 2. С. 109).

И. М. Нахов, обрисовав отрицательное отношение киников к существовавшим тогда формам религии, тут же, опять-таки в противоречии с самим собою, говорит о точке соприкосновения «с мифологией и народной религией у киников», а также и о том, что киники, «пользуясь его (мифа) общеизвестными образами, воспитывали народ в своем духе, находя в мифологии нужные аллегории, идеалы и образцы для подражания». **Киники понимали богов как «идеал для автаркии мудреца»**. Следовательно, у киников вовсе не было атеизма, а было только абстрактно-моралистическое понимание богов (И. М. Нахов, Наука и религия..., стр. 157, 161.).

**Более всего, как известно над этим потрудились стоики**. «Доктрина Гомера о Богах» не выглядела полезной а скорее неуместной, поскольку мифы не соответствовали образу приличия. Стоики полагали, что всё это было сказано аллегорически (ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρῆςθαι). Они определяли природу элементов как своего рода несогласие между богами. Сухое борется с влажным, тепло с холодом, лёгкое с тяжёлым, вода с огнём, но огонь иссушает воздух. То есть все элементы универсума смешиваются и в этом видится большое противостояние этих элементов. В них могут наблюдаться некоторые разрушения на частном уровне, но в принципе они неуничтожимы. Этим сражающимся богам Гомер дал имена: тем, которые огонь Аполлон, Гелиос, Гефест, в воде Посейдон и Скамандр, на луне Артемида в воздухе Гера и т. д. Таким же точно образом он давал имена богов и состояниям души (**психологическое толкование**). Разумность – Афина, безрассудство (хаос) – Арес, влечение – Афродита, красивые обороты речи – Гермес. Этот метод толкования и защиты гомеровских поэм очень древний и восходит, по словам самих стоиков, к Теагену Регийскому, который первый описывал Гомера. Таким образом, Теаген тот, кто **первый применил двойную аллегорию, то есть, физическую и моральную** (J. Papin P. 98) (См. *Schol. Hom*. B à Y 67 = Porphyrie 1, 240, 14). **Анаксагор и его школа**, напротив, в середине V в. рекомендовал аллегорический метод как единственно верный, так что Фаворин говорил о нём как об основателе этой тенденции. Слова Фаворина, из его «Всемирной истории», передаёт Диоген Лаэртский (11, 11 = testim. I Diels-Kranz, II, Р. 50, 19-21), говоря, что он утверждал, что поэмы Гомера говорят об истине и справедливости (Syncellus, *Chron*. 140 C = testim. 1 Diels-Kranz sur Métrodore, II, p. 50, 4-6).

**Стоический аллегоризм** в представлении С. Н. Трубецкого объясняется не столько принципом абстрактного субъективизма стоиков, **сколько их возвышенным пониманием божества**, якобы и заставлявшим стоиков трактовать богов народной религии именно аллегорически (Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906; Лосев. А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Т. 1. С. 67). **Общеизвестно, что стоики впервые ввели аллегорическое истолкование мифов, резко отличаясь этим от всего предыдущего отношения к мифологии**. Факт этот вполне достоверен. Зевс для них не больше чем «великий и непрерывный огонь» (II 1045). О "божественном могуществе", по мнению Сервия, Вергилий говорит в Aen. X 18 только потому, что оно есть «эфир, обладающий властью над элементами» (II 1061). Об этом говорит и Цицерон (II 1067), употребляя технический термин – «physica ratio», «физический смысл» - о такой интерпретации. О происхождении Зевса от огня и эфира не раз говорит Плутарх (II 1064, 1068). По Цицерону (II 1075), стоики считали Геру, супругу Зевса, воздухом, так как он ближе всего связан с эфиром и отличается мягкостью, женственностью. Так же интерпретировали Рею как землю, Феба как чистоту воздуха, Фетиду как море (II 1084-1085); в демонах стоики видели «душевные сущности» (II 1101). Для того, кто хотел бы подробнее ознакомиться со стоическими приемами аллегории, можно было бы рекомендовать изучение **II книги трактата Цицерона «О природе богов»** (II 23-28). Здесь дается масса примеров стоического аллегоризирования, в результате чего можно сказать, что вообще все известные в античности боги (Цицерон дает их почти везде в латинском наименовании) являются для стоиков весьма внушительными и часто даже какими-то торжественными аллегориями. Здесь трактуются все главнейшие божества, не исключая и старейших: Уран, Кронос, Зевс и Гера, Деметра, Посейдон, Плутон, Аполлон, Артемида, Дионис, Афродита, Арес, Эрос. Эти имена мы здесь перечислили по-гречески. А у Цицерона они стоят по-латыни, куда нужно отнести и специально римское божество Янус. Было бы утомительной и совершенно необязательной задачей приводить все эти стоические толкования богов по Цицерону. С этим аллегоризмом весьма легко ознакомиться прямо по тексту II книги указанного трактата (Лосев. А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Т. 1. С. 195).

Есть и ещё два автора стоической школы, которые подробно останавливаются на аллегории. **Это некий эллинистический ритор Гераклит**, которому прямо принадлежит трактат под названием **«Гомеровские аллегории»** (**Heracliti questiones homericae. Ed. Societatis Philologicae Bonnensis sodales, Prolegomena scripsit Fr. Oelmann. Leipzig, 1910**) и автор ок. I в. до после Р.Х. **Корнут**, дающий в своем трактате тоже довольно подробное изложение разных стоических аллегорий из области мифологии (**Cornuti. Theologiae graecae compendium, Ed. C. Lang. Lipsiae, 1881**).

**Вот примеры аллегории Корнута**. В своей «сводке», или «обзоре» (epidrome, epitome), древнегреческой «теологии» Корнут, очевидно, в учебных целях объясняет смысл греческих богов, расшифровывая их имена и свойства. На первом месте у Корнута стоит Небо, которое объемлет вокруг землю, море и все, живущее на земле и в море. Поэтому имя его и значит «определяющий», «охватывающий», «стерегущий» - oyranos от oyros, «предел», «граница», или от orein «стеречь» (р. 1, 1-3,2). Подобно тому, как людьми управляет душа, космос имеет скрепляющую его душу, которая именуется Зевс. Зевс - это живущий изначально и повсеместно и дающий жизнь всему живому. Здесь также Корнут явно связывает звучание слов Зевс и dzen, «жить» (3, 2-15). В качестве жены и сестры Зевса, продолжает Корнут, называют Геру, то есть, поясняет он, воздух (hera - аёr) (3, 15-16). Далее у Кроноса - времени и Реи - потока помимо Зевса был также сын Посейдон, который, как сразу же и истолковывает Корнут, есть действующая (apergasticе) сила влаги, содержащейся в земле и вокруг земли (4, 7-12). Еще один брат Зевса - Аид, «плотнейший и наиболее землистый воздух» (4, 16-18). Столь же разумное и естественное толкование Корнут дает и различным мифологическим событиям и обстоятельствам. Так, пожирание Кроносом приносимых ему Реей детей следует принимать в том смысле, что все, порожденное «законом движения», вновь исчезает через некоторое время в соответствии с тем же законом. А тот мифологический факт, что Рея подменила рожденного ею Зевса камнем, который и был проглочен Кроносом, тогда как Зевс был тайно вскормлен и воцарился в мире, означает, в толковании Корнута, космическое событие водворения в центре природы камня-земли; ибо, поясняет Корнут, все сущее возникло и возросло на этом основании (7, 6-17).

**Примеры иудео-эллинистическая герменевтика и экзегеза (I до Р.Х. – I после Р.Х.)**

**Письмо Аристея Филократу**

**Рассуждения Елеазара о догматическом учении Моисея**

128 Следует вкратце упомянуть и о том, что Елеазар ответил нам на наши вопросы (ибо я полагаю, что многиe серьезно интересуются некоторыми из законов о пище и питье, а также о животных, признаваемых нечистыми).

129 Итак, когда мы спросили, почему, несмотря на одинаковое происхождение, одни считаются нечистыми для еды, а другие и для прикосновения (ибо большинство из Закона отличается суеверием, а в этих частях полным), то он начал на это следующее.

130 “Ты видишь, – сказал он, – как влияют образ жизни и знакомства; поддерживая знакомство с порочными, люди совращаются и становятся несчастными на всю жизнь; а если они живут в обществе мудрых и разумных, то из неведения вступают в жизнь лучшую.

131 Поэтому наш законодатель, определив прежде всего то, что относится к благочестию и справедливости, научив всему этому не только в форме запрещений, но и путем разъяснений, показав вредные последствия, а также наказания, посылаемые Богом виновникам этого

132 (ибо прежде всего он и указал, что Бог един и сила Его очевидна всюду, так как всякое место полно Его господства и от Него не скроется ни одно из тайных дел людей на земле, но Ему видно всё, что делает и намеревается делать человек),

133 тщательно выполнив это и сделав вполне очевидным, он показал, что, если бы кто и замыслил сделать дурное, то не скрыл, но даже и не сделал бы, на протяжении всего законодательства указывая могущество Божие.

134 Итак, положив такое начало и показав, что все остальные люди, кроме нас, почитают многих богов, хотя сами гораздо сильнее тех, кого безразсудно чтут

135 (действительно, сделав из дерева и камней статуи, они говорят, что это образы тех, которые изобрели нечто полезное для их жизни; им они покланяются, сразу обнаруживая глупость.

136 Разве они не [обнаружили бы] полное неразумие, если бы на этом основании, вследствие изобретения, кто-либо был обоготворен? Действительно, взяв одну из тварей, они лишь заметили и указали пользу, но не создали её устройства.

137 Поэтому тщетно и безразсудно обоготворять подобных. И теперь ведь еще есть много людей более ученых и изобретательных, чем прежде, и не доходят до того, чтобы поклоняться им. Создавшие эти образы и составители мифов считают себя самыми мудрыми из греков.

138 Что же говорить о других, более безразсудных, о египтянах и подобных им? Они останавливаются на зверях, на большинстве гадов и животных, покланяются им и приносят жертвы, как живым, так и павшим,

139 и вот, имея в виду всё это, мудрый законодатель, которого Бог наделил способностями к познанию всего, огородил нас частоколом, которого нельзя прорубить, и железными стенами, чтобы мы ни в чем не смешивались с другими народами, пребывая чистыми по телу и душе, свободными от пустых учений, выше всех тварей почитая единого и могущественного Бoгa.

140 На этом основании начальники египтян, их жрецы, постигшие многое и знакомые с письменами, называют нас людьми Божиими. А это неприложимо к остальным, если они не почитают истинного Бога, но являются людьми пищи, питья и одежды.

141 Действительно, к этому направлено всё настроение их души, а у наших это вменяется ни во что; мы в течение всей жизни занимаемся изследованием божественного правления.

**Рассуждения по поводу предписаний Закона относительно пищи: чистые и нечистые животные**

142 Поэтому, чтобы мы ни с кем не смешивались и, имея общение с порочными, не испортились, всюду оградил нас законами о чистоте, в пище, питье, прикосновениях, в том, что мы слышим и видим.

143 **Вообще, всё подобное согласно с естественным разумом, так как установлено одной Силой и каждое в отдельности о том, почему мы воздерживаемся и пользуемся, имеет глубокое основание.**

**144 Для примера я кратко объясню тебе одно или два, чтобы ты не впал в опровергнутое мнение, будто Моисей заповедует это, заботясь о мышах, куницах и тому подобных. Напротив, все важные определения сделаны ради справедливости, с целью чистых размышлений и образования нравов.**

145 Все птицы, которыми мы питаемся, – ручные, чистые, питающиеся овощами и пшеницей, как например голуби, горлицы, куры, куропатки, гуси и прочие, подобные им.

146 А в ряду запрещенных птиц ты найдешь диких, плотоядных, порабощающих благодаря своей силе остальных и несправедливо пожирающих названных выше ручных. Да и не только этих; они похищают даже ягнят, козлят и причиняют вред людям, как мертвым, так и живым.

147 Поэтому, назвав еще нечистыми, обозначил этим, что те, для кого назначено законодательство, должны быть справедливыми по душе, никого не угнетать, полагаясь на свою силу, и ничего не похищать, но управлять своею жизнью согласно справедливости, подобно тому, как названные выше ручные птицы питаются овощами, растущими на земле, и не пользуются своей силой для угнетения более слабых и родственных.

148 И вот, посредством такого законодатель дал знамение разумным, чтобы они были справедливыми, не насильничали и, полагаясь на свою силу, не угнетали других.

149 А если этих, вследствие их природных особенностей, не должно даже и касаться, то как же не охранять себя всячески от того, чтобы наши нравы не извратились в этом.

**150 Итак, всё о разрешении этих и животных изложены нам в форме символов. Так, раздвоенность копыт и разделение когтей является символом того, чтобы разграничивать каждое из дел, стремясь к прекрасному**

pa/nta ouÅn th=j sugxwrh/sewj h(miÍn e)piì tou/twn kaiì tw½n kthnw½n **tropologw½n** e)kte/qeitai. to\ ga\r dixhleu/ein kaiì diaste/llein o(plh=j oÃnuxaj 8.9.21 **shmeiÍo/n** e)sti tou= diaste/llein eÀkasta tw½n pra/cewn e)piì to\ kalw½j eÃxon.

151 Ибо сила всего тела и деятельность его опору имеет в плечах и бедрах. Поэтому, этим символом принуждает всё направлять к справедливости с разделением, а также, что мы отличаемся от всех людей.

152 Действительно, большинство остальных людей оскверняют себя совокуплениями, совершая тяжкую несправедливость, и этим хвалятся целые страны и города; они не только вступают в сношения с мужчинами, но оскверняют матерей и дочерей. Мы же воздерживаемся от этого.

**153 Но кто владеет указанным выше способом различения, тот, как он указал, владеет им и в отношении памяти. Ибо все, раздвояющие копыта, отрыгают и жвачку, ясно показывая размышляющим свойства памяти;**

**154 ведь жвачность есть ничто иное, как воспоминание о жизни и устройстве, и полагает, что жизнь поддерживается благодаря питанию.**

155 Поэтому и чрез писание он предписывает следующее: “помни ЯХВЕ, Бога твоего, сотворившего среди тебя великое и чудное”. Действительно, если подумать, то великим и славным окажется прежде всего скрепление тела, потребление пищи и разделение каждого члена.

156 Еще более безконечной мудрости заключает устройство чувств, деятельность мысли и невидимое движение, а также быстрота действия в каждом и изобретение искусств.

157 Поэтому предписывает помнить, что указанное выше вместе с устройством хранится божественной силой. Всякое время и место он определил для постоянного памятования о Боге, владыке и хранителе.

158 Поэтому он повелевает, чтобы при пище и питье сначала принести начатки Богу и затем пользоваться. Далее он дал нам знак воспоминания и на покровах; точно также, для памяти о том, что Бог есть, он приказал нам поместить изречения на дверях и воротах.

159 И на руках он ясно приказал привесить знак, ясно показывая, что всякое действие должно совершать справедливо, памятуя о своем устройстве, а более всего питая страх к Богу.

160 Призывает также, отходя ко сну, вставая и путешествуя, изучать творения Божии и не только на словах, но и в мыслях рассматривать свои движения и представления, когда мы отходим ко сну и когда пробуждаемся, так как смена этого божественна и непостижима.

**161 Итак, тебе показано превосходное учение в отношении к различию и памяти, как мы истолковали раздвоенность копыт и жвачность. Это заповедуется душе не безцельно и случайно, но ради истины и руководства к здравому учению.**

162 Дав предписания относительно пищи, питья, а также прикосновений, приказывает ничего не делать и слушать необдуманно и, пользуясь силою разума, не обращать его на неправду.

163 То же можно найти и в отношении животных. Куницы, мыши и подобные им, сколько указано, вредны.

164 Мыши всё оскверняют и портят, не только для собственного питания, но и делают совершенно безполезным для человека всё, чему бы они ни начали вредить.

165 А куницы оригинальны. Кроме указанного выше они имеют постыдное устройство: они зачинают ушами, а детей рождают через рот.

**166 Поэтому такой характер нечист для людей. То, что они воспринимают слухом, это воплощают в слове и погружают других во зло, производя не случайную нечистоту, но пятная себя всюду осквернением нечестия. Ваш царь прекрасно делает, убивая, как мы слышим, таковых.**

167 А я сказал: я полагаю, ты говоришь о доносчиках, так как их он всегда подвергает побоям и мучительной смерти. Он: и я говорю о них. Действительно, подкарауливать погибель людей нечестиво.

168 А наш закон предписывает никому не вредить ни словом, ни делом. Итак, тебе показано, насколько это можно было сделать вкратце, что все определения имеют в виду справедливость и писание не предписывает ничего безцельного или баснословного, но чтобы в течение всей жизни в своих действиях мы упражнялись в справедливости по отношению ко всем людям, помня о господствующем Боге.

169 Поэтому всё разсуждение о пище и о нечистых гадах и животных относится к справедливости и справедливым отношениям к людям.

170 По моему мнению он прекрасно защищал каждое. А относительно приносимых в жертву телят, баранов и козлов он говорил, что, взяв из стада быков и овец ручных, их должно приносить в жертву, но не диких, чтобы приносящие жертву, воспользовавшись указаниями законодателя, ничем не гордились и знали свою природу, ибо приносящий жертву приносит в жертву всё настроение своей души.

171 Итак, я полагаю, что и в этом отношении его беседы заслуживают внимания. Поэтому, вследствие твоей любознательности, у меня, Филократ, были побуждения объяснить тебе святость Закона и его согласие с природой.

**Основная для автора послания тема - отношение эллинистической культуры к Торе - находит выражение в словах первосвящ. Елеазара о пищевых запретах Торы (128-171), которые являются не чем иным, как** [**аллегориями**](http://www.pravenc.ru/text/%D0%B0%D0%BB%D0%BB%D0%B5%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F%D0%BC%D0%B8.html)**, данными Моисеем в форме символических наставлений, имеющих под своей внешней формой др., приемлемый для всех смысл**. Все предписания «согласны с естественным разумом (τὸν φυσικὸν λόγον), так как установлены одной Силой и каждое конкретное [предписание] о том, почему мы [от одного] воздерживаемся, а [другим] пользуемся, имеет глубокое основание» (§ 143). Так, запреты на употребление в пищу нечистых животных из Книги Левит (11. 2-8) толкуются следующим образом: «Все [определения] о разрешении [есть] этих [птиц] и животных изложены нам в форме символов. Так, раздвоенность копыт и разделение когтей является символом того, чтобы разграничивать каждое из дел, стремясь к прекрасному» (§ 150); «ведь жвачность есть не что иное, как воспоминание о [нашей] жизни и устройстве [συστάσεως], а [законодатель наш] полагает, что жизнь поддерживается [συνεστάναι] благодаря питанию» (§ 154). Как показывают оба примера, истинный смысл аллегорически истолкованной Торы имеет самое общее религиозно-нравственное содержание и открыт, т. о., для каждого, кто ориентируется на определенную философскую позицию. Моисеев Закон обретает форму универсально значимой жизненной доктрины, к-рая могла быть принята и греками, и эллинистически образованными иудеями (см. также ПЭ).

|  |
| --- |
|  |

**Аристовул (фрагменты)**

**Фр. 1 (Евсевий Кесарийский. НЕ VII, 32, 16-18)**

(16) Этот расчет принадлежит не нам: иудеи знали его давно, еще до Христа, и весьма с ним считались. Это видно из слов Филона, Иосифа, Мусея, **и не только их**, но и более старых писателей: двух Агатовулов, прозванных учителями, славного Аристовула, который был в числе переводивших для Птоломея Филадельфа и его отца священные книги евреев и посвятил этим царям свои книги толкований Моисеева Закона

[…] **kaiì ou) mo/nwn tou/twn**, a)lla\ kaiì tw½n eÃti palaiote/rwn a)mfote/rwn ¹Agaqobou/lwn, tw½n e)pi¿klhn didaska/lwn ¹Aristobou/lou tou= pa/nu, oÁj e)n toiÍj o§ kateilegme/noj toiÍj ta\j i¸era\j kaiì qei¿aj ¸Ebrai¿wn e(rmhneu/sasi grafa\j Ptolemai¿% t%½ Filade/lf% kaiì t%½ tou/tou patri¿, kaiì bi¿blouj **e)chghtika\j** tou= Mwuse/wj no/mou toiÍj au)toiÍj prosefw¯nhsen basileu=sin.

(17) Эти писатели, разрешая вопросы, касающиеся Исхода, говорят, что равным образом все должны приносить пасхальные жертвы после весеннего равноденствия, в середине первого месяца, т.е. когда солнце проходит первую часть эклиптики, или, как некоторые называют, зодиака. Аристовул добавляет, что для праздника пасхальных жертв необходимо, чтобы не только солнце, но и луна проходила через равноденственный знак. (18) А так как есть два равноденственных знака, противоположных один другому,— весенний и осенний, а пасхальные жертвы приносятся вечером 14-го числа, то луна окажется диаметрально противоположной солнцу, как это можно видеть в дни полнолуния; солнце будет в знаке весеннего равноденствия, а луна, естественно, в знаке осеннего равноденствия.

**Фр. 2 (Евсевий Кесарийский РЕ VIII 9, 38b-10, 1-7)**

Уместно послушать объяснения, которые даёт Аристовул касательно сказанного в Писании о частях тела Бога, который хорошо знал философию Аристотеля и кроме того философию отцов. Это тот (о нём упоминается в начале 2-й Маккавейской книге) в послании к царю Птоломею даёт следующие объяснения:

**8.10.1.** Но, всё же, и ты, мой царь, признал и утвердил основание утверждений, сформулированных относительно исследования о вопросе, что на основании нашего Закона кисти, руки, лицо, ноги и деяния имеют **символическое** отношение к божественному могуществу: это будет обсуждаться как должно и здесь не будет противоречий в том, что сказано нами прежде.

**8.10.2.** Но хочу просить тебя понимать объяснения в их аутентичном значении

# Филон Александрийский. Иероним говорит о Филоне Александрийском как о христианине и перечисляет его сочинения в своём «De Viris Illustribus». И действительно Филон воспринимался как христианский автор, хотя все знали, что он иудей. Вот что о нём пишет Иероним в гл. 11 «Филон Иудей»:

Филон Иудей Александрийский из священнического рода помещается нами среди церковных авторов на том основании, что, создавая труд о первой церкви Марка-евангелиста в Александрии, он писал, что такие церкви были во многих провинциях, и называл их монастырями. Из этого следует, что церковь первохристиан была такой, какой ее хотят сделать монахи сейчас: у них не было личной собственности, никто из них не был ни богатым, ни бедным, церковное имущество было роздано нищим, а потому они могли уделять достаточное время для молитв, псалмов, а также Учению и аскезе. **Говорят, что** при Гае Калигуле Филон отважился отправиться в Рим в качестве посланника своего народа и, во второй приход к Клавдию, разговаривал в этом городе с апостолом Петром, очень ценил эту дружбу и поэтому удостоил последователей Марка, учеников Петра в Александрии, своих похвал. **Он оставил** после себя много хорошо известных сочинений: "О пяти книгах Моисеевых", "О смешении языков", "О природе и изобретениях", "О вещах, которые наши чувства желают, а мы не любим", "Об учении", "О наследовании Божественных вещей", "О разделении подобий и противоположностей", "О трех достоинствах"; книгу о том, почему в Священном Писании имена многих людей изменены, "О жизни мудреца", "Об исполинах", две книги о заветах, пять книг о том, что сны посылаются Богом, пять книг "О вопросах и ответах на Исход", четыре книги об обители и десяти заповедях, а также книги о жертвах и обещаниях или проклятиях, "О Провидении", "Об иудеях", "О способе жизни", "Об Александре", "О разуме животных", книгу о том, что каждому глупцу следует быть рабом, книги о жизни христиан, упомянутых нами выше, т.е. о жизни апостолов, о тех, кто жил по заветам Христа, потому что поистине они размышляли о Божественных вещах и всегда молились Богу; и труды другого характера, из них два о сельском хозяйстве и два о пьянстве. Существуют и другие памятники его гения, которые дошли до нас. У греков есть поговорка "**Или Платон офилонился, или Филон оплатонился**", т.е. или Платон следовал Филону, или Филон - Платону, так похожи их идеи и язык.

Мы будем говорить об иудеях, а не о евреях. Флавий Иосиф в 11 книге «Иудейских древностей» говорит, что перед изгнанием они назывались «евреи» или «израильтяне», но после изгнания «иудеи». Поэтому, чтобы соответствовать историческим реалиям, мы тоже будем называть их иудеями. Важно, что сочинения Филона были сохранены исключительно благодаря христианам[[6]](#footnote-6). **После катастрофы, случившейся с Иудеей после восстаний против римлян в 66-70 гг. и 135 г.,** как в Палестине, так и диаспоре сильно пересмотрели своё отношение к внешнему миру и ещё более закрылись в самих себе. Тогда как в предшествующую эпоху они были открыты для греческого мира, но после этих катастроф отошли от общения с эллинской культурой, забыв и о таком культурном процессе, который назывался эллинистический иудаизм и его литературной традиции. Флавий Иосиф был для иудеев предателем и отступником, особенно после того как он написал «Иудейские древности». Благодаря Оригену, сочинения Филона дошли до нас. Есть так же армянские рукописи с вопросами на книги бытия и Исход. **Сочинения Филона сразу же были восприняты христианской общиной Александрии. Климент Александрийский цитирует сочинения Филона.**

Первый христианский автор, который цитирует Филона это Климент Александрийский. Все предполагаемые цитаты, перед Климентом нельзя с точностью приписать Филону, поскольку они передают лишь общую идею известную многим и могут быть объяснены по разному. Например идея Логоса у Иустина Философа. Откуда он её взял? Только лишь из Пролога Иоанна Богослова? Можно допустить, что и у Филона, но нет уверенности в этом. Например, Симонетти М. полагает, что Филон в своё время был известен только в Александрии и после, а за её пределами стал известен благодаря Оригену. Александрийская культура распространилась на Востоке и на Западе благодаря сочинениям Оригена и вместе с ними узнали и Филона. Его знали каппадокийцы, св. Амвросий Медиоланский и другие. Филона, возможно, знал и блаж. Августин. Влияние Филона было не только на экзегетику, но и на христианское богословие. Филон – это, по сути, единственный персонаж, так называемого, иудео-эллинизма с точными данными своей деятельности. Другой, кто писал на греческом, Флавий Иосиф, но он родом из Палестины[[7]](#footnote-7).

**Феномен иудео-эллинизма – это сугубо Александрийское явление**, который характеризуется попыткой соединить вместе элементы иудаизм и греческой философии. В этом понимании это движение началось гораздо раньше самого Филона. Он современник Тиберия, Калигулы и Клавдия, то есть, 20-40 годя I в. после Р.Х., но иудео-эллинизм представляется ещё переводом 70-ти, что уже тогда показывало открытость иудеев к греческому миру, философии и культуры. «Письмо Аристея» некоторым образом сопровождает перевод 70-ти, который был сделан за 70 дней и создаёт эту легенду. Эта легенда повторялась иудеями и христианами. **В этом послании идёт речь о многих проблемах. Относительно монархии, вкушении пищи. Второе сильно смущало римлян и греков. По этой причине Аристей дал этому символическое толкование, как пороки и добродетели, которое было воспринято автором послания Псевдо-Варнавы, Новацианом и другими.** Таким образом, Филон – это конец долгой традиции, которая для нас начинается с послания Аристея (а может и раньше с Аристовула и наверняка была уже и до него) с конца II в. до Р.Х. Извлечения из Аристовула передаёт Евсевий Кесарийский (выше).

Сам Филон говорит о предшественниках. Иногда он говорит о неких «φυσικοὶ ἄνδρες»[[8]](#footnote-8), о которых нам ничего неизвестно. Иногда Филон их цитирует, иногда восхваляет, иногда полемизирует с ними. По тому, что говорит Филон эти мужи были ещё более склонны к греческой философии, чем сам Филон. Но именно сочинения Филона дошли до нас и в них мы имеет олицетворение всей школы толкования Писания тем оригинальным образом, который передал нам сам Филон. Подобное можно сказать и о Сенеке как о латинском авторе. Он также имеет определённую известность как морализатор. Сенека записал ту киническо-стоическую традицию (см. выше), главным образом рассуждения на моральные темы, которая была до него То же самое, возможно, сделал и Филон. Можно говорить не без оснований, что Филон стоит у истоков александрийской христианской традиции.

# Некоторые основные идеи герменевтики, экзегезы и богословия Филона

Климент знал намного больше сочинений Филона, дошедших до нас[[9]](#footnote-9). Сочинения Филона можно разделить на три части (все три обращены к толкованию св. Писания):

1) экзегетические комментарии Торы*,* главным образом книг Бытие и Исход (*quaestiones*). Это комментарии больших частей книг Бытия и Исход со ссылками на другие книги Закона (Пятикнижия). В этих толкования Филон не преследует цели истолковать каждую деталь текста, но даёт более свободное объяснение. Это очень свободный комментарий, где присутствуют, так же, некоторые греческие философские комментарии;

2) комментарии, избранных отрывков и стихов Пятикнижия. Другой тип комментариев происходит так же из области философии; это: *quaestiones in Genesim* («Вопросы на книгу Бытия») и *in Exodum* («На Исход»). Этот комментарий представляет собой подборку отрывков из этих книг, имеющих особенное значение, которые иногда сопровождаются разными по значению токованиями (оба этих типа толкования будут иметь успех среди христиан Александрии.

3) толкование законов, как моральных правил в философско-религиозном ключе.

Это тройное различие очень условное.

Филон отвергал сравнение повествований из Св. Писания с рассказами из греческих мифов. Он использовал аллегорический метод толкования Писания, то есть те нормы, которые использовались при толковании гомеровских поэм. Он развил ещё более то, что было до него, и в частности то, что осталось от Аристовула и других иудеев. Таким образом, с одной стороны, используя подобную технику, Филон имел возможность дать приемлемые объяснения множественным антроморфизмам, которых много в Ветхом Завете, с другой стороны, употребляя философские концепции, главным образом Платона и стоиков, приблизить к греческому философскому пониманию, религиозные понятия Ветхого Завета, которые были очень далеки от этой премудрости.

Необходимо сказать, что Библия для Филона имеет совсем иное значение, нежели миф для язычника. Он, как правило, не упраздняет буквального смысла во время толкования. Он убеждён, что в тексте Писания в символической форме скрыто тайное послание в буквальном смысле **(= Ориген)**, поэтому оно должно читаться на двух сопряжённых один с другим уровнях (*Praem. 61 sgg.*). **Филон считает, что буквальный смысл текста всегда вторичен, в то время как духовный смысл можно найти при помощи аллегорического метода** (*Abrah.* 147). Это может быть, когда: 1) речь идёт о каких-то особенностях, где буквальный смысл неприемлем[[10]](#footnote-10); 2) числа; 3) имена животных; 4) растения и другие вещи, как собственные имена или наименования местностей или городов (этимологическое толкование, как правило это стоическое толкование). Все подобные вещи мы встретим и в христианской экзегезе, главным образом а Александрии.

**Содержание аллегории у Филона связано, прежде всего, с космологической и антропологией (психологической) темой.** Иерусалимский храм – это символ мира, а части храма, части мира (*Spec. leg.* 1, 66). Четыре цвета ризы первосвященника обозначают четыре природных элемента (стихии, *Vit. Mos.* 2, 88). В повествовании о сотворении человека, Адам означает – ум, Ева – чувственность, животные – страсти (*Leg. all.* 2, 8-9. 24. 35-38). Союз Авраама и Сарры значит союз ума и добродетели (*Abrah.* 99). **Для Филона тексты Писания допускают множественное аллегорическое толкование (= Ориген).** Это зависит от того как много источников использовал Филон при толковании. Например, древо жизни в раю (Быт. 2, 9) некоторые толкуют как «земля», другие как «солнце», третьи как «руководящая часть души» или как «символ благочестия» (*Quaest. Gen.* 1, 10). Сам Филон предпочитает последнее. **Но, иногда, множественность зависит от характера аллегории (космологическая или психологическая).** Например, «Лестница Иакова» (Быт. 28, 12) может обозначать либо «воздух», находящийся между небом и землёй, либо «душу», находящуюся между чувственностью и умом (*Somn.* 1, 146)[[11]](#footnote-11). **Тенденция давать одному и тому же библейскому стиху разные аллегорические значения станет одним из определяющих характеров александрийской христианской экзегезы.**

# В тексте «О сотворении мира согласно Моисею» Филон порицает «законодателей», одни из которых в своих толкованиях «узаконили существовавшие у них обычаи» (согласные с тем, что говориться о похождении богов), другие сокрыли истину «под пеленой мифических выдумок» (μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύψαντες)[[12]](#footnote-12). Моисей же отверг и то, и другое. Он не предписывал то, что следует делать на основании придуманных небылиц. «Законы» Моисей дал не тотчас, но снабдил «всепрекраснейшим и наидостойнейшим началом» (2) о сотворении мира. Этот закон и мир созвучны, поэтому кто выполняет их «исполняет в своих деяниях повеление природы, которая лежит в основании всего мира» (3). Ни поэт, ни сочинитель речей не может «восславить по достоинству» «красоту замыслов мироздания» и «приспособить к органам любого из смертных», однако не стоит молчать. Филон имеет ввиду здесь языческое толкование мифов (4).

Ибо как изображения предметов огромной величины принимает при чеканке даже малейшая печать, так, пожалуй, и запредельные совершенства отраженного в законодательстве мироздания, ослепляющие своим сиянием души приступающих к нему, предстанут в уменьшенном изображении, когда прежде излагается то, о чем не сказать невозможно (6).

Греческие философы считали мир вечным. Филон критикует их точку зрения (7). Филон говорит, что Моисей достиг вершин философии и «посредством оракулов» познал «большинство наивысших связей в природе». Моисей, по мнению Филона, делит «сущее» на «действительную причину» и «страдательное». Первое есть «мировой ум», который более знания, добродетель, «само благо и само добро» (8). У Филона есть и тексты и другого содержания, например «Против Флакка». Здесь речь говориться о драматической ситуации, в которую Филон был вовлечён во времена Калигулы. Он уцелел, поскольку Калигула был убит при заговоре против него в Риме. Когда посольство во главе с Филоном прибыло в Рим отстаивать права иудеев Александрии, императором был уже Клавдий.

**Развитие христианства в Александрии характеризуется открытостью к греческой добродетели и её глубоким пониманием и целеустремленностью углубить познания в Писании. Греческая культура и философия подготовила плодородную почву в плане воспитания не только среди язычников, но и среди иудеев.**

# Тексты Филона для чтения и комментария

**Первый текст (Leg. 1-7):**

|  |  |
| --- | --- |
| 1. Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν (Быт. 2, 1). νοῦ καὶ αἰσθήσεως γένεσιν εἰπὼν πάλαι, νῦν δὴ ἀμφοτέρων τελείωσιν διασυνίστησιν. οὔτε δὲ νοῦν τὸν ἄτομον οὔτε αἴσθησιν τὴν ἐν μέρει πέρας εἰληφέναι φησίν, ἀλλ᾽ ἰδέας, τὴν μὲν νοῦ, τὴν δὲ αἰσθήσεως· **συμβολικῶς** μὲν γὰρ τὸν νοῦν οὐρανόν, ἐπειδὴ αἱ νοηται φύσεις ἐν οὐρανῷ, τὴν δὲ αἴσθησιν καλεῖ γῆν, ὅτι σύστασιν σωματοειδη καὶ γεωδεστέραν ἔλαξεν αἴσθησις· κόσμος δὲ νοῦ μὲν τὰ ἀσώματακαὶ νοητὰ πάντα, αἰσθήσεως δὲ τὰ ἐνσώματα καὶ ὅσα συνόλως αἰσθητά. | Так совершены небо и земля и всё устройство их (Быт. 2, 1). Сказав прежде о возникновении ума и чувства, сейчас показывает исполнение того и другого. Но не сказал, что понимает ум неделимым и чувство частичным, но определяет идею и ума, и чувства **символически**, ум как небо, поскольку умные природы находятся на небе, чувство же назвал землёй, так как имеет телообразное (вещественное) соединение и природу земли. Мир ума это бестелесные и умозрительные реальности, мир чувства – это телесные реальности, поскольку по своей сути постигаемы. |

В этом отрывке Филон сразу переходит к аллегорическому толкованию, но не отвергает буквального значения текста. На буквальный смысл он накладывает аллегорический. Небо – это аллегория ума и интеллекта, земля – аллегория чувственных вещей. Однако, в начале Филон сразу поясняет, что не использовал аллегории. Это аллегорическое толкование, хотя мы видим термин συμβολικῶς. Почему? Потому что «аллегория» это термин из риторики, который появился позже в риторических школах[[13]](#footnote-13). Термин поздний, но метод, сам подход очень древний. Тогда как термин «символ» принадлежит к общеупотребительным в греческом языке и обозначает знак различия, распознавания (то, что даётся двум шпионам для распознания доверенного лица, это ярлык, документ, разделённый на две части), содержит в себе передачу (перенос, то есть метафору) значения. Разделённый на две части условный документ или ярлык приобретает совсем иное значение при соединении двух частей. Символ используется в поэзии, аллегория в риторике. Руфин Аквилейский относительно того, что есть символ, говорит, что солдаты во время гражданской войны одевались одним и тем же образом, чтобы не перебить друг друга, но иногда это были красные ленточки. Это Руфин называет символом. Во времена Филона оба термина в экзегетике имели тождественное значение, даже если впоследствии принимают различные. Но здесь, у Филона, συμβολικῶς имеет то же самое значение, что ἀλληγορικῶς. То, что роднит символ и аллегорию – это выражение переносного значения: аллегория делает это посредством слова, которое принимает иное значение, тогда как символ это вещь или предмет, выражающий иное значение.

|  |  |
| --- | --- |
| **De confusione linguarum** **188**. ὅταν δ’ ἀπειλῇ σύγχυσιν τοῖς ἀσεβέσι λογισμοῖς ὁ θεός, οὐ μόνον ἑκάστης κακίας τό τε εἶδος καὶ τὴν δύναμιν ἀφανισθῆναι κελεύει, ἀλλὰ καὶ τὸ συνερανισθὲν ἐξ αὐτῶν, ἵνα μήτε τὰ μέρη καθ’ ἑαυτὰ μήθ’ ἡ πάντων σύνοδός τε καὶ συμφωνία περιβάληταί τινα ἰσχὺν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς ἀμείνονος μοίρας. **189**. οὗ χάριν φησί· “συγχέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶτταν, ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον” (Gen. 11, 7), ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ· κωφὸν ἕκαστον ἐργασώμεθα τῶν κακίας μερῶν, ὡς μήτε ἰδίαν ἀφιὲν <φωνὴν> μήτε συνηχοῦν ἑτέρῳ βλάβης αἴτιον γίνηται. **190**. ταῦτα μὲν ἡμεῖς, οἱ δὲ τοῖς ἐμφανέσι καὶ προχείροις μόνον ἐπακολουθοῦντες οἴονται νυνὶ γένεσιν ¦ διαλέκτων Ἑλληνικῶν τε καὶ βαρβάρων ὑπογράφεσθαι· οὓς οὐκ ἂν αἰτιασάμενος – ἴσως γὰρ ἀληθεῖ καὶ αὐτοὶ χρῶνται λόγῳ – παρακαλέσαιμ’ ἂν μὴ ἐπὶ τούτων στῆναι, **μετελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις, νομίσαντας τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν σκιάς τινας ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι, τὰς δ’ ἐμφαινομένας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα.** **191**. δίδωσι μέντοι πρὸς τοῦτ’ ἀφορμὰς τὸ εἶδος τοῖς μὴ τυφλοῖς διάνοιαν ὁ νομοθέτης αὐτός, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ἐφ’ ὧν νῦν ἐστιν ὁ λόγος· τὸ γὰρ γινόμενον σύγχυσιν προσεῖπε. | **О смешении языков** (188) И когда Бог грозит смешением нечестивым доводам, Он хочет уничтожить не только каждый порок с его особенностями и свойствами, но и складчину их, дабы ни каждый ее участник, ни общая их единодушная сходка не обрели некоей силы, способной уничтожить лучшее. (189) Вот почему Он говорит: "Смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого" (Быт. 11:7), то есть: сделаем каждого глухим к пороку, дабы ни отдельный, самый мелкий испускаемый им <звук,, ни их совместное звучание не могли причинить вреда, (190) Так толкуем мы. А те, кто понимают лишь очевидное и поверхностное, считают, что здесь говорится о возникновении наречий, и эллинских, и варварских. Винить их я бы не стал — возможно, в таком подходе тоже есть истина, — но призвал бы не останавливаться **и перейти к истолкованиям образным, предварительно уяснив, что слова пророчеств — это как бы тени от предметов, а сами предметы — это заключенный в словах смысл.** (191) Ибо к такому способу истолкования побуждает всех, кто не слеп разумом, сам Законодатель, и в нашем случае, бесспорно, тоже, ибо назвал он произошедшее "смешением". |

**О сотворении мира**

|  |  |
| --- | --- |
| **148**. Παγκάλως δὲ καὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων ἀνῆψε τῷ πρώτῳ (Gen. 2, 19)· σοφίας γὰρ καὶ βασιλείας τὸ ἔργον, σοφὸς δ’ ἐκεῖνος αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος, χερσὶ θείαις γενόμενος, καὶ προσέτι βασιλεύς· ἐμπρεπὲς δ’ ἡγεμόνι προσαγορεύειν ἕκαστον τῶν ὑπηκόων. ὑπερβάλλουσα δ’ ὡς εἰκὸς ¦ δύναμις ἀρχῆς ἦν περὶ τὸν πρῶτον ἐκεῖνον ἄνθρωπον, ὃν σπουδῇ διαπλάσας ὁ θεὸς ἠξίου δευτερείων, ὕπαρχον μὲν αὑτοῦ, τῶν δ’ ἄλλων ἁπάντων ἡγεμόνα τιθείς, ὁπότε καὶ οἱ τοσαύταις γενεαῖς ὕστερον φύντες, ἤδη τοῦ γένους διὰ μακρὰς χρόνων περιόδους ἐξιτήλου ὄντος, οὐδὲν ἧττον ἔτι δεσπόζουσι τῶν ἀλόγων καθάπερ λαμπάδιον ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἀπὸ τοῦ πρώτου διαδοθὲν φυλάττοντες.   **149**. φησὶν οὖν ὅτι πάντα τὰ ζῷα ἤγαγεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν Ἀδάμ, ἰδεῖν βουλόμενος τίνας θήσεται προσρήσεις ἑκάστοις, οὐχ ὅτι ἐνεδοίαζεν – ἄγνωστον γὰρ οὐδὲν θεῷ – , ἀλλ’ ὅτι ᾔδει τὴν λογικὴν ἐν θνητῷ φύσιν κατεσκευακὼς αὐτοκίνητον, ὅπως ἀμέτοχος αὐτὸς ᾖ κακίας. ἀπεπειρᾶτο δ’ ὡς ὑφηγητὴς γνωρίμου τὴν ἐνδιάθετον ἕξιν ἀνακινῶν καὶ πρὸς ἐπίδειξιν τῶν οἰκείων ἀνακαλῶν ἔργων, ἵν’ ἀπαυτοματίσῃ τὰς θέσεις μήτ’ ἀνοικείους μήτ’ ἀναρμόστους ἀλλ’ ἐμφαινούσας εὖ μάλα τὰς τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητας.   **150**. ἀκράτου γὰρ ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ καὶ μηδενὸς ἀρρωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληλυθότος, τὰς φαντασίας τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἀκραιφνεστάτας λαμβάνων εὐθυβόλους ἐποιεῖτο τὰς κλήσεις, εὖ μάλα στοχαζόμενος τῶν δηλουμένων, ὡς ἅμα λεχθῆναί τε καὶ νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν. οὕτως μὲν ἐν ἅπασι τοῖς καλοῖς διέφερεν ἐπ’ αὐτὸ τὸ πέρας φθάνων τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας. | (148) Всепрекрасно он приписывает первому человеку и наречение имен. Ведь это дело мудрости и царского достоинства. Мудрым, самоученым и самосведущим он стал рукою Бога, а кроме того — царем, владыке же приличествует давать имена каждому из подвластных ему. Превеликой, как видно, была власть у того первого человека, которого Бог, старательно сотворив, удостоил второго [после Себя] места, сделав его подчиненным Себе, но [при этом] владыкой над всеми остальными, и с того времени множество поколений, родившихся впоследствии, даже если род в длительном обращении времен и стал слабым, все равно владычествуют над бессловесными, словно храня светоч власти и владычества, полученный от родоначальника. (149) Поэтому он говорит, что Бог привел всех животных к Адаму, желая видеть, какие имена наречет он каждому из них, не потому что Сам в них сомневался — ибо Богу ведомо все, — а потому что сознавал, что разумную природу в смертном Он сделал самодвижущейся, чтобы Самому быть непричастным пороку. Испытывал же Он его, как наставник ученика, приводя в движение его внутренний навык и заставляя проявить свойственные ему умения, чтобы он самостоятельно нарек имена — не чуждые и не несоответствующие, а весьма хорошо проявляющие свойства того, что подлежало именованию. (150) Поскольку разумная природа была еще незамутненной в душе и никакой недуг, болезнь и страдание не входили в нее, он, получая самые четкие впечатления тел и вещей, нарек очень точные имена, пристально рассматривая то, что ему являлось, так что их природы одновременно высказывались и постигались. Такими отличался он прекрасными свойствами, достигая самих пределов человеческого счастья. |

**О соитии ради обучения**

|  |  |
| --- | --- |
| **De opificio mundi 129**. Ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιίαν κεφαλαιώδει **τύπῳ** φησίν· “Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι” (Gen. 2, 4. 5). ἆρ’ οὐκ ἐμφανῶς τὰς **ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας** παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγῖδας εἶναι συμβέβηκε; πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν, αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων χλόη, φησίν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ, χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός.   **130**. **ὑπονοητέον** δ’ ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις τὰ πρεσβύτερα ¦ εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα, προϋπῆρχε· καὶ γὰρ εἰ μὴ κατὰ μέρος <ἀλλ’> ἀθρόα πάντα διεξελήλυθε φροντίζων εἰ καί τις ἄλλος βραχυλογίας, οὐδὲν ἧττον τὰ ῥηθέντα ὀλίγα δείγματα τῆς τῶν συμπάντων ἐστὶ φύσεως, ἥτις ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.  **De opificio mundi 153**. ἔτι δὲ τοῦ ἀνδρὸς μονήρη βίον ζῶντος, μήπω διαπλασθείσης τῆς γυναικός, φυτευθῆναι λόγος ἔχει παράδεισον ὑπὸ θεοῦ τοῖς παρ’ ἡμῖν οὐδὲν προσεοικότα (Gen. 2, 8 s.)· τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἄψυχος ἡ ὕλη, παντοίων δένδρων κατάπλεως, τῶν μὲν ἀειθαλῶν πρὸς τὴν ὄψεως ἀδιάστατον ἡδονήν, τῶν δὲ ταῖς ἐαριναῖς ὥραις ἡβώντων καὶ βλαστανόντων, καὶ τῶν μὲν ἥμερον καρπὸν ἀνθρώποις φερόντων, οὐ πρὸς ἀναγκαίαν μόνον χρῆσιν τροφῆς ἀλλὰ καὶ πρὸς περιττὴν ἀπόλαυσιν ἁβροδιαίτου βίου, τῶν δ’ οὐχ ὅμοιον, ὃς ἀναγκαίως θηρίοις ἀπενεμήθη· κατὰ δὲ τὸν θεῖον παράδεισον ἔμψυχα καὶ λογικὰ φυτὰ πάντ’ εἶναι συμβέβηκε, καρπὸν φέροντα τὰς ἀρετὰς καὶ προσέτι τὴν ἀδιάφθορον σύνεσιν καὶ ἀγχίνοιαν, ᾗ γνωρίζεται τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, ζωήν τ’ ἄνοσον καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πᾶν εἴ τι τούτοις ὁμοιότροπον.  **154**. **ταῦτα δέ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι·** δένδρα γὰρ ἐπὶ γῆς οὔτε πέφηνέ πω πρότερον οὔτ’ αὖθις εἰκὸς φανεῖσθαι ζωῆς ἢ συνέσεως· ἀλλ’ ὡς ἔοικεν αἰνίττεται διὰ μὲν τοῦ παραδείσου τὸ τῆς ψυχῆς **ἡγεμονικόν**, ὅπερ ἐστὶ κατάπλεων οἷα φυτῶν μυρίων ὅσων δοξῶν, διὰ δὲ τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν θεοσέβειαν, δι’ ἧς ἀθανατίζεται ἡ ψυχή, διὰ δὲ τοῦ καλῶν καὶ πονηρῶν γνωριστικοῦ φρόνησιν τὴν μέσην, ᾗ διακρίνεται τἀναντία φύσει.  **157**. Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα **τύπων ἐπ’ ἀλληγορίαν** παρακαλοῦντα κατὰ τὰς **δι’ ὑπονοιῶν ἀποδόσεις**. ἑπόμενος δέ τις εἰκότι στοχασμῷ φήσει προσηκόντως τὸν εἰρημένον ὄφιν ἡδονῆς **εἶναι σύμβολον**, ὅτι πρῶτον μὲν ζῷον ἄπουν ἐστὶ καὶ πρηνὲς πεπτωκὸς ἐπὶ γαστέρα, δεύτερον δ’ ὅτι γῆς βώλοις σιτίῳ χρῆται, τρίτον δ’ ὅτι τὸν ἰὸν ἐπιφέρεται τοῖς ὀδοῦσιν, ᾧ τοὺς δηχθέντας ἀναιρεῖν πέφυκεν.   **158**. οὐδενὸς δὲ τῶν λεχθέντων ὁ φιλήδονος ἀμοιρεῖ· μόλις τε γὰρ τὴν κεφαλὴν ἐπαίρει βαρυνόμενος καὶ καθελκόμενος, ἐκτραχηλιζούσης καὶ ὑποσκελιζούσης τῆς ἀκρασίας· σιτεῖταί τε οὐκ οὐράνιον τροφήν, ἣν ὀρέγει τοῖς φιλοθεάμοσι διὰ λόγων καὶ δογμάτων σοφία, τὴν δ’ ἀναδιδομένην ἐκ γῆς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας, ἐξ ἧς οἰνοφλυγίαι καὶ ὀψοφαγίαι καὶ λαιμαργίαι, <αἳ> τὰς γαστρὸς ἐπιθυμίας προσαναρρηγνῦσαι καὶ ἀναρριπίζουσαι [καὶ ἀνδραποδίζουσαι] πρὸς γαστριμαργίαν συναύξουσι καὶ ἀναρρηγνύουσι καὶ τοὺς ὑπογαστρίους οἴστρους· σιτοπόνων τε γὰρ καὶ ὀψαρτυτῶν κάματον ἐπιλιχνεύει καὶ τῆς ἀπὸ τῶν ἡδυσμάτων κνίσσης ἐν κύκλῳ τὴν κεφαλὴν περιάγων μεταλαμβάνειν [τῆς εἰδεχθείας] ὀρέγεται, καὶ ὁπότε πολυτελῆ τράπεζαν θεάσαιτο, καταβαλὼν αὑτὸν ὅλον ἐπὶ τὰ εὐτρεπισθέντα ἐκχεῖται, πάντων ἀθρόων σπουδάζων ἐμφορεῖσθαι, τέλος οὐ κόρον ἀλλὰ τὸ μηδὲν ὑπολείπεσθαι τῶν εὐτρεπισθέντων ποιούμενος.   **159**. ὅθεν οὐχ ἧττον ὄφεως ἐν τοῖς ὀδοῦσιν ἐπιφέρεται τὸν ἰόν· οὗτοι γάρ εἰσιν ἀπληστίας ὑπηρέται καὶ ὑπουργοί, πάνθ’ ὅσα πρὸς ἐδωδὴν τέμνοντές τε καὶ λεαίνοντες καὶ τὸ μὲν πρῶτον γλώττῃ παραδιδόντες τῇ χυλοὺς δικαζούσῃ πρὸς ἐπίκρισιν, ἔπειτα δὲ φάρυγγι· ¦ σιτίων δὲ ἀμετρία θανατῶδες φύσει καὶ ἰοβόλον, ἅτε πέψιν οὐκ ἐνδεχομένων διὰ τὴν τῶν ἐπεισιόντων φοράν, ἣ γίνεται πρὶν ἐξικμασθῆναι τὰ πρότερα.   **160**. φωνὴν δ’ ἀνθρώπειον ὄφις λέγεται προΐεσθαι, διότι μυρίοις ὑπερμάχοις καὶ προαγωνισταῖς ἡδονὴ χρῆται τὴν ἐπιμέλειαν καὶ προστασίαν αὐτῆς ἀνειληφόσιν, οἳ τολμῶσιν ἀναδιδάσκειν ὅτι πάντων τὸ κράτος ἀνῆπται μικρῶν τε καὶ μεγάλων οὐδενὸς ὑπεξῃρημένου τὸ παράπαν.  **De vita contemplativa.** **28**. τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρις ἑσπέρας διάστημα σύμπαν αὐτοῖς ἐστιν ἄσκησις· ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι **τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης**.   **29**. ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς **ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον**, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις ¦ χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον· ὥστε οὐ **θεωροῦσι μόνον**, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι.  **De vita contemplativa.** 78. αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται **δι’ ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις·** ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν **ἀόρατον νοῦν**, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα **θεωρεῖν**, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ¦ ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν **σύμβολα** διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς **ὑπομνήσεως** **τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.** | **О соитии ради обучения**  (71) "И взяла, — говорит Писание, — Сара, жена Аврамова, служанку свою, египтянку Агарь, по истечении десяти лет пребывания Авраама в земле Ханаанской, и дала ее Аврааму, мужу своему, в жену" (Быт. 16:3). Порок по природе своей завистливый, жестокий и злонравный, а добродетель — кроткая, щедрая и доброжелательная, готовая всеми способами помогать тем, кто способен к восприятию — и через саму себя, и через других. (72) И вот, теперь она обручает нам, еще не могущим рождать детей от премудрости, собственную служанку — как я уже сказал, общее образование, — и соглашается быть чуть ли не просто другом и устроительницей свадьбы, ведь о ней говорится, что она, взяв, дает эту женщину своему мужу в жены. (73) Может вызвать недоумение, почему и здесь снова Моисей назвал Сарру женой Аврама, хотя упоминал об этом уже много раз прежде: ведь он никогда не употреблял повторений — этого худшего рода многословия. Что сказать на это? Писание говорит, что, когда Авраам собирается обручиться со служанкой премудрости, общим образованием, он не забыл обета, данного его госпоже, но знает, что Сарра — жена его по закону и по духу, а Агарь — по необходимости и по требованию времени. (74) И так бывает с каждым прилежным учеником — лучший свидетель здесь тот, кто испытал это сам. К примеру, я, когда впервые был побуждаем жалами философии полюбить ее, в молодости тесно сблизился с одной из ее служанок — грамматикой, и все, что родил от нее: умение писать, читать, знание того, о чем рассказывают поэты, — все это я посвятил ее госпоже. (75) И сошелся я в другой раз еще с одной — с геометрией, и хотя полюбил ее красоту, ибо имела она во всех частях соразмерность и подобие, но ничего из потомства не присвоил, а принеся, отдал законной жене. (76) Я позаботился сойтись и с третьей — была она хороша ритмом, гармонией и мелодичностью и называлась музыкой — и родил я от нее диатонические и энгармонические модуляции разделительных и сопряженных мелодий с интервалами в четыре, пять или все [восемь] тонов — и снова ничего из них я не скрыл, дабы разбогатела моя законная жена, и дабы служили ей многие множества слуг. (77) Ибо есть такие, кто, соблазнившись чарами служанок, пренебрегли их госпожой — философией — и состарились одни за чтением поэтов, другие — за черчением линий, третьи — за соединением модуляций, а иные — за множеством иных занятий, и не смогли они возвыситься до законной жены. (78) Ведь всякое искусство обладает изяществом и некой притягательной силой, во власти которых души некоторых людей так и остаются, забывая обеты, данные философии. Тот же, кто сохраняет верность договору, собирает все отовсюду, чтобы угодить ей. И потому не напрасно Священное Писание, любящее Авраама за его верность, говорит, что Сара была его женой и теперь, когда он вступил в брак со служанкой, для того чтобы угодить Сарре. (79) И подобно тому как науки, составляющие круг общего образования, помогают восприятию философии, так и философия — приобретению премудрости. Ибо философия — это занятие премудростью, премудрость же — знание о божественном и человеческом и о причинах того и другого. И вот, пожалуй, выходит, что как мусические науки — рабы философии, так философия — раба премудрости. (80) Философия учит воздержанию желудка, воздержанию того, что ниже желудка, и воздержанию языка. О таком говорят, что оно достойно быть избранным само по себе, однако показалось бы еще более возвышенным, если бы к подобной жизни прибегали во славу и во угождение Богу. И вот нам необходимо помнить о госпоже, когда мы собираемся посвататься к ее служанкам. И хотя нас будут называть их мужьями, пусть она одна будет для нас истинной женой — и не только на словах.  **О сотворении мира** (129) Заключая [описание] сотворения мира **в образе**, Моисей говорит: «Сия книга возникновения неба и земли, когда оно произошло, в тот день, когда Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник прежде появления на земле, и всякую полевую траву прежде вырастания» (Быт.2:4‑5). **Разве не со всею очевидностью указывает он здесь на бестелесные и умопостигаемые идеи, которые, оказывается, суть печати для телесных их воплощений**? Ведь, прежде чем земля произрастила зеленые растения, все это, говорит он, было заложенным в природе [конкретных] вещей, и, прежде чем произросла полевая трава, она была травой невидимой. (130). **Следует предполагать (догадываться)**, что и для всего остального, что различают чувства, прежде существовали ранее возникшие идеи и меры, посредством которых возникающее образовывалось и отмерялось. Ведь, хотя он изложил [происхождение всего] не по отдельности, а все разом, заботясь, как и любой другой, о краткости, сказанное является ничуть не менее ясным указанием, что [создающая] все природа не производит ничего из чувственного без внетелесного образца.  **О сотворении мира** (153) Пока мужчина жил в одиночестве и еще не была создана жена, сказано, что Богом был насажден сад, который ни в чем нельзя уподобить известным нам. **Ведь в них растительность неживая**, представленная разнообразными породами Деревьев, из которых одни — вечнозеленые для постоянного услаждения зрения, другие — цветущие и распускающиеся в весеннее время, третьи — приносящие человеку садовые плоды, не только для необходимого пропитания, но и сверх того Для изысканного наслаждения жизнью, четвертые — дающие плоды, не похожие на садовые, которые по необходимости предназначены для диких животных. **В божественном же саду все растения были живые и разумные, плодом которых были добродетели**, а также нетленное разумение и понимание, посредством которых распознается хорошее и дурное, — жизнь здравая, нетление, и все подобное этому. (154). **Все это как мне кажется, следует истолковывать скорее в символическом, а не прямом смысле**. Ведь деревья на земле ни когда-либо прежде не являли, ни теперь не являют признаков жизни или разумения. Однако, как кажется, под садом подразумевается **владычествующая способность души, которая исполнена, словно тысячами деревьев, множеством суждений,** **под деревом жизни — величайшая из добродетелей, богопочтение, благодаря которой душа приобретает бессмертие, а под деревом познания добра и зла — среднее разумение, посредством которого различается по природе противоположное.**  (157) Все это — не мифические выдумки, любезные роду поэтов и софистов, а **типологическое изображение**, заставляющее обратиться **к аллегорическому истолкованию для уяснения подразумеваемого**. Следуя верному пути нахождения смысла, нужно сказать, что упомянутый змей — соответственно, **символ** наслаждения, поскольку, во-первых, он животное безногое, которое на протяжении всей своей длины лежит на животе, во-вторых, потому что он питается комьями земли, и, в-третьих, потому что свой яд он подводит к зубам, и укушенные им обыкновенно погибают. (158). Ничто из сказанного не чуждо любителю наслаждений. Ведь стоит ему поднять голову, как он сразу тяжелеет и низвергается, влекомый сокрушающей силой, стерегущей его невоздержанности. И питается он не небесной пищей, которую мудрость посредством мыслей и умозаключений подает любителям созерцания, а той, что производит земля в зависимости от времени года, от которой пьянство, обжорство, буйство гортани. Они еще более освобождают и распускают желания чрева, заставляя себе служить, и приводят к чревоугодию, а затем и к подбрюшным вожделениям. Ведь он с упоением пробует изделия булочников и поваров и, вертя головой во все стороны, только и ищет, чтобы вдохнуть пряных ароматов, и когда увидит уставленный яствами стол, бросается сломя голову и весь целиком отдается приготовленным кушаньям, желая отведать всего и стремясь не к утолению голода, а к тому, чтобы не пропустить ни единого из блюд. (159) Поэтому он ничуть не хуже змея подводит яд к своим зубам, ведь они-то и есть служители и пособники ненасытности, раздробляющие и перемалывающие всю поступающую пищу и затем передающие ее сначала языку для различения и удостоверения вкуса, а потом и глотке. Невоздержанность же в пище по природе смертоносна и исполнена яда, поскольку нарушает пищеварение постоянным притоком все новой и новой пищи до того, как прежняя успела перевариться. (160) А о том, что змей говорил человеческим голосом, сказано потому, что наслаждение пользуется услугами тысяч и тысяч защитников и борцов, принявших на себя заботу и покровительство над ней, которые осмеливаются во всеуслышание учить, что его власть распространяется на всех, малых и великих, не зная ни единого исключения.  **О созерцательной жизни.** 28. Все время с утра до вечера они полностью посвящают аскезе. Читая священные писания, **они иносказательно толкуют учение предков**. **Они полагают, что изреченное в словах — лишь символ скрытого смысла,** **который обнаруживается при толковании**. 29. Есть у них и сочинения древних мужей, основателей секты, которые оставили после себя много произведений **иносказательного характера**. Пользуясь ими как некими первоосновами, они подражают им в образе действия. Они не только **предаются созерцанию**, но и создают в честь бога песни и гимны на всевозможные размеры и мелодии, которым обязательно придают торжественные ритмы.  **О созерцательной жизни.** 78. Толкование священного писания происходит **путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях.** Весь закон кажется этим людям подобным живому существу, тело закона — словесные предписания, душа же — заключенный в словах **невидимый смысл**. В нем разумная душа начала лучше **созерцать** особые свойства. Она узрела необычайную красоту мыслей, отраженную в наименованиях, словно в зеркале, обнаружила и раскрыла **символы**, извлекла на свет и открыла помыслы для тех, кто способен по незначительному **намеку созерцать в очевидном скрытое.** |

* *De Aeternitate Mundi*
* *De Abrahamo*
* *De Migratione Abrahami*
* *De Mutatione Nominum*
* *De Plantatione*
* *De Agricultura*
* *De Confusione Linguarim*
* *De Congressu Eruditiones Gratia*
* *De Decalogo*
* *De Sacrificius Abelis et Cainis*
* *De Posteritate Caini*
* *De Ebrietate*
* *De Escrecationibus*
* *De Fuga et Inventione*
* *De Gigantibus*
* *De Josepho*
* *De Opificio Mundi*
* *De Vita Contemplativa*
* *De Vita Mosis*
* *De Sobrietate*
* *De Somniis*
* *De Specialibus Legibus*
* *De Virtutibus*
* *De Praemiis et Poenis*
* *Legum Allegoriae*
* *Legatio ad Gaium*
* *In Flaccum*
* *Quaestiones in Genesim*
* *Quaestiones in Exodum*
* *Quis Serem Divinarum Heres Sit*
* *Quod Deterius Potiori Insidari Soleat*
* *Quod Deus Sit Immutabilis*

# Герменевтика и толкование в христианской среде

Пророчество это ни в коем случае не статичная ситуация, а динамичная. Оно служит не только для современного ему поколения, но и для последующих поколений. Но со временем исторические персонажи и обстоятельства, историко-религиозный контекст меняются. Поэтому пророчества толкуются уже, применяясь к современной ситуации и обществу. Для чего вновь обращаются к этому пророчеству? Чтобы иметь авторитет великого пророка, говорящего как бы и об этом. Другой пророк мог так же обращаться к великим древним пророчествам, добавляя, что-то своё, пророчествуя для современных ему людей и событий. **Это известный метод, который использовался всегда**. Именно таким образом, Библия была написана в продолжительном течении традиции. Исайя писал, когда Иерусалиму грозило вторжение Ассирии, т.е. он пророчествовал против нее. По прошествии веков Иерусалим был осаждаем Вавилонянами. В этот период кто-то суммировал, то что говорит «прото Исаийа» и получиось так, что пророчество против Ассириии было использовано как пророчество против Вавилона. После того, как Евреи вернулись из изгнания Иерусалим окружали многие небольшие народности, таким образом это пророчество было использовано в 3 раз против этих небольших народов, осаждающих Иерусалим. Мало-помалу во время персов это так же было применено по отношению к ним, но в результате оно стало обозначать, что «недруги Израиля должны пониматься в общем смысле, то, что потом применяется к конкретным врагам Израиля». Однако здесь мы еще находимся именно на политической почве. **Четвертая стадия** толкования подобного пророчества та, когда оно приобретает духовный смысл. Враги это не те народы, которые угрожают Израилю, но то, что угрожает человеку (в духовной брани).

Таким образом, что необходимо для того, чтобы заново истолковать пророчество.

1. Первоначальное пророчество;
2. Изменение историко-религиозной среды;
3. Современный пророк, который читает свои тексты в свете древних пророчеств и в свете современных ему обстоятельств.
4. Духовный смысл (христианский).

Таким образом, появляются пророчества полностью отвечающие современной ситуации. Эта реинтерпритация иногда бывает текстуальной, но иногда бывает аллегорической или лучше типологической. Например, некоторые мессианские пророчества соединяют «протологию» и «эсхатологию», т.е. мы надеемся, что будущее будет в тех же начальных условиях, что и блаженная жизнь в Эдемском раю. Возвращение из изгнания называется исходом из Египта. Стало быть, Исход становится некой типологией для пророчества. Сама история Израиля становится своего рода «типологической историей», которая не является уже простой хронологической историей, но становится некой типологией, которую можно читать и в современном ключе. Мы уже имеем в Ветхом Завете начало типологии, а так же аллегории в том смысле, что на единичные страны распространяется духовный символ. Аллегорию в этом смысле не создавали греки или Ориген, но она уже существовала в ветхом завете, хотя и не называлась таковой. **Разница между типологией и аллегорией такова**, что если мы возьмем историческую линию Ветхого Завета, например историческое событие исход евреев из Египта и применим ее к другому историческому событию возвращение из вавилонского плена. Это мы можем назвать «типологией», т. е. одно историческое событие толкуется при помощи другого исторического события. Например, из Ветхого в Новый завет Адам становится прообразом Христа, Ева – Марии, Исход толкуется как дело спасения, совершенное Христом. Затем из Нового Завета исторические события проектируются так же и на Эсхатологическое будущее. Иерусалим становится «Новым Иерусалимом». Райский сад понимается как некое будущее идеальное место для нашей будущей жизни. **Таким образом «типология» это горизонтальная линия, котоая связывает два или более исторических события.** Аллегория была оформлена впервые Филоном Александрийским (см. выше), который хотел показать грекам, что евреи имели философию (этику) намного раньше, чем они сами. Филон не мог представить Пятикнижие в том виде, в котором оно было, но сделал некий философско-этический разбор, который можно охарактеризовать как стоическую философию современную ему. Таким образом, аллегория следует по вертикальной линии. Затем соединяясь с параллельно идущей истоической линией спасения. Это и есть интерпритация в.з. в самом ветхом завете. **Что значит буквальное толкование?** Это то, что хотел сказать автор и то, что говорит сам текст. Когда же перепрыгиваешь через то, что говорит текст и толкуешь в соответствии с собственными мыслями, значит ты употребляешь аллегорический метод. Что значит, когда текст более полный нежели *intentio auctoris*. Пример: Каиафа сказал об Иисусе, что необходимо, чтобы один умер. Намерение автора (Каиафы) было сказать, что Иисус должен умереть, но Иоанн истолковал эти слова в более расширенном смысле, т.е. что Каиафа сказал это будучи первосвященником на тот год и произнес пророчество. Таким образом, текст когда толкуется сверх *intentio auctoris* имеет возможность в расширению которая может быть объяснено внутри самого исторического события.

**В среде христиан были разные традиции толкования св. Писания.** Гностики толковали как **«**видимые образыпроисходящего в плероме», т.е. вне истории, тогда как для Церкви это история, которую нужно применить к современной ситуации. Отношение между ВЗ и НЗ – это сердцевина христианского понимания «Благой вести». Христос в Евангелиях представляется как эсхатологическое событие возвещённое пророками, для которого события Ветхого Завета являлись «набросками» или своего рода «планами» (черновиками). Связь, которую мы имеем между двумя «Заветами» это не продукт какой-то экзегетической школы, но это «общее благо всей Церкви». **Отцы показывают, что всё, что совершается в Евангелиях, совершается в соответствии с тем как было возвещено пророками.** Это нельзя назвать ни общим буквальным, ни аллегорическим смыслом св. Писания. Эта связь рассматривает исторические отношения между двумя моментами божественного плана и то, когда мы устанавливаем богословские соответствия между этими моментами, чтобы выделить связь божественных деяний, которые мы называем «типология», сообразовываясь с употреблением у отцов. **Это называется «типологией» то, что является самым существенным элементом в патристике**. Эта типология в своём чистом виде появляется в катехизически сочинениях, таких как «Доказательство апостольской проповеди» св. Иринея Лионского. Составляет как бы фон «гомилии о Пасхе» св. Милитона Сардского.

**Отношение к Ветхому Завету было разное.** Большинство христиан были из греков, которое не имело ничего общего с иудаизмом, однако Ветхий Завет как писания иудеев не был отвергнут христианами, но его принятие должно был быть в какой-то мере оправдано. С одной стороны были евреи-христиане, оправдывающие ВЗ (считавших его достаточным) с другой гностики и Маркион его отвергающие (как писание евреев, составленное только для них). То есть нужно было доказывать евреям-христианам – в чём же ВЗ был преодолён пришествием Христа и новым учением, а гностикам и последователям Маркиона, напротив, его преемственность христианами. Первыми свидетельствами совместимости Ветхого и Нового Заветов были так называемые «*testimonia*», включающие в себя самые важные тексты Св. Писания касательно христианства. Свв. Ириней и Иустин использовали эти сборники писаний **(фр. учёный A. Benoit, в своей монографии, *Saint Irénée*, p. 82-87; 96-101, продемонстрировал это; относительно Варнавы см. P. Prigent, *L’Epitre de Barnabé et le recuel des Testimonia*, Paris)**. Цель свв. Иустина и Иренея было показать – почему такое употребление христианами ВЗ является допустимым. Это предполагает критику иудейских установлений как таковых и принятие того, что всё это было исполнено в христианстве. **F. M. Sagnard** в своей книге **(*Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon?*, in Mél. De Chellinck, Gembloux, 1951, I, p. 171-182)** показал, что «Диалог с Трифоном иудеем» включала в себя первую часть, которая показывала «истечение срока» ВЗ и его иносказательный характер. Затем шли другие секции, в которых посредством пророчеств демонстрировалась истинность христианства. Св. Иустин всегда очень ясно выделяет τύποι, то есть то, что было дано Духом Святым и λόγοι – «богодухновлённые слова» (Диал. XC, 2; CXIV, 1).

**Герменевтика «Послания» Варнавы**

Первый автор, который цитирует «Послание» Климент Александрийский. В своих «Строматах»

Первый текст, в котором возникает типология Иисуса Навина, — это «Послание» Варнавы, и здесь мы найдем тему имени Иисус: «Что <снова> говорит Моисей Иисусу сыну Навину, дав ему, как пророку, <это> имя [Иисус. — Ж. Д.] для того только, чтобы весь народ понимал, что [Небесный. — Ж.Д.] Отец все открывает о Сыне Своем2 Иисусе <...>: “Возьми книгу <...> и напиши <...>, что Сын Божий в последние дни истребит с корнем весь дом Амалика”. Вот опять Иисус показан в прообразе явившимся во плоти3 не как сын человеческий, но как Сын Божий»4. Если мы справимся в тексте Исхода, то не найдем никакого упоминания о Сыне Божием, но лишь следующее: «Сказал Господь Моисею: напиши сие <...> в книгу и внуши Иисусу, что Я совершенно изглажу память Амаликитян с поднебесной... из рода в род (Исх. 17,14. [16])»[[14]](#footnote-14). Отсюда вытекает проблема греческого текста, которым пользовался Псевдо-Варнава, или это даже дает нам основания полагать, что данный текст в его время уже был частью «Testimonia»6, где с текстом смешивался христианский комментарий[[15]](#footnote-15). Такое предположение позволяет нам сделать то, что св. Иустин цитирует тот же отрывок из Исхода, однако в соответствии с текстом Септуагинты. Таким образом, он должен был входить в сборник цитат из пророков. Как бы то ни было, здесь нас интересует целый ряд элементов. Во-первых, мы впервые находим восприятие имени Иисуса Навина как прообраза имени Иисуса1. Во-вторых, Амалик выступает здесь как образ сил зла. Именно это символическое значение имени Иисус мы далее найдем прежде всего у св. Иустина Мученика. У него тема Иисуса Навина играет существенную, гораздо более важную роль. Изучим основные отрывки. (Даниелу Ж. С. 266-267и далее).

Мы находим здесь (см. текст, приведённый Даниелу выше: *Ιust*. Mart. Dial. 90,4-5 [р. 432 Bobichon; PG 6,689 С — 692 А) три темы, которые были представлены уже в «Послании» Варнавы: победа над Амаликом, символом диавола[[16]](#footnote-16), одновременно связывается и с Моисеем, чьи распростертые руки прообразуют крест[[17]](#footnote-17), и с Иисусом Навином, чье имя прообразует имя Иисуса. Мы видим, как здесь, у Иустина, формируется типологическое единство, чья популярность будет необычайной как на востоке (Ориген, свт. Григорий Нисский), так и на западе[[18]](#footnote-18).

Автор послания говорит, что необходимо «исследовать предписания Господа» как и Сам Господь призывал иудеев «исследовать Писания», которые свидетельствуют о нем:

«Так как ныне дни неприязненные, и противник имеет власть над этим веком, то мы со вниманием должны исследовать распоряжения Господни (ἐκζητεῖν τὰ δικαίωματα κυρίου)»[[19]](#footnote-19)

В конце главы автор повторяет призыв к христианам исследовать Писание более тщательно:

«Посему, братья, мы должны вернее исследовать то, что относится к нашему спасению»

Под этим автор подразумевает, как он и сам говорит дальше то, что было открыто «через всех пророков». Дальнейшее цитирование Ветхого Завета, пророков и псалма автор представляет как отмену Богом жертвоприношений, которые приносили иудеи. Если быть точным автор отвергает их буквальное понимание. Иными словами он воспринимает эти места из Ветхого Завета как пророческие, чем придаёт таким повествованиям новозаветный оттенок. Исследовать писания предлагал иудеям Сам Христос, чтобы узнать, что «они свидетельствуют о Нем». Слова Христа полностью исключают иудейское толкование Писания, поскольку если они не приняли Христа, значит и не поняли его правильно. Метод автора послания основывается именно на подходе предложенным Христом. Необходимо исследовать Ветхий Завет с позиции исполнения его в Новом. Другое понимание автор отвергает как ложное: "Итак, Господь упразднил .... чел. приношение" (гл. 2). Исследовать вернее то, что относится к нашему спасению, вновь отсылает нас к словам Христа, исследовать, чтобы получить спасение.

Во вводной части послания автор обозначает метод, посредством которого он будет интерпретировать текст Ветхого Завета. Он основывается, прежде всего, на том, что иудеи потеряли обетование, данное им Богом через Моисея и пророков, которое перешло к христианам, принявших Христа как обетованного Мессию. В связи с этим автор послания призывает читателей своего труда к духовному понимаю текста Ветхого Завета. Именно такое понимание раскрывает суть пророчеств и ясно указывает на Христа. Эту установку можно назвать главным методологическим основанием, на котором автор послания строит своё толкование Ветхого Завета. Вводную часть можно ограничить первыми четырьмя параграфами. Начинает автор с того, что говорит об исполнении пророчеств Ветхого Завета о Христе:

«Ибо Господь через пророков предвозвестил нам то, что теперь и исполнилось, а вместе показал и начало будущего» (Epist. Bar. // SC // 172. I, 7a. P. 78)

И далее более конкретно относительно «жертв и приношений» со ссылкой на пророка Исайю и цитатами из Иеремии, Захарии и Псалмов автор подтверждает верность выбранного метода в толковании:

«Бог открыл нам чрез всех пророков, что Он не имеет нужды ни в наших всесожжениях, ни в наших жертвах и приношениях. «К чему мне множество жертв ваших, говорить Господь? Исполнен Я всесожжения овнов и тука агнцев, крови козлов и овнов не хочу. *Неприятно*, когда вы приходите являться передо Мной; ибо кто требовал этого от рук ваших? Перестаньте топтать двор Мой. Если приносите мне пшеничную муку, — напрасно; курение мерзость для Меня. Новомесячий ваших и дня великого не терплю, постов, дней покоя и праздников ваших ненавидит душа Моя» (Ис. 1:11-14)» (Epist. Bar. // SC // 172. II, 4. P. 82)

Далее в третьей главе речь идёт о бесполезности «поста», если он соблюдается лицемерно со ссылкой на Исайю как это делают иудеи (Ис. 58, 4-5) с призывом к следованию посту, который действительно приятен Господу (Ис. 58, 6-10). По мнению автора, иудеи потеряли обетование, данное им Богом через Моисея на горе Синай. Своё непослушание иудеи пронесли через всю время священной истории:

«Я прошу вас быть внимательными к себе и не уподобляться тем, которые умножают грехи свои и говорят: завет иудеев есть и наш. *Он только* наш, потому что они потеряли навсегда то, что получил Моисей. Ибо Писание говорит: “Моисей был на горе и постился сорок дней и сорок ночей и принял завет от Господа, скрижали каменные, написанные рукою Божьею” (Исх. 31, 18). Но они, обратившись к идолам, лишились его. Ибо Господь говорить Моисею: “Моисей, сойди поскорее, потому что преступил закон народ твой, который вывел ты из земли египетской” (Исх. 32, 7). И бросил Моисей скрижали каменные из рук своих: так завет их сокрушен для того, чтобы любовь к Иисусу напечаталась в сердцах ваших и надежду свою вы полагали в вере в него» (Epist. Bar. // SC // 172. IV, 6-8e. P. 96-98).

В этом тексте автор послания видит пророчество о будущем отнятии обетования от иудеев, хотя оно временно и сохранялось у них до пришествия Христа. По это причине Варнава здесь полемизирует с теми, кто хочет считать «Завет» иудеев и христиан общим. Необходимо совместно «исследовать» (συζητεῖτε) Писание, чтобы «стать духовным» (γενώμεθα πνευματικοί), христианином «возлюбленным», следовательно, и понимать его необходимо духовно. Исследование должно происходить в христианской общине «в одном месте», где собираются все члены. Варнава имеет ввиду скорее всего совместную молитву, т.е. преломление хлеба или собрание. Именно это и есть Церковь, которая является хранительницей Предания, оставленного Христом для следования истинной вере, чтобы «не отделиться от других», что предполагает верное понимание св. Писания, о чём Варнава и просит адресатов послания. Стать духовным – значит научится духовно понимать священный текст, что не удалось сделать иудеям:

«Вы не должны отделяться от других, как будто вы были оправданы; но собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще. Ибо Писание говорить: «горе тем, которые мудры в себе самих и пред самими собою разумны» (Ис. 5, 21). Соделаемся духовными, будем храмом совершенным Богу» (Epist. Bar. // SC // 172. IV, 10b – 11b. P. 100-102).

В конце четвёртого параграфа автор послания предостерегает христиан, чтобы не «уснуть в грехах» и «не потерять царства Господня» и не разделить участь иудеев, у которых было отнято обетование. Духовное понимание у автора послания связано, прежде всего. С христологическим толкованием

**Герменевтика и экзегеза св. Иустина Философа и Мученика**

Свв. Иринейи Иустин при цитировании св. Писания использовали т.н. «testimonia», тематическая подборка цитат из Ветхого Завета (сн. Р. 281). Ж. Даниела говорит, что цель авторов, таких как Ириней и Иустин показать, что Ветхий Завет должен пониматься так как его толкуют христиане. Ф. М. Саньярд установил, что «Разговор с Трифоном» включает в себя одну секцию, которая показывает «упразднение Ветхого Завета» и его про образовательное значение. Другие секции демонстрируют исполнение ветхозаветных пророчеств[[20]](#footnote-20).

В «Разговоре» Иустин касается предписаний Закона и различает в них предписания естественного нравственного характера и предписаний данных относительно пищи, принесения жертв, обрезания субботы и т.д. Относительно этих последних, говорит Иустин, в истории Ветхого Завета были исключения (27; 29, 3), а также эти правила не были исполняемых патриархами, которые, тем не менее они спаслись. Более того Сам Бог не соблюдал субботы во время творения, а Христос говорил иудеям, когда они упрекали Его зато, что Он делает в субботу: «Отец мой делает и Я делаю» (Ин. 5, 17). (Dial. 29, 3).

**Позиция Иустина относительно иудейских законов:**

1. Иустин разделяет еврейский нравственный естественный закон, который неизменен и предписания закона, которые не являются необходимыми (*Диал.* 44, 2; 47, 10).

2. Эти правила не были соблюдаемы патриархами, которые тем не менее спаслись (*Диал.* 27, 5).

3. Бог не соблюдает субботы во время творения мира (*Диал.* 29, 3). Иустин отсылает к Ин. 5, 17.

4. Нет необходимости заставлять язычников соблюдать иудейские законы (Диал. 28, 3)

**Собеседник Иустина говорит, что пророки возвестили о Христе**. Каким образом возвестили? Их весть не заключает в себе доказательств философского характера, но предполагает пророчества, которые являются откровением Бога. Эти пророчества являются достоверными свидетелями истины и не требуют доказательств как у философов, которые опровергают один другого. Собеседник Иустина, некий старец, предлагает ему ознакомится с Ветхим Заветом и взойти в смысл пророчеств, используя типологической метод. Иными словами увидеть в изображаемых пророками образах, символах, метафорах, иносказаниях и просто в исторических повествованиях, относящихся к ветхозаветному Израилю, осуществление в Новом Завете, применительно ко Христу как Мессии и Спасителю, обещанному ещё Моисею. Эти пророчества, говорит старец, совершились и ещё будут совершаться, они свидетельствуют о «начале» и «конце» вещей, т.е. включают в себя пророчества о всём, что случится в священной истории Израиля и всего мира в будущем и в последние времена:

«Писания их существуют еще и ныне, и кто читает их с верою, – получит много вразумления относительно начала и конца вещей, равно как и того, что должен знать философ. Они в своих речах не пускались в доказательства, ибо они выше всякого доказательства, будучи достоверными свидетелями истины; самые события, которые уже совершились и которые теперь еще совершаются, вынуждают принимать их свидетельство. Также ради чудес, которые совершили, Они заслуживают веры, потому что прославляли Творца всего, Богом Отца, и возвещали о посланном от Него Христе Сыне Его»[[21]](#footnote-21)

На основании того, что был дан новый закон, вместо того, который евреи получили на Хориве, христиане вправе называться Новым Израилем. Этот Новый Завет и есть Христос, на Котором исполнились пророчества. Иустин цитирует Исайю и Иеремию, где говорится о новом завете и новом законе Бога, который будет заключён с людьми. Таким образом, Иустин указывает Трифону на то, что Христос и есть тот самый Мессия, поэтому толкование пророчеств и вообще Ветхого Завета должно происходить в новозаветной перспективе:

«Но я читал. Трифон, что должен быть некогда последний закон и завет крепчайший всех других, который надлежит соблюдать всем людям, желающим получить наследие Божие. Закон, данный на Хориве, есть уже ветхий закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, – для всех людей вообще; новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний. Нам дарованы закон вечный и совершенный и завет верный, это – Христос, после которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди». «Нам дарованы закон вечный и совершенный и завет верный, это — Христос, после которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди. Не читал ли того, что говорит Исаия […]. О том же новом завете Бог говорит чрез Иеремию […] И мы, которые приведены к Богу чрез этого распятого Христа, мы – истинный духовный и род Иуды, Иакова, Исаака и Авраама, Израиль, который в обрезании получил свидетельство и благословение от Бога за свою веру и был назван отцом многих народов: – как это будет доказано в дальнейшем рассуждении моем»[[22]](#footnote-22)

**Аргументы из Ветхого Завета против иудеев**

Проблематика, которую перед Трифоном ставит св. Иустин, является ошибочность метода толкования Ветхого Завета у иудеев. Ветхий Завет нельзя понимать однозначно, только в буквальном смысле. Это, считает Иустин, можно показать из самого Ветхого Завета. Подход св. Иустина предполагает метод нахождения противоречий внутри самого Ветхого Завета, если рассматривать его только с иудейской точки зрения чтобы показать ошибочность слишком буквального толкования предписаний относительно пищи, суббот, обрезания и жертвоприношений, словом всего того, что иудеи считали путём к праведности и спасению. Иустин приводит примеры, что уже в Ветхом Завете праведниками становились люди, не будучи обрезаны, не приносившие жертвы и не соблюдавшие субботы[[23]](#footnote-23). Более того Иустин указывает на естественные причины для совершения обрезания, которые были заложены Богом при сотворении женщины. Она не имеет обрезания, однако наследует спасение. Следовательно, несоблюдение этих заповедей не может быть препятствием к спасению человека:

«И вы, будучи обрезаны по плоти, имеете нужду в нашем обрезании, а мы, имея это, не нуждаемся в вашем. Если бы плотское обрезание было необходимо, как вы думаете, то Бог не сотворил бы Адама необрезанным, не призрел бы на дары Авеля, приносившего жертвы в необрезании плоти, не угодил бы Ему Енох необрезанный, так что он не был найден, потому что Бог взял его (Быт. 5, 24). Лот необрезанный спасся из Содома, потому что ангелы и сам Господь вывели его. Ной, начало нового рода, будучи необрезан, вошел с своими детьми в ковчег. Не обрезан был Мельхиседек, священник Вышнего, которому Авраам, первый принявший обрезание по плоти, дал десятину, и благословил его Мельхиседек, по чину которого Бог возвестил чрез Давида (Пс. 109, 4) поставить вечного священника. Итак, вам одним нужно было это обрезание, чтобы, как говорит Осия, один из двенадцати пророков, «люди были не люди и народ не народ» (Ос. 1, 9). Все прежде названные праведники угодили Богу, не соблюдая субботы, и после них Авраам и все потомки его до времени Моисея, при котором народ ваш явился неправедным и неблагодарным пред Богом, сделавши в пустыне тельца. Посему Бог, снисходя к слабости народа, повелел приносить и жертвы только во имя Его, чтобы вы не идолопоклонствовали[[24]](#footnote-24) […] Если до Авраама не было нужды в обрезании, а до Моисея в субботе, в праздниках и приношениях, то и ныне, когда, по воле Отца, Сын Божий Иисус Христос родился без греха от Девы из рода Авраамова, также нет в них нужды. Да и сам Авраам, будучи еще в необрезании, был оправдан и получил благословение за веру, которую имел к Богу, как показывает Писание (Быт. 15, 6); обрезание же он получил, только как знамение, а не для оправдания, что вынуждают нас признать и Писание и самое существо дела. Поэтому справедливо сказано о том народе: «истребится из рода своего всякая душа, которая не обрежется в восьмой день» (Быт. 17, 14). И неспособность женского пола к плотскому обрезанию доказывает, что это обрезание дано, как знамение, а не как дело праведности; Бог так сотворил женщин, что и они также могут исполнять все святое и добродетельное. Мы видим, что телесное устройство мужчины и женщины различно, но знаем, что и тот и другая праведны или неправедны не на этом основании, но по отношению к благочестью и добродетели»[[25]](#footnote-25)

Св. Иустин приводит Трифону примеры, которые могут показать, что и сам Ветхий Завет опровергает иудеев. Отсутствие обрезания и суббот у ветхозаветных праведников св. Иустин толкует как необязательность их и для тех, которые приняли Христа. Это тот пункт, к которому стремилась мысль Иустина. Таким образом, Иустин находит метод опровергнуть иудеем при помощи самого Ветхого Завета и более того на примере самих ветхозаветных праведниках, что ещё более усиливает доказательность его аргументации.

**Духовное и плотское понимание Ветхого Завета**

Ответ на такие противоречия, Иустин видит в недостаточности буквального метода толкования, который применяют иудеи. Основываясь на вышеприведённом аргументе Иустин на протяжении всего диалога с Трифоном демонстрирует противопоставление духовного телесному[[26]](#footnote-26). Ветхий закон и Ветхий Завет упраздняются Новым законом и заветом, которые требуют не плотского, но духовного понимания. Поэтому Новый Израиль – это духовный Израиль и духовный смысл. Ваши дела телесные и плотские, но вы забываете о духовном, поэтому ваше понимание Писание плотское. Иустин указывает Трифона на то, что плотской смысл не способен дать правильного понимания текста. Именно это метод служит правильным гидом к пониманию Писания и исполнению воли Божьей:

«Ибо что пользы в том омовении, которое очищает только плоть и тело? Омойтесь душою от гнева и любостяжания, от зависти, от ненависти, и тогда все тело будет чисто. Таков символ бесквасных хлебов, именно, чтобы вы не делали древних дел худой закваски; а вы понимаете все в плотском смысле и почитаете за благочестие, если делаете такие дела, между тем как души ваши исполнены коварства и всякого рода зла»[[27]](#footnote-27)

**Какие представления даёт Ветхий Завет о Мессии у Иустина**

Образ Мессии в Ветхом Завете представляется в двух обликах: уничижённый и славный. Уничижённый Мессия неприемлем для иудеев, хотя многие пророческие тексты говорят об этом. Св. Иустин указывает на это Трифону и его спутникам:

«Эти и другие подобные слова пророков, Трифон, прибавил я, относятся частью к первому пришествию Христа, в которое предвозвещено Ему явиться бесславным, безобразным и смертным, а частью ко второму Его пришествия, когда Он придет в славе и на облаках небесных; тогда народ ваш увидит и узнает Того, Кого пронзили, как предсказал Осия, один из двенадцати пророков, и Даниил (Дан. 7, 13)»[[28]](#footnote-28)

Здесь Иустин делает важное методологическое замечание, он предлагает понимать текст Исайи (55, 3-13) в двух перспективах. Первое пророчествует о первом пришествии Христа, которое будет связано со страданием и уничижением, второе – как славное Его пришествие, в котором узнают того, Которого распяли.

На основании буквального понимания текста пророчеств, или как говорит Иустин выше «плотяном», приводимых Иустином и понимание Закона, невозможно понять в пророческим смысле данные слова.

**Иустин резюмирует все аспекты пророчества**, на которые указывается в Ветхом Завете, что все они исполнились на Христе. Иустин намеренно цитировал только пророчества из Ветхого Завета, которые должны приниматься иудеями без обсуждения. Вопрос в их интерпретации. Приведя выше (30 гл.) пророчество из книги Даниила (7, 13-28), он говорит:

«Если бы я не доказал из писаний, мною прежде приведенных, сказал я в ответ Трифону, — что вид Его бесславен, а род Его неизъясним, что за смерть Его богатые будут умерщвлены, и что язвою Его мы исцелились, что Он будет веден, как овца; если бы я не раскрыл, что Его пришествие будет двоякое, одно, когда Он был распят вами, другое, «когда узнаете, кого вы пронзили, и восплачутся племена ваши, племя ко племени, женщины особо и мужчины особо» (Зах. 12, 10-14), тогда могло бы показаться, что я говорю темное и неизвестное; а теперь я в продолжение всего разговора представляю все доказательства из ваших святых и пророческих Писаний, в надежде, что в числе вас может быть найдется кто-нибудь из того семени, которое по благодати Господа Саваофа сохранено для вечного спасения»[[29]](#footnote-29)

В контексте с предыдущим отрывком можно рассматривать и следующий. Иустин говорит, что необходимо рассматривать какой-либо текст из Писания в своём контексте как в узком, так и в более расширенном смысле. Этим можно избежать т.н. противоречий, которых, по мнению Иустина, в Писании нет, если использовать метод его целостного восприятия:

«Если ты, Трифон, — сказал я, — приводя эти слова, просто и без лукавства остановился, не представляя предшествующих им и не присоединяя последующих слов, то можно извинить тебя; но если ты поступил так в той мысли, что можешь привести мою речь в затруднение, и вынудить меня сказать, что писания противоречат между собою, то заблуждаешься, ибо я никогда не осмелюсь этого подумать или сказать. Если же встретится место Писания, кажущееся таким, и представится как бы противоречащим другому: то вполне убежденный, что никакое место Писания не противоречит другому, я скорее признаю, что сам не понимаю смысла его, и постараюсь убедить то же самое думать и тех, которые допускают противоречия в Писании»[[30]](#footnote-30)

Иустин знает иудейское толкование этого важного места из 109 псалма. Иудейское толкование этого места относится к царю Езекии, что, как справедливо замечает Иустин не соответствует самому буквальному смыслу. Псалом говорит о священнике по чину Мельхиседека, что не может быть увязано и Езекией, поскольку он не принадлежал к священству. Здесь также Иустин приводит и другой важный довод относительно неправильного толкования иудеев пс. 109. Это касается места где Авраам приносит десятину Мельхиседека Обрезанный необрезанному, доказывая этим все свои правильность именно христианкой экзегезы. Метод выбранный иудеями неверный. Авраам должен был бы принимать дары от Мельхиседека:

«Знаю, продолжал я, что этот псалом вы думаете толковать так, что будто он относится к дарю Езекии, но из слов самого псалма я сейчас докажу вам, что заблуждаетесь. Сказано: «Поклялся Господь и не раскается», «Ты священник во век по чину Мелхиседека» и прочее. Вы не осмелитесь противоречить нам, что Езекия не был священником и не есть вечный священник Бога, а что сказано это о нашем Иисусе, показывают и самые слова. «Но уши ваши закрыты и сердца ослеплены» (Ис. 6, 10). Что касается слов: «поклялся Господь и не раскается», «Ты священник во век по чину Мелхиседекову»: то ими Бог — с клятвою, по причине неверия вашего, объявил Его священником по чину Мелхиседекову: то есть, как Мелхиседек, по словам Моисея, был священник Бога Всевышнего и притом священник необрезанных, и благословил обрезанного Авраама принесшего к нему десятину, так Бог объявил, что вечный священник Его, называемый от Духа Святого Господом, будет священником необрезанных, и тех из обрезанных, которые придут к Нему, то есть уверуют в Него и будут просить благословения, Он примет и благословит их. А что Он сначала будет смиренным человеком, а потом возвысится, видно из заключительных слов того же псалма: «Он будет пить из источника на пути», и далее: «поэтому Он возвысит голову»»[[31]](#footnote-31).

Толкование 71 псалма иудеи связывали с пророчеством о Соломоне. Но Иустин также приводит исторические доказательства, что Соломон не мог соответствовать тому, что здесь говорится, поскольку был замешан в идолопоклонстве ради одной из своих жен. Как там, так и здесь Иустин критикует метод толкования иудеев, которые и буквальный смысл понимали неверно. Иустин указывает Трифону на пренебрежение иудеями самого буквального повествования текста, что Бог в Писании обещал дать "новый закон" и "новый завет" (через Моисея и Иер. 31, 31). Это будет и некое новое царство, о котором говорится в 71 псалме. Очевидно, что в царство Соломона не исполнилось то, что написано в пророчестве этого псалма, но очевидно, что и по отношению к Царству Христову не следует понимать как исполневшееся в земной перспективе, но к Царству не от мира сего, где Христу поклонятся все когда придут на суд. Это и есть "царство вечное ()", то, что Иустин и стремится показать иудеям., поэтому здесь указывается на "вечного царя" - Христа. Далее Иустин приводит различные именования, указывающие на Христа не только как на человека, царя, первосвященника или пророка, именно так понимали иудеи пророчество относительно своих царей и мессии, но как на Того, Кто имеет власть вечную - Бога. Т.о. Иустин предлагает иудеям не только буквальное, но духовное типологическое понимание авторитетного для них текста. Метод Иустина здесь предполагает не только буквальное соотнесение с исторической реальностью иудейской истории,но и будущей перспективой мессианской и эсхатологической. Для Иустина эти события связаны со Христом, на Котором исполнились все пророчества[[32]](#footnote-32).

**Христианский милленаризм у Иустина**

Концепция мессианского Царства, предшествующего последнему суду, и нового творения, преобладающая в позднем иудействе, появляется уже у пророка Иезекииля. Она позволила распределить на два последовательных момента две серии эсхатологических пророчеств, представленных Традицией: **одни были отнесены к земному триумфу Мессии, другие к появлению нового творения.** Эта концепция точно обрисована в неканонических Апокалипсисах. Она находится в 1 Еноха и 4 Ездры,III,5,3. Апокалипсис Варуха обрисовывает это мессианское Царство в райский тонах (XXIX,4) Именно эти сведения Апокалипсис Иоанна снова берет для описания Храма Парусии.

Диалог св. Иустина с иудеем Трифоном происходил в Ефесе. Слова Трифона подтверждают веру малоазийских иудеев в ожидание, что место явления Христа, т.е. Мессии будет Иерусалим, который будет «возобновлён». По словам Трифона это будет восстановленный земной город, который был разрушен римлянами после иудейских восстаний[[33]](#footnote-33). Весь народ соберётся там и будет наслаждаться всеми благами земной жизни:

«Я говорил тебе, государь мой, отвечал на это Трифон, – что всячески стараешься обезопасить себя, **строго следуя Писаниям**. Скажи же, **истинно ли вы признаете, что это место Иерусалима будет возобновлено, и надеетесь ли, что народ ваш соберется и будет блаженствовать со Христом, вместе с патриархами, пророками** и **уверовавшими из нашего рода**, равно как и с теми, которые сделались нашими **прозелитами** прежде пришествия вашего Христа? Или ты прибег к такому признанию для того, чтобы оказаться победителем в этом споре?»[[34]](#footnote-34)

В этом свидетельстве Трифона отсутствует эсхатологическая перспектива царства, но направлена она исключительно на земные категории. Иерусалим понимается как место, в котором с Мессией пребудет весь народ вместе с патриархами, пророками и всеми уверовавшими в Него иудеями и прозелитами. Трифон считает признание этого абсолютной истиной, не подлежащим сомнению. Иными словами малоазийские иудеи твёрдо верили, что всё это совершится во время земной жизни, после явления Мессии и восстановления Иерусалима. Св. Иустин отвечает Трифону утвердительно, добавляя, что это царство будет тысячу лет после воскресения тел, ссылаясь на пророков Иезекиля и Исайи и других пророков. Жизнь в течение тысячи лет будет происходить в Иерусалиме, который «возвеличится» и будет украшен:

«Если вы встретитесь с такими людьми, которые называются христианам, а этого не признают, и даже осмеливаются хулить Бога Авраамова, Бога Исаакова и Бога Иаковлева, **не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами**, подобно тому, как всякий здравомыслящий не признает иудеями – саддукеев или тому подобные секты» – генистов, меристов, галилеян, эллиниан, фарисеев и баптистов (не оскорбитесь если я говорю, что думаю), – иудеев и детей Авраама только по имени и устами только почитающих Бога, а сердцем, как Сам Бог говорит, далеко отстающих от Него. А я и другие здравомыслящие во всем христиане, **знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль. Исаия и другие пророки**»[[35]](#footnote-35)

Таким образом, св. Иустин и Трифон согласны друг другом относительно того, что жизнь обновлённого человечества будет проходить в земном преображённом Иерусалиме. Безусловно, что Трифон знает о пророчестве Иезекииля о воскресении мёртвых[[36]](#footnote-36), на которое указывает св. Иустин, после чего Господь сделает Израиль одним народом и соберёт их из среды других народов и «приведёт в землю их»[[37]](#footnote-37), что соответствует тому, что говорит Трифон. Св. Иустин добавляет к сказанному Трифоном, что будет не просто воскресение тела, но и тысячелетнее царство. Такие пророчества св. Иустин находит у пророков и в частности у Иезекиля и Исайи.

Важно обратить внимание ещё на одну важную деталь, о которой св. Иустин говорит выше, что те, кто отрицает воскресение мёртвых, но признаёт их немедленное взятие на небо, не может называться христианином. Если мы рассмотрим это мнение в контексте с идеей «воскресения тела и тысячелетия в Иерусалиме», то можно предположить, что св. Иустин учил о невозможности взятия на небо без тысячелетнего пребывания в земном Иерусалиме с Мессией после воскресения, т.е. первого воскресения. «Христиане», о которых говорит Иустин, это, по-видимому, гностики и последователи Маркиона. Первые отвергали воскресение тела как таковое и продолжение жизни в теле после смерти[[38]](#footnote-38), вторые отвергали «Бога Авраамова», т.е. Бога Ветхого Завета. Таким образом, Иустин предлагает буквальное понимание …, которое сближается его толкование с позицией Трифона

Далее св. Иустин обращается к другим книгам Ветхого Завета, где находит пророчества, подтверждающие Новый Завет. Место из Исайи[[39]](#footnote-39) св. Иустин рассматривает как пророчество о тысячелетнем царстве Мессии, которое произойдёт когда будет «новое небо и новая земля», т.е. новое творение, где будет только «радость и веселье». Вместе с верными будут наслаждаться и животные, которые в результате нового творения, т.е. возвращения в райское состояние приобретут мир между собой:

«**Исаия так говорит об этом тысячелетии**: будет **новое небо и новая земля**, и прежние не будут вспоминаемы и не придут на сердце, но они **найдут на ней радость и веселье** о том, что Я творю; ибо Бог Я делаю Иерусалим весельем и народ Мой радостью и буду веселиться об Иерусалиме и радоваться о народе Моем. **И более не услышится на ней голоса плача, ни голоса вопля**, и не будет более там какого-нибудь младенца и старика, который бы не исполнил своего времени; ибо юноша будет ста лет, а грешник умирающий – ста лет и будет проклят. **И они построят дома и сами будут жить, и насадят виноград и сами будут есть плоды его н пить вино**. Не будут строить так, чтобы другие жили, и не будут садить, чтобы другие ели; **ибо как дни древа жизни, будут дни народа Моего**, дела трудов их умножатся. Избранные Мои не будут трудиться напрасно, ни рождать детей на проклятие: ибо они будут семя праведное и благословенное Господом, и внуки их будут с ними. И будет то, что Я, прежде нежели они воззовут, услышу их; когда они еще будут говорить, Я им скажу: что это? **Тогда волки и ягнята будут пастись вместе, и лев как бык будет есть солому, а змей – землю, как хлеб. Не будут они делать зла, ни истребления на горе святой, говорит Господь**» (Ис. 65, 17-25). «Из того, что сказано в этих словах [у Исайи] «**как дни древа жизни будут дни народа Моего, дела трудов их**», – продолжал я, – **мы разумеем, что здесь таинственно указывается тысячелетие**. Ибо когда было сказано Адаму: «в какой день он вкусит от древа, в тот умрет» (Быт. 2, 17), то мы знаем, что он не пережил тысячи лет. Знаем также, что к тому же ведет изречение: «день Господа **как тысяча лет**» (Пс. 89, 4 и 2 Пет. 3, 8)»[[40]](#footnote-40).

Всю композицию сказанную пророком Исайей, св. Иустин выстраивает вокруг фразы: «**ибо как дни древа жизни, будут дни народа Моего**». В ней апологет усматривает главный смысл, вокруг которого группируются все атрибуты будущего тысячелетнего царства, приведённые пророком. Здесь нет упоминания о тысячелетнем периоде лет, однако таинственное указания на него Иустин видит именно в этой фразе Исайи. Для подтверждения этого Иустин присоединяет два других текста из Ветхого Завета, где говорится о тысяче лет. Но использует он, по-видимому, не Ветхий Завет, а одно из мест «Книги Юбилеев», который был известен и, вероятно, имел хождение в иудейской среде, у иудео-христиан и непосредственно у самих христиан, на что может указывать его знание самим Иустином:

«И в конце девятнадцатого юбилея в седьмую седмину в шестой год ее умер Адам, и все сыны его погребли его в стране, где он был сотворен. И он был погребен прежде всех в земле. **И он жил на семьдесят лет меньше тысячи лет, ибо тысяча лет как один день по небесному свидетельству**. Ради сего о древе познания написано: “В день, когда вы вкусите от него, вы умрете”. Посему он не окончил годы этого дня, но умер в этот день»[[41]](#footnote-41)

Этот текст соединяет в себе экзегезу двух мест из Бытия (2, 17) и псалма (89, 4), которая принимается св. Иустиновм в качестве доказательства, что благоденствие «нового неба» и «новой земли», о которых говорит Исайя, будет продолжаться тысячу лет. Как отмечает Ж. Даниелу одним из признаков мессианского царства служит чрезвычайное долголетие[[42]](#footnote-42). «Древо жизни» Иустин рассматривает как таинственное указание на тысячу лет, которые есть «день Господень». Эту тысячу лет не смог прожить Адам, поскольку согрешил. Обновлённый народ, нового царства войдёт в эту полноту и исполнит то, что не смог осуществить Адам. Поэтому, соединяя эти тексты, как это делает «Книга Юбилеев» (То же самое в 1 Еноха, долговечность и плодородие земли как признак мессианского царства (10,17)), в которой символизм тысячи лет рассматривается как атрибут обновлённого творения, Иустин видит в них пророчество о тысячелетнем царстве Христа. После этого и наступит, по-видимому, второе, как называет его Иустин «вечное воскресение» (). Новозаветные тексты, где говорится о Христе и Его тысячелетнем царстве в земных перспективах завершают и окончательно подтверждают эту мысль св. Иустина:

**Кроме того у нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении бывшем ему предсказал, что верующие в вашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд; как и Господь наш сказал: «не будут жениться, ни выходить за муж, но будут равны ангелам, как дети воскресения Божия**» (Лк. 20, 35-36)»[[43]](#footnote-43)

**Климент Александрийский (**[Patrologia Graeca (PG) PDF’s at Roger Pearse](http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/)**)[[44]](#footnote-44)**

Климент считал, что Писание – это и есть «голос божественного Логоса» (*Protr.* 82, 84). Он полагал, что Евангелия – это реализация и завершение в полной мере развития «Закона», который получил Моисей, поэтому только вера во Христа, предсказанная и возвещённая в «Законе» и посредством «Закона», даёт нам ключ к пониманию Ветхого Завета (*Strom.* 4, 134). В антигностическом смысле он говорит, что Заветов два, Новый и Ветхий, по имени и по времени написания, но даны от одного и того же Бога через Сына (*Strom.* 2, 29)[[45]](#footnote-45).

Вместе с Филоном Климент, вследствие экзегетической практики, убеждён, что Писание не содержит в себе ничего банального и, что каждое слово выражает точный смысл и значение и, так же, уверен в том, что этот смысл может быть сокрыт и может быть не понятен во время поверхностного чтения. Слова Христа, говорит Климент, мы не можем воспринимать чувственными ушами (*Quis. Dives* 5). Ни пророки, ни Господь не возвещали божественные тайны, что она могла бы быть понятной для всех, но говорили посредством парабол (то есть аллегорически), как и сами апостолы показали это (Всё сие Иисус говорил народу притчами и без притчи … Мф. 13, 34). Параболы, Климент называет стилем Писания (*Strom.* 6, 24). **В Писании Климент видит распределение смысла на два уровня: 1) непосредственное или после поверхностного прочтения; 2) в сокровенной или параболической форме.** Второй предназначен для тех, кто умеет толковать и понимать Писание (*Paed*. 3, 97).

Хотя апостолы и пророки не использовали философских учений, но нам, всё же, было бы полезно воспользоваться герменевтическим философским аппаратом (*Strom.* 1, 45).

Таким образом ясно, Климент предпочитал аллегорическое толкование. Для этого он предпочитал термины: **ἀλληγορία, αἴνιγμα, παραβολή**, **σύμβολον**[[46]](#footnote-46). Климент говорит, что как греки, так и варвары скрывали под символами, аллегориями и метафорами всё, что касалось божества и вещей божественных, передавая таким образом сокровенную истину.

Поэтому подобный метод Климент считает приемлемым и для христиан. Аллегория позволяет перейти от буквального уровня, понимания Писания к духовному, то есть более возвышенный уровень прочтения текста, который далеко не всем ясен и понятен. Но, он делает отличие то аллегории гностиков, которые брали из текста только то, что соответствовало их идеям. Так же слова текста не должны быть все истолкованы аллегорически, но общее значение отрывка (*Strom.* 5, 58).

**Гностикой аллегории Климент протовопоставлял именно типологию**, так же он настаивал на единстве Заветов, **проповедуя концепцию развивающегося откровения, в соответствии с которым пришествие Спасителя случилась потому, что оно было приготовлено и предвозвещено словами Закона**.

**Paed. 1, 37, 3. (SC 67. P. 178. )** Так мы понимаем слово апостола о молоке младенцев; и почему бы не понимать его так? Если мы, предстоятели церкви, состоим пастырями по примеру доброго Пастыря (Ин. 10, 11, 14), а вы - овцы, тогда не должно ли допустить, дабы сравнение осталось вполне выдержанным, что и о плоти Господней и крови мы можем говорить под образом молока стада? Такое иносказание совершенно согласуется с вышеприведенными словами апостола: Я поил вас молоком, а не (твердой) пищей питал. Под (твердой) пищей, о которой речь идет после молока, мы должны разуметь не что иное как в существе дела то же самое. Потому что учение остается одним и тем же без различия будет ли оно предложено в форме безыскусственной и простой, в виде молока, или в форме в одно целое упорядоченной и связной, в виде (твердой) пищи. Но поистине, если таков смысл этих слов апостола, то можно под молоком разуметь и проповедь, всюду разлившуюся, а под пищей веру, которая по прослушивании огласительного учения упрочняется до фундамента и которая будучи много надежнее огласительного учения уподобляется пище, какую душа ассимилирует своему телу. О пище этого рода в других местах Евангелия Иоаннова Господь говорил символически и иным образом: Ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь (Иоан. 6, 54). Очевидно, Он говорит здесь иносказательно о вере и обетования, и которых церковь, подобно человеку состоящая из многих членов, получает свои жизненные соки и по силе которых растет. Но вера сложена и связана из двух составных частей: из тела, т.е. собственно веры, и из души, т.е. надежды, подобно тому как и Господь состоит из плоти и крови. В самом деле надежда есть кровь веры; надеждой вера удерживается в согласии сама с собой, как бы оживляющей душой. Если же надежд, подобно вытекающей крови, испаряется, то потухает и живость веры.

**Strom. 4, 134** (134, 1) Если пожелаешь, то сможешь увидеть из их деяний и писаний, что свойственны им были и знание, и добродетель, и дар проповеди, и непорочность, и дар пророчества. (2) Заметим, что хотя Павел и ближе остальных к нам по времени, ибо процветал уже после вознесения Спасителя, но и его послания имеют тесную связь с ветхозаветными. В них он черпает свое вдохновение, их выражениями говорит. (3) Ибо закон истолковывается и пополняется верой во Христа и знанием Евангелия. (4) **Потому и говорится евреям: «Если не уверуете, не уразумеете», то есть, если не будете веровать в того, чье пришествие предсказано и таинственно показано в законе, то и Ветхого Завета не уразумеете, потому что Спаситель своим воплощением объяснил его**.

**Strom. 2, 29** (29, 1) "Ты наследовал завет Израиля", – прибавляет пророк [91], явственно намекая на обращение призванных среди язычников, которые подобны бесплодной супруге, покинутой ее мужем Логосом. (2) "Праведный верою жив будет", той верой, которая зиждется на завете и заповедях, ибо оба эти завета, различные по имени и срокам, даны провидением сообразно обстоятельствам времени и предназначенности, по достоинству же своему они являют собой одно целое. Как Ветхий, так и Новый Завет равно исходят через Сына от одного и того же Бога. (3) Поэтому апостол в Послании к римлянам так говорит: "В нем открывается правда Божия от веры в веру." Апостол учит нас о едином процессе спасения от пророков до Евангелия, в котором он завершается при посредстве единого Господа. (4) "Преподаю тебе, сын мой Тимофей, сообразно с бывшими на тебе пророчествами, такое завещание, чтобы ты воинствовал согласно с ними, как добрый воин, имея веру и добрую совесть, которую некоторые отвергли и потер­пели кораблекрушение в вере", потому что совесть, дарованную от Бога, они осквернили неверием.

**Strom. 1, 55** (55, 1) Поскольку наше предание не предназначено для всех подряд, как это становится ясно тем, кто проникся величием слова, следовательно, нам надлежит хорошо хранить «возвещаемую в тайне премудрость», открытую сыном Бога. (2) Именно по­этому уже и у Исаии пророка язык очищается огнем, дабы он мог рассказать видение. И не только уста, но и слух свой нам следует очищать, если хотим стать участниками истины. (3) Эти соображения до сих пор удерживали меня от написания этой книги. Но и теперь я опасаюсь «метать бисер перед свиньями, чтобы они не попрали его своими ногами и, обратившись, не растерзали нас». (4) Трудно говорить об истинном свете в выражениях искренних и ясных людям, подобным свиньям в своем невежестве. Для толпы нет ничего смешнее подобных вещей, для слушателей же благородных нет ничего удивительнее их и боговдохновеннее.

**Quis dives 5** Так написано в Евангелии от Марка, но согласно с этим изложено дело и у всех остальных Евангелистов. Слова у каждого из них хотя может быть и несколько иные, но мысль у всех проходит тождественная. **Необходимо, однако же, слова те так понимать, что Спаситель ничему не учит Своих последователей человекообразно, но в Божественной Своей и таинственной мудрости внушает сказанное принимать не в чувственном смысле, а соответственным исследованием и вниманием проникать в сокровенный смысл слов и оный познавать.** Ибо и то, что Самим Господом ученикам казалось бы уже истолковано было, оказывается высказанным непонятно и требует глубочайшего рассмотрения по причине безпредельной полноты сокрытого в оном содержания. Так настает нужда умножить размышление над тем, что пред посвященными в тайны Царства Божия и пред сынами оного Спасителем яснейшим образом было раскрыто. Однако же вряд ли было бы прилично поверхностно внимать и тому, что высказано Им, по-видимому, совершенно просто и об изъяснении чего слушатели не просили. Цели спасения и это простое содействует и содержит достоудивительные и небесные глубины мысли. Обращать следует внимание на дух Спасителя и на Его цель, в словах Им не выраженные.

**Strom. 6, 124** (124,1) Павел обрезал Тимофея для того, чтобы те из верующих иудеев, которые следовали закону и понимали его слишком буквально не отвернулись от веры, считая необрезанного неверным. Ради общего блага он поступился частностями, сохранив основное и наиболее важное. (2) И Даниил согласился надеть золотую цепь, подаренную ему царем Персии, не желая оскорблять общественное мнение. (3) **Действительно лгут не те из них, которые искажают смысл замысла спасителя или заблуждаются в отдельных деталях, но те, которые извращают самое основное, отрицают само существование спасителя, искажают учения Господа, извращают смысл писания или преподносят их недостойным Господа и Бога способом.** (4) Завет, данный Богом через Господа и дошедший до нас через апостолов, единственный открывает истинный смысл и учит практике, достойной Бога.

**Strom. 5, 24 (GCS 15. P. 340-341)** (24,1) Однако и поэты, научившись этой теологии у пророков, философствуют со скрытым смыслом. Таковы Орфей, Лин, Мусей, Гомер, Гесиод и другие, отмеченные мудростью. (2) Их поэтическое чародейство – это как бы занавес от толпы. **Значение снов и символов они скрывают от непосвященных не из ревности (недостойно ведь считать Бога подверженным страстям), а для того, чтобы через постижение скрытого смысла, ищущий в своем исследовании сам смог бы дойти до уяснения истины.**

(3) Так трагик Софокл говорит где-то:

Знаю что Бог таков: мудрым он открыватель таинственного,

А невежде – обманного. Он учит в немногих словах.

Говоря об обманном он имеет в виду простое.

Эзотеризм Священного Писания (25,1) Что касается всего нашего Писания, то, как это явно говорится в Псалме, [основные его заповеди] выражены в притчах: «Вникай, народ, закону моему, приклони ухо к словам уст моих. Открою уста мои в притче и произнесу гадания из древности». (2) Сравним с этими словами изречение благородного апостола: «Мудрость проповедуем мы между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих; но проповедуем премудрость Божию, тайную и сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, и которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы». (1 Кор. 2, 6) (3) Философы не причастны к тому бесчестию, которому подвергли пришедшего Господа, поэтому апостол порицает мнения иудейских мудрецов, (4) добавляя: «Но, как написано, не видел того глаз, не слышало ухо, и не входило то в сердце человеку, что приготовил Господь любящим Его. Нам же Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божии». (5) Апостол считает духовными и знающими учеников Святого Духа, поскольку ими руководит сам разум Христа. «Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божьего, считая это безумием».

**Quis dives 26, 1 (PG 9, col. 632A)** Многие же будут первые последними, и последние первыми (Мк. 10: 31). Смысл и изъяснение этого изречения, хотя и много материала содержит, в настоящее время не требует исследования. Здесь ведь не богатые только имеются в виду, а все вообще люди, раз уверовавшие. Посему на этот раз мы оставим приведенное изречение в покое. Но в том, что на нас лежало действительной обязанностью, полагаю я, не остался я позади своего обещания и показал, что Спаситель отнюдь не отказал богатым, по крайней мере из-за их богатства и окружающего их имущества, в спасении и отнюдь к этому спасению доступа им не заградил, если только свою жизнь они будут и захотят подчинять заповедям Божиим, эти временному предпочитать и на Господа зреть пристальным взором, как смотрят на мановения доброго кормчего, наблюдая, чего желает он, что приказывает, на что намекает, с какими знаками к матросам обращается, куда и откуда направление указывает.

**Strom. 5, 19, 1.** Поскольку эллины не желают верить в благую праведность и знание, ведущее к спасению, нам самим придется вручить им их же учения и объяснить их понятным языком, тем более что все благое происходит от Бога и все лучшее в эллинских писаниях позаимствовано ими у нас. Ведь все разумное и праведное оценивается этой огромной толпой не в соответствии с истиной, но исходя только из того, что близко им самим. (2) И рады они более всего не чему иному, но тому, что им подобно. К тому же, будучи слепыми и глухими, не имея достаточного разумения и способности к неустрашимому и зоркому душевному созерцанию, которое нам открыл Спаситель, они, подобно непосвященным во время таинства или лишенным слуха во время танца, как недостаточно чистые, не достойные святой истины и не в достаточной степени на нее настроенные, неупорядоченные и материальные, должны быть исключены из божественного хора. (3) Духовное могут оценить только духовные, поэтому, следуя сокровенными путями, мы должны сокрыть святое, совершенное и воистину необходимое для нас речение в истинном святилище, которое египтяне так и называют святилищем, а евреи обозначили как занавес, (4) переступать за который позволено только священнослужителям, то есть тем, кто полностью предан Богу, обрезал все остальные чувственные устремления из любви к нему. Платон также согласен с тем, что нечистое не должно касаться чистого (20,1) По этой же причине пророчества и оракулы выражены с помощью загадок, а таинства никогда не сообщаются открыто каждому встречному, но только после некоторых очищений и предварительных наставлений. … **Strom. 5, 21.4.** Иными словами, все варварские и греческие богословы скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор или другими подобными способами. Так поступают, например, эллинские предсказатели или Аполлон Пифийский, именуемый «уклончивым».

**Strom. 5, 21, 4 – 22** Те, кто учился у египтян, сначала изучали тот тип египетских знаков, который называется эпистолографикой, а затем – иератическое письмо, которое храмовые жрецы используют для священных писаний. И только после этого они изучали совершенное письмо – иероглифику, подразделяющуюся на два типа: по первым знакам «кириологическое» и символическое. Символическое письмо иногда непосредственно имитирует образец (kuriologei~tai kata> mi>mhsin), иногда как бы троп (tropikw~v), иногда же представляет собой загадку, выраженную иносказательно. (4) Например, кириологическое письмо изображает Солнце в виде круга, а Луну в виде серпа. (5) Используя тропический тип письма, они высекают изображения, изменяя (их форму и размер), перемещая и переставляя их различными нужными им способами. (21,1) Воздавая хвалу своим правителям, они пересказывают мифы и создают выпуклые изображения. (2) Приведем примеры третьего, энигматического, типа письма. Некоторые звезды из-за кривизны их пути они изображают в виде змеевидного знака, а Солнце уподобляют жуку-скарабею[6], который катит перед собой шар из бычьего помета. (3) Они говорят, что этот жук шесть месяцев живет под землей, а остальное время проводит на ее поверхности. Он якобы откладывает семя прямо в этот шар, таким образом производя потомство без помощи женской особи скарабея.

Эллинские оракулы и изречения «береги время»,

«познай себя» и «ничего слишком»

(4) Иными словами, все варварские и греческие богословы скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор или другими подобными способами. Так поступают, например, эллинские предсказатели или Аполлон Пифийский, именуемый «уклончивым». (22) Наимудрейшие из эллинов в кратких изречениях-апофтегмах сумели выразить вещи необыкновенно важные. Изречение «береги время» означает, несомненно, или то, по жизнь коротка и не стоит время ее тратить впустую, или же, напротив, указывает на то, что необходимо беречь свои силы, поскольку жизнь длинна и не стоит упускать того, что может быть обращено тебе на пользу. (23,1) Точно так же, изречение «познай себя» очень многозначительно. Оно указывает на то, что ты смертен и рожден человеком, напоминает тебе о том, что ты есть в сравнении с величием Жизни, не важно, говоришь ли ты, что ты знаменит и богат или, напротив, ты считаешь, что ты богат, но людская молва не предоставляет тебе привилегий, тебя достойных. Познай, говорит мудрец, откуда ты, по чьему образу создан, какова твоя сущность, кто тебя сотворил и каково твое отношение к Богу и тому подобное. (2) Ведь говорит дух через Исаию пророка: «Дам я тебе сокровища, сокрытые, тайные». Эти сокровища и «богатства неистощимые» есть мудрость, столь нелегко достижимая.

**Strom. 7, 95. 8-96** И если в некоторых случаях недостаточно простого утверждения, но необходимо обоснование, то мы сошлемся скорее не на человеческие свидетель­ства, но на слово Господне, наиболее верное из всех доказательств. Более того, оно то и является единственно верным доказательством. (9) И в отношении этого знания, те, кто едва лишь вкусил Писания, являются простыми верующими, те же, кто продвинулся дальше и стал наставником в вере, заслуживают называться гностиками. Подобно тому как и в жиз­ни мастера отличны от несведущих в ремесле, и их изделия по праву считаются лучшими, (96, 1) так и мы, на основании самого Писания убежденные в его истинности, должны уметь наглядно убеждать в том же и остальных. (2) Мне возразят, что и еретики ссылаются на те же апостольские предания. Мы ответим замечанием, что не все священные книги принимаются ими и далеко не всегда они цитируют соответствующие пассажи полностью, как того требует смысл и композиция соответствующего места из пророческого писания. Намеренно выбирая некоторые двусмысленные места, они толкуют их на свой лад, выдергивая из контекста отдельные слова вместо того, чтобы вникать в истинный смысл и значение священных текстов. (3) Вы найдете, что повсеместно они обращают внимание лишь на отдельные фразы, зачастую искажая их значение, не понимая сказанного, хотя и утверждают это, и не используя соответствующие пассажи в собственном их смысле. (4) Однако истина не постигается посредством словесной эквилибристики (таким способом можно лишь исказить истинное учение), но открывается лишь усиленным, настойчивым поискам, когда иссле­дуют, достойно ли то или иное имени Господа и Бога всемогущего и соответствует ли только что уясненное на основании Писания иным местам из того же Писания.

**Strom. 7, 95** (95, 1) Подобно тем, кто выпил колдовской напиток Кирки и тотчас пре­вратился в животное, эти люди, противясь церковному преданию и сле­дуя вместо них еретическим воззрениям, перестают быть людьми Бога и лишаются звания верного раба Господа. (2) Однако тот, кто сумел оста­вить свои заблуждения и прислушаться к Писанию, вновь открыв свою душу для внушений истины, от человеческого состояния приближается к божественному. (3) Начало нашего учения – это сам Господь, «многократно и многообразно» через пророков, Евангелие и блаженных апостолов от начала до конца руководящий нашим по­знанием. (4) Но если кто вообразит, что необходимо какое-либо иное начало, то он утрачивает тем самым и это, истинное начало. Верный себе верит и в Писание, в слово Господне; благодатью Господа влияние его отражается на нем благотворно и спасительно. Таков наш критерий для проверки истинности. (5) Все сомнительное не заслуживает доверия до тех пор, пока в нем есть основания сомневаться. Следовательно, сомнительное не может служить первоначалом. (6) Поэтому было бы справедливо полагать, что первоначало это ухватывается благодаря вере и не нуждается поэтому ни в каких доказательствах. Так от самого первоначала мы получаем в изобилии доказательства, касающиеся этого первоначала. Само слово Спа­сителя готовит нас к постижению истины. (7) Не будем доверять голословным уверениям некоторых, ведь они с легкостью могут впоследствии утверждать и обратное.

**Климент Александрийский. Педагок:**

|  |  |
| --- | --- |
|  | **Paed. 1, 37, 3. (SC 67. P. 178. )** Так мы понимаем слово апостола о молоке младенцев; и почему бы не понимать его так? Если мы, предстоятели церкви, состоим пастырями по примеру доброго Пастыря (Иоан. 10, 11, 14), а вы - овцы, тогда не должно ли допустить, дабы сравнение осталось вполне выдержанным, что и о плоти Господней и крови мы можем говорить под образом молока стада? **Такое иносказание совершенно согласуется с вышеприведенными словами апостола**: Я поил вас молоком, а не (твердой) пищей питал.  Под (твердой) пищей, о которой речь идет после молока, мы должны разуметь не что иное как в существе дела то же самое. Потому что учение остается одним и тем же без различия будет ли оно предложено в форме безыскусственной и простой, в виде молока, или в форме в одно целое упорядоченной и связной, в виде (твердой) пищи. Но поистине, если таков смысл этих слов апостола, то можно под молоком разуметь и проповедь, всюду разлившуюся, а под пищей веру, которая по прослушивании огласительного учения упрочняется до фундамента и которая будучи много надежнее огласительного учения уподобляется пище, какую душа ассимилирует своему телу.  **О пище этого рода в других местах Евангелия Иоаннова Господь говорил символически и иным образом**: Ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь (Иоан. 6, 54). Очевидно, Он говорит здесь иносказательно о вере и обетования, и которых церковь, подобно человеку состоящая из многих членов, получает свои жизненные соки и по силе которых растет. Но вера сложена и связана из двух составных частей: из тела, т.е. собственно веры, и из души, т.е. надежды, подобно тому как и Господь состоит из плоти и крови. В самом деле надежда есть кровь веры; надеждой вера удерживается в согласии сама с собой, как бы оживляющей душой. Если же надежд, подобно вытекающей крови, испаряется, то потухает и живость веры. |

**Строматы I**

**II. Замечание о пользе греческой философии**

(19, 1) Относительно необходимости внесения в мои заметки некоторых эллинских мнений, когда это нужно, отвечу моим критикам следующим образом. Во-первых, если бы греческая философия была бесполезна, то даже никчемность ее полезно было бы доказать, а значит, говорить о ней имеет смысл хотя бы поэтому. (2) Во-вторых, не годится голословно осуждать эллинов, не попытавшись даже проникнуть в смысл их учений. (3) Напротив, возражения, подкрепленные опытом, вызывают полное доверие, поскольку только на основе глубокого знания учения противника можно построить убедительное опровержение. (4) Кроме того, есть множество вещей, знание которых, хотя оно и не ведет непосредственно к цели, все же украшает специалиста. Не говоря уж о том, что многознание писателя, проявляющееся в его владении основными положениями греческой философии, вызывает доверие читателя и, изумляя наставляемых, пробуждает в них дру­жественную расположенность к истинному учению. (20, 1) А доверие есть необходимое условие для дальнейшего воспитания душ (yuxagwgi/a). Любящие учиться получают истину в сокровенном виде. Они более не считают, что философия есть нечто ложное, злокозненное и опасное для жизни, как полагают некоторые. Напротив, они понимают, что она является ясным подобием, которое даровано эллинам Богом. (2) В результате они не только не удаляются от веры, увлекаемые этой колдовской магией, но напротив, как говорится, ограждаются ею как неким прочным оплотом, открывая в ней своего рода союзника, помогающего утвердиться в вере. (3) через сопоставление раз­личных учений истина выясняется полнее и глубже, а за ней следует истинное знание, гносис. Поэтому можно сказать, что философия привлечена нами не ради нее самой, но ради плодов, которые приносит гносис. **Мы держимся за нее как за надежный причал в нашем поиске истины посредством аллегорического понимания научного знания**. (4) Ясно без дальнейших слов, что Строматы многообразны по содержанию и соединяют в одно целое различные учения именно потому, что они призваны заботливо хранить семена познания. (21, 1) Как страстный охот­ник, напав на след дичи, отыскав ее, увидев, спустив собак, наконец берет ее, так и истина дается лишь тому, кто долго ее искал и только после многих трудов открыл.

**IX. О вере, основанной на разуме, и о простой вере**

(43, 1) Некоторые полагают, что они достаточно разумны от природы, и поэтому предпочитают ни с философией, ни с диалектикой дела не иметь, ни даже естественных наук не изучать, довольствуясь лишь простой и чистой верой. Но это все равно, как если бы они утверждали, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, но достаточно лишь посадить ее, чтобы иметь потом виноград. (2) Виноградная лоза – это аллегория Господа.[123] С нее, при должном уходе и искусстве, то есть, следуя Слову, мы получаем плоды.

Климент рассматривает Писание как голос самого Божественного Логоса (Protr. 82. 84 (гл. 9)), взяв традиционную идею, что Евангелие – это завершение Закона и поэтому только вера во Христа, явившаяся в виде пророчеств в Законе и возвещённая через Закон, даёт ключ к интерпретации Писания (Strom. 4, 134):

(134, 1) Если пожелаешь, то сможешь увидеть из их деяний и писаний, что свойственны им были и знание, и добродетель, и дар проповеди, и непорочность, и дар пророчества. (2) Заметим, что хотя Павел и ближе остальных к нам по времени, ибо процветал уже после вознесения Спасителя, но и его послания имеют тесную связь с ветхозаветными. В них он черпает свое вдохновение, их выражениями говорит. (3) Ибо закон истолковывается и пополняется верой во Христа и знанием Евангелия. (4) Потому и говорится евреям: «Если не уверуете, не уразумеете», то есть, если не будете веровать в того, чье пришествие предсказано и таинственно показано в законе, то и Ветхого Завета не уразумеете, потому что Спаситель своим воплощением объяснил его.

В антигностическом смысле он утверждает, что Заветов – два: Ветхий и Новый, по наименованию и по времени, но осуществлены во времени как один единым Богом посредством Сына (Strom. 2, 29):

(29, 1) "Ты наследовал завет Израиля", – прибавляет пророк[91], явственно намекая на обращение призванных среди язычников, которые подобны бесплодной супруге, покинутой ее мужем Логосом. (2) "Праведный верою жив будет"[92], той верой, которая зиждется на завете и заповедях, ибо оба эти завета, различные по имени и срокам, даны провидением сообразно обстоятельствам времени и предназначенности, по достоинству же своему они являют собой одно целое. Как Ветхий, так и Новый Завет равно исходят через Сына от одного и того же Бога. (3) Поэтому апостол в Послании к римлянам так говорит: "В нем открывается правда Божия от веры в веру."[93] Апостол учит нас о едином процессе спасения от пророков до Евангелия, в котором он завершается при посредстве единого Господа. (4) "Преподаю тебе, сын мой Тимофей, сообразно с бывшими на тебе пророчествами, такое завещание, чтобы ты воинствовал согласно с ними, как добрый воин, имея веру и добрую совесть, которую некоторые отвергли и потер­пели кораблекрушение в вере"[94], потому что совесть, дарованную от Бога, они осквернили неверием.

С одной стороны Климент разделяет с Филоном ту мысль, что не может содержать что-либо незначительное или банальное, но, напротив каждое слово, написанное в нём имеет определённую завершённость и точность. С дугой стороны Климент убеждён, что эта завершённость может быть скрыта и не сразу может быть обнаружена. На базе различия (гностического) на христиан простых и совершенных, он вместе с евангелистом Матфеем (7, 6) считает, что нельзя давать святыни псам:

Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас.

Потому что трудно и опасно объяснять возвышенные слова грубым и необразованным слушателям, которым они показываются смешными, которые для образованных, напротив, являются возвышенными и чудесными (Strom. 1, 55):

(55, 1) Поскольку наше предание не предназначено для всех подряд, как это становится ясно тем, кто проникся величием слова, следовательно, нам надлежит хорошо хранить «возвещаемую в тайне премудрость» [175], открытую сыном Бога. (2) Именно по­этому уже и у Исаии пророка язык очищается огнем [176], дабы он мог рассказать видение. И не только уста, но и слух свой нам следует очищать, если хотим стать участниками истины. (3) Эти соображения до сих пор удерживали меня от написания этой книги. Но и теперь я опасаюсь «метать бисер перед свиньями, чтобы они не попрали его своими ногами и, обратившись, не растерзали нас».[177] (4) Трудно говорить об истинном свете в выражениях искренних и ясных людям, подобным свиньям в своем невежестве. Для толпы нет ничего смешнее подобных вещей, для слушателей же благородных нет ничего удивительнее их и боговдохновеннее.

Действительно, Климент говорит, что слова Христа являют нам выражения некоего божественной и чудесной премудрости, которое мы должны слушать телесными ушами (Quis dives 5):

Так написано в Евангелии от Марка, но согласно с этим изложено дело и у всех остальных Евангелистов. Слова у каждого из них хотя может быть и несколько иные, но мысль у всех проходит тождественная. Необходимо, однако же, слова те так понимать, что Спаситель ничему не учит Своих последователей человекообразно, но в Божественной Своей и таинственной мудрости внушает сказанное принимать не в чувственном смысле, а соответственным исследованием и вниманием проникать в сокровенный смысл слов и оный познавать. Ибо и то, что Самим Господом ученикам казалось бы уже истолковано было, оказывается высказанным непонятно и требует глубочайшего рассмотрения по причине безпредельной полноты сокрытого в оном содержания. Так настает нужда умножить размышление над тем, что пред посвященными в тайны Царства Божия и пред сынами оного Спасителем яснейшим образом было раскрыто. Однако же вряд ли было бы прилично поверхностно внимать и тому, что высказано Им, по-видимому, совершенно просто и об изъяснении чего слушатели не просили. Цели спасения и это простое содействует и содержит достоудивительные и небесные глубины мысли. Обращать следует внимание на дух Спасителя и на Его цель, в словах Им не выраженных.

Ни пророки, ни сам Христос не возвещали тайные и священные вещи каким-то доступным абсолютно для всех образом, но говорили посредством притч (то есть аллегории), как и сами апостолы свидетельствовали (Мф. 13, 34):

Всё сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им.

Это делалось по разным причинам. С одной стороны привлечь более ревнивых размышлять, применяя сказанное разумно, с другой не подготовленные должным образом могли бы получить более вреда, чем пользы от более глубокого проникновения в тайны смысла Писания. Скрытый смысл Писания предназначается для избранных, которые предопределены к знанию (гносису). Это является устойчивым стилем св. Писания (Strom. 6, 124):

(124,1) Павел обрезал Тимофея для того, чтобы те из верующих иудеев, которые следовали закону и понимали его слишком буквально не отвернулись от веры, считая необрезанного неверным.[288] Ради общего блага он поступился частностями, сохранив основное и наиболее важное. (2) И Даниил согласился надеть золотую цепь, подаренную ему царем Персии, не желая оскорблять общественное мнение.[289] (3) Действительно лгут (yeu=stai) не те из них, которые искажают смысл замысла Спасителя или заблуждаются в отдельных деталях, но те, которые извращают самое основное, отрицают само существование Спасителя, искажают учения Господа, извращают смысл Писания или преподносят их недостойным Господа и Бога способом. (4) Завет, данный Богом через Господа и дошедший до нас через апостолов, единственный открывает истинный смысл и учит практике, достойной Бога.

Следствие такого подхода к Писания приводит к делению понимания на два уровня: 1) непосредственное понимание; 2) то, что выражено в прикровенной форме и притчах. Второе приносит пользу (recare profitto) только тем, которые знают как это воспринимать. Климент не разделяет мнение азиатских экзегетов относительно иносказательного толкования, постоянно употребляя такие термины как ἀλληγορία, а так же те, которые выражают туже самую идею: αἴνιγμα, παραβολή (образ, подобие), σύμβολον ((условный) знак, сигнал)[[47]](#footnote-47) и так далее[[48]](#footnote-48). Термин τύπος (форма, образец, тип), также представлен в экзегетической терминологии Климента, в то время как τροπολογία не встречается в его текстах или мало встречается, ὑπόνοια (предположение, догадка, внутренний (сокровенный) смысл)[[49]](#footnote-49) очень часто употребляемый Филоном, у Климента, напротив, используется весьма редко. В Strom. 5, 24, 1 одно из таких мест. Вместе с тем Климент даёт объяснение, что срытый смысл – это занавес от толпы и невежд, которые не могут постичь его, поскольку не исследуют сказанного, то есть останавливаются на буквальном смысле, который зачастую непонятен. По этому признаку Климент делит христиан на совершенных и простых: первые способны принять в премудрость сквозь завесу, вторые довольствуются буквой. Здесь также Климент проводит различие между философией истинной, которая научилась мудрости у пророков и иудейских мудрецов, которые не поняли духа Писания, оставаясь на уровне душевного смысла, считая духовный безумием:

Эзотеризм[[50]](#footnote-50) поэтов (24,1) Однако и поэты, научившись этой теологии у пророков, **философствуют со скрытым смыслом (δι᾽ ὑπονοίας)**. Таковы Орфей, Лин, Мусей, Гомер, Гесиод и другие, отмеченные мудростью. (2) Их поэтическое чародейство (yucagwgίa) – **это как бы занавес от толпы (παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς)**. Значение снов и символов они скрывают от непосвященных не из ревности (недостойно ведь считать Бога подверженным страстям), а для того, чтобы **через постижение скрытого смысла, ищущий в своем исследовании сам смог бы дойти до уяснения истины (ἀλλ᾽ ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἒννοιαν ἡ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς ἀναδράμῃ)**.

(3) Так трагик Софокл говорит где-то:

Знаю что Бог таков:

**мудрым он открыватель таинственного,**

**А невежде – обманного**. Он учит в немногих словах.[9]

Говоря об обманном (fau~lon) он имеет в виду простое (ejpi< tou~ aJplou~).

Эзотеризм Священного Писания (25,1) Что касается всего нашего Писания, то, как это явно говорится в Псалме, [основные его заповеди] выражены в притчах: «Вникай, народ, закону моему, приклони ухо к словам уст моих. Открою уста мои **в притче** и произнесу гадания из древности (problh>mata ajp' ajrch~v)».[10] (2) Сравним с этими словами изречение благородного апостола: «**Мудрость проповедуем мы между совершенными**, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих; но **проповедуем премудрость Божию, тайную и сокровенную**, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, и которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы». (1 Кор. 2, 6) (3) **Философы не причастны к тому бесчестию, которому подвергли пришедшего Господа, поэтому апостол порицает мнения иудейских мудрецов**, (4) добавляя: «Но, как написано, не видел того глаз, не слышало ухо, и не входило то в сердце человеку, что приготовил Господь любящим Его. Нам же Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божии».[12] (5) Апостол считает духовными и знающими учеников Святого Духа, поскольку ими руководит сам разум Христа. «Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божьего, считая это безумием» **(GCS 15. P. 340-341)**.

В Quis dives 26, 1 термин ὑπόνοια Климент использует для того, чтобы указать на наличие сокровенного смысла евангельского текста «*Многие же будут первые последними, и последние первыми*». Климент признаёт, что этот отрывок содержит «много материала» для исследования, но в данный момент он ограничивается буквальным толкованием:

Многие же будут первые последними, и последние первыми (Мк. 10: 31). **Смысл и изъяснение этого изречения, хотя и много материала содержит, в настоящее время не требует исследования** **(Τοῦτο πολύχουν μέν ἐστι κατὰ τὴν ὑπόνοια καὶ τὸν σοφισμὸν, οὐ ... τὴν ζήτησιν ἀπαιτεῖ)**. Здесь ведь не богатые только имеются в виду, а все вообще люди, раз уверовавшие. Посему на этот раз мы оставим приведенное изречение в покое. Но в том, что на нас лежало действительной обязанностью, полагаю я, не остался я позади своего обещания и показал, что Спаситель отнюдь не отказал богатым, по крайней мере из-за их богатства и окружающего их имущества, в спасении и отнюдь к этому спасению доступа им не заградил, если только свою жизнь они будут и захотят подчинять заповедям Божиим, эти временному предпочитать и на Господа зреть пристальным взором, как смотрят на мановения доброго кормчего, наблюдая, чего желает он, что приказывает, на что намекает, с какими знаками к матросам обращается, куда и откуда направление указывает **(PG 9, col. 632A)**.

Strom. 5, 19 и далее можно назвать попыткой Климента изложить герменевтический метод толкования священных текстов, и не только христианских, в котором аллегория и символ являются типичным языком, с помощью которого подаются прикровенные религиозные истины как у язычников, так и христиан.

**Strom. 5, 19, 1.** Поскольку эллины не желают верить в благую праведность и знание, ведущее к спасению, нам самим придется вручить им их же учения и объяснить их понятным языком, тем более что все благое **происходит от Бога и все лучшее в эллинских писаниях позаимствовано ими у нас.** Ведь все разумное и праведное оценивается этой огромной толпой не в соответствии с истиной, но исходя только из того, что близко им самим. (2) И рады они более всего не чему иному, но тому, что им подобно. К тому же, будучи слепыми и глухими, не имея достаточного разумения и способности к неустрашимому и зоркому душевному созерцанию, которое нам открыл Спаситель, они, подобно непосвященным во время таинства или лишенным слуха во время танца, как недостаточно чистые, не достойные святой истины и не в достаточной степени на нее настроенные, неупорядоченные и материальные, должны быть исключены из божественного хора.[1] (3) Духовное могут оценить только духовные[2], поэтому, следуя сокровенными путями, мы должны сокрыть святое, совершенное и воистину необходимое для нас речение в истинном святилище, которое египтяне так и называют святилищем (ajdu>twn), а евреи обозначили как занавес (parape>tasmatov), (4) переступать за который позволено только священнослужителям, то есть тем, кто полностью предан Богу, обрезал (peritetmhme>noiv) все остальные чувственные устремления из любви к нему. Платон также согласен с тем, что нечистое не должно касаться чистого.[3] (20,1) По этой же причине **пророчества и оракулы выражены с помощью загадок, а таинства** никогда не сообщаются открыто каждому встречному, но только после некоторых очищений и предварительных наставлений. … **Strom. 5,** 21.4. Иными словами, все варварские и греческие богословы **скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор** или другими подобными способами. Так поступают, например, эллинские предсказатели или Аполлон Пифийский, именуемый «уклончивым» (Loxi>av).

## В Strom. 5, 21, 4 Климент демонстрирует универсальность метода символического и аллегорического толкования древних египтян и греков. Одним из способов было египетское идеографическое письмо (Идеогра́мма (от [др.-греч.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BD%D0%B5%D0%B3%D1%80%D0%B5%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%8F%D0%B7%D1%8B%D0%BA) ἰδέα — идея и γράμμα — письменный знак, буква) — письменный [знак](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%97%D0%BD%D0%B0%D0%BA) или условное изображение, [рисунок](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B8%D1%81%D1%83%D0%BD%D0%BE%D0%BA), соответствующий определённой идее автора. Идеография – это отдельная разновидность письма, знаки которого обозначают определенную идею. Это является фундаментальным отличием от [пиктографии](http://www.letopis.info/themes/writing/piktografija.html), изображения которой передают значение конкретных объектов или предметов. Появление идеографического письма напрямую связано с развитием мышления и, следовательно, языка, когда человек научился разделять речь на отдельные элементы – слова. Ключевые особенности идеографии: исключительной особенностью идеографии является способность фиксировать абстрактные понятия, воплощенные в словах. Кроме того, идеографическая запись, в отличие от логографической, знаки которой были напрямую связаны с отдельными единицами речи, позволяла передавать не фонетическое или грамматическое значение, а содержание слов. Это помогало одинаково понимать письмо людям, говорящим на значительно различающихся диалектах или даже разных языках) и различные греческие литературные тексты, где присутствовал религиозный, мистериальный или символический язык:

Те, кто учился у египтян, сначала изучали тот тип египетских знаков, который называется эпистолографикой, а затем – иератическое письмо, которое храмовые жрецы используют для священных писаний. И только после этого они изучали совершенное письмо – иероглифику, подразделяющуюся на два типа: по первым знакам «кириологическое» (kuriologikh<) и символическое. Символическое письмо иногда непосредственно имитирует образец (kuriologei~tai kata> mi>mhsin), иногда как бы троп (tropikw~v), иногда же представляет собой загадку, выраженную иносказательно.

(4) Например, кириологическое письмо изображает Солнце в виде круга, а Луну в виде серпа. (5) Используя тропический тип письма, они высекают изображения, изменяя (их форму и размер), перемещая и переставляя их различными нужными им способами. (21,1) Воздавая хвалу своим правителям, они пересказывают мифы и создают выпуклые изображения. (2) Приведем примеры третьего, энигматического, типа письма. Некоторые звезды из-за кривизны их пути они изображают в виде змеевидного знака, а Солнце уподобляют жуку-скарабею[6], который катит перед собой шар из бычьего помета. (3) Они говорят, что этот жук шесть месяцев живет под землей, а остальное время проводит на ее поверхности. Он якобы откладывает семя прямо в этот шар, таким образом производя потомство без помощи женской особи скарабея.

Эллинские оракулы и изречения «береги время»,

«познай себя» и «ничего слишком»

(4) Иными словами, все варварские и греческие богословы скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор или другими подобными способами. Так поступают, например, эллинские предсказатели или Аполлон Пифийский, именуемый «уклончивым». (22) Наимудрейшие из эллинов в кратких изречениях-апофтегмах сумели выразить вещи необыкновенно важные. Изречение «береги время» означает, несомненно, или то, по жизнь коротка и не стоит время ее тратить впустую, или же, напротив, указывает на то, что необходимо беречь свои силы, поскольку жизнь длинна и не стоит упускать того, что может быть обращено тебе на пользу. (23,1) Точно так же, изречение «познай себя» очень многозначительно. Оно указывает на то, что ты смертен и рожден человеком, напоминает тебе о том, что ты есть в сравнении с величием Жизни, не важно, говоришь ли ты, что ты знаменит и богат или, напротив, ты считаешь, что ты богат, но людская молва не предоставляет тебе привилегий, тебя достойных. Познай, говорит мудрец, откуда ты, по чьему образу создан, какова твоя сущность, кто тебя сотворил и каково твое отношение к Богу и тому подобное. (2) Ведь говорит дух через Исаию пророка: «Дам я тебе сокровища, сокрытые, тайные».[7] Эти сокровища и «богатства неистощимые»[8] есть мудрость, столь нелегко достижимая.

В этом понимании с помощью аллегории выстраивается главный герменевтический принцип, на котором базируется различие понимания Писания на два уровня, потому что этот метод позволяет нам переходить от более простого буквального смысла к более сложному возвышенному, проникая в различные аспекты повествования не заметные с первого поверхностного анализа. Продолжить Р. 68, 2 абз, 2 предл. Но, сдругой стороны, Климент понимает риск, связанный с применением такого рода метода, с которым связаны крайности (eccessi) гностического аллегорического толкования. Поэтому Климент упрекает противников, что они выбирают из священных текстов только то, что соответствует их учению или какие-то выражения с неясным смыслом, давая им произвольное и свободное толкование, нарушая совокупный и аутентичный смысл отрывка. Против подобного метода Климент замечает, что толкование какого-либо библейского стиха приемлемо в том случае, если оно даётся в соответствии с величием и достоинством Бога и если опирается на другие отрывки из Писания (Strom. 7, 95. 8-96):

И если в некоторых случаях недостаточно простого утверждения, но необходимо обоснование, то мы сошлемся скорее не на человеческие свидетель­ства, но на слово Господне, наиболее верное из всех доказательств. Более того, оно то и является единственно верным доказательством. (9) И в отношении этого знания, те, кто едва лишь вкусил Писания, являются простыми верующими, те же, кто продвинулся дальше и стал наставником в вере, заслуживают называться гностиками. Подобно тому как и в жиз­ни мастера отличны от несведущих в ремесле, и их изделия по праву считаются лучшими, (96, 1) так и мы, на основании самого Писания убежденные в его истинности, должны уметь наглядно убеждать в том же и остальных. (2) Мне возразят, что и еретики ссылаются на те же апостольские предания. Мы ответим замечанием, что не все священные книги принимаются ими и далеко не всегда они цитируют соответствующие пассажи полностью, как того требует смысл и композиция соответствующего места из пророческого писания. Намеренно выбирая некоторые двусмысленные места, они толкуют их на свой лад, выдергивая из контекста отдельные слова вместо того, чтобы вникать в истинный смысл и значение священных текстов. (3) Вы найдете, что повсеместно они обращают внимание лишь на отдельные фразы, зачастую искажая их зна­чение, не понимая сказанного, хотя и утверждают это, и не используя соответствующие пассажи в собственном их смысле. (4) Однако истина не постигается посредством словесной эквилибристики (таким способом можно лишь исказить истинное учение), но открывается лишь усиленным, настойчивым поискам, когда иссле­дуют, достойно ли то или иное имени Господа и Бога всемогущего и соответствует ли только что уясненное на основании Писания иным местам из того же Писания.

Кроме того, тексты не должны быть интерпретированы аллегорически по отношению к каждому слову, но только те, которые обозначают общий и совокупный контекст отрывка (Strom. 5, 58: эта идея выражена в обобщающей форме, которая сближает Ветхий Завет с Пифагором и Платоном). Климент, также как например Ириней и Тертуллиан, обращается к значению самой кафолической традиции, которая восходит к самым истокам благой вести посредством пророков, Евангелия и апостолов (Strom. 7, 95):

(95, 1) Подобно тем, кто выпил колдовской напиток Кирки и тотчас пре­вратился в животное, эти люди, противясь церковному преданию и сле­дуя вместо них еретическим воззрениям, перестают быть людьми Бога и лишаются звания верного раба Господа. (2) Однако тот, кто сумел оста­вить свои заблуждения и прислушаться к Писанию, вновь открыв свою душу для внушений истины, от человеческого состояния приближается к божественному. (3) Начало нашего учения – это сам Господь, «многократно и многообразно»[147] через пророков, Евангелие и блаженных апостолов от начала до конца руководящий нашим по­знанием. (4) Но если кто вообразит, что необходимо какое-либо иное начало, то он утрачивает тем самым и это, истинное начало. Верный себе верит и в Писание, в слово Господне; благодатью Господа влияние его отражается на нем благотворно и спаси­тельно. Таков наш критерий для проверки истинности. (5) Все сомнительное не заслуживает доверия до тех пор, пока в нем есть основания сомневаться. Следовательно, сомнительное не может служить первоначалом. (6) Поэтому было бы справедливо полагать, что первоначало это ухватывается благодаря вере и не нуждается поэтому ни в каких до­казательствах. Так от самого первоначала мы получаем в изобилии доказательства, касающиеся этого первоначала. Само слово Спа­сителя готовит нас к постижению истины. (7) Не будем доверять голословным уверениям некоторых, ведь они с легкостью могут впоследствии утверждать и обратное.

**(Strom. 5, 55, 1-3):** (55,1) Таков был тип «закона и пророков» до времен Иоанна. Последний, хоть и выражался яснее, поскольку уже не пророчествовал, но указывал на то, что присутствует ныне и было символически предвещено от начала, тем не менее говорил [иносказательно]: «Я не достоин развязать ремень у обуви Господа».[107] (2) Так он указывал на то, что он не достоин крестить столь великого властителя, чьим делом является освобождение души от телесности и телесных грехов, подобно тому, как нога освобождается от стянувших ее ремней. (3) Близится последнее деяние Спасителя, говорил он, приближается время его прихода, скрываемое пророками в загадках. Так, указывая явно на того, чей приход был предсказан, приготовляя дорогу для его выхода в свет и развязывая узел древних пророчеств, он раскрыл значение этого символа.

**Strom. 5, 56, 5 – 58, 5.** (5) Сокрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатление об истине более внушительное и значительное, подобно тому, какое являют собой фрукты на дне ручья, просвечивающие через воду, или формы, покрытые вуалью, которая слегка меняет их очертания. Напротив, несокрытое выглядит совершенно определенно и воспринимается однозначно. (57,1) Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом. (2) И хотя в такой ситуации неопытной и неученый человек впадает в ошибки, и только гностик понимает, это конечно же не означает, что «все должно быть объяснено всем и при свете дня, или что благая мудрость должна вступать в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой. Справедливо ли всем и каждому открывать сокровища, добытые с таким трудом, и истолковывать мистерии Логоса профанам?»[109]

Эзотеризм греческих философов

(3) Говорят, что пифагореец Гиппарх, обвиненный в письменном разглашении пифагорейской мудрости, был исключен из школы, и столб был водружен для него, как если бы он был мертв.[110] (4) Так же и варварские философы тех, кто отпал от учения и отдал свой разум во власть телесных желаний, называют мертвецами, «ибо каково общение у праведности с беззаконием, – согласно божественному апостолу, – что общего у света с тьмою? Каково согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?». Различна ведь слава Олимпийцев и тех, кто подвержен тлену.[111] (6) «Поэтому выйдете из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и Я приму вас. И буду вам Отцом, и бы будете Моими сыновьями и дочерьми».[112]

(58,1) Не только Платон и Пифагор скрывали многое в своих учениях, но и эпикурейцы говорили, что большинство из того, чему они учат, не может быть открыто высказано, и не каждый встречный достоин их учений.[113] (2) Так же поступают и стоики. Они говорят, что некоторые из произведений древнего философа Зенона предназначены не для всех учеников, поэтому они дают читать их только тем, кто по их мнению проявил себя как подлинный философ.[114] (3) Ученики Аристотеля утверждают, что некоторые из его трактатов эзотерические, остальные же общие и экзотерические.[115]

(4) Далее, установившие обряды мистерий, будучи философами, выразили свои учения в форме мифов для того, чтобы они не были ясны каждому. (5) И поскольку даже человеческие мнения скрываются от несведущих, то не подобает ли сущностно-сущим, святым и благословенным божественным созерцаниям прежде всех прочих пребывать сокрытыми от непосвященных?

Герменевтический принцип (6) Все дело в том, что [символизм] варварской философии, пифагорейские мифы, или все эти платоновские истории об Эре сыне Армения в Государстве, Эаке и Радаманте в Горгие, Тартаре в Федоне, Прометее и Эпиметее в Протагоре, так же как и история о войне между атлантами и афинянами в Атлантиде[116] должны пониматься не просто как всевозможные аллегоризации всех этих имен, но как выражающие универсальный смысл (th~v kaqo>lou shmantika>), который необходимо найти за символами, скрытыми за завесою этих аллегорий.

**Paed. 1, 37, 3. (SC 67. P. 178. )** Так мы понимаем слово апостола о молоке младенцев; и почему бы не понимать его так? Если мы, предстоятели церкви, состоим пастырями по примеру доброго Пастыря (Иоан. 10, 11, 14), а вы - овцы, тогда не должно ли допустить, дабы сравнение осталось вполне выдержанным, что и о плоти Господней и крови мы можем говорить под образом молока стада? **Такое иносказание совершенно согласуется с вышеприведенными словами апостола**: Я поил вас молоком, а не (твердой) пищей питал.

Под (твердой) пищей, о которой речь идет после молока, мы должны разуметь не что иное как в существе дела то же самое. Потому что учение остается одним и тем же без различия будет ли оно предложено в форме безыскусственной и простой, в виде молока, или в форме в одно целое упорядоченной и связной, в виде (твердой) пищи. Но поистине, если таков смысл этих слов апостола, то можно под молоком разуметь и проповедь, всюду разлившуюся, а под пищей веру, которая по прослушивании огласительного учения упрочняется до фундамента и которая будучи много надежнее огласительного учения уподобляется пище, какую душа ассимилирует своему телу.

**О пище этого рода в других местах Евангелия Иоаннова Господь говорил символически и иным образом**: Ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь (Иоан. 6, 54). Очевидно, Он говорит здесь иносказательно о вере и обетования, и которых церковь, подобно человеку состоящая из многих членов, получает свои жизненные соки и по силе которых растет. Но вера сложена и связана из двух составных частей: из тела, т.е. собственно веры, и из души, т.е. надежды, подобно тому как и Господь состоит из плоти и крови. В самом деле надежда есть кровь веры; надеждой вера удерживается в согласии сама с собой, как бы оживляющей душой. Если же надежд, подобно вытекающей крови, испаряется, то потухает и живость веры.

**11. О том, что Логос воспитывает через закон и пророков.**

Род и образ человеколюбия Логоса и воспитательного Его метода, насколько это было возможно, теперь Нами изложен. Открывается, что, знакомя со своей личностью, Логос прекрасно Себя уподобляет горчичному зерну (Мф. 13, 31; Лк. 13, 19), указывая тем на духовность и плодовитость своих посевов, равно как на величие и чистоту своего влияния, а также и на то, что полезна и сама горечь карательного и очищающего элемента в Его строгостях. **Аллегорией о малом горчичном зерне намекает Он на спасение**, в богатейшей мере Им доставляемое всему человечеству. Мед, как ни сладок он, выделяет желчь. Подобно этому (постоянная) благость (благодетеля) порождает пренебрежение (к нему), и это становится источником греха. Горчица же уменьшает количество желчи, т.е. пожеланий, и отстраняет жар, т.е. гордость. Так Логос становится источником душевного здоровья, собой посредствует евкрасию, вечно правильное смешение соков. Во времена древнейшие Логос воспитывал через Моисея, после того — через пророков.

**10. О благочестном в христианском браке рождении детей и против роскоши в одеждах.**

Даже похотливейшим из животных природа не позволяет извергать семя в выход для испражнений. Урина выделяется в мочевой пузырь, смоченная пища в желудок, слезы - в глаза, кровь - в вены, сера — в уши, слизь - в ноздри, и заднепроходная кишка служит общим проходом для экскрементов. Только относительно гиены природа допустила некоторое разнообразие, для излишнего и бесплодного соития этот излишний нарост мяса измыслив и зудящим срамным частям на некоторое время с его впадиной заставив его служить; но эта пустота вводит гиен в обман, потому что она вовсе не для порождения назначена. Отсюда становится ясным и всеми должно быть признано, что уже сама природа воспротивилась соитию мужчины с мужчиной. Недозволительно человеку соитие, совершаемое без цели зачатия, ни неестественное при этом положение, ни с субъектами связи, несоединимое в себе соединяющими. Уже самим строением мужского тела природа указала, что оно устроено не для того, чтобы принимать в себя семя, но, чтоб его выбрасывать. Некогда пророк Иеремия, или, лучше сказать, устами его Дух Святой, говорил: "Пещерой гиены стал дом Мой" (Иер. 7, 11; 12, 8). **Обращение возбуждая к пище, состоящей из мертвых тел, пророк мудрой этой аллегорией порицает служение идолам**. Ибо поистине дом живого Бога должен быть свободен от идолов. Равным образом Моисей запретил употребление в пищу и мяса зайца. Он постоянно совокупляется и наскакивает, а самка его присаживается, ибо он из числа тех животных, которые наскакивают спина к спине. Зачинает же в течение одного месяца и до конца вынашивает плод; становится беременной и рожает. После того, как родит, тотчас оплодотворяется от какого угодно зайца, ибо ей никогда не хватает одного брака, и вновь зачинает, хотя еще и кормит. В матке зайчиха имеет две пазухи, ибо одной только пазухи ей недостаточно для того, чтобы принимать в себя семя самца. Всякая пустота кидает наполнения. Отсюда происходит, что, когда в одной части уже развивается плод, другая часть ее матки томится от желания и горит от похоти; отсюда новое оплодотворение. **Через эту аллегорию Моисей запрещает нам отдаваться чрезмерным пожеланиям, слишком стремясь к соитию**, предаваясь страсти с беременными женами, чередуя утехи с утехами, занимаясь любовью с мальчиками и изменяя супругам, и вообще внимать голосу похоти.

Мир и вправду луг, а мы — трава, орошаемая Божественной благодатью. Хотя и скошены мы будем, но всход собой дадим опять, что обстоятельнее разъясню я в писании "О воскресении". **А "сеном" аллегорически называются массы народные**, столь склонные к преходящим удовольствиям. Люди расположении пошлых расцветают при такого рода забавах, но лишь на короткое время. С увлечением они занимаются нарядами, погоней за почестями, за всем, только не за простотой, целесообразностью и естественностью; посему ни на что более они и не пригодны как на сожжение огнем. Был, рассказывает Господь, некоторый очень богатый человек. Он одевался в пурпур, носил тонкое полотно и жил каждый день на славу. Вот-то было "сено". А некоторый нищий, по имени Лазарь, покрытый язвами, лежал в колоннаде пред домом, всеми оставленный; охотно он и тем питался, что попадало ему со стола богача. Вот это трава. Но один был наказан низведением в ад, доля богача была в огне; другой же возродился и новой жизнью расцвел на лоне Авраама.

**7. Умеренность - вот верные на жизненном пути расхожие деньги христианина.**

В удовольствиях утопающее сладострастие есть злосчастнейший утес для человека. Жизнь изнеженная и бессодержательная, какой преданы столь многие, противоречит чувству истинной красоты и несогласна с простыми, скромными радостями человека, истинно образованного. Человек есть существо, самой природой обращенное горе, себя ставящее выше прочих и стремящееся к обладанию красотой единой и вечной, творением которой он является. Жизнь же, посвященная чреву, не есть что-либо возвышенное; напротив, она постыдна, омерзительна, смешна; погоня за удовольствиями есть нечто, совершенно чуждое Божественной природе; удовольствия чрева напоминают воробьев, половые - свиней и козлов. Грубость крайняя считать такие удовольствия за какое-то благо. А что касается сребролюбия, то оно сводит людей с правого жизненного пути, заглушает в них чувство приличия и отвращения к делам постыдным. Еще бы! Богач подобно животному желает только много есть, много пить, быть не лишенным чувственных удовольствий; он имеет средства к удовлетворению всякого рода желаний. И вот почему столь немногие из них делаются наследниками царства Божия, открытого однако же для всех (Мк. 10, 24). Для них счастье в многоядении. Ибо для какой же иной цели приготовляется столько кушаний, как не для наполнения желудка одного какого-нибудь человека? Доказательством отвратительности этой гастрономической страсти состоят отхожие ямы, принимающие экскременты обедов. На самом же деле к чему бы держать столько кравчих для разливания разнообразных вин, если для утоления жажды достаточно стакана воды? К чему столько сундуков для сохранения роскошных одежд? К чему эта золотая домашняя утварь? К чему множество других элегантных вещей? Не для удовлетворения ли взоров ненасытных, не для приманки ли воров и других преступников? Лучше пусть милость и истина да не оставляют тебя, говорит Писание (Притч. 3, 3). В пророке Илии мы имеем прекрасный образец умеренности. Когда он под кустом сидел в пустыне и, умирая от голода, ждал себе помощи лишь от Бога, то ангел принес ему печеную лепешку и кувшин воды (3 Царств. 19, 6). Вот какой завтрак послал пророку Господь. Мы же, ходящие путями истины, тем свободнее должны быть от всякой бесполезной ноши. Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви, говорит Господь (Лк. 10, 4), т.е. не приобретайте никаких богатств, сберегаемых в кошелях. Не наполняйте хлебом ваших житниц, подобно тому как сеятель наполняет свои пазухи зерном, а разделяйте его между нуждающимися. **Наконец, не накупайте себе лошадей и рабов, назначение которых перевозить багаж богатых и затруднять их передвижение, почему аллегорически и назван он обувью**. Далеки, следовательно, мы должны быть от обременения себя бесполезной утварью, золотыми и серебряными кубками, кучей бесполезных слуг. Прекрасной и правой нашей свитой должна быть та, на которую наш Педагог указывает нам, уча нас самим себе служить и довольствоваться малым. Если хотим быть принятыми Логосом, то мы должны идти к Нему путем. Им для нас проложенным. А если у кого есть жена и дети, то и они никого не могут затруднять на его святом пути, если он научит их с тем же постоянством, с каким сам следует за своим Путеводителем, и их идти. Жена, любящая мужа, должна приготовиться к совместному путешествию с ним. Умеренность, соединенная с нравственной, никогда себе не изменяющей устойчивостью - вот верные расхожие деньги на пути к небу. Мерой для каждого обладания должна служить потребность, подобно как для обуви мерой служит нога. То же, что выходит за эти пределы - а это так называемая элегантность, будет ли она состоять в утвари или в одеждах — все это в путешествии будет лишь затруднять нас, а не служить нам поддержкой и не быть нашим украшением. Восходя к небу с напряжением (Мф. 11, 12; Лк. 16, 16), мы можем опираться при этом на посох благотворительности; она же, будучи обращаема нами в сторону нуждающихся, может быть и нашим отдыхом на пути. Богатством своим человек выкупает жизнь свою, говорит Писание (Притч. 13, 8), т.е. если кто богат, то благотворительность спасет его. Как ключевой источник, и, вычерпан будучи, наполняется до прежней своей меры, так и щедролюбие само себя умножает и пополняет. Человеколюбие есть именно никогда не иссякающий источник; сколько бы ни поило оно жаждущих, молоко у него, как к высосанной груди и выдоенному вымени, обыкновенно опять приливает. Тот не беден, кто владыкой мира. Божественным Логосом, покровительствуем; никогда он не нуждается в необходимом. Ибо состоять под покровительством Логоса это именно, ведь, и значит не иметь никаких излишних потребностей и в то же время иметь подле себя постоянный источник для всякого рода довольства. А если кто захотел бы утверждать, что-де он видал, как праведник часто куска хлеба не имеет, то, возражаю я, что бывает это редко и только там, где нет другого праведника (который нуждающемуся помог бы). И все же и на этот случай читаем слово: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих (Мф. 4, 4), которое есть истинный хлеб, ибо является пищей, нам посланной с неба (Иоан. 6, 23 и т. д.). Доколе держится Бога, праведник никогда, следовательно, ни в чем не терпит недостатка. В чем он нуждается, всего того он может просить и все то получать от Отца вселенной (Мф. 7, 7-8), но и сам собой он может питаться, Сына Его в себе имея. Так не ощущает он ни в чем недостатка. Логос, наш Педагог, наделяет нас богатством и именно богатством, ни в ком не возбуждающим зависти, потому что мы не имеем излишних потребностей. Кто богат этим богатством, тот становится наследником Царства Божия.

**11. Краткий очерк наилучшего (идеального) образа жизни.**

Божественная премудрость Педагога называет через Моисея общение с людьми дурными свинством, почему она и запретила древнему народу употребление свинины в пишу (Лев. 9, 7; Втор. 14, 8), показывая этим, что для признающих Бога недозволительно вращаться между людьми нечестивыми, которые, подобно свиньям, предаются плотским желаниям, принимают нечистые, страсти питающие кушанья и, возбуждая чувственный зуд, со злой радостью предаются служению Афродите. Но и употребление в пищу ястребов и быстрокрылых птиц плотоядных (хищных) и орлов запрещает Педагог (Лев. 11, 13; Втор. 4, 12). Не касайся того, говорится, что хищностью свою жизнь поддерживает. **Но Педагог подобной же аллегорией выражает и положительную заповедь**. Итак, с кем же нужно поддерживать общение? **С праведными, что аллегорически выражено так**: Всякий скот, у которого раздвоены копыта и ил копытах глубокий разрез, и который жует жвачку, ешьте (Лев. 11, 3; Втор. 14, 12). Двукопытной называется здесь сохраняющая равновесие праведность, отрыгающая Логоса - истинную пищу праведности. Эта пища, как и всякая другая, входит внутрь тоже извне, через выслушивание огласительного учения; но изнутри она опять обращается вовне как бы из желудка, т.е. воспринятая сначала познанием, потом воспроизводится рассудительным припоминанием. Праведный есть отрыгиватель духовной пищи и имеет в устах Логоса. Но, без сомнения, праведность и двукопытна, поскольку она освящает нас для этой стороны жизни, но она вводит нас в состояние блаженное и по ту сторону гроба.

**Strom. 5, 19, 1.** Поскольку эллины не желают верить в благую праведность и знание, ведущее к спасению, нам самим придется вручить им их же учения и объяснить их понятным языком, тем более что все благое происходит от Бога и все лучшее в эллинских писаниях позаимствовано ими у нас. Ведь все разумное и праведное оценивается этой огромной толпой не в соответствии с истиной, но исходя только из того, что близко им самим. (2) И рады они более всего не чему иному, но тому, что им подобно. К тому же, будучи слепыми и глухими, не имея достаточного разумения и способности к неустрашимому и зоркому душевному созерцанию, которое нам открыл Спаситель, они, подобно непосвященным во время таинства или лишенным слуха во время танца, как недостаточно чистые, не достойные святой истины и не в достаточной степени на нее настроенные, неупорядоченные и материальные, должны быть исключены из божественного хора.[1] (3) Духовное могут оценить только духовные[2], поэтому, следуя сокровенными путями, мы должны сокрыть святое, совершенное и воистину необходимое для нас речение в истинном святилище, которое египтяне так и называют святилищем (ajdu>twn), а евреи обозначили как занавес (parape>tasmatov), (4) переступать за который позволено только священнослужителям, то есть тем, кто полностью предан Богу, обрезал (peritetmhme>noiv) все остальные чувственные устремления из любви к нему. Платон также согласен с тем, что нечистое не должно касаться чистого.[3] (20,1) По этой же причине **пророчества и оракулы выражены с помощью загадок, а таинства** никогда не сообщаются открыто каждому встречному, но только после некоторых очищений и предварительных наставлений. …

**Strom. 5,** 21.4. Иными словами, все варварские и греческие богословы **скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор** или другими подобными способами. Так поступают, например, эллинские предсказатели или Аполлон Пифийский, именуемый «уклончивым» (Loxi>av).

**VII. О египетском символизме**

**Strom. 5,** (41,1) Египтяне не доверяют таинства первому встречному и не открывают непосвященным знаний о божественном, но передают их только тем, кому предназначено наследовать трон, и жрецам, которым предпочтение оказывается уже по самому способу их воспитания, образования и происхождения. (2) Египетские загадки и таинства очень похожи на те, которые были в ходу среди иудеев. Так, Солнце представлялось ими в виде корабля или же крокодила. (3) Означает это то, что Солнце, совершая свой путь через мягкий и влажный воздух, порождает время, символом которого в некоторых священных мифах был крокодил.[69]

**Strom. 5,** (4) В Диополе Египетском на колонне, называемой священной (ejpi< tou~ iJerou~ kaloume>nou pulw~nov), высечены фигуры ребенка, как символ рождения, старца, как символ разрушения, а с другой стороны, сокол, символ Бога, и рыба, символ ненависти. И еще в одном месте изображен крокодил, который означает наглость. (42,1) Будучи сведенными вместе, эти символы могут означать: «О вы, рождающиеся и умирающие, Бог ненавидит наглость».[70] (2) Те же из египтян, которые изготавливают из дерева изображения ушей и глаз и, освятив их, жертвуют богам в храмах, очевидно указывают этим на то, что Бог все видит и слышит. (3) Точно так же лев символизировал силу и мощь, вол, по-видимому, всю землю, земледелие и питание. Символическое значение лошади – мужество и независимость. Сфинкс же означал силу, соединенную с разумом, поскольку его тело львиное, а лицо – человеческое. (4) Аналогично, изображение человека высекали на стене храма для того, чтобы указать на разум, память, силу и искусность.

(43,1) И еще. Во время праздничной процессии, именуемой ими «комасии»[71], они несли золотые статуэтки – двух псов, одного ястреба и одного ибиса, и означали они, по их представлениям, четыре буквы. (2) Два пса символизировали две вращающиеся полусферы, несущие стражу. Ястреб – это Солнце, огненное и истребляющее (поскольку именно действию Солнца они приписывали заразные болезни). Ибис означает Луну: его черные перья представляют теневую ее сторону, а белые – световую. (3) А в соответствии с другим толкованием, два пса символизируют два тропика, которые стоят на страже и служат привратниками южному и северному путям Солнца. Сокол – это символ экватора, как самой высокой [точки солнечного пути] и опаляющего зноем, а ибис – эклиптики (lo/con). Ведь ибис, кажется, более чем другое иное существо почитался египтянами как преподавший начала арифметики и измерения, а кривая служит началом окружности.[72]

**Strom. 5,** (44,1) Символический метод применялся не только в среде египетских интеллектуалов, то также и среди варваров, по мере развития у них философии.

Символическое письмо скифского царя

**Strom. 5,** (2) Говорят, что царь Скифии Идантуран, как это записано у Ферекида Сиросского[73], послал царю Дарию, который пересек Истр, грозя войной, вместо письма символ: мышь, лягушку, птицу, стрелу и сошник от плуга. (3) И поскольку возникли сомнения, каким образом следует истолковывать это послание, тысячник Оронтопат высказал догадку, что скифы уступают господство над страной, и мышь означает дома, лягушка – воду, птицы – воздух, а сошник – землю. (4) Но Ксифодр истолковал этот знак противоположным образом. «Если мы не улетим, – сказал он, – как птицы, или же не исчезнем, подобно мыши, под землей, или, подобно лягушке, под водой, то не минуем их стрел, ведь мы не господа этой страны».

Анахарсис Скифский

(5) Рассказывают, что Анахарсис Скифский во время сна держал свою левую руку на половом члене, а правой закрывал рот, указывая тем самым, что оба эти органа надлежит держать под контролем, причем язык более чем стремление к наслаждению.

Символизм эллинских грамматиков. Этимологии

(45,1) Но зачем далее задерживаться на варварах, если можно привести много примеров из эллинских писаний и показать как они пользовались методом иносказаний?

(2) Пифагореец Андрокид говорил, что так называемые Эфесские письмена имеют символический порядок:

]Askion – лишенный тени означает тьму, поскольку во тьме нет теней. Kata>skion – тень означает свет, поскольку освещает тень, выявляет ее своими лучами. Li>x означает землю, ее древнее название, а Tetra>v – год, его четыре времени, Damnameneu>v – это Солнце, всем правящее (oJ damna>zwn), а Ai]sia – истинный голос. (3) Весь символ означает: «Все божественное образует космос, тьма для света, солнце для года, земля для того, чтобы дать начало всякому произрастанию».[74]

(4) Дионисий Фракиец в книге О значениях, обсуждая символ кругового движения, говорит буквально следующее: «Действия можно выразить не только в словесной форме, но и с помощью символов. Поучения в словесной форме – это, например, Дельфийские изречения «ничего слишком» или «познай себя». Примерами же поучения в символах может быть обычай (заимствованный у египтян) устанавливать в храмах вращающиеся колеса. Символическое значение имеют ветви, которые раздаются пришедшим на поклонение»[75], (5) ведь говорит же Орфей Фракийский:

Ветвям подобны дела и заботы земных человеков,

ни у кого назначенья единого в мыслях, кружится

все кругом, и стать на одном не позволено месте,

так и бегут, кто как начал, тур бега у всех одинаков.[76]

**Strom. 5, 45** (6) Ветви означали или первую пищу, или же то, что плод, прежде чем созреть, проходит долгий путь цветения и роста, в то время как самим ветвям отпущен малый срок. И именно это хотели выразить установившие обычай раздавать ветви в храме. Они хотели научить тому, что, подобно веткам, нам надлежит скоро оставить жизни и стать топливом для огня.

**Strom. 5,** (46,1) Таким образом, символический метод полезен во многих отношениях, и как содействующий построению правильной теологии, и как средство для благочестивого выражения, и как тренировка для ума или упражнение в краткоизложении, и как указание на проявленную мудрость. «Ведь умение говорить символически есть признак мудрых, – говорит грамматик Дидим, – так же как и умение изъяснить то, что за этими символами скрывается».[77]

(3) Уже в начальной школе детям давали представление о четырех первоэлементах.[78]

(4) Говорят, что фригийцы воду называли be>du, ведь именно так это слово употребляется Орфеем:

И be>du нимф проливается, чистая вода.[79]

(5) То же самое написано и у жреца Диона: «И взяв be>du, лей ее на свои руки и только после этого приступай к гаданию».

(6) Однако комический поэт Филил считал be>du жизнедающим (bio>dwrov) воздухом и выразил это в таких словах:

Тяни в себя спасительную be>du, величайший источник здоровья,

воздух втягивай чистый и незамутненный.[80]

**Strom. 5,** (47,1) Это мнение разделяет Неанф Кизикский, который пишет, что македонские жрецы обращаются be>du, прося милости для себя и своих детей, понимая под этим воздух.[81]

(2) Некоторые считают, что Za>y означает огонь и по недоразумению выводят его из ze>siv кипение, но означает это слово море, как это видно из Возражения Феодориду Евфориона:

И Za>y, великая кораблегубительница, бросила их на скалы.[82]

(3) Дионисий (Ямбический) высказался подобным же образом:

Пучина безумная стонет, соленое море (Za>y).[83]

(4) То же говорит и Кратин младший, комический поэт:

Za>y приносит ракушки и рыбешек.[84]

(5) Наконец, у Симмия Родосца читаем:

...Предков

Игнитов и Телхинов произвело соленое море (Za>y).[85]

(6) Cqw>n – это земля, распространяющаяся во все стороны (kecume>nh). А plh~ktron – это, как полагают одни, po>lon (небесная ось), или же, согласно другому толкованию, воздух, все толкающий, продвигающий к возникновению и росту и все собой наполняющий.[86]

**Strom. 5,** (48,1) Но они, конечно, не читали произведений философа Клеанфа, который недвусмысленно называет plh~ktron солнцем: с востока поднимающееся сияние, упирает лучи и словно бы ударяет ими космос, приводя свет в упорядоченное движение. Остальные звезды, по аналогии с солнцем, он называет так же.[87]

(2) Sfi>gx – это не всеобщий разум [или соединение всего[88]] и не вращение космоса, как полагает поэт Арат[89], но скорее напряжение пневмы, которая распространяется везде и пронизывает собой весь космос. (3) Лучше всего представлять это в виде эфира, который, согласно Эмпедоклу, все сплачивает и сжимает:

Так я расскажу сначала о Солнце,

из которого возникло все, что зримо ныне,

земля, и бурная пучина, и влажный воздух,

и Титан Эфир, все обнимающий.[90]

(4) Итак, согласно Аполлодору из Керкиры, именно эти слова декламировал предсказатель Бранх во время обряда очищения милетян от язвы: «Он же ходил среди толпы, ударяя тех, кто был рядом, молодой веткой лавра, выводя слова гимна: «Воспойте дети спасителя и спасительницу (eJka>ergon kai< eJkae>rgan)». (5) И толпа ему вторила ему такими словами: be>du, za>y, cqw>m, plh~ktron, sfi>gx, knaxzbi>c, qu>pthv, flegmo>, drw>y».

(6) Об этом событии упоминает Каллимах в Ямбах.[91] (6) knaxzbi>c – это болезнь, поскольку происходит от слова knai>ein грызть, терзать и diafqei>pein разрушать. Qu~yai означает «поразить молнией», (7) хотя Теспид, трагический поэт, полагает, что это значит нечто иное. Он пишет где-то:

Приношу тебе возлияние из белого knaxzbi>c,

надоенного из рыжего вымени,

и смешав (qu>pthn) сыр с красным медом,

я ставлю эту смесь, на твой, о двурогий Пан,

священный жертвенник.

Посмотри, вот он, пламенный напиток Бромия.[92]

(8) Это может означать, я думаю, первую пишу для нашей души, подобную молоку и состоящую из двадцати четырех элементов, которое, сгустившись, превращается в твердую пищу. Наконец, он учит о крови виноградной лозы, о Логосе, «пламенном вине» и совершенной радости наставничества.

(9) Drw>y – это Логос, действующий (drasth>riov), который способствует возмужанию, начиная с простейших наставлений и «в меру зрелости» воспламеняя и просвещая человека.

**Strom. 5,** (49,1) Называют еще один образец для копирования, которому учат детей:

Ma>rpte, sfi>gc, klw>y, zbucqhdo>n.

И означает это, думаю, то, что через созерцание организации элементов космоса должен лежать наш путь к постижению совершенного знания, поскольку вечное спасение достигается только после принуждения и трудов. (2) Действительно, ma>ryai [ma>rptw] значит «охватывать, овладевать», sfi>gc – это космическая гармония, zbucqhdo>n означает трудности, а klw<y значит одновременно тайное знание Господа и день.[93]

(3) Далее. Эпиген в своей книге О поэзии Орфея истолковывает некоторые из его выражений. Он пишет: «Челноки с гнутым остовом» означают плуги, «ткацкая основа» – пахотную борозду, нить есть аллегория семени, «слезы Зевса» – это дождь, а «Мойры» – половинные фазы (me>rh) Луны, тридцатое, пятнадцатое числа и новолуние. Поэтому Орфей и называет их «[Мойрами] облаченными в белое», поскольку они есть доли света. (4) Далее, «цветок» обозначает весну, время рождения, «бездельная» – это ночь, время отдыха. «Ликом Горгоны» Луна называется из-за видимого на нем лица, а «Афродита» – это время сеять, согласно словам богослова.[94]

**Strom. 5,** (50,1) Подобным же образом пифагорейцы называют планеты псами Персефоны, а морю дают аллегорическое название «слезы Крона». (2) Легко найти бесчисленное множество других подобных этим примеров, когда философы и поэты изъясняются с помощью загадок. Есть даже целые книги, в которых мысли авторов представлены в сокровенной форме. Такова, например, книга Гераклита О природе, за что он и был назван «темным». Подобна этой и книга Ферекида Сиросского Теология. А произведения поэта Эвфариона, Причины Каллимаха, Александра Лукофрона и тому подобные сочинения представляют собою настоящее атлетическое упражнение в экзегезе для всех грамматиков.

Ветхозаветные аллегории, истолкованные в смысле Нового Завета (51,1) Подобным же образом и варварские философы, о которых нам еще предстоит сказать, выражают свои пророчества прикровенно и символически.

Послание Варнавы (2) Таково, например, наставление Моисея: «Не ешьте мяса свиньи, ястреба, орла и ворона»[95], (3) поскольку свинья есть воплощение любви к удовольствиям и нечистым желаниям чревоугодия, похотливых порывов и несдержанного сладострастия. Она лишком телесна, валяется в грязи и тучнеет только для того, чтобы затем найти смерть под ножом. (4) В то же время он разрешал есть животных жвачных и парнокопытных, «тем самым намекая, – говорит Варнава, – что необходимо следовать боящимся Господа, хранящим в своем сердце услышанное слово, обсуждающим, соблюдающим и понимающим его, тем, для кого постоянное размышление и труды над словом Бога есть радость. (5) Что значит парнокопытное: то, что праведник, живя в этом мире, ожидает прихода мира вечного». (6) И далее он добавляет: «Смотрите, сколь духовен закон Моисея, но как могли они [евреи] понять его? Мы же, правильно поняв Завет, поступаем в соответствии с волей Господа, поскольку он обрезал наши уши и сердца, чтобы мы могли понимать таинственный смысл закона».[96]

**Strom. 5,** (52,1) А запрет: «Не ешь ни орла, ни ястреба, ни коршуна, ни ворона»[97], – означает: «Не следуйте и не уподобляйтесь тем людям, которые не добывают себе пропитания трудом и потом, но живут грабежом и беззаконием».[98] (2) В самом деле, орел грабит, ястреб несправедлив, а ворон корыстолюбив. (3) Ведь сказано: «С невинными ты будешь невинен, с избранными – избран, с нечестивыми – нечестив», поэтому следуйте святым, «поскольку, последовав им, сами осветитесь».[99]

(4) Поэтому и Феогнид пишет:

От благородных и сам благороднее станешь,

с злыми утратишь и тот разум, что есть у тебя.[100]

Символ разума – кормчего души

(5) Строкой из гимна: «Он заставит славу греметь о себе: коня и всадника его опрокинул в море»[101], – Моисей хотел сказать, что многие скотские и грубые страсти и похоть, вместе с их проводником, который правил этими страстями, он сбросил в море, то есть, в космический беспорядок. (53,1) Платон в диалоге О душе говорит подобное же, изображая падение на землю возничего и его непокорного коня, то есть неразумную часть души, которая делится надвое, на страсти и желания.[102] Тот же смысл скрыт и в мифе о Фаэтоне, неумеренном возничем, опрокинутом его же колесницей.

Символизм разноцветной одежды Иосифа

(2) **Аллегорический смысл имеет история об Иосифе.** Старшие братья позавидовали ему, его дару предвидения и знанию, и «они сняли с него одежду разноцветную, которая была на нем, взяли его и бросили в ров. Ров же тот был пуст, воды в нем не было».[103] (3) Тем самым они отвергли разнообразные познания, приобретенные тяжким трудом, или иначе, руководствуясь только пустой верой в букву закона, они бросили его в «пустой ров», то есть продали его в Египет, пустыню божественного Логоса. И ров есть символ отсутствия знания, в котором, как им казалось, этот заносчивый мудрец лишится своих познаний и станет подобным своим братьям. (4) В соответствии с иным толкованием, разноцветная одежда означает страсти, которые толкают к бездонной яме.

Правовая ответственность гностика

(5) «Если кто раскроет яму, или выкопает яму и не покроет ее, и упадет в нее вол или осел, то хозяин ямы должен отдать серебро хозяину их, а труп будет его».[104] (54,1) Добавим к этим словам высказывание пророка: «Вол знает хозяина своего, осел ясли господина своего, а Израиль не знает Меня».[105] (2) В этих словах нам открывается указание: смотри, чтобы кто-либо, получивший от тебя знание, которому ты учишь, не оказался впоследствии неверным, неспособным удержать его, и не отпал от тебя. Будь, сказано, осторожен, открывая Слово, и скрывай глубины живого источника от тех, кто подходит к нему не разумея, и в то же время давай напиться тем, кто жаждет истины. (3) Скрывай, следовательно, «глубины гносиса»[106] от того, кто не способен их понять, и «закрывай ров», (4) поскольку владелец рва, гностик, «да будет повинен», как сказано, если окажется причиной соблазна для другого, или же по его вине новообращенные окажутся опрокинутыми величием слова, будучи недостаточно подготовленными, или же он допустит простого исполнителя к таинству созерцания и тем самым неблагоразумно отвлечет его от простой веры, которая действенна сама по себе. В таком случае он «заплатит серебро» всемогущей воле в виде отчета за свои проступки.

Смысл новозаветного откровения

**Strom. 5,** (55,1) Таков был тип «закона и пророков» до времен Иоанна. Последний, хоть и выражался яснее, поскольку уже не пророчествовал, но указывал на то, что присутствует ныне и было символически предвещено от начала, тем не менее говорил [иносказательно]: «Я не достоин развязать ремень у обуви Господа».[107] (2) Так он указывал на то, что он не достоин крестить столь великого властителя, чьим делом является освобождение души от телесности и телесных грехов, подобно тому, как нога освобождается от стянувших ее ремней. (3) Близится последнее деяние Спасителя, говорил он, приближается время его прихода, скрываемое пророками в загадках. Так, указывая явно на того, чей приход был предсказан, приготовляя дорогу для его выхода в свет и развязывая узел древних пророчеств, он раскрыл значение этого символа.

Правовой символизм per aes et libram

(4) Даже формальности, применяемые согласно обычаю, закрепленному римским правом, при составлении завещания, носят символический характер. [В суд] приносятся весы и мелкие монеты и, после составления соглашения, присутствующие касаются ушей друг друга.[108] Весы служат знаком того, что все совершается по справедливости, монеты определяют меру ценности, а последнее действие напоминает свидетелям о грузе их ответственности.

**Климент Александрийский (Srom. VI) О таинственном смысле писаний [290]**

(5) **"Сказанное прямо в уши", – то есть, втайне, таинственно, что аллегорически выражено словами "в уши", – "открыто возвестите с возвышения в месте собрания** **(**Mt. 10: 27**)** – то есть, в соответствии с истинным каноном, высотой и возвышенностью предмета. (6) **Пророки и сам спаситель ничего не сказали просто и общедоступно, но скрыли в притчах все божественные мистерии**. (125,1) Сами апостолы свидетельствуют о Господе: "Обо всем говорил он притчами и ничего не сказал не в притчах." Mt. 13: 34. (2) **А поскольку "все через него возникло и без него не возникло ничего"** (Io. 1: 3)**, то и пророчество, и закон, возникшие через него, должны быть выражены в притчах.**

Церковный канон

"Все верно для тех, кто понимает,"[294]– говорит писание, то есть тем, кому он сам объяснил все это и тем, которые усвоили это так, как передано в церковном каноне. (3) Церковным каноном же называется согласие и симфония закона, пророков и Нового Завета, который открыт после прихода Спасителя.

(4) Гносис (знание) следует после разумения [295], разумение после благоразумия (sufrosu/nh). Можно сказать, что разумение причастно божественному гносису и им обладают те, кто приблизился к Богу, в то время как благоразумие присуще тем людям, которые являются только "любителями мудрости" (философами), а не мудрыми. (5) Доблесть (a)reth/) и знание как ее достигнуть божественны, благоразумие же – это несовершенное разумение, действенное и активное, но еще не созерцательное. Подобным образом, праведность – это человеческое качество и является только подобием святости, божественной праведности. (6) Праведность, присущая совершенным, превыше всех легальных и социальных запретов и руководствуется только своими внутренними соображениями, направляемая любовью к Богу.

**Смысл символической формы откровенного знания**

(126,1) **Писания скрывают свой смысл по многим причинам**. Прежде всего, для того, чтобы мы приложили все старания и внимательно искали в них слова спасения. Затем, поскольку не всякому доступно их понять, чтобы не навредили себе те, кто превратно применяет то, что открыто для спасения Святым духом. (2) Поэтому только для избранных людей, которые заслужили гносис (это знание) через их веру, предназначаются **святые пророческие таинства, сокрытые в притчи**. (3) Действительно, **писание носит параболический характер** (paraboliko/j), ведь и сам Cпаситель, не принадлежа в действительности этому миру, пришел в него как человек. Он пришел, облаченный в полноту добродетели, для того, чтобы руководить сынами этого мира на их пути из [одного] мира в другой. **Чтобы выразить это он использовал писание метафорически**. (4) **Притча ведь – это высказывание, которое через некий второстепенный предмет, основываясь на его сходстве с основным, ведет к правильному пониманию основного предмета или, как говорят некоторые, это такое выражение, которое с особой силой проявляет главное через второстепенное**.[296] (127,1) **В самом деле, все, что сказано о Господе в пророческих писаниях, кажется чистой притчей тем, кто не постиг истины. Ведь там говорится о том, что Сын Бога, который сотворил весь мир, облекся плотью, и что он был зачат в чреве девственницы и таким образом получил телесную оболочку, был подвергнут страданиям, но снова воскрес**. "Для иудеев" это все "камень преткновения, для эллинов же – безумие"[297], – говорит апостол. (2) Но открываются писания, и тем, кто имеет уши, они возвещают, что страдающая плоть, в которую был облечен Господь, есть "сила Бога и Премудрость"[298]. (3) Наконец, как показано ранее, **параболический способ выражения, свойственный писаниям, является очень древним и наиболее явным у пророков**. И это для того, чтобы Святой Дух смог выразить не знающим его греческим философам и варварским мудрецам истину о будущем приходе спасителя и о таинственных учениях, им открытых. **Пророчества, проповедующие Спасителя, для того, чтобы большинству, которое не в силах понять их, они не показались богохульством, были облечены в форму, которая за значением одних слов скрывала возможность иного их понимания**. (4) И это было не зря, ведь многие из пророков, которые предвещали приход Спасителя и его святые таинства подверглись гонениям и насильственной смерти. Да и сам Господь, объясняя писание, и его ученики, которые проповедовали его учение и его жизнь, использовали **притчи**.

(128,1) Петр в своих Проповедях[299] так пишет об апостолах: "**И тогда мы открыли книги пророков, которые были у нас, и которые иногда в притчах, иногда в загадках, иногда же ясно и определенно** называли имя Иисуса Христа, и мы нашли там упоминания о его пришествии, смерти, кресте и других страданиях, которым подвергли его иудеи, о его воскресении и вознесении на небо до разрушения (ktisqh=nai) Иерусалима, а также о том, как все это было написано, как он должен был страдать и о том, что будет после него. (2) Поняв все это, мы поверили в Бога, через то, что о нем написано." (3) Немного далее он добавляет, указывая на то, что пророчества происходят силою божественного провидения: "Так мы узнали, что Бог соединил их [писания] вместе, а значит мы не говорим ничего, противоречащего тому, что написано."

**Универсальный характер символического "языка пророчеств"**

(129,1) Диалект, на котором говорят Евреи, имеет свои особенности, равно как и другие диалекты других народов. И способ словоупотребления в каждом из них выражает национальный характер. Диалект так и определяется: речь определенного народа, выражающая его характер. (2) Но индивидуальные особенности всех этих диалектов не влияют на профетические речения. **Напротив, все так называемые тропы в эллинских текстах, которые затемняют смысл посредством определенных изменений, составлены по образу наших пророческих писаний таким образом, что посредством метрических и стилистических изменений они сознательно отходят от ясной и прямой речи. (3) Троп ведь – это высказывание, в котором акценты смещены с основного смысла на второстепенный по соображениям композиционным или ради достижения определенных эффектов, украшающих речь (см. Ориген «Гомилии на Иеремию» термин «тропикос»)** [300 Cf. Tryphon, periÜ tro/pwn VIII p. 728, 12 ff. Walz. ]. (4) **Писание, однако, использует иносказательные выражения не для украшения речи, но для того, чтобы скрыв различными способами истину от недостойных, явить свет знания только посвященным** в гностические таинства, ищущим истину с любовью. (130,1) Поэтому о пословицах, притчах и загадках сказано как о видах пророческих выражений. Сказано там и о "мудрости" и, как отличном от нее, "образовании" и "словах благоразумия", "уклончивых словах" и "истинной праведности", науке правильного суждения и безошибочного действия, которая есть результат этого образования, и "восприятии и мышлении", которым научается неофит. (2) "И прислушавшись к словам пророков, мудрый станет еще мудрее, и **разумный человек научится понимать притчи, [сознательно] затемненные выражения и загадки мудрых.**"[301] (3) Если же, как говорят, эллинский диалект получил свое название от Эллина, сына Зевса, называемого также Девкалионом[302], то используя хронологию, о которой мы уже говорили, легко увидеть, что еврейский диалект на много поколений древнее, чем эллинский.

(131,1) Далее в нашем сочинении, с использованием тех форм выражения, которые упомянуты выше пророком, мы систематически покажем способ гностической жизни в согласии с истинным каноном.[303]

(131, 2) Сила явилась Eрме во сне в образе церкви и дала ему книги, которые он должен был переписать для того, чтобы они стали доступными избранным. (3) И он скопировал их "буква в букву", как сказано, хотя смысл слогов ускользал от его разумения.[304] Это ясно показывает, что писание открывается тем, кто подходит к нему просто и непредвзято (kataÜ yilhÜn a)na/gnwsin), и вера распределяет все элементы в том порядке, в каком им должно быть. **Именно таков аллегорический смысл выражения "буква в букву"**. И только открыв писание с гностическим пониманием, когда вера достигла развития, мы сможем читать и слоги. (4) Исайе пророку также было сказано взять новую книгу и написать в ней[305] для того, чтобы знание сокровенного впоследствии было открыто в пророчествах духа, ведь тогда все это не было еще записано, поскольку время еще не наступило. От начала это доступно только мудрым. (5) Впоследствии спаситель объяснил неписаную доктрину, содержащуюся в писании (h( th=j e)ggra/fou a)/grafoj), апостолам, они же передали ее нам, записанную в обновленных сердцах, как в новой книге, силою Бога.[306]

(132,1) Наиболее разумные из эллинов посвятили плоды граната Гермесу, как дар за истолкование речи. Речь ведь скрывает многое (polukeuqhÜj ga/r o( lo/goj). (2) Говорят, например, что Иисус Навин дважды видел вознесение Моисея, а именно, один раз, когда он был поднят ввысь ангелами, а другой – после того, как он был с почестями погребен на горе в расселине. (3) Иисус вместе с Халебом, были вознесены духами и видели это на своем пути вниз. Но видели они разное, так как один падал быстрее, как будто он имел больший вес, в то время как другой, падая (как более легкий) вослед за ним, успел увидеть гораздо больше и передал это славное событие.[307] **Эта история указывает, я полагаю, на то, что знание доступно не каждому, поскольку один, как на тело Моисея, смотрит только на тело писания, то есть, слова и имена, другой же, как бы внимательно следя за самим Моисеем, возносимом ангелами, постигает смысл писания, то есть то, что открывается за этими именами.** (4) **Действительно, многие взывали к Иисусу: "Сын Давида, помилуй меня", и только немногие знали, что это Сын Божий, такие, например, как Петр, который славил его, поскольку его плоть и кровь скрывали истину не его, но его небесного Отца[308], ясно показывая знающим, что сын Всемогущего познается не через его тело, зачатое в чреве, а через силы его Отца**.

(5) Значит, истина кажется трудной не только тому, кто читает лишь лежащее на поверхности. Трудна она и для того, кто посвятил всего себя познанию. История о Моисее учит о том, что мы не достигнем видения до тех пор, пока наши глаза не увидят сияние самой истины, подобно тому, как эти двое созерцали славу Моисея, а иудейские святые – ангельские видения (Толкование св. Писания у Климента связаны непосредственно с познанием слова Писания, а через него и Самого Слова Божьего. Климент усматривает два подхода для толкования священного текста по аналогии вознесения Иисуса Навина и Халева, когда им было отрыто видение погребения Моисея: «Иисус вместе с Халевом, были вознесены духами и видели это на своем пути вниз. Но видели они разное, так как один падал быстрее, как будто он имел больший вес, в то время как другой, падая (как более легкий) вослед за ним, успел увидеть гораздо больше и передал это славное событие» (Cf. Josephus, Antiquitates Judaicae IV 8, 48 (A. Resch, Agrapha, p. 302 f., n.13; См. Strom. VI, 132, 1-3). Климент не уточняет, кто падал быстрее, а кто медленнее, но это для него и неважно. То, на что хочет указать Климент данным примером – это знание, которое открывается человеку при контакте со священным событием. В данном случае он говорит о св. Писании, в котором один видит буквальный смысл, т.е. «тело, слова и имена», другой рассматривает текст более осмысленно, поняв букву, он устремляется и «следует за самим Моисеем», что делает его созерцателем подобно Моисею таинственного, духовного смысла, который знал весь тайный смысл, записанных им в Писании слов (Мы знаем, что Климент принимал мнение Филона Александрийского, что Моисей предшествовал Платону в созерцании небесных образом, поэтому Филон толкует Моисея в духе платоновской философии идей. С идеей, что Платон вынес свою философию из творений Моисея, был согласен и Климент). Принципиальная разница между толкователями Писания, по мнению Климента, в том, что один толкует слова Моисея, а другой становится тем самым Моисеем и созерцает истинный смысл слов: «Эта история указывает, я полагаю, на то, что знание доступно не каждому, поскольку один, как на тело Моисея, смотрит только на тело писания, то есть, слова и имена, другой же, как бы внимательно следя за самим Моисеем, возносимом ангелами, постигает смысл писания, то есть то, что открывается за этими именами» (Strom. VI, 132, 3). Таким образом, текст можно понимать двояким смыслом (образом). Это зависит от личностного опыта человека приступившего к этой непростой задаче. «Падение» используется здесь в качестве метафоры духовного состояния человека, которое позволяет так или иначе интерпретировать св. Писание. С использованием буквального или иносказательного экзегетического метода Климент увязывает правильность христологического толкования. Христос некоторым представлялся как только человек «Сын Давидов», а иным «Сыном Божьим»: «Действительно, многие взывали к Иисусу: "Сын Давида, помилуй меня", и только немногие знали, что это Сын Божий, такие, например, как Петр, который славил его, поскольку его плоть и кровь скрывали истину не его, но его небесного Отца, ясно показывая знающим, что сын Всемогущего познается не через его тело, зачатое в чреве, а через силы его Отца» (Strom. VI, 132, 4). Такое открывается не многим. С Моисеем, Климент сравнивает апостола Петра, который под покровом человечества «Сына Давидова», т.е. буквального смысла смог разглядеть божество «Сына Божьего» – таинственный смысл, который совершенно был невидим иудеями) [[51]](#footnote-51).

Климент Александрийский в конце II в. в начале III в. широко применял для толкования Писания аллегорическое толкование. Без сомнения здесь Климент придерживался той идеи, которая дана в толковании апостола Павла, но в отличие от Псевдо-Варнавы и Ипполита, пример Павла не был у него единственным источником вдохновения. Наряду с этим, совершенно не утаивая данного факта, он применял и аллегорию такую, которую он знал в применении в языческих культурах (**как мы увидим Климент говорит не только об употреблении аллегории и символа в греческой философии и культуре, но и в других, в частности в египетской и разных восточных культах**). Эта двойственное вдохновение проявляется (**d'inspiration transparaît**) в его двойственном техническом словоупотреблении терминов, где соседствуют термины из Нового Завета и термины, характеризующие язык не посвящённых греков: т.е. говорится ли с одной стороны о τύπος или παραβολή и с другой о αἴνιγμα, αἰνίττεσθαι (**говорить загадками, выражаться темно; намекать**), ἀλληγορία и σύμβολον (см. Mondésert C. La symbolisme chez Clément d’Alexandtie. Introduction à l’édude de sa pensée religieuse à partir de l’Ecriture / Théologie 4. Paris, 1944. P. 47-62, 88-91, 131-152; здесь P. 88-91), **без указания разницы между данными терминами** (см. также den Boer W. Hermeneutic Problems in Early Literature / Vigiliae Christianae 1 (1947). P. 158-161). «Типология» для Климента не является исключительно той, значение которой было у Павла и которое передаётся в современных терминологических индексах, указывающих, что данное место может быть истолковано и аллегорически. На самом деле такое толкование применяется каждый раз, когда буквальный смысл Писания несёт в себе внутреннее противоречие, (**P. 266**), где содержится повествование недостойное Бога (см. Mondésert. P. 135-136); или же эта аллегория происходит не от Павла, но от Филона Александрийского или ещё дальше от псевдо-Гераклита. Климент в своём изучении Библии широко простирается до влияния профанного аллегоризма. Диалектика Климента красива и искусна и не ставит пропасть между языческой и христианской аллегорией. Он настаивает на их продолжении (т.е. аллегории), представляя одну как продолжение и исполнение другой. Он указывает, во всех религиозных проявлениях, она представляет некое таинственное учение и, следовательно, есть необходимость применить аллегорию (это один из методов почему Климент применяет аллегорию: таинственность и непонятность текста). (**Pepin J. Myth et allegorie. P. 265**).

**Распространение и польза от языческой аллегории по Клименту**

Пятая книга «Стромат» это есть ни что иное, как трактат по аллегорическому толкованию, которая рассматривается как феномен религиозного универсума и Климент здесь представляется как первый историк религий в современном понимании этого слова. Он считает, что во все времена религиозная активность приспосабливалась к некоему эзотеризму, представляя посредством идеи «святилища» (или некоего недоступного религиозного места сохранялась благодаря малому числу членов использованию так называемой культовой «вуали» или покрова от непосвящённых[[52]](#footnote-52).

**Герменевтика и экзегеза Ориген**

Все те методы, о которых мы говорили выше, присуще и Оригену, но он, в отличие от Филона и Климента, был более систематизированный эгзегет св. Писания, нежели они. Он разработал точные методологические критерии, библейскую герменевтику наукой в прямом смысле слова, что стало поворотной точкой в толковании Писания в патристической экзегезе.

**Фундаментальное отличие Оригена от предшествующих ему экзегетов:**

1. Ориген расширил пространство для толкования Писания как по содержанию, так и по форме. Прежде экзегеты брались толковать лишь некоторые книги Писания (Бытие, Исход, Псалмы, Исайя) в ВЗ, да и то только лишь на отдельные их части и в НЗ, главным образом на Матфея, некоторые письма апостола Павла или Апокалипсис. В то время как Ориген, в качестве научного занятия, начал толковать всё св. Писание. Он первым дал комментарий на *Экклезиаста* и на *Иова*, *Иисуса Навина* и *Судей* (на последние две это единственное толкование, которое есть).
2. Что касается формы, то никто тдо него не толковал систематическим образом книги св. писания целиком (12 книг лишь на первые главы Бытия; 30 на первую часть Исайи; 33 на Евангелие от Иоанна; 12 на Евреев).

Ориген любил последовательные гомелетические циклы, объясняя систематически самые важные эпизоды из всех книг Писания[[53]](#footnote-53). Из гомилий Оригена, дошедших до нас только «*На Иеремию*» и две гомилии «*На I книгу Самуила*» на греческом языке. Остальные дошли в довольно свободном латинском переводе Иеронима и Руфина. Это такие следующие тексты: «*На Бытие*», «*На Исход*», «*На Левит*», «*На Числа*», «*На Иисуса Навина*», «*На Судей*», «*На Исайю*», «*На Иезекиля*», «*На псалмы 36, 37, 38*», «*На Песнь Песней*», «*На Луку*». Они опубликованы в GCS 6, 29, 30, 33, 53 (Baehrens, Klostermannn и Rauer), так же в SCh 7, 16, 29, 37, 71, 87, 232, 238, 286, 287. «*На псалмы 36, 37, 38*» только в PG 12, 1319-1410.

**Из комментариев Оригена (СЛА, с. с. 76)**

Обелос – Ориген обозначил стихи у 70-ти, которых не было в еврейском тексте.

Астериско – те стихи, которых не хватало у 70-ти относительно еврейского текста.

1. Полезность, то есть Писание должно быть полезным и назидательным для чтения.
2. Нахождение христололгического смысла в Писании.
3. Два уровня понимания, как и универсума, то есть чувственное и умопостигаемое.

Ориген оставил первые методологический трактат по теории толкования понимания св. Писания *(«О Началах»* 4, 1-3). Из него мы узнаём о герменевтическом методе Оригена. Писание богодухновенный текст и есть слово Божье идентична со Христом = Логос, слово Бога *(«Против Цельса»* 6, 77; *Ser.Mat*. 27). Богодухновенность Писания Ориген показывает, беря, в качестве достоверных исторических событий, некоторые отрывки из ВЗ, как общепризнанные мессианские пророчества: *Быт.* 49, 10; *Втор.* 32, 21, и т. д. и показывает как все это пророчества реализовались в человеческом лице Христа (*Нач.* 4, 1, 3). **По мнению Оригена**, трудности, заложенные при понимании и толковании св. писания, были заложены самим Духом Святым, чтобы истина была скрыта от недостойных. Основание этого Ориген (= Климент) видит в тексте *Матф*. 7, 6 («*Не метайте драгоценного бисера*…»)[[54]](#footnote-54). **Ключ к пониманию Писания – Христос** (*Цельс* 7, 11; *На Иез*. 14, 2)[[55]](#footnote-55). Духовный смысл для Оригена идентифицируется с христологическим пониманием всего текста (= Иполлит). Ориген говорит, что толкование Писания требует не только каких-то теоретических знаний, но так же и нравственно-моральные и аскетические требования и Божию помощь. Христологическое значение есть во всём Писании, но он сокрыто под буквой.

**Антропоморфиты.** Дидим Слепец защищал невещественность Бога не только в силу принадлежности к александрийской школе, но по причине полемики с антропоморфитами, случившейся в конце IV в. в Египте. Это можно назвать одним из главных эпизодов первого оригенистского кризиса. В центре полемики стояли монахи Нитрии и Скита[[56]](#footnote-56).

Среди учёных прошлого доминировало мнение, что сначала монашеская среда была достаточно однородной и простой, формируясь на той культурной среде, которая была в Египте. Эта ситуация изменилась после 370 г. с появлением образованных монахов, которые были воспитаны на греческой культуре и в богословии были приверженцами Оригена (Cf. A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria* (345 *c.* - 412), Diss. PDG, Torino, Società Editrice futernazionale, 1958, p. 93. A. GUILLAUMONT *(Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre* *le Pontique et* l *'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* [patristica Sorbonensia, 5], Paris, Seuil, 1962, pp. 55-58) considera Ammonio ed i "Lunghi Fratelli" come prirni origenisti tra i monaci d'Egitto.). У более современных учёных превалирует иная точка зрения, что первые монашеские общины не были изолированы от богословских размышлений, но, напротив, традиция Ориген существовала как в Нитрии, так и в Скиту намного раньше Евагрия. Поэтому в последние десятилетия IV в. произошло вхождения не оригенизма, а антиоригенизма не из монашеских пустынь, но из внешней среды (Cf. S. RUBENSON, *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Centllly,* in W.A. BIENERT - U. KUHNEWEG (eds.), *Origeniana Septima: Origenes in den Allseinalldersetzllngen des* 4. *Jahrhz/Ilderts* (BETL, 137), Leuven, Peeters, 1999, 319-337, pp. 325-329;336-337.). Монахов этих двух противоборствующих групп называли «оригенисты» и «антропоморфиты». Сократ, повествуя о военно-политических баталиях и борьбе империи против варваров, говорит, что и среди духовенства не было согласия и мира, одни нападали на других, причиняя вред христианам. Это зло, говорит Сократа, вышло из Египта и происходило по причине спора о том, как необходимо истолковывать места из св. Писания, где повествуется о т.н. телесности Бога, частях тела, голосе и т.д. Многие из простых подвижников утверждали, что Бог «телесен и человекообразен» (), другие, и таких было большинство, считали, что «Бог чужд всякого вида» () и ему невозможно приписывать подобных вещей. Иными словами мы видим, что в Египте, в Александрийской традиции к концу IV в. сложились две взаимоисключающие друг друга традиции и метода толкования св. Писания, основанного с одной стороны на буквальном понимании текста, с другой – на нахождении таинственного смысла, скрытого за метафорами, типологиями или символами, предполагающего использование разной терминологии, возводящего человека к пониманию духовного смысла текста. Ситуация усложнялась ещё и тем, что полемика выводила представителей разных подходов толкования в область догматической веры, где различия трактовались как ересь[[57]](#footnote-57).

Предыстория этой полемики вышла из противостояния христианских экзегетов с их оппонентами в защиту Ветхого и Нового Заветов как единой и неразрывной традиции. Эта полемика продолжалась весь доникейский период и была теснейшим образом связана с экзегезой и методом толкования Писания и Ветхого Завета в особенности. Необходимо было показать, что пророчества исполнились на Христе и несут прообразовательный смысл, что имеет самое прямое значение для христианской веры и проповеди христианства как предвозвещённого с давних времён. Такое понимание было важно для христиан с точки зрения спасения, как об этом и говорил сам Христос[[58]](#footnote-58). Именно это и являлось предметом полемики с такими религиозно-христианскими образованиями как иудеи, иудео-христиане, гностики, Маркион и его последователи. С иудеями обсуждался метод и толкование Ветхого Завета на предмет нахождения пророчеств о Христе, которые отвергались иудеями[[59]](#footnote-59). Иудео-христианство, помимо требований соблюдения закона, явилось одной из причин возникновения хилиазма, что требовало соответствующего метода и экзегезы св. Писания[[60]](#footnote-60). Гностики, в особенности валентиниане, развивали свои произвольные аллегории, связанные с их гностическим учением, практикуя чрезмерный аллегоризм[[61]](#footnote-61). Маркион, наряду с гностиками, попытался применить принципиально иной подход к ветхозаветным писаниям, отвергнув их пророческий дух и связь с Новым Заветом. Христианский хилиазм и антропоморфизм явились прямыми следствиями этой полемики вокруг метода и интерпретации св. Писания[[62]](#footnote-62). Таким образом, метод и экзегеза Ветхого Завета как таковые и всего Писания в целом, наряду с доктринальными положениями веры, были одними из главных элементов полемики на протяжении первых трёх веков.

У Оригена мы находим попытку противостояния всем вышеназванным тенденциям и разработки метода христианской герменевтики и экзегезы, направленных на нахождение единства двух Заветов, поиска толкования Писания как слова Божия достойного Бога и на этом основании выработки христианского учения. Если в первом Ориген преуспел и стал учителем многих, то в выработки учения допустил такие воззрения, которые, будучи развиты его последователями, стали причиной их осуждения[[63]](#footnote-63). Рассмотрим несколько эпизодов из вышеназванных примеров экзегезы, предшествующей Оригену.

**Против Маркиона.** Многие авторы II-III вв. писали против Маркиона, отвергающего Ветхий Завет[[64]](#footnote-64). Евсевий Кесарийский передаёт нам лишь некоторые детали этого противостояния, масштаб которого среди христианских авторов трудно переоценить:

«В это время в полном расцвете сил был Иустин, который защищал слово Божие в философском обличии и в своих писаниях боролся за веру. Он написал книгу против Маркиона, где упоминает, что составлял её еще при жизни того[[65]](#footnote-65). […] Есть еще его [Дионисия Коринфского] Послание к никомидийцам, в котором он опровергает ересь Маркиона и стоит за установленную истину[[66]](#footnote-66) […] Феофил [Антиохийский] выступил вместе с другими в этой борьбе, ясно из его превосходной книги против Маркиона; она вместе с другими, нами упомянутыми, сохранилась доныне […] Филипп, бывший, по словам Дионисия [Коринфского], епископом в Гортине, написал обстоятельнейшее сочинение против Маркиона. Писали также Ириней и Модест. Последний сильнее, чем другие, всем воочию показал заблуждения этого человека. Писало и много других. Ттруды их доныне сохраняются у многих братьев[[67]](#footnote-67). […] Вспоминает он [Ириней] и писания некоего пресвитера, мужа апостольского, по имени его не называя, но приводя его объяснение Божественного Писания. Упоминает также Иустина Мученика и Игнатия, пользуется свидетельствами из их писаний и обещает тщательно заняться в особой работе опровержением Маркиона на основании его же собственных книг[[68]](#footnote-68). […] При этом же императоре ереси в Месопотамии умножились, и некий Бардесан, человек очень даровитый и прекрасно владевший сирийским языком, составил и написал на родном языке и родным шрифтом диалоги против последователей Маркиона и прочих ересиархов[[69]](#footnote-69). […] В это время Родон, уроженец Асии, учившийся в Риме, как он сам говорит, у Татиана, писал разные книги и вместе с другими восстал на Маркионову ересь. Он рассказывает, что в его время в ней возникли разные направления, опровергает ложные выдумки и тщательно характеризует виновников этого разделения[[70]](#footnote-70). […] Будучи у вас, я [говорит Серапион Антиохийский] предполагал, что все вы держитесь правой веры, и, не прочитав “Евангелия”, которое слывет у них Петровым, указал, что если это единственная причина вашего смущения, то читать его можно. Теперь же, узнав из рассказанного мне, что душа их ускользнула, как в нору, в ересь, потороплюсь к вам опять, братья, так что ждите меня вскорости. Мы узнали, братья, какой ереси держался Маркион; он противоречил себе, сам не зная, что говорит. Вы узнаете об этом из того, что я вам написал. Мы смогли достать это “Евангелие” от людей, признающих его, то есть от преемников тех, кто его вел и кого мы зовем докетами[[71]](#footnote-71) […] Тогда же Ипполит среди прочих [написал] “Против Маркиона”, […] и очень много других, которые ты сможешь найти у многих[[72]](#footnote-72)».

Необходимо обратить внимание на полемику некоего Родона родом из Асии, ученика Татиана в Риме с Маркионом и его последователями Потитом и Василиском. Эти трое, говорит Родон, «вводят два начала»[[73]](#footnote-73). Как нам представляется речь идёт о божественном дуализме, который проповедовал Маркион. Иными словами Маркион и его наиболее ревностные последователи проповедовали двух Богов: Бога Ветхого Завета – злого и карающего и Бога Нового Завета – любящего и благого[[74]](#footnote-74). В доказательство этому Маркион составил сочинение под названием «Противопоставления», где он собрал взаимоисключающие друг друга цитаты из Ветхого и Нового Завета[[75]](#footnote-75). На этом основании он истолковывал Ветхий Завет, используя буквальный метод, не принимая пророчеств, т.е. брал текст как таковой, исключая какие-либо типологии или символы.

Для Маркиона два его бога – это «две природы» совершенно разные и не подобные друг другу. Ниже Евсевий приводит два мнение: Апеллеса, как представляется, возможно, менее радикального последователя Маркиона, который признаёт «одно начало», т.е. единого Бога и, следовательно, единую природу; и некоего Синероса, признававшего «существование трёх природ», учя, по-видимому, о трёх богах[[76]](#footnote-76). Апеллес отрицал пророчества и их прообразовательный смысл. Отвергал исследование и толкование Писания. Его позиция, судя по тому, что приводит Евсевий, заключалась в отходе от привычного дуализма «двух начал Маркиона» и принятии кафолической веры в единого Бога, как единого начала. Однако он отказывался принять единство Писания, как откровение единого Бога и, что Ветхий Завет необходимо понимать в только посредством Нового, истолковывать его в пророческом и прообразовательном духе, как исполнение и осуществление всего ветхого. Иными словами здесь он последовал методу своего учителя Маркиона, отказывшись интерпретировать Ветхий Завет, применяя к нему типологическое толкование, входя в противоречие с самим собой. За что его и упрекает Родон.

Как мы отметили выше, в первые века было написано достаточно сочинений против ереси Маркиона, однако ни один из этих текстов не дошёл до нас. Текст, из которого мы можем узнать о методе и экзегезе Маркиона, принадлежит латинскому автору Тертуллиану Карфагенскому (222 г.). Его сочинение «Против Маркиона» раскрывает нам многие вопросы, связанные с интерпретацией св. Писания в II-III веках. Ересь Маркиона, как отмечает, Тертуллиан была результатом неверного толкования притчи, сказанной Христом:

«Маркион впал в соблазн под влиянием <нелепого> предположения относительно простого отрывка из Господней проповеди[[77]](#footnote-77), в которой людей, а не богов касаются те притчи о добром и дурном дереве, что доброе дерево не приносит дурные плоды, а дурное – добрые»[[78]](#footnote-78)

**Параллели с Тертуллианом.** Как представляется из слов Тертуллиана, Маркион истолковывал эти слова в онтологически-дуалистическом смысле, относя их к божественным реалиям. Оба дерева сотворены Богом, то вина в том, что одно доброе, а другое злое лежит на Боге, точнее по соображениям Маркиона на богах, поскольку один и тот же бог не может творить добро и зло одновременно. Таким образом, в учении Маркиона появляются два противоположных бога, добрый и злой. Соответственно бог Ветхого Завета, которого Маркион отождествляет с Богом творцом, богом иудеем, называя его ещё Демиургом, который и творит всё зло на земле. В качестве благого Бога он рассматривает Иисуса Христа. По мнению Маркиона, Христос есть «установление единственной и чистой доброты, отличной от той, что принадлежит Творцу»[[79]](#footnote-79). Тертуллиан говорит, что эти два бога, т.е. Демиург и Христос имеют две разные природы[[80]](#footnote-80) и в соответствии с каждой природой Маркион распределяет цитаты из св. Писания, подтверждающие этот статус богов, устанавливая на этом основании свой канон Нового Завета, в который должны были входить только те тексты, которые соответствуют свойствам благого Бога, т.е. Христа. Таким образом, здесь Маркион предоставляет нам важнейшие сведения о природе своих богов, которые принципиально различны. На Демиурга он возлагает все зло, которое совершается в мире. Вся его кровожадность выражена в Ветхом Завете, поэтому эти тексты не могут быть согласны с Новым Заветом. В них нет никого пророчества о Христе. Эти писания годны только для иудеев и не имеют никакого смысла в искупительной миссии для тех, кто верит во Христа. Тогда как Новый Завет говорит нам о любви и благости, но его необходимо очистить от всех попыток соединить его с Ветхим[[81]](#footnote-81). На этом основании Маркион составил свой канон новозаветных книг, значительно отличающийся от принятого после в Церкви. На этом же основании был выработан и метод толкования. Базовым принципом для Маркиона было противопоставление цитат из двух Заветов, к которым Маркион давал свои комментарии. Всякий намёк на типологию или иносказание отвергался. Преобладал буквальный метод понимания текста.

Тертуллиан проводит сравнение экзегезы Марикиона и иудеев времени Христа, находя у них точки соприкосновения. Тертуллиан видит это сходство в том, что иудеи не приняли Христа, не поняв пророчеств, но примут в своё время некоего другого христа, а Маркион, отвергнув пророчества, принял сразу иного христа, который никак не связан с Богом Творцом в Ветхом Завете. Оба заблуждения имеют общее основание: непонимание и отвержение пророчеств Ветхого Завета:

«Итак, поскольку еретическое безумие предположило, что пришел тот Христос, о котором никогда не было возвещено, следует, чтобы оно утверждало, что Тот Христос, Который всегда был предвещаем, еще не пришел. Но в таком случае ему придется объединиться с иудейским заблуждением и воздвигать себе доказательство с его помощью, словно бы иудеи, будучи уверенными, что Тот, Кто пришел, – чужой, не только отвергли Его как чуждого, но и убили его как враждебного»[[82]](#footnote-82)

Маркион считает, нет необходимости следовать тому порядку в икономии, который предлагает выше Тертуллиан: сначала Бог Творец, т.е. Отец, от которого Сын наследует своё начало и природу. Всё случилось неожиданно, т.е. никаких пророчеств не было. Вместо пророчеств Маркион говорит о чудесах как свидетельствах истинности Христа:

«Не был, – говоришь ты, – подобный порядок необходимым, ибо Он намеревался на деле сразу подтвердить, что Он является и Сыном, и посланцем, и Христом Бога благодаря доказательству совершенных Им чудес»[[83]](#footnote-83)

Однако должно быть предвозвещение (), которое научит человека знанию, а вера будет основываться на этом знании. Тертуллиан отвечает Маркиону, доказав выше единство Творца[[84]](#footnote-84), а здесь показывает единство Заветов:

«В соответствии с планом прежнего труда, который после его утраты мы продолжаем восстанавливать, здесь уже речь пойдет о Христе, хотя это и излишне после того, как мы отстояли единственность Божества. Ибо достаточно ясно из ранее сказанного, что Христос не должен мыслиться принадлежащим никакому иному богу, кроме Творца, поскольку установлено, что не следует верить в другого Бога, кроме Творца. […][[85]](#footnote-85) Этими вводными словами я сделал как бы первый шаг и как бы издалека. Но, намереваясь сражаться с этого момента уже по-настоящему, лицом к лицу, я вижу, что нужно еще обозначить некоторые линии, у которых предстоит бороться: речь идет о Писаниях Творца. Ведь, собираясь доказывать, что Христос принадлежит Творцу в соответствии с ними, как впоследствии исполненными их Христом, я должен также рассказать об облике самих Писаний и, так сказать, об их природе, дабы они, рассматриваясь вместе с <определенными> положениями, не становились предметом спора и не ослабляли внимание читателя при смешении их защиты с зашитой <этих> положений»[[86]](#footnote-86)

Всякое новое для Тертуллиана не основано на правиле веры, которая, предполагает учение проповеданное Христом и апостолами. Это учение воспринимает Церковь передаёт всем свои членам. Всё новое оторвано от этой традиции, поскольку не имеет основания в этой древней вере. Маркион принадлежит именно к таковым.

Это очень важное методологическое объяснение Тертуллиана. Он собирается отстаивать Писания Творца, т.е. Ветхий Завет, который исполнился на Христе в Новом Завете.

«Так всегда еретики или простые и незамысловатые высказывания при помощи < своих > домыслов обращают, куда хотят, или наоборот: сказанное при определенном условии и с определенной целью лишают его смысла, обусловливая простотой буквального понимания текста>, как в этом месте»

Тенденция слишком буквального толкования в христианской среде начала складываться очень рано и Ориген, безусловно, был знаком с самыми ранними явлениями её использования. Евсевий Кесарийский передаёт нам, что Симмах, один из переводчиков Ветхого Завета на греческий язык, был эвионитом, которые считали Христа простым человеком, рождённым от Иосифа и Марии. Ориген был знаком с толкованиями Симмаха[[87]](#footnote-87), они, по словам Евсевия, были переданы Оригену некой Юлианией[[88]](#footnote-88). В них Симмах пытался обосновать это учение эвионитов на основании Евангелия от Матфея, употребляя для этого соответствующее толкование. Как представляется это могло быть слишком буквальное толкование, исключающее богооткровенность и типологизм текста. Из дошедших до нас книг толкования на Матфея, мы знаем, что Ориген использует здесь исключительно аллегорический метод. Такого рода экзегеза, вполне возможно, могла быть ответом на подобные тенденции, которые существовали не только в среде христиан, но и среди иудео-христиан, иудеев или гностиков. Именно за аллегорические и подобные им толкования Порфирий критикует Оригена, упрекая его за этот «нелепый метод» ()[[89]](#footnote-89). По его мнению, многие из христианских толкователей Писания восприняли такой подход у Оригена. Сам Порфирий считает, что Ориген заимствовал его у стоиков, с методом которых он был хорошо знаком[[90]](#footnote-90):

«Горячо желая сохранить грязные рассказы иудейского писания, они [христиане] обратились к толкованию, которое совершенно не вяжется с содержанием этих рассказов: тут было не столько защиты этих нелепиц, сколько самодовольного восхваления собственных писаний. Ясные слова Моисея они торжественно объявили загадочными и клялись Богом, уверяя, что они, как изречения оракулов, полны тайного смысла; лишившись в этом дурмане здравого разума, они и ввели свое толкование»[[91]](#footnote-91)

# Тексты Оригена

**(**[Patrologia Graeca (PG) PDF’s at Roger Pearse](http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/)**)[[92]](#footnote-92) (смотрите тома по данным отрывкам и ищите текст)**

**Ориген на слова:** *И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так* (Быт. 1, 24).

**In Gen. hom. I, 11 (PG 12, col. 151 BD)** В соответствии с буквальным смыслом нет никакой проблемы: ясно говорится, что Богом на земле были созданы животные, четвероногие, звери и рептилии. Но не является совершенно напрасным и то, чтобы применять данные вещи к духовному пониманию. <...>. В то время как всё, что мы видим, было создано по повелению Бога через своё Слово, готовя этот необъятный и видимый мир и одновременно посредством аллегорического образа показывая, что могло бы украсить малый мир, то есть человека.

**In Cant. cant. hom. I** Если бы это не имело духовного смысла, то не было ли бы пустым рассказом? Если бы не имело в себе чего-либо таинственного, то не было ли бы недостойно Бога? Итак, тому, кто умеет понимать Священное Писание в духовном смысле, или кто хотя не умеет, но желает уметь, необходимо всеми силами стремиться жить не по плоти и крови, чтобы чрез то сподобляться духовных тайн и, скажу нечто более дерзновенное, — духовного вожделения или любви. Ибо есть и духовная любовь. И как есть пища телесная и пища духовная, и есть питие телесное и питие духовное: так есть любовь плотская, происходящая от сатаны, и любовь духовная, имеющая начало от Бога. И никто не может быть обладаем и тою и другою любовию. Если ты любитель плоти, то не понимаешь духовной любви. Если же ты презрел все телесное, говорю не только о плоти и крови, но и о деньгах, и об имениях, и даже о самой земле, и о самом себе (ибо они прейдут), если все это ты презрел, и ни к чему этому душа твоя не привязана, и ты не связан никакою любовью к порокам: то ты можешь принять в себя духовную любовь. Сказано это потому, что представился случай сказать несколько слов о любви духовной. И полезно нам соблюдать заповедь Соломона, или, лучше, того, кто говорил чрез Соломона, о премудрости. — заповедь, которая говорит: "Люби ее, и она будет оберегать тебя" (Пр. 4.6), "Высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя. если ты прилепишься к ней" (Пр. 4.8). Есть и духовные объятия; и, о, если бы высокие объятия жениха заключили и мою невесту, чтобы и я мог сказать то, что написано в той же книге: "Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня" (Песн. 2.6).

**Hom. in Ier. 1, 6.** Нам известно, что некоторые, превознося эти слова, относят их не к самому Иеремии, <поскольку они превосходят его>, но к Господу и Спасителю нашему; в тоже время необходимо представлять, что большая часть из написанного того, что я буду приводить, относится непосредственно к Иеремии, но может передавать и то, что относится к Спасителю. Среди слов сказанных Иеремии есть некоторые, которые можно отнести и к Спасителю. Итак, какие же это слова, относящиеся к Спасителю? «<...> *ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь. Не бойся их; ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, сказал Господь*»[[93]](#footnote-93). Эти слова нельзя назвать столь ясно относящимися к Спасителю, но те, которые следуют далее вполне согласуются с тем, что говорится о Нём: «*И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять* <…>»[[94]](#footnote-94). Какие же народы «*искореняет*»Иеремия и какие царства «*разоряет*»? Ибо написано: «*Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять* <…>»[[95]](#footnote-95). Какую же власть имеет Иеремия, чтобы«*созидать*»? И как относится к Иеремии сказанное «*созидать*»?[[96]](#footnote-96) Что же столь великое сделал Иеремия, что <ему> говорится «*и насаждать*»?[[97]](#footnote-97) Иеремия говорит: «*Никому не давал я в рост, и мне никто не давал в рост*»[[98]](#footnote-98). Итак, как ему было дано <Богом> «*созидать и наставлять*»?[[99]](#footnote-99) И как «*наставлять*» соответствует <делу> Иеремии? Если мы относим эти слова к Спасителю, то это не смутит экзегета, поскольку в них Иеремия символизирует Спасителя, но то, что будет сказано может совершенно сбить с толку и наиболее искусного толкователя, который вздумал бы показать как данные слова применимы к Спасителю. «*И я сказал: о, Господи Боже! Я не умею говорить*»[[100]](#footnote-100); кто именуется «*Премудростью*», кто – «*Силой Божьей*»[[101]](#footnote-101)? Тот, который принёс нам «*полноту божества, обитающую в Нём телесно*»[[102]](#footnote-102); итак, как же можно отнести к Спасителю слова «*не умею говорить*»?[[103]](#footnote-103) А равно как и «*я еще молод*» <их> не позволительно говорить о Спасителе как бы указывая этим на что-то не подобающее. Действительно, если Господь отвечает ему «*Не говори*»[[104]](#footnote-104) этого, то ясно, что Он запрещает Иеремии говорить эти слова. Следовательно, данные выражения не применимы по отношению к Спасителю, <тогда как> те предыдущие не представляются несообразными и приличествуют Господу. Таким образом, не представляется затруднительным говорить, что одни слова относятся к Иеремии, другие же к Спасителю. Тем не менее, благомыслящие <о Господе> будут сбиты с толку в этом месте, понимая, что не разумно разрывать связь слов; будь то слова, сказанные о Иеремии, или относящиеся к Спасителю и говорить, что они не применимы ко Христу, но, скорее, к Иеремии, а те <слова>, поскольку превосходят Иеремию <как человека>, не относится к нему, но ко Христу. Давайте допустим, что весь отрывок посвящён Иеремии и попробуем истолковать это место, которое, как кажется, превосходит самого Иеремию.

**Hom. in Ier. 5, 14.** И далее то, что говорится в тексте: «*Обрежьте себя для Бога и обрежьте крайнюю плоть сердца вашего*». «*Обрежьте себя для Бога*». Необходимо добавить, что слова «*обрежьте себя для Бога*», постигаются из чувственного образа. Обрезывающиеся, я говорю по чувственному восприятию, это не только те, которые из обрезанных по закону Моисееву, но и многие другие. Жрецы египетских идолов делают обрезание, но подобного рода обрезание – это обрезание идолам, но не обрезание «*для Бога*». Обрезание же иудеев, по крайней мере, тогда было сделано «*для Бога*». Итак, если слово Божие говорит: «*Обрежьте себя для Бога*», мы, поняв буквальный смысл, перейдём к духовному), чтобы найти каким образом среди обрезанных духовно – так что кто-нибудь из них мог бы сказать: «*Мы имеем обрезание*»[[105]](#footnote-105) – одни имеют его для Бога, другие же действительно были обрезаны, но не для Бога. Имеются и другие мнения помимо истинного понимания значения обрезания, вопреки учению Церкви. Можно сказать и про тех, кто занимаются философией, они, как будто тоже учат, обрезываются в обычаях и в сердце; те, которые придерживаются разных ересей, также имеют обрезание, но такое обрезание не для Бога, поскольку обрезание, совершённое у них вводит в заблуждение. Когда же оно совершено по церковным канонам, то обрезание совершено в соответствии со здравым учением, а это уже не просто обрезание, но обрезание «*для Бога*».

**Comm. in Matt. 10, 1.** «*Тогда* [Иисус]*, отпустив народ, вошел в дом* Свой*. И, приступив <к Нему>, ученики Его сказали:* объясни16 *нам притчу о плевелах на поле*» (Мф. 13, 36).Когда Иисус с народом, Его нет в доме, ведь народ – вне дома. И дело Егочеловеколюбия [состоит в том, чтобы] покинуть дом и уйти к тем, кто не можетприйти к Нему. Итак, достаточно поговорив с народом притчами, Он отпускаетего и входит в Свой дом, куда приходят к Нему Его ученики, не оставшиеся с теми,кого Он отпустил. И все, кто слушает Иисуса более добросовестно (γνησιώτερον), сперва следуют за Ним, затем, спросив о Его обители, допускаются увидеть ее и, придя, видят и *остаются у Него*, все – на *день тот* (ср. Ин. 1, 39), а некоторые из них, возможно, и дольше. И, думаю, как раз на нечто подобное указано в Еванге- лии от Иоанна в следующих [словах]: «*На другой день опять стоял Иоанн и двое* *из учеников его* [и т. д.]» (ср. Ин. 1, 35–40). Кроме того, чтобы показать, что [наиболее] выдающийся (ὁ διαφέρων) из тех, кто допущен пойти с Иисусом и увидеть Егодом, даже становится апостолом, к этим [словам] добавлено: «*Один из двух, слышавших от Иоанна* [об Иисусе] *и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра*» (Ин. 1, 40).Итак, и мы, если хотим слушать Иисуса не как народ, отпустив который Они входит в дом, то восприняв нечто особенное в отличие от народа (ἐξαίρετόντι παρὰ τοὺς ὄχλους ἀναλαμβάνοντες), станем ближе Иисусу, чтобы, как Его ученики, *приступить к* [Нему], *вошедшему в дом* (ср. Мф. 13, 36), и, приступив, попросить объяснения притчи, будь то [притча] о плевелах на поле или какая-либо еще.А чтобы было точнее понято, что обозначает дом Иисуса, пусть кто-нибудь соберет из Евангелий все, что [там] сказано о доме Иисуса и о том, что было сказаноили сделано Им в нем. Ибо собранные воедино эти [места] убедят внимательно *занимающегося* таким *чтением* (ср. 1 Тим. 4, 13), что Евангельские Писания нетолько просты [по смыслу], как думают некоторые, но для простых [верующих]по домостроительству стали как бы простыми, а для желающих и способных слушать с большей проницательностью (ὀξύτερον) [в них] скрыты мудрые и достойные Слова Божиего вещи.

**Comm. in Matt. 10, 5.** И здесь нужно исследовать отдельно поле и отдельно скрытое на нем сокровище, и каким образом, *найдя* это скрытое сокровище, *человек от радости* уходит *и продает все, что имеет*, чтобы *купить поле то* (ср. Мф. 13, 44). Следует исследовать и каково то, что он продает. Мне-то кажется, что, согласно этому [месту], поле есть Писание, засаженное тем, что очевидно в словах [Священной] истории, закона, пророков и в остальных мыслях [Писания], – ибо это великое и разнообразное насаждение и [включает] слова всего Писания, – скрытое же <на> поле сокровище суть сокровенные и лежащие под очевидным [смыслом] мысли *премудрости, сокровенной в тайне* (ср. 1 Кор. 2, 7) и во Христе, «*в Котором сокрыты* <…> *сокровища премудрости и ведения*» (Кол. 2, 3). Другой же, пожалуй, скажет, что *поле*, поистине *полное, которое благословил Господь* (ср. Быт. 27, 27), есть «*Христос Божий*» (Лк. 9, 20), скрытое же в нем сокровище – это то, что сокрыто во Христе, по словам Павла, сказавшего о Христе: «*в Котором сокрыты* <…> *сокровища премудрости и ведения*» (Кол. 2, 3). Итак, о небесных вещах и Царстве Небесном образно написано в Писании, которое [в этом смысле] есть Царство Небесное; или Сам Христос, Царь веков, есть Царство Небесное, уподобленное сокровищу, скрытому на поле.

**Comm. in Matt. 10, 14.** «*Поняли ли вы всё это? Они говорят* <…>: *да*» (Мф. 13, 51). Иисус Христос, знающий то, что в сердцах человеческих, как учил об этом Иоанн в Евангелии (см. Ин. 2, 24–25), спрашивает не в неведении, но, однажды восприяв [природу] человека, пользуется и всеми его [свойствами], одно из которых – спрашивать. И неудивительно, если Спаситель делает это, поскольку и Бог всего [сущего], снося [несовершенство] людей (τροποφορῶν τοὺς ἀνθρώπους), «*как* *если бы некий человек* сносил [несовершенство] *сына своего*» (ср. Втор. 1, 31), задает вопросы, например: «*Адам, где ты?*» (Быт. 3, 9) и «*где Авель, брат твой?*» (Быт. 4, 9). Кто-нибудь здесь заявит, искажая [смысл текста] (βιασάμενος), что «*поняли*» сказано не вопросительно, а утвердительно, скажет также, что и ученики *говорят Ему* «*да*», подтверждая Его утверждение. Впрочем, спрашивает ли Он или утверждает, неслучайно (ἀναγκαίως) [здесь] говорится не только «*это*» – то есть указательное [местоимение] – и не только «*всё*», но «*всё это*». Похоже, теперь Он указывает, что ради (πρὸ)52 *Царства Небесного* ученики стали *книжниками* (ср. Мф. 13, 52); но этому противоречит то, что в Деяниях апостолов сказано следующим образом: «*Видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди некнижные и простые, они удивлялись и узнавали их, что они* *были с Иисусом» (Деян. 4, 13).* Ведь кто-нибудь по этому поводу поставит вопрос: если они были книжниками, каким образом в Деяниях они называются некнижными и простыми? Если же они были некнижными и простыми, каким образом Спаситель яснее ясного называет их книжниками? На эти вопросы можно было бы сказать либо что в Деяниях некнижными и простыми названы не все, но Петр и Иоанн, а понявших всё (ср. Мф. 13, 51) учеников, которым говорится «всякий книжник» и т. д. (ср. Мф. 13, 52), было больше; либо что книжником называется всякий наученный учению, согласному с буквой закона, так что и некнижные и простые [люди], все же руководимые буквой закона, в некотором смысле зовутся книжниками. Ведь это простым [людям], несведущим в иносказательном толковании и не понимающим того, что относится к духовному смыслу Писаний, но верящим голой букве и отстаивающим ее, в особенности свойственно называть себя книжниками. Кто-нибудь истолкует так и [слова]: *«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф. 23, 13) – как сказанные всякому, не знающему ничего, кроме буквы.* Здесь ты спросишь, таков ли, как книжник закона, и книжник евангельский, и так ли, как тот, кто читает и слушает закон, и говорит, «*что есть иносказание*» (Гал. 4, 24), и [он толкует] Евангелие, то есть, сохраняя буквальный смысл, соответствующий событиям, знает, как непогрешимо взойти к духовному [смыслу], чтобы [усвоенные им] познания были не «*духами злобы*» (Еф. 6, 12), но противоположными духам злобы духами добра. *Научается* же *Царству Небесному книжник* (ср. Мф. 13, 52), согласно более простому [смыслу], когда кто-либо из иудаизма принимает церковное учение Иисуса Христа, а согласно более глубокому [смыслу], когда кто-либо, усвоив первоосновы (εἰσαγωγὰς) при помощи буквы Писаний, восходит к духовным [вещам], называемым Царством Небесным. Постичь же Царство Небесное можно, столкнувшись с любой мыслью [Писания], постигнув ее возвышенным образом, сопоставив [с другими] и обосновав, так чтобы тот, кто в изобилии обладает неложным знанием, оказался в Царстве множества таким образом объясненных Небес. Вот так, в переносном смысле, ты поймешь и [слова]: «*покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» (Мф. 4, 17) – [как призыв к тому], чтобы книжники, то есть успокоившиеся на голой букве, раскаявшись в таком истолковании, научились [переданному] через Иисуса Христа, Слово Живое (τοῦ ἐμψύχου λόγου)53, духовному учению, которое называется Царством Небесным. Потому-то в той степени, в какой Иисус Христос, Слово Божие, [бывшее] «*в начале у Бога*» (Ин. 1, 2), не обитает в душе, нет в ней Царства Небесного; когда же кто-либо становится близок к тому, чтобы вместить Слово, к нему приближается Царство Небесное. Если же Царство Небесное и Царство Божие – одно и то же по сущности (ὑποστάσει), хотя и не по названию, ясно, что кому говорится: «*Царствие* *Божие внутрь вас есть*» (Лк. 17, 21), – тем могло бы быть сказано и: «Царствие Небесное внутрь вас есть», – и прежде всего ввиду обращения от буквы к духу, потому что *когда* кто-либо *обращается к Господу, снимается покрывало* на букве, *Господь* же *есть Дух* (ср. 2 Кор. 3, 16–17). Истинный же *хозяин дома* (ср. Мф. 13, 52) и свободен, и богат: благодаря тому, что, [начав] с понимания буквы (ἀπὸ γραμματείας), он научился Царству Небесному, он богат «*всяким словом*» из Ветхого Завета и «*всяким знанием*» (1 Кор. 1, 5) о новом учении Иисуса Христа, и это богатство, отложенное в его сокровищнице, куда он собирает сокровище, как *научившийся Царству Небесному* (ср. Мф. 13, 52), он хранит «*на небе, где ни моль* <…> *не истребляет, ни воры не подкапывают*» (Мф. 6, 20). Причем, относительно того, кто, как мы объяснили, собирает сокровище на небесах, поистине можно утверждать, что ни одна моль страстей (σὴς τῶν παθῶν) не может притронуться к его духовному и небесному достоянию. Про моль же страстей я сказал, основываясь на Притчах, в которых написано: «*Как <моль в одежде> и червь в дереве, так печаль вредит сердцу человека*» (Притч. 25, 20). Ибо червь и моль – это печаль, вредящая сердцу, чьи сокровища – не на небесах и не в духовных [вещах]; ведь если кто там собирает сокровище, то и сердце его на небе, – ибо «*где сокровище* <…> *там* <…> *и сердце*» (Мф. 6, 21), – и он говорит о нем: «*Если опол- чится на меня полк, не убоится сердце мое*» (Пс. 26, 3). Так и воры, о которых Спаситель сказал, что «*все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники*» (Ин. 10, 8), не могут раскопать сокровища, хранящиеся на небесах,и сердце, которое находится при них, и по этой причине говорит: «*воскресил и посадил* нас *на небесах во Христе*» (Еф. 2, 6) и «*наше же жительство – на небесах*»(Флп. 3, 20).

**Ориген «О Началах» (книга 4)**

**О БОГОВДОХНОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И О ТОМ, КАК ДОЛЖНО ЧИТАТЬ И ПОНИМАТЬ ЕГО, КАКОВА ПРИЧИНА НЕЯСНОСТИ, А ТАКЖЕ НЕВОЗМОЖНОГО ИЛИ БЕССМЫСЛЕННОГО ПО БУКВЕ В НЕКОТОРЫХ МЕСТАХ ПИСАНИЯ**

1. (Ф - Перевод с греческого текста <Филокалий>) Исследуя столь великие вещи, мы не довольствуемся общими понятиями и ясным представлением видимого, но, для ясного доказательства своих слов, берем свидетельства из Писаний, признаваемых нами божественными, (именно) из, так называемого, Ветхого и, так называемого, Нового Завета, а (потом) стараемся подтвердить свою веру разумом. Но о (самих) Писаниях, как божественных, мы еще не рассуждали. Поэтому рассудим немного и кратко также и об этом, представив основания, побуждающие нас признавать Писание божественным. Но прежде, чем воспользоваться изречениями из самих Писаний и из того учения, какое открыто в них, (нам) нужно сказать о Моисее и Иисусе Христе - о законодателе евреев и о водителе спасительных христианских догматов. Хотя у эллинов и варваров было очень много законодателей, а также учителей, которые провозглашали учения, обещавшие истину, однако мы не знаем ни одного законодателя, который мог бы внушить прочим народам ревность к принятию его слов. И хотя обещавшиеся любомудрствовать об истине приводили множество доказательств, по-видимому, согласных с разумом, но ни один (из них) не мог внушить признанную им истину различным народам или значительной части одного народа. Хотя законодатели хотели бы подчинить, если возможно, весь род человеческий законам, какие казались им прекрасными, а учителя желали бы по всей вселенной распространить свою воображаемую истину: но, будучи не в силах склонить людей других языков и многих народов к соблюдению этих законов и к принятию своих учений, они даже и не приступали к выполнению этого (своего желания), потому что благоразумно видели, что успех в этом деле для них не возможен. Между тем вся Греция и все варварские страны вселенной имеют бесчисленных ревнителей, которые оставили отеческие законы и всеми признанных богов, и соблюдают Моисеевы законы и учение слов Иисуса Христа, хотя последователей Моисеевых законов ненавидят почитатели кумиров (идолопоклонники), а тех, которые приняли учение Иисуса Христа, помимо ненависти, подвергаются еще опасности смерти.

2. (Ф) И если мы обратим внимание еще на то, как несмотря на козни против исповедников христианства, несмотря на то, что некоторые за исповедание христианства были умерщвлены, другие же лишились имущества, в течение очень немногих лет слово все-таки могло быть проповедано повсюду во вселенной, даже при небольшом числе учителей, и к богопочтению, установленному Иисусом, присоединились эллины и варвары, мудрые и неразумные: то мы не усомнимся назвать это дело превышающим человеческие силы, тем более, что Христос со всею властью и убедительностью учил о непобедимости Своего учения. Поэтому по справедливости нужно признать пророчеством слова Его, например, о том, что <И поведут вас к правителям и царям за Меня для свидетельства перед ними и язычниками> (Мф 10.18.), и <Многие скажут Мне в тот день: <Господи, Господи>, не от Твоего ли имени мы пророчествовали и не Твоим ли Именем бесов изгоняли и не Твоим ли именем многие, многие чудеса творили?> И скажу им: <Я никогда не знал вас, отойдите от Меня, делающие беззаконие> (Мф 7.22-23.). Может быть, (прежде) казалось, что Он сказал это попусту, и эти слова - не истинны. Но когда слова, сказанные с такою властью, исполнились, то (стало) очевидно, что Бог, истинно вочеловечившийся, предал людям спасительные догматы.

3. (Ф) Что нужно сказать также и относительно пророчества о Христе, что не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов? (Быт 49.10.) Ведь из истории и из того, что делается теперь, ясно видно, что от времен Иисуса у иудеев нет царей, и все иудейские отличия, которыми гордились (иудеи), уничтожены,- я разумею храм, жертвенник, установленное богослужение, одежды первосвященника. Таким образом, исполнились слова пророчества: <Ибо долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без жертвенника, без ефода и терафима> (Ос 3.4). Этими словами мы пользуемся против тех, которые, встречая затруднения в словах Иакова к Иуде в Бытии, говорят, что князь из колена Иудина иногда еще управляет народом, и что вожди от семени Иуды не оскудеют до пришествия Христа, какое они себе воображают. В самом деле, если <долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без жертвенника, без ефода и терафима>, то ясно, что с тех пор, как был разрушен храм и не стало ни жертвы, ни жертвенника, ни жречества, князь от Иуды и вождь от чресл его оскудел. Но так как пророчество говорит, что <Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов>, то, очевидно, уже пришел Тот, Кому определено, Кто составляет чаяние народов. И это ясно из множества народов, уверовавших в Бога через Христа.

4. (Ф) В песни Второзакония пророчески указывается будущее избрание глупых народов за грехи прежнего народа, которое и совершилось не через кого-нибудь иного, но именно через Христа. <Они,- говорит,- раздражили Меня не Богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их> (Втор 32.21). Можно весьма ясно понять, каким образом евреи, по слову Писания, раздражавшие Бога не Богом, но прогневившие Его идолами своими, были возбуждены к зависти не народом,- народом неразумным: этот народ Бог избрал через пришествие Христа и через учеников Его. Действительно, мы видим <братия, кто призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее> (1Кор 1.26-28). И пусть не хвалится пред Богом Израиль по плоти, называемый у апостола плотью.

5. (Ф) А что должно сказать относительно пророчества Христа в Псалмах, между которыми одна песнь надписана: <О Возлюбленном>? <Язык> Его (Возлюбленного),- говорится в этой песни,- трость скорописца: прекраснее сынов человеческих, благодать излилась из уст Его> (Пс 44.2-3). Доказательством же благодати, излившейся в устах Его (Иисуса Христа), служит то, что учение Его и богопочтение, установленное Им, наполнили всю вселенную, хотя время Его учительства было непродолжительно, так как Он учил какой-нибудь год с несколькими месяцами. Явились <во дни Его> (Иисуса Христа) праведники и обилие мира, который пребудет до совершения, названного (в псалмах) отнятием луны, и Он <будет обладать от моря до моря и от рек до конца вселенной> (Пс 71.7-8). Дано и знамение дому Давидову: ибо Дева во чреве приняла и родила Сына, и имя Ему - Эммануил, что значит: <С нами Бог> (Ис 7.14). Исполнились слова того же пророка: <С нами Бог; разумейте, народы, и покоряйтесь, могучие, покоряйтесь> (Ис 8.9),- ибо покорены и побеждены мы, плененные из (разных) народов благодатью слова Его. В книге пророка Михея предсказано также и место рождения Его: <И ты, говорит, Вифлеем, земля Иуды,- не самая малая между предводителями Иуды, ибо из тебя произойдет Вождь, Который будет пасти народ Мой, Израиля> (Мих 5.2-4). Исполнились и семьдесят седьмин до Христа-Вождя, по Даниилу (Дан 9.1). Пришел Тот, Кто, по Иову, победил великого кита и дал власть истинным Своим ученикам наступать на змей и скорпионов, и на всякую силу вражью, не терпя от них никакого вреда. Пусть кто-нибудь обратит внимание также и на путешествия повсюду апостолов, посланных Иисусом для проповеди Евангелия,- и он увидит (в этой проповеди) и мужество вышечеловеческое, и волю Божью. Если же мы рассмотрим то, каким образом люди, слушая новые учения и чуждую речь, присоединялись к этим мужам (апостолам), побежденные, в своем желании повредить им, какою-то божественною силой, охранявшею их, то мы не будем сомневаться, правда ли они творили чудеса, так как Бог подтверждал слова их знамениями и чудесами, и различными силами.

6. (Ф) Доказывая кратко божество Иисуса и приводя пророческие слова о Нем, мы, вместе с тем, доказываем, что Писания, пророчествовавшие о Нем, боговдохновенны, что божественны книги, возвещающие Его пришествие и учение,- книги, изложенные с полною силою и властью и потому покорившие лучших людей из (разных) народов. Но нужно сказать, что боговдохновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными (только) с пришествием Христа. До пришествия Христа не было полной возможности представить ясные доказательства боговдохновенности ветхозаветных Писаний. Пришествие же Христово тем, которые могли предполагать, что закон и пророки не божественны, представило очевидное доказательство того, что они написаны силою небесной благодати. Впрочем, кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след божественного вдохновения и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, (действительно) не человеческие. Таким образом, свет, принадлежащий закону Моисееву, (но) закрытый (в нем) покрывалом, воссиял с пришествием Христа, когда покрывало было снято и постепенно обнаружились те блага, тень которых содержала буква.

7. (Ф) Было бы долго собирать теперь древнейшие пророчества о каждом будущем событии, чтобы сомневающийся, будучи поражен их боговдохновенностью, оставил всякое сомнение и нерешительность и всею душою предался словам Божьим. Если же неопытным кажется, что в разных местах Писания встречаются мысли, не превышающие человеческого разума, то это нисколько не удивительно. Между делами промысла, обнимающего весь мир, некоторые (дела) очень ясно представляются, как именно дела промысла, другие же так скрыты, что, по-видимому, дают место недоверию, действительно ли всем управляет Бог с неизреченным искусством и силою. Так, созидательная мысль Промыслителя не столь ясна в предметах земных, как в солнце, и луне, и звездах, не так ясна в человеческих происшествиях, как в душах и телах животных,- особенно для тех, кто старается отыскать, зачем и ради чего у животных (существуют) именно такие стремления, желания, природа, зачем (именно такое) устройство тел. Но как промысел для тех (лиц), которые однажды признали его надлежащим образом, не уменьшается вследствие неизвестного, так и божественность Писания, простирающаяся на все Писание, ничего не теряет от того, что наша немощь не может найти в каждом изречении скрытый свет догматов, заключенный в ничтожном и презренном слове. <Сокровище мы носим в глиняных сосудах> (2Кор 4.7), чтобы воссияло величие силы Божьей и не показалось бы, что (это сокровище) принадлежит нам, людям. Ведь если бы Библия побеждала людей обычными у людей путями доказательств, то было бы справедливо полагать нашу веру в мудрости человеческой, а не в силе Божьей. Теперь же для всякого, кто не закрывает глаз, видно, что слово и проповедь действуют на множество людей не убедительными словами мудрости, но явлением духа и силы. Посему, так как небесная или даже вышенебесная сила побуждает нас чтить Единого, сотворившего нас, постараемся оставить слово начала Христова, т.е. наставление в первых основаниях, и перейти к совершенству, дабы Премудрость, возвещаемая совершенным, была проповедана и нам. Ибо приобретший премудрость (апостол) обещает проповедовать ее между совершенными,- Премудрость, отличную от мудрости века сего и от преходящей мудрости князей века сего. Эта именно Премудрость ясно будет представлена нам и откроет тайну, которая была сокрыта в вечные времена, ныне же открылась через пророческие Писания и благодаря явлению Господа и Спасителя нашего, Иисуса Христа, Которому слава во все века. Аминь.

**О ТОМ, ЧТО МНОГИЕ УКЛОНИЛИСЬ В ЕРЕСИ, НЕ РАЗУМЕЯ ПИСАНИЯ ДУХОВНО И ХУДО ПОНИМАЯ (ЕГО)**

8. (Ф) 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 (Зах 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 11.7). 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> (Иер 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> (1Цар 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?> (Ам 3.6), и еще: <сошло бедствие от Господа к воротам Иерусалима> (Мих 1.12), и: <Напал злой дух от Бога на Саула> (1Цар 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 предались 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.

9. (Ф) У всех вышеупомянутых людей причиною 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). Все, даже самые простые из последователей Слова, веруют, что божественное Писание указывает какие-то таинственные распоряжения; но что это за распоряжения, благоразумные и скромные люди сознаются, что не знают этого. Так, если кто-нибудь спросит (их) о кровосмешении Лота с дочерьми, или о двух женах Авраама, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, и о двух рабынях, родивших от него детей, то они скажут только, что это - тайны, для них непонятные. Также читая об устроении скинии и находясь при этом убеждении, что описываемое представляет собою образы, они отыскивают, что может соответствовать каждому отдельному сообщению относительно скиний. В убеждении, что скиния есть образ чего-то, они не заблуждаются; но в достойном Писания применении той мысли, образом которой служит скиния, в каждой частности (в устройстве скинии) они иногда ошибаются. И всякое повествование, по-видимому, сообщающее о браках, или о рождении детей, или о войнах, или о каких-нибудь других происшествиях, о каких ходят рассказы в народе,- они признают образом; но образом каких именно вещей служит рассказ о каждом из этих предметов, это остается не вполне ясным, частью вследствие недостаточного развития (у них) способности (к толкованию), частью вследствие нерассудительности, иногда же вследствие крайней трудности объяснения этих вещей для людей, даже опытных и проницательных.

10. (Ф) А что нужно сказать о пророчествах, которые, как все мы знаем, наполнены загадочными и темными выражениями? Если мы обратимся к Евангелиям, то и точное разумение этих (книг), как разумение Христово, возможно только при помощи благодати, какая дана была сказавшему: <Мы имеем ум Христов, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого> (1Кор 2.16,12-13). Читая же откровение Иоанна, кто не будет поражен сокровенностью неизреченных тайн, представляющихся тому, кто не понимает написанного? Точно так же какому человеку, умеющему исследовать мысли, покажутся ясными и легко понимаемыми послания апостолов, когда и здесь - бесчисленное множество мест, представляющих, как бы через окно, немалый материал для величайших и многочисленнейших размышлений? Посему, если это так и если множество людей заблуждаются, то небезопасно кому-нибудь объявить, что, при чтении (Писания), он будто бы легко понимает то, для чего нужен ключ разумения, находящийся, по слову Спасителя, у законников. Между прочим, некоторые утверждают, что до пришествия Христова люди не владели истиной; пусть же они объяснят, каким образом Господь наш Иисус Христос говорит, что ключ разумения находится именно у тех, которые, по их словам, не имеют книг, содержащих неизреченные и совершенные тайны знания? Ибо изречение гласит так: <Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения, сами не вошли и входящим воспрепятствовали> (Лк 11.52).

11. (Ф) 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 навидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, с которых говорит апостол: <Мудрость же мы проповедуем среди совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал> (1Кор 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. Сообразно с этим мы толкуем и повествование книги <Пастырь>, пренебрегаемой некоторыми. Здесь есть рассказ о том, что Эрм получил приказание написать две книги и потом возвестить пресвитерам церковным то, чему он научился от Духа. Вот самое изречение: <Напиши две книги и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта наставит вдов и сирот, Климент пошлет (книгу) во внешние города, ты же возвестишь пресвитерам церковным>, 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 (т.е. те души), которые уже не живут с незаконным мужем, но вдовствуют, еще не сделавшись достойными жениха. Климент, уже оставивший букву, по словам Пастыря, посылает книгу во внешние города: под этими городами мы разумеем души, пребывающие вне телесных и земных помышлений. Сам же ученик Духа получает приказание возвестить пресвитерам всей церкви Божьей, поседевшим в мудрости,- возвестить уже не через письмена, но живыми словами.

12. (Ф) 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. И, может быть, именно поэтому водоносы, поставленные ради очищения иудейского, как читаем в Евангелии от Иоанна, вмещают по две или по три меры (Ин 2.6). Этот рассказ прикровенно указывает на тех, кого апостол называет <иудеями в тайне> (Рим 2.20); именно он показывает, что эти иудеи очищаются словом Писаний, которые по местам заключают в себе две меры, т.е. так сказать, душевный и духовный смысл, по местам же три меры, так как некоторые места, кроме вышеуказанных, имеют еще телесный смысл, который тоже может назидать. А шесть водоносов означают, вероятно, очищающихся в мире, который произошел в шесть дней (это число - совершенное). Что первый (телесный) смысл сам по себе может быть полезным, об этом свидетельствует множество людей, уверовавших истинно, но просто. Примером же толкования, возводимого как бы к душе Писания, служит следующее место у апостола Павла в первом послании к коринфянам: <Писано,- говорит он,- не заграждай рта у вола молотящего> (1Кор 9.9). Потом, объясняя этот закон, он прибавляет: <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> (1Кор 9.10). Такой же характер имеют и весьма многие (другие) общеизвестные изречения, приспособленные к толпе и назидающие людей, которые не могут слушать высшего (учения).

Евр. 8:5. Ориген, О началах. О том, что многие уклонились в ереси, не разумея Писания духовно и худо понимая его. III, II, 13. (Ф) Духовное толкование доступно тому, кто может показать: образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти, и тень каких будущих благ имеет закон. И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную, <которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал> (1Кор 2.7-8). В другом месте тот же апостол, приведши некоторые изречения из Исхода и Чисел, говорит, что, <все это происходило с ними, как образы, а описано> ради нас, <достигших последних веков> (1Кор 10.11),- и (потом) он дает указания на то, образами чего именно служили эти события; он говорит: <Пили из духовного последующего камня, камень же был Христос> (1Кор 10.4). В другом послании, излагая повеления относительно скинии, апостол приводит слова: <Сделай все по образу, показанному тебе на горе> (Евр 8.5; Исх 25.40). В послании же к галатам апостол как бы порицает тех, которые считают нужным читать закон, но не понимают его, и заявляет, что не понимают закона именно те, которые думают, что в написанном нет иносказаний. <Скажите мне,> - говорит он,- <желающие быть под законом, разве вы не слушаете закона? Ибо написано, Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти, а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета> (Гал 4.21-24) и так далее. В этом изречении нужно обратить внимание на каждое отдельное выражение апостола. Он говорит: <желающие быть под законом>,- и не <под законом сущие>, и: <разве вы не слушаете закона?>. Эти выражения показывают, что слушание (закона) заключается в разумении и познании. В послании к колоссянам, кратко выражая смысл всего закона, он говорит: <никто да не осуждает вас за пищу или питье, или за какой-нибудь праздник или новомесячье или субботу: это есть тень будущего> (Кол 2.16-17). Еще в послании к евреям, рассуждая об обрезанных, он пишет: <которые служат образу и тени небесного> (Евр 8.5). Но, может быть, лица, однажды признавшие апостола мужем божественным, на основании этих его свидетельств уже не будут сомневаться относительно пяти книг, носящих имя Моисея. Хотите ли вы удостовериться, что и прочие исторические события служили прообразами? Нужно обратить внимание на следующее место из послания к римлянам: <соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колена пред Ваалом> (Рим 11.4). Эти слова, находящиеся в третьей книге Царств, Павел применил к израильтянам по избранию,- в том смысле, что от пришествия Христова получили пользу не только язычники, но и некоторые из народа Божьего.

14. (Ф) Если это так, то (теперь) нужно изобразить представляющиеся нам черты понимания Писания. Прежде всего, нужно показать, что Дух, по промыслу Божьему, через Слово, бывшее в начале к Богу,- Дух, просвещавший служителей истины, пророков и апостолов, имел в виду преимущественно неизреченные тайны о предметах, касающихся людей. Людьми же я называю теперь души, пользующиеся телами с тою целью, чтобы тот, кто может научиться, сделался причастником всех догматов Его (Духа) совета, исследуя и предавшись глубинам разума, скрытым под словами. Что же касается истин о душах, то,- ввиду того, что души могут достигнуть совершенства только при полном и разумном познании о Боге,- в числе этих истин на первом плане необходимо было поставить истины о Боге и Его Единородном, именно о том, какова природа Единородного, каким образом Он делается Сыном Божьим, по каким причинам Он снисшел даже до человеческой плоти и совершенно восприял человека, каково действие этого (воплощения), на кого и когда оно простирается. Далее, в слова божественного учения необходимо нужно было ввести рассуждение и о прочих разумных существах, сродных с Богом, именно и о существах божественных, и о существах, отпадших от блаженства, а также о причинах падения этих последних,- равным образом о различии душ, и откуда произошли эти различия, а также о том, что такое мир, и ради чего он сотворен. Еще нам необходимо научиться, откуда на земле такое великое зло, и существует ли оно не только на земле, но и в другом месте? 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. Но особенно удивительно то, что даже в повествовании о войнах, о победителях и побежденных открываются некоторые неизреченные тайны для тех, кто может их исследовать. Еще же удивительнее то, что через писанный закон возвещаются законы истины, причем все они изложены (здесь) связно, с силою, поистине приличной Премудрости Божьей: ведь надлежало, чтобы и одежда духовных истин,- разумею тело Писания, была бы не бесполезна для многих, но могла бы исправлять простых людей, насколько они способны к этому исправлению.

15. (Ф) Но если бы польза закона и последовательность и изящество исторического повествования сами собою обнаруживались во всем (Писании), то мы едва ли бы подумали, что в Писании может быть какой-нибудь другой смысл, кроме ближайшего. Поэтому Слово Божье позаботилось 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. При этом должно знать следующее. Слово имеет целью, главным образом, возвещать о связи в делах духовных, как совершившихся, так и долженствующих совершиться. И вот, где Слово нашло, что исторические события могут соответствовать этим таинственным предметам, там Оно воспользовалось ими (историческими событиями) для сокрытия глубочайшего смысла от толпы; где же 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 при том 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 проницательные люди, предавшись исследованию написанного, приобрели себе похвальное убеждение в необходимости искать в таких предписаниях смысл, достойный Бога.

16. (Ф) 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; 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 кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле? И если говорится, что Бог вечером ходил в раю, Адам же спрятался поддеревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот рассказ образно указывает на некоторые тайны через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом. 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? 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, какою 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.

17. (Ф) Если мы перейдем к законодательству Моисея, то многие законы, рассматриваемые сами по себе, представляются неразумными, другие же невозможными. 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 мужеского 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 трагелаф 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 дому 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 трагелаф, 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 учители 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).

18. (Ф) Если мы перейдем к Евангелию и поищем здесь подобных предписаний, то что может быть бессмысленнее повеления: <Никого же на пути целуйте> (Лк 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 правою рукою 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: быть <призван ли кто обрезанным, не скрывайся> (1Кор 7.18). Во-первых, всякий желающий увидеть, 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? Все это сказано нами для доказательства того, что божественная сила, давшая нам Священное Писание, имела целью то, чтобы мы не принимали слова Писания только буквально, так как по букве слова Писания иногда не сообразны с истиной, даже бессмысленны и невозможны: мы хотели доказать, что к действительной истории и к законам, полезным по буквальному смыслу, (в Писании) прибавлено еще нечто.

19. (Ф) 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. Таковы, например, повествования о том, что Авраам был погребен в Хевроне в двойной пещере так же, как Исаак и Иаков, и по одной жене каждого из них; что Сихем дан был в удел Иосифу, а Иерусалим есть столица Иудеи, где Соломон построил храм Божий, и многое другое. Повествования, истинные в историческом смысле, гораздо даже многочисленнее чисто духовных, присоединенных к первым. И опять кто будет отрицать, что заповедь, гласящая: <Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле> (Исх 20.12), без всякого высшего толкования полезна и должна быть соблюдаема, тем более, что даже апостол Павел буквально приводит ее? Что еще говорить о заповедях: <Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не произноси ложного свидетельства>? (Исх 20.13-14). В Евангелии также записаны такие заповеди, о которых не может быть вопроса, нужно ли соблюдать их по букве или нет. Таковы: <А Я же говорю вам, что всякий гневающийся на брата своего> и проч., и: <А Я говорю вам: не кляться вовсе> (Мф 5.22,34). Нужно соблюдать и слова апостола: <Вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, заступайтесь за немощных, долготерпите всех> (1Фес 5.14) хотя наиболее усердные люди в каждом из этих повелений могут найти глубины божественной мудрости, не отрицая в то же время заповедь и по букве. Конечно, внимательный читатель в некоторых случаях будет колебаться и без тщательного исследования не в состоянии будет решить, происходило ли в действительности такое-то рассматриваемое событие по букве или нет, и нужно ли соблюдать букву известного закона или нет. Поэтому внимательный читатель, соблюдая повеление Спасителя, гласящее: <Исследуйте Писания> (Ин 5.39), должен старательно исследовать, где истинно то, что говорит буква, и где невозможно, а также на основании сходных изречений, по мере сил отыскивать разъясненный повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве.

20. (Ф) 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. Поэтому великое внимание должен иметь тот, кто читает священные книги богобоязненно, как божественные Писания. Характер понимания их представляется нам таким. Слово (Божье) возвещает, что Бог избрал для Себя на земле некоторый народ, который и называется в Писании очень многими именами. Так, весь этот народ называется Израилем, называется также Иаковом. После же разделения во времена Иероваама, сына Новатова, десять колен, подвластные Иеровааму, стали называться Израилем, остальные же два и колено Левино, управляемые царями из семени Давидова, (стали называться) Иудою. А все то место, какое занимал этот народ и какое было дано ему Богом, называется Иудеей; столица ее - Иерусалим,- конечно, столица тех многих городов, имена которых рассеяны в Писании повсюду, в одно же избраны в книге Иисуса Навина.

21. (Ф) Имея в виду все это и возвышая нашу мысль, апостол говорит в одном месте: <Посмотрите на Израиля по плоти> (1Кор 10.18),- этими словами он как бы показывает, что есть какой-то Израиль по духу. И в другом месте он говорит: <не плотские дети суть дети Божьи; не все те израильтяне, которые от Израиля> (Рим 9.8,6), <Ибо не тот иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот иудей, кто внутренно таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве> (Рим 2.28-29). Но суждение об иудее основывается на скрытом (внутреннем признаке), нужно думать, что, соответственно телесному народу иудейскому, существует и некоторый народ <иудеев в тайне>, у которых душа приобрела это благородство по некоторым неизреченным основаниям. Кроме того, многие пророчества говорят об Израиле и Иудее, возвещая им будущее. Неужели же столь многочисленные обетования, записанные в этих пророчествах, по букве низменные, не представляющие ничего возвышенного и достойного божественного обетования,- неужели они не требуют таинственного истолкования? Если же обетования духовны, хотя и возвещаются через чувственные (вещи), то и те, кому даны эти обетования,- не телесны. Но чтобы не останавливаться долго на изречении об <иудее в тайне> и об Израиле по внутреннему человеку,- так как для людей не бездеятельных достаточно и этого,- мы возвращаемся к предшествующему рассуждению и говорим, что Иаков есть отец двенадцати патриархов, а эти - отцы родоначальников народных, последние же, в свою очередь, суть отцы всех последующих израильтян. Итак, что же? Плотские израильтяне восходят по происхождению к народным родоначальникам, родоначальники к патриархам, патриархи к Иакову и его предкам. А духовные израильтяне, образом которых были израильтяне плотские, разве не происходят из известных родов, причем роды произошли из колен, а колена от кого-нибудь одного, кто имеет происхождение уже не это, телесное, но лучшее,- кто тоже произошел от Исаака, сына Авраамова, тогда как все они возводятся к Аврааму, который, по словам апостола, есть Христос? Ведь всякое происхождение племен в самой глубине началось от Христа в той же мере, в какой и от Бога всяческих, потому что Христос после Бога и Отца всех, также служит отцом всякой души, как Адам есть отец всех людей. И если Ева послужила апостолу образом церкви, то не удивительно, что и Каин, происшедший от Евы, и все последующие люди, по происхождению восходящие к Еве, служат образами церкви, так как, в высшем смысле, все произошли от церкви.

Евр. 8:5. Ориген, О началах. О том, что многие уклонились в ереси, не разумея Писания духовно и худо понимая его. IV, II, 22. (Филокалия) Если сказанное нами об Израиле, и о коленах, и о родах его убедительно, то слово Спасителя: <Я послан только к погибшим овцам дома Израилева> (Мф 15.24) мы не понимаем так, как бедные разумом эвиониты, которые названы так за бедность разума, потому что по-еврейски эвион означает бедный; мы не думаем, что Христос пришел преимущественно к плотским израильтянам, <не плотские дети суть дети Божьи> (Рим 9.8). Подобное же учение апостол высказывает еще об Иерусалиме; он говорит, что <вышний Иерусалим свободен: он - матерь всем нам> (Гал 4.26). И в другом послании: <но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах> (Евр 12.22). Итак, если в поколении душ есть Израиль, и если на небе существует какой-то город Иерусалим, то отсюда следует, что небесный Иерусалим служит столицей для израильских городов и, значит, для всей (небесной) Иудеи. Поэтому, если мы слушаем Павла, как Бога и еще провозвестника Премудрости, то мы должны думать, что все предсказания об Иерусалиме и повествования о нем Писание возвещает о небесном городе и обо всей стране, заключающей в себе города небесной земли. Может быть, Спаситель возводит нас именно к этим городам, когда дает начальство над пятью или десятью городами (рабам), которые отличились хорошим употреблением мин. Но если пророчества об Иудее и об Иерусалиме, об Израиле, Иуде и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, представляют различные тайны, то, следовательно, и пророчества о Египте и египтянах, о Вавилоне и вавилонянах, о Тире и тирянах, о Сидоне и сидонянах и о прочих народах пророчествуют не только об этих плотских египтянах, вавилонянах, тирянах и сидонянах, но и о духовных (народах). Ведь если есть духовные израильтяне, то, следовательно, есть и духовные египтяне и вавилоняне. И, действительно, то, что Иезекииль говорит о фараоне, царе Египетском (Иез 29.1 - Иез 32.1), не подходит вполне ни к какому человеку, управлявшему или имеющему управлять Египтом,- как это будет ясно для внимательных исследователей. Подобным образом и пророчество о князе Тирском (Иез 26.1) нельзя разуметь о каком-нибудь человеке, который управлял Тиром. То, что говорится во многих местах, и особенно у Исайи (Ис 14.1) о Навуходоносоре, тоже нельзя понимать в отношении к этому человеку; потому что Навуходоносор-человек не падал с неба, не был денницею и не восходил утром над землею. У пророка Иезекииля говорится еще о Египте, что некогда он будет опустошен в течение сорока лет, так что там нельзя будет найти следа человеческого,- и он подвергнется такой войне, что по всей стране кровь будет по колена. Какой умный человек отнесет все это к Египту, который находится в соседстве с эфиопами, имеющими почерневшие от солнца тела?

23. (Ф) И ниже: Умирающие здесь обыкновенной смертью распределяются на основании дел, совершенных здесь, так что признанные достойными так называемой адской страны получают разные места соответственно своим грехам. Так же, может быть, и те, которые, так сказать, умирают там (на небе), нисходят в этот ад, признанные достойными обитать в различных, лучших или худших, жилищах на всем земном пространстве и родиться от таких или иных родителей,- так что израильтянин может когда-нибудь попасть в число скифов, а египтянин - перейти в Иудею. Однако Спаситель пришел собрать погибших овец дома израилева. Но так как многие израильтяне не последовали Его учению, то (взамен израильтян) призываются язычники. Это, как мы думаем, скрыто в исторических повествованиях. <Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое нашед человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет и покупает поле то> (Мф 13.44). Подумаем же, не есть ли видимая сторона Писания,- поверхность его и то, что в нем наиболее доступно,- не есть ли это - целое поле, наполненное разнообразными растениями, а скрытое (в этом поле),- то, что не всем видно, оно как бы зарыто под видимыми растениями,- не означает ли сокровища мудрости и тайны знания? Дух через Исайю называет эти сокровища темными, невидимыми и скрытыми (Ис 45.3). Только один Бог может сокрушить медные врата, скрывающие их, и сломать железные засовы, наложенные на дверях,- и тогда станет понятным все то, что говорится в Бытии о разных истинных родах душ и как бы о племенах, находящихся то близко, то далеко от Израиля, тогда станет понятно и удаление семидесяти душ в Египет, чтобы сделаться там многочисленными, как звезды небесные, но так как не все они служат светом мира,- <ибо не все те израильтяне, которые от Израиля> (Рим 9.6),- то некоторые из семидесяти делаются как неисчислимый песок на берегу моря.

Ради этого именно различения, как я верую, тот ад, куда отводятся души людей, умирающих здесь, называется в Писании адом преисподнейшим, как говорится в Псалмах: <Ты избавил душу мою от ада преисподнего> (Пс 85.13). Итак, каждому из тех, которые нисходят на землю, сообразно с его заслугами или с тем местом, которое он занимал там, в этом мире определяется родиться в разных странах, среди разных народов, в разных отношениях, с такими или иными слабостями, и произойти или от богобоязненных, или от менее благочестивых родителей; при этом иногда случается, что израильтянин попадает в число скифов, а бедный египтянин изводится (из Египта) в Иудею. Однако Спаситель наш пришел собрать погибших овец дома израилева; но так как большинство израильтян не приняли Его учения, то были призваны язычники. Отсюда, очевидно, следует, что пророчества, обращенные к разным народам, должно относится, больше к душам и к различным небесным обитателям их. Нужно также исследовать и рассмотреть повествование о событиях, какие случались с народом израильским или с Иерусалимом, или с Иудеей, при нападении на них тех или других народов: так как весьма многие из этих событий не совершились телесно то указанные повествования гораздо более приложимы к тем духовным народам, которые обитали на этом, как говорится, преходящем небе, а может быть, и теперь еще живут там.

Если же кто потребует от нас очевидных и достаточно ясных доказательств на это из Священного Писания, то должно ответить, что у Святого Духа было намерение скрыть это (учение о небесных народах) в повествованиях как бы о различных (земных) событиях, и притом скрыть поглубже; в этих повествованиях говорится, что одни люди сходят в Египет или уводятся в плен в Вавилон и в этих самых странах подвергаются чрезвычайному уничижению, и делаются рабами господ, другие же в самых местах пленения жили в славе и великолепии, так что имели власть и начальство и управляли народами, которые нуждались в управлении. Все это, как мы сказали, содержится скрытым и затаенным в повествованиях Св.Писания, потому что <подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое нашед человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет и покупает поле то>. Рассмотри поприлежней, не указывается ли в этих словах то, что самая, так сказать, почва и поверхность Писания, т.е. что читается по букве, есть поле, наполненное и цветущее растениями всех родов, а высший и глубочайший духовный смысл - это те скрытые сокровища мудрости и знания, которые Св.Дух, через Исайю, называет сокровищами тайными, невидимыми и скрытыми. Чтобы найти эти сокровища, необходима помощь Божья, так как один только Бог может сокрушить медные ворота, которыми они заперты и скрыты, и разломать железные замки и засовы, заграждающие доступ ко всему тому, что прикровенно написано в Бытии о разных родах душ и о тех поколениях и племенах, которые принадлежат к родству Израиля, или же далеко отстоят от его племени. Только при помощи Божьей можно открыть и то, что означает нисшествие в Египет семидесяти душ. Эти семьдесят душ в Египте размножаются, как звезды небесные. Но так как не все, принадлежавшие к ним, служат светом мира,- <ибо не все те израильтяне, которые от Израиля> (Рим 9.6),- то некоторые из этих семидесяти душ делаются, как бесчисленный песок на берегу моря.

Евр. 8:5. Ориген, О началах. О том, что многие уклонились в ереси, не разумея Писания духовно и худо понимая его. IV, II, 24. Это нисшествие святых отцов в Египет, т.е. в этот мир, можно думать, было допущено промыслом Божьим для просвещения прочих (душ) и для наставления рода человеческого, дабы прочие души получили от них помощь через просвещение: ведь израильтянам первым были вверены слова Божьи, и один только этот народ, по слову Писания, видит Бога,- так как это означает имя Израиля в переводе (с еврейского языка). Соответственно этому (толкованию переселения израильтян в Египет) нужно применять и объяснять и то обстоятельство, что Египет поражается десятью казнями, дабы он дозволил выйти народу Божьему. В этом же духе следует объяснять и те события, какие происходят с народом в пустыне, и то, что из приношения всего народа устраивается скиния, или приготовляется священническая одежда, а также все то, что говорится о богослужебных сосудах. Все это, как написано, поистине содержит в себе тень и образ небесного,- так как Павел ясно говорит об иудеях, что они - <которые служат образу и тени небесного> (Евр 8.5). В этом же самом законе содержится и то, по каким законам и по каким установлениям должно жить в святой земле. Здесь представлены также и угрозы для тех, кто будет нарушать закон, а для людей, которые нуждались в очищении,- как будто они должны были очень часто оскверняться,- здесь устанавливаются различные роды очищения, чтобы через эти очищения они достигали того единого очищения, после которого уже нельзя оскверниться. В законе исчисляется народ, но не весь, так как детские души, согласно божественному повелению, еще не имеют должного возраста для исчисления; не считаются и те души, которые не могут сделаться главою другой (души), но сами подчинены другим, как главе. Такими Писание назвало женщин, которые поэтому и не включаются в исчисление, заповеданное Богом. Считаются только те, которые называются мужами, и это, очевидно, показывает, что женщины не могут считаться отдельно, но подразумеваются в тех, кто называется мужами. Но преимущественно к священному числу относятся люди, готовые выступить на войны израильские, способные сражаться против тех неприятелей и врагов, которых Отец покорил Сыну, сидящему одесную Его, чтобы Он разрушил всякое начальство и власть. Через эти именно отряды Своих воинов, которые, воинствуя за Бога, не затрудняют себя житейскими делами, Бог ниспровергает царства противника.

Эти воины носят с собою щиты веры и пускают стрелы мудрости; на них блистает шлем надежды и спасения и броня света защищает (их) грудь, исполненную Богом. Вот какими воинами назначаются быть и вот к каким войнам приготовляются, по моему мнению, те, которых Бог повелевает исчислить в священных книгах. Но те, у кого, по слову Писания, исчислены даже волосы головы, изображаются гораздо более славными и совершенными, чем эти (воины Ветхого Завета). Наказанные же за грехи,- те, чьи тела пали в пустыне,- подобны, кажется, тем, которые, хотя и немало преуспели, но совсем не могли достигнуть конца совершенства, по разным причинам, потому ли, говорят, что возроптали, или ж стали почитать идолов, или впали в прелюбодеяние, или сделали что-нибудь такое, о чем даже нельзя догадаться умом. По моему мнению, не чуждо таинственности и то, что некоторые (израильтяне), имеющие много скота и много животных, идут впереди и прежде других занимают место, богатое пастбищами и кормом для скота,- то место, которое прежде всех (других мест) утвердила за собою военная сила Израиля. Испросившие себе у Моисея это место отделяются (от прочих, поселяясь) по ту сторону Иордана и устраняются от обладания святою землей. Этот Иордан, как образ небесных (вещей), можно думать, орошает и наполняет жаждущие души и умы, прилежащие к нему. Далее, кажется, не лишено таинственного смысла и то обстоятельство, что Моисей от (Самого) Бога выслушивает то, что написано в левитском законе, а народ делается слушателем Моисея во Второзаконии и у него учится тому, чего не мог слышать от (Самого) Бога. По этой причине Второзаконие называется как бы вторым законом; по мнению некоторых, это название означает, что первым преходящим законом, какой был дан Моисеем, по-видимому, предизображается второе законодательство, которое Моисей нарочито предоставляет Иисусу, своему преемнику. Моисей же, по нашему верованию, служит образом Спасителя нашего, Который Своим вторым законом, т.е. евангельскими заповедями, все приводит к совершенству.

26. Впрочем, во всем этом для нас должно быть достаточным согласовать свою мысль с правилом благочестия и о словах Святого Духа думать так, что наилучшая речь не блистает слабым человеческим красноречием, но, как написано, <вся слава дщери царя внутри> (Пс 44.14), и сокровище божественных мыслей заключается в бренном сосуде презренной буквы. Но если кто из любопытства ищет объяснения частностей, то пусть он придет и вместе с нами послушает апостола Павла. Исследуя глубину божественной Премудрости и знания при помощи Святого Духа, проницающего даже глубины Божьи (1Кор 2.10), и будучи не в силах достигнуть цели и, так сказать, внутреннейшего познания, в отчаянии об этом деле и в изумлении он восклицает и говорит: <О, бездна богатства и премудрости и ведения Божьего!> (Рим 11.33). А что он воскликнул это вследствие отчаяния в совершенном познании, слушай, что говорит он сам: <Как непостижимы судьбы Его, и неисследимы пути Его> (Рим 11.33). Он не сказал, что нелегко постигнуть судьбы Божьи, но - совсем нельзя, и не сказал, что трудно исследовать пути Его, но - нельзя исследовать. В самом деле, сколько бы кто ни подвигался вперед в исследовании, сколько бы ни преуспевал с самым искренним усердием, однако даже вспомосществуемый благодатью Божьей и просвещенный умом, он не будет в состоянии совершенно и до конца постигнуть то, что исследуется,- и никакой сотворенный ум никаким образом не может познать (этого): лишь только он найдет что-нибудь из того, что ищет, он опять видит иное, что еще только нужно исследовать; если же он достигнет и этого, то опять гораздо больше увидит такого, что еще должно подвергнуть изысканию. Поэтому и мудрейший Соломон, премудростью созерцая, природу вещей, говорит: <Я сказал: буду я мудрым, но мудрость далека от меня. Далеко то, что было, глубоко - глубоко: кто постигнет его? (Еккл 7.24-25). Также Исайя знал, что смертная природа не может найти начала вещей, что этого не могут сделать даже существа, хотя и более божественные, чем человеческая природа, но тоже созданные, или сотворенные; итак, зная, что ни одно из этих существ не может найти ни начала, ни конца, он говорит: <Пусть они представят и скажут нам, что произойдет, пусть возвестят что-либо прежде, нежели он> Произошло>. Или: <Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги> (Ис 41.22-23). Так учил и еврейский учитель. Так как начало и конец всего никто не может постигнуть, кроме Господа Иисуса Христа и Святого Духа, то, по словам (этого учителя), Исайя в форме видения сказал, что есть только два серафима, которые двумя крыльями закрывают лицо Божье, двумя - ноги и двумя летают, взывая друг к другу и говоря: <Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф, исполнь вся земля славы Твоея> (там же 6.3). Значит, только серафимы имеют по два крыла своих на лице Бога и на ногах Его; поэтому с дерзновением должно возвестить, что ни воинства святых ангелов, ни святые престолы, ни господства, ни начальства, ни власти не могут точно знать начало всего конец вселенной. Но должно думать, что те святые, которых перечислил Дух, суть в то же время силы, ближайшие к самым началам, и постигают (их) настолько, насколько не могут постигнуть прочие (существа). Впрочем, каково бы ни было то, чему научатся эти силы, по откровению Сына Божьего и Святого Духа, и хотя они достигнут весьма многого, и при том так, что высшие достигнут гораздо большего, чем низшие, однако познать все для них невозможно, как написано: <Множайшая дел Бога в сокровенных> (Сир 16.28). Поэтому желательно, чтобы каждый, забывая заднее, по мере своих сил, стремился вперед,- и к лучшим делам, и к более чистому чувству и познанию через Иисуса Христа, Спасителя нашего, Которому слава во веки.

27. Итак, всякий, кому дорога истина, пусть поменьше заботится об именах и словах, так как у каждого отдельного народа существует различное употребление слов, и пусть обращает внимание больше на то, что обозначается, нежели на то, какими словами обозначается,- особенно в столь великих и трудных вещах, как, например, в вопросе о том, существует ли такая субстанция, в которой не должно мыслить ни цвета, ни формы, ни осязаемости, ни величины,- субстанция, созерцаемая одним только умом? Эту субстанцию каждый называет так, как ему хочется; Греки называли ее бестелесною, божественные же Писания провозглашают ее невидимою, ибо, по словам Павла, Христос есть образ Бога невидимого (Кол 1.15). И еще он говорит, что через Христа сотворено все, видимое и невидимое (Кол 1.17). Это означает, что и между тварями есть некоторые субстанции, невидимые по своему свойству. Но эти субстанции, хотя сами и бестелесны, однако пользуются телами, будучи сами - выше телесной субстанции. Субстанция же Троицы, Которая есть начало и причина всего, из Которой все, через Которую все и в Которой все,- не есть тело и не находится в теле, как нужно веровать, но совершенно бестелесна. Впрочем, мы сказали об этом хотя и кратко, но не совсем кстати, так как были названы к тому последовательностью самого рассуждения,- и сказанного должно быть достаточно для доказательства того, что есть такие вещи, значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка,- такие вещи, которые уясняются больше чистым разумом, чем какими-нибудь свойствами слов. Этого правила должно держаться и при уразумении божественных Писаний, т.е. о том, что говорится (в Писании), следует судить не по слабости слова, но по божественности Святого Духа, вдохновением Которого они написаны.

**ЭКЗЕГЕТИКА ЛАТИНСКИХ ОТЦОВ**

**Тертуллиан**

Тертуллиан применяет свои гермевтические принципы для объяснения так называемой regola fidei.

*Adversus Iudaecos* (написана в первые годы 200 года) здесь Тертуллиан освещает самые главные понятия христианской экзегезы, желая продемонстрировать, что ветхозаветные пророчества были исполнены в икономии НЗ.

В *De resurrecctione* отвергается исключительно аллегорическое прочтение св. Писания, которое практиковалось гностиками по отношению к эсхатологии и к учению о воскресении тела. Таким образом, эти два текста можно охарактеризовать как два противоположных по полемической направленности. *Adversus Iudaecos* направлен против иудеев, *De resurrecctione* – против гностиков.

*De pudicitia* причисляется к числу сочинений Тертуллиана, которые испытывают влияние монтанизма и демонстрируют уже совершившийся разрыв Тертуллиана с Церковью (la rottura consumata da Tertulliano con ...). В ней подчёркивается современное откровение Параклета и даётся ссылка на Писание в соответствии с новым видом дисциплины, данной Параклетом. Таким образом, в это время меняется отношение Тертуллиана в использовании ВЗ и НЗ, слова и пророчества которых исполняются в соответствии с монтанисткими пророчествами *Adv. Iud.* 5,1:

«sacrificia terrenarum oblationem et spiritaliam praedicata ostendimus a primordio et quidem maioris filii, id est Israelis, terrena fuisse in Cain praeostensa sacrificia, et minoris filii Abel, id est populi nostri, sacrificia diversa demonstrata»[[106]](#footnote-106).

И немного после о братоубийстве Каина, Тертуллиан говорит *Adv. Iud.* 5,1:

«Ex hoc <...> actu duplicia duorum populorum sacrificia praeostensa jam tunc animadvertimus»

В *Adv. Iud.* 6.1 говориться о *sabbatum temporale ostensum* и о *sabbatum aeternum praedicatum*; о *circumcsio carnalis praedicata* и о *circumcsio spirtualis praeindicata*; о *lex temporalis* и о *lex aeterna denuntiata*; о *sacrificia carnalia* и о *sacrificia spiritualia praeostensa*.

Здесь указывается на то, что в ВЗ уже было открыто совершенная взаимосвязь между «плотяным» измерением и «духовным». Необходимо отметить, что этот факт выражается у Тертуллиана очень часто серией причастий в прошедшем времени с суффиксом «*prae*». Это новые образования слов, сделанные нарочно или же речь идёт о так называемых семантических христианизмах. Но эти слова совпадают с греческими словами. Мы знаем, что Иустин использовал такие термины как: *κηρύσσειν κήρυγμα, προκηρύσσειν*, чтобы сказать, что благая весть о Христе была возвещена прежде от пророков (то есть путём сложения предлога и слова, Тертуллиан или кто-то другой до него, сконструировал новое слово). Таким образом, в *Adv. Iud.* *praedicere* становится синонимом *prophetare* Таким образом с помощью подобного метода Тертуллиан может говорить, что Божественный план был предвозвещён в ВЗ.

В (*Adv. Iud.* 8, 12) Тертуллиан называет Христа *signaculum omnium prophetiarum* («*печать всех пророчест*»), Тем Кто исполняет все прежде возвещённые древние пророчества (*Adv. Iud.* 10, 5).

В *De resurrecctione* отвергается исключительно аллегорическое прочтение св. Писания. Тертуллиан полемизирует с еретиками, которые ограничивают «предвозвещённое эсхатологическими событиями», склоняясь к аллегорическому толкованию:

Hanc quoque praedicationem scio, qualiter concutiant in allegoriae argumentationem, qia dicendo “Ossa ista omnis domus Israel’ imainem fecerit Israelis et a propria condicione transtulerit, atque ita figuratam esse, non veram resurrectionis praedicationem <...> . Itaque etr imaginem resurrectionis in illum allegorizari <...> (*De resurrecctione,* 30, 1.)[[107]](#footnote-107)

Подобное толкование предлагали гностики и Маркион.

Тертуллиан не согласен с еретиками, которые считают, что Господь возвестил нам Евангелие исключительно через «параболы»:

« <...> dominum omnia in parabolis pronuntiasse contendunt» (*De resurrecctione,* 30, 1.)

Далее Тертуллиан говорит, что нет никакого противопоставления между буквальным смыслом и то, что говорится образно. Прилагательное *corporalis*[[108]](#footnote-108) стоит перед *spiritalis* (духовный) *spiritualis* и соединено с *figuratus* (образный или прообразовательный).

Если имена этих событий, — то есть Суда, Царства Божьего и Воскресения, — полностью обнимают предмет, так что ничего нельзя извлечь из них для притчи, то не следует насильно обращать в притчи проповедь об устроении, осуществлении и претерпевании Царства, Суда и Воскресения. Итак, будем считать эти предметы телесными, **то есть не духовными, не образами, — потому что они назначены для телесного**. (*De resurrecctione,* 33, 8.)[[109]](#footnote-109).

Егзегетическая лексика Тертуллиана составляют такие термины как *figurate* (придавать образ), *oblique* (иносказательный, двусмысленный), чередуются с (*si alternano*), *manifiste*, *ad aperte*, *spiritualiter*, *carnaliter*, *allegoriae simpliciter* (см. T. P. O’Malley, *Tertullien and the Bible. Language, Imagery, Exegesis*, Nijmegen 1967, с. 166; J. Moingt, *Théologie trinitare de Tertullien*, I, Paris 1966, p. 180).

«Ведь и Дева “зачала во чреве” не образно и родила “Эммануила, Бога с нами” (Ис.7:14; Мф.1:23), Иисуса, не иносказательно. И если Он “силу Дамаска и добычу Самарии” (Ис.8:4) должен был получить иносказательно, то на суд “с пресвитерами и князьями народа” (3:14) должен был прийти в буквальном смысле» (*De resurrecctione,*20, 3)[[110]](#footnote-110).

Продолжение 20 параграфа не менее интересно:

Ибо “волновались племена” в лице Пилата и “народы замышляли тщетное” в лице Израиля; “восстали цари земли” — Ирод, и “правители соединились вместе” — Анна и Каиафа — “против Господа и Христа Его” (Пс.2:1-2). “Он, как овца, был веден на заклание и, как агнец перед стригущим” — пред Иродом — “был безгласен, Он не открывал уст Своих” (Ис.53:7). “Спину Свою Он отдавал бичам, щеки рукам, и лицо Свое не отворачивал от плевков” (50:6). “Он был причтен к злодеям” (53:12), “пронзен был в руки и ноги”, допустил “бросание жребия о своей одежде” (Пс.21:17,19), выпил “горький напиток” (68:22), “смеющиеся кивали на Него головами своими” (21:8), после того как Он был “продан изменником за тридцать серебренников” (Зах.11:12). Какие тут фигуры у Исайи, какие образы у Давида, какие намеки у Иеремии? Даже великие деяния Его не предвозвещались в притчах. Или разве “слепым не открывались глаза”? Разве “язык немых не получил дара слова”? Разве “сухие руки и расслабленные ноги не укреплялись”? Разве “хромой не скакал, как олень” (Ис.35:5-6)? Хотя мы, обыкновенно, толкуем эти слова духовно, относя их к душевным недугам, исцеленным Господом, но они исполнились и применительно к телу, а это значит, что пророки предсказывали в том и другом смысле, причем большая часть их речений, несомненно, откровенна, ясна и свободна от всяких туманных аллегорий. 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 (см., напр., Ис.13—23), — кто предпочтет здесь иносказание буквальному смыслу? События заключены в письменах, а письмена читаются в событиях. Итак, форма пророческой речи не всегда и не во всем иносказательна, но только иногда и кое в чем.

*De pudicitia* («О целомудрии») – это одно из последних, если не последнее сочинение Тертуллиана, написанное ок. 217-222 гг. (см. **R. Braun**, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, с. 576). Она же является свидетельством окончательного обращения Тертуллиана в монтанизм.

**Св. Викторин Петавийский (Victorinus Petavionensis)**

По свидетельству блаж. Иеронима **(«О благочестивах мужах», 74)** Викторин был епископом города Петавия в верхней Панонии (ныне город Птюж в Словении). Иероним называет его «нашим Викторином», поскольку он был его соотечественником **(Письмо 36. 16)**. Иероним в своем списке «знаменитых мужей» ставит его после епископа Анатолия Лаодикийского (ум. 283 г.) и до Панфила Кесарийского (ум. 309-310 г.), а в своих письмах ставит его, как правило, после Киприана Карфагенского (ум. 258г.) и до Лактанция (ум. 320-330 гг., см. **Письмо 48. 19; 58. 10; 60. 10**). Амброзиаст ставит Викторина после Тертуллиана и до Киприана **(Комментарий на послание к римлянам 5.14; PL 17, 96 С).**

Кассиодор свидетельствует, что до принятия епископского сана Викторин был ритором (это свидетельство скорее всего ошибочно поскольку в то время существовал римский ритор, философ и богослов по имени Марий Викторин).

Св. Викторин принял мученический венец. Об этом говорит Иероним **(Письмо 58. 10)** предположительно в 303-304 гг. во время гонения Диоклетиана, хотя некоторые исследователи склоняются, что его мученичество относятся к гонениям Нумерана в Иллирики в 283-284 гг. Иероним утверждает, что Викторин знал греческий лучше, чем латынь, что косвенно может свидетельствовать о его восточном или даже греческом происхождении.

Иероним не уточняет во время какова императора жил Викторин. По словам Оптат из его трактата «Против всех ересей»

**Сочинения**

Как сообщает Иероним св. Викторин написал следующие сочинения:

* 1. Толкования на Бытие, Исход, Левит, Исайю, Иезекиля, Аввакума, Екклезиаста;
  2. Толкование на Песнь песней;
  3. Евангелие от Матфея;
  4. Толкование на Апокалипсис;
  5. Против всех Ересей.

За исключением **«Толкования на Апокалипсис»** ни одно из этих экзегитических сочинений Викторина не сохранилось. Об их характере можно судить лишь по скудным замечаниям Иеронима. К напримеру, Викторин в **«Толковании на Бытие»** *иносказательно* понимал благословение Исаака **(Письмо 36. 16)**. На слова: «Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь» (Еккл. 4,13). Викторин вслед за Оригеном дает толкование, **видя в этом образное указание на Христа и дьявола** *(«Комментарий на Екклезиаста»,4. 13),* что например под **«шестью крылами»** двух серафимов (Ис.6,2, 70) Викторин понимает 12 апостолов **(письмо 18. 6)**. В толковании на евангелие на Матфея Викторин предлагает рассматривать братьев Иисуса не как сынов Марии, но как дальних родственников Иисуса. **В целом на экзегезу Викторина большое внимание оказал св. Ипполит Римский и особенно Ориген**. В свою очередь Викторину принадлежит заслуга распространения их влияния на последующую латинскую и экзегетическую традицию (Илария, Амвросия, Руфина и Иеронима).

Дошедшее до нас «Толкование на Апокалипсис» **(CPL 80)** Викторина было издано в **CSEL 49, 11-154, J. Hausleiter.** Эта рукопись 15 века имеет значительные лакуны (а так же изданные вместе с ней другие копии 15 и 16 века). Эта редакция имеет ярко выраженный хилиостический характер. **Вторая** редакция была сделана Иеронимом по просьбе монаха Анатолия, хотя в прологе Иероним отмечает, что он ограничивается только несколькими добавлениями, сокращениями первоначального текста, на самом деле сделанная им работа была гораздо более обширной и глубокой. Он не только улучшил стиль св. Викторина и во многих местах заменил старый латинский перевод св. писания новым, но и устранил все места, содержавшие хилиостческие представления, а так же существенно дополнил его текст добавлениями и вставками из толкований Тихония.

Текст «Толкования на Апокалипсис св. Викторина в редакции Иеронима впервые был опубликован в Париже в 1542 году. Эта редакция так же подверглась многочисленному исправлению. Четвёртая редакция представляла собой **эклектическое (смешанная редакция)** соединение трех предыдущих редакций с многочисленными новыми дополнениями и перестановками текста. Кроме хилиазма первоначальный вариант толкования примечателен тем, что в нем содержится иудео-христанское предание о воскресшем Нероне **(Nero redivivus, V, 5.1)**. Кроме того, Викторин впервые излагает *теорию повторения*, согласно которой в Откровении описывается только один ряд будущих событий, повторяющихся в разных формах. Так в рассказе о чашах в иной форме повторяется то, что было сообщено в рассказе о трубах (E.-B. Allo, Saint Jean, L’Apocalypse, Paris 1921, p. 221).

Кроме толкования на Откровение, Викторину принадлежит небольшой, но очень интересный **«Трактат о сотворении мира»** **(De fabrica mundis)**, написанный около 250 года. Он сохранился в единственной рукописи и впервые был издан в 17 веке, а затем воспроизведен у Миня (PL 5, 301-314) и в «Венском кодексе» (CSEL 49, 3-9). Долгое время считалось, что этот трактат всего лишь фрагмент, принадлежащий к одному из многочисленных толкований Викторина. Склонялись к тому, что, возможно, этот отрывок толкование на книгу Бытия. Однако подробный анализ структуры текста показал, что этот трактат является самостоятельным законченным произведением, в котором отчетливо выделяются следующие части:

1. вступление ( цель написания трактата);
2. рассуждение о первых семи днях творения;
3. число семь как Божественный символ земных и небесных вещей;
4. параллель между семи днями творения и домостроительством воплощения согласно различным значениям числа семь;
5. заключение (двенадцать свидетелей дел Божиих).

В этом трактате Викторин рассматривает библейский рассказ о творении мира в символическо-аритмологическом ключе. Особенно подробно он останавливается на анализе числа семь, выделяя его различные значения. Особенностью этого трактата является соединение в нем экзегетических принципов и построений александрийской школы (Оригена) с уже устаревшими к тому времени хилиостическими представлениями, поэтому очень большое место в трактате отводится свидетельствам из книги Откровения. По-видимому, именно хилиазм Викторина стал причиной того, что в V веке его сочинения в одном послании папы Геласия были отнесены к числу запретных книг. Кроме того св. Викторину приписывается ряд других сочинений, подлинное авторство которых установить ученым так и не удалось. (Далее см. *Фокин А.Р.* Латинская патрология)

**Гай Веттий Аквилин Ювенций**

**Личность.** «Книги о Евангелиях» (Evangeliorum libri) не дают какой-либо ясной информации относительно личности Ювенция. В заключении поэмы в заключительных стихах четвёртой книги автор, используя весь свой литературный талант, восхваляет императора Константина как того, кто исполнил божественную миссию, дал мир благосостояние на земле и позволил написать данное сочинение. Таким образом, из этого можно сделать вывод, что редакция данного текста была сделана в самый разгар царствования Константина. Это обстоятельство имеет определяющее значение при датировке сочинения.

Главные сведения о Ювенции мы имеем от Иеронима. В своей «Хронике» он говорит, что редакция этого текста была сделана в 329 г. В другом своём сочинении «О благочестивых мужах» (в 84 гл., PL 23, col. 730) Иероним говорит о нём так:

Ювенций, испанец из благородного рода, пресвитер, почти дословно перевел гекзаметром четыре Евангелия. В том же стихотворном размере он написал другие произведения, имеющие отношение к обряду причастия. Его творчество достигло расцвета в годы правления Константина.

Полное имя Гай Веттий Аквилин Ювенций был священник из испанского города Illiberis (нынешняя Эльвира, недалеко от Гранады), знатного происхождения. Он хорошо знал Осию Кордубского, советника и помощника императора Константина. О Ювенции упоминают разные Средневековые источники такие как «История франков» (1, 34) Григория Турского (538-594 гг.), «Жизнь святого Мартина» (1, 14-19) Венанция Фортуната (530-600 гг.), в «Стихах» (11, 1-8) Исидора Севильского (570-636 гг.). Ему подражал Павлин Ноланский, Павлин Пельский, Ориентий и др. Упоминания о нём повторяются и у более поздних авторов, что свидетельствует об интересе к нему и его творчеству. О сочинении Ювенция можно сказать, что он создал новый литературный жанр. Это первый эпический христианский поэт.

**Литературный жанр.** Работа выполнена методом парафраза, который позволяет произвести синтез с разными стилями. В письме к оратору Магнусу (70, 5, ad Magnum, PL 22, col. 668; Com. in Math. 1, 2, 11, PL 7, col. 14) Иероним говорит в положительном смысле о поэме и признаёт, что это нечто новое, что изменяет каноническое деление стилей. Таким образом, уже современники признавали за поэмой Ювенция реальную новизну для их времени, что выводило сочинения из привычных на то момент письменных жанром. Этот жанр называется библейский эпос, то, что в V-VI вв. будет иметь большую популярность, благодаря таким авторам как: Виктор Клавдий Марий[[111]](#footnote-111), Седул[[112]](#footnote-112), Киприан Галл[[113]](#footnote-113) и Авит.

**Evangeliorum libri** поделена на четыре части с двумя прологами в общей сложности 3219 гегзаметров. В начале Ювенций рассказывает о символах евангелистов. Однако для Марка он приводит символ орла, а для Иоанна – льва. В соответствии с предшествующей традицией (См. Ириней Лионский Adv. haer. 3, 11, 8). Только в IV в. у Амвросия, Иеронима и Августина произойдёт изменение данной символики. В предисловии к книге Ювенций объясняет цель написания своего сочинения: «воспеть животворящие деяния Христа» (*Nam mihi Carmen erit Christi vitalia gesta* 1, 19), которые есть дар для людей. В сочинении видно глубокое восхищение Гомером и Вергилия, сочинения которых Ювенций считает бессмертными во времени, но сам он надеется, что он сочинит нечто великое, что превзойдёт время и даст ему возможность на вечное спасение (1, 21-24). В истолковании *divinae gloria legis* посредством поэзии (4, 804) в формальном аспекте он предстаёт как христианин, обращённый из язычников, но с другой стороны скрупулёзно держится священного текста, когда излагает содержание.

Этот метод Ювенция имеет большое историческое значение. Античные поэты были использованы Ювенцием, отвергнута была только их методология. Ювенций берёт на себя смелость создать христианское повествование, используя языческий покров (4, 804). Из подобного метода постепенно начинает складываться предпосылка для Средневековой литературной теории. Используя простой и ясный язык без напыщенности, Ювенций рассказывает о жизни Спасителя. Задача, которую поставил пред собой Ювенций не в том, какой в конечном итоге получен результат, а как первую попытку написать христианский текст такого рода. Может показаться, что простота евангельского текста, может контрастировать с возвышенным гегзаметром, но это лишь психологический момент и зависит от того, кто читает. В начале сочинения Ювенций обращается к Богу за помощью в написании. Он призывает Св. Духа (1, 25-27), чтобы на быть достойными говорить о Христе.

**Содержание** **Evangeliorum libri**. В первой книге он излагает деяния, которые предшествовали, Благовещение, и первые деяния Христа до исцеления тёщи Петра (770 стихов); во второй речь идёт о чудесах. Совершённых Христом и излагаются некоторые притчи (в этом месте вставлены некоторые места взятые из Евангелия от Иоанна) до 12 главы от Матфея (819 стихов); в третьей главе чудеса, притчи и беседы только из Матфея (главы 13-22) (773 стиха); в четвёртой споры Христа и иудеями, притча о десяти девах и о талантах, кроме того о смерти Лазаря и его воскресении, страданиях, смерти и воскресении Христа (812 стихов).

**Стиль.** Ювенкус имел прекрасное классическое образование и хорошо знал языческих поэтом: Плавта[[114]](#footnote-114), Валерия Флакка[[115]](#footnote-115), Стация[[116]](#footnote-116), Овидия[[117]](#footnote-117) и других, но главным образом Вергилия, от которого он зависит стилистически, в языке и во многих выражениях. У него Ювенций заимствует и полустишие. Его язык – это чистый, классический язык, но с новым содержанием. Присутствует рабское копирование Вергилию, однако в те годы это считалось достоинством, а не недостатком. Его христианская лексика во многом ригористична, он сильно зависит от языческой традиции. Например, он употребляет термин *Tonans* («Громовержец», эпитет Юпитера), это типично языческий приём, чтобы указать на Бога. Иногда текст создаёт впечатление, что состоит из разных фрагментов, но это на самом деле не так. В этом умение Ювенция применять технику сложения стихов, используя простые евангельские фразы. Он буквально следует тексту и старается не упустить ничего из того, что сказано в Евангелиях, но поясняет трудные места, выражая своё мнение и отношение и, описывая некоторые сцены. Сочинение Ювенция очень важно для *Vetus Latina*, которой неотступно следует, уделяя внимание буквальному смыслу, поясняя трудные места. Ювенций следует Евангелию от Матфея, добавляя лишь некоторые детали от Марка. От Луки заимствует то, что было перед рождением Христа и его детство. От Иоанна свадьбу в Кане, разговор с Никодимом и самарянкой, призывание Филиппа и Нафанаила, воскресение Лазаря и некоторые другие эпизоды. Ювенций следует другой хронологии. У него события располагаются так: рождение, пастухи, храм, обрезание, Назарет, Египет, маги … Его богословские взгляды православны.

**Иларий Пиктавийский (Hilarius Pictaviensis)**

Иларий родился ок. 315 г. в г. Пуатье в провинции Аквитания в благородной языческой семье. Принял крещение, будучи уже взрослым. У нас практически нет информации относительно его образования и культурной среды. Ок. 350 г. был выбран епископом г. Пуатье. Горячий борец против арианства.

Экзегетические сочинения Илария не привлекали достаточного внимания современных ученых (за исключением *De mysteris* поскольку это сочинение было открыто в 19 веке). Помимо этого его сочинения от Иллария сохранились и другие два «Комментарий на Матфея» и «Комментарий на Псалмы» (составленная на основании комментария Оригена, который мы можем частично восстановить, изучая комментарий Иллария. Так же Иллария может очень полезен в сравнительном анализе многочисленных катен на псалмы, дошедших до нас под именем Оригена). Итак, комментарий на Матфея – это одно из древнейших сочинений, посвященных непосредственно толкованию священного писания (наряду с ним мы можем отметить «Комментарий на Апокалипсис» Викторина Петавского и не дошедшего до нас комментария до нас на Песнь песней Ретиция Аттенского).

В комментарии Илария так же как и в комментарии Викторина отсутствует теоретические пояснения на технику толкования, что по всей видимости было в оригинале в этих текстах. Почти все комментарии на Матфея как на греческом так и на латинском языке представляет для себя буквальное толкование, тогда как комментарий Илария одно из исключений (вместе с комметарием Оригена), в котором предпочтение отдается аллегорическому толкованию. В нем Иларий следует Оригену.

Комментарий Илария поделен на 33 главы (это современное деление). В них быи проанализированны главные принципы евангелия от Матфея. Этот комментарий Илария некоторые исследователи называют фрагментарным, другие же считают его опус континуум.

Комментарий включает в себя как буквальное так и аллегорическое толкование. Мы имеем это сочинение ex abrupto и начинается сразу с комментария на первую главу евангелия. Мы без всякого сомнения можем сказать, что начальная часть была потеряна. Так же как и сочинение *De mysteris*, в котором присутствует эта вводная часть, мы можем говорить и о том, что в комментариях на Матфея что-то подобное присутствовало, где говорилось об общих принципах толкования на разные отрывки евангелия.

Иларий говорит, что буквальный смысл необходим и его нельзя избегать или преодолевать упразнять каким либо образом, поскольку это может привести с неправильному пониманию евангельских выражений. Ибо буквальный смысл ведет нас к пониманию более возвышенного

**Экзегетические сочинения св. Илария Пиктавийского**

1. Комментарий на псалмы (парафраз комментария Оригена на псалмы, написан до ссылки)[[118]](#footnote-118);

2. Комментарий на Матфея (написан до ссылки во Фригию);

3. Изъяснение таинств (после ссылки)[[119]](#footnote-119).

**«Комментарий на Матфея»**

Это одно из самых ранних толкований на св. Писание, написанное на Западе[[120]](#footnote-120). Оно было составлено перед 356 г. и после 353 г., т.е. между 354 и 355 г. Перед 356 г., поскольку в «Комментарии» (далее КМ) в тех местах, где есть необходимость в упоминании вероопределения Никейского собора, Иларий этого не делает, тогда как в других сочинениях, написанных после или во время ссылки, где он ознакомился с Никейским символом и греческим языком, Иларий, относительно св. Троицы, выражается в духе никейского богословия. (см. Cantalamessa. P. 35; Simonetti M. P. 36, n. 9). В отличие от комментариев Викторина и Ретиция, св. Иларий в КМ даёт методологические объяснения своего подхода толкования, поэтому КМ можно назвать первым текстом, который позволяет нам судить о методах и подходах в интерпретации св. Писания на Западе. Метод и подход в толковании КМ св. Илария интересен ещё и тем, что почти все комментарии на Евангелие от Матфея не греческом или на латинском языке, дошедшие до нас придерживались буквального толкования, тогда как здесь св. Иларий предпочитает аллегорическое толкование[[121]](#footnote-121).

КМ небольшое сочинение, разделённое на 33 главы. Это деление было сделано не самим автором[[122]](#footnote-122). Данный текст производит впечатление целостного и последовательного сочинения *opus continuum*, задуманного автором как единое произведение, что исключает его происхождение от серии гомилий, отдельно произнесённых, и после переработанных для придания им вида целостного текста[[123]](#footnote-123). КМ даёт нам аллегорическое толкование Евангелия от Матфея. Текст, дошедший до нас, в конце имеет повреждённые страницы. Комментарий начинается с первой главы Евангелия от Матфея, но можно не без основания утверждать, что ей предшествовало некое введение, которое было утеряно.

Сравнивая предварительные замечания относительно метода толкования, сделанные Иларием в предыдущих своих сочинениях: «Комментарий на псалмы» и «О таинствах», мы можем говорить о таком же методологическом введении и в начале (Р. 37) КМ, где Иларий мог бы продемонстрировать главные принципы толкования, которыми он оперировал. Однако мы можем находить их в самом тексте комментария. Уже начиная с первой главы, наряду с буквальным толкованием текста, можно увидеть склонность автора к аллегорическому толкованию, как минимум к некоторым особенностям повествования. («маги» представляются как символ «языческих народов», которые уверовали во Христа; Ирод образ populi judaici in christianos saevientis).

Со второй главы мы часто встречаем достаточно полные методологические объяснения. Это фрагментарные пояснения, монотонно повторяющие базовые принципы, которые использовал экзегет. Вот наиболее важные из них: 1) рядом с непосредственным смыслом или буквальным, находится и более глубокий, который и есть наиболее важный

Иларий знал экзегетический метод, который был распространён на Востоке. **В толковании на Матфея** Иларий следует определённой технике. В ссылке Иларий познакомился с экзегетическими сочинениями Оригена, а через низ познакомился с идеями Платона. Ориген использовал платоновское толкование для объяснения благой вести. Можно утверждать, что и Иларий воспринял данный метод. Матфей полемизирует с иудеями, что Христос это истинный Мессия. Реальность событий реализуется в образе (imaginem) и этот образ необходимо найти в буквальном смысле. Этот образ и есть «духовный смысл» с учётом контекста данного текста. Пример:

*In illo tempore abiit Iesus per segetes sabbatis; discipuli autem eius esurientes coeperunt vellere spicas et manducare* (Matt. 11, 28-29)[[124]](#footnote-124).

«Поле» – это мир, «суббота» – отдых, Закон уже на значит ничего, Иисус Христос выше него. «Голод» учеников – голод, тяга ко спасению, «срывание колосьев» значит соединение со спасением, которое уготовано святым. Таким образом, «духовный голод» или тяга ко спасению осуществляется через срывание колосьев[[125]](#footnote-125).

Другой пример из Матфея, насыщение иудеев после проповеди Христа. Возвращение иудеев в свои селения после проповеди значило бы возвращение к Закону, поэтому Христос говорит своим ученикам «дайте им вы пищу», но апостолы ещё не способны исполнить свою миссию, поэтому следует ответ «у них только пять хлебов и две рыбы». «Пять хлебов» значит «пять книг Закона», «две рыбы» – «два пророчества», пророков и Иоанна Крестителя.

**Трактат[[126]](#footnote-126) «Объяснение таинств» (*De mysteris*)**

Название сочинение значит «таинство спасения»[[127]](#footnote-127) Единственная рукопись находится в Ареццо вместе с некоторыми песнопениями и «Поломничество Игерии». В этом сочинении две книги.

**Два важных аспекта этого трактата:** 1) посвящён толкованию Ветхого Завета, который Иларий толкует типологически по отношению ко Христу и к Церкви, принимая каждый деяние как прообраз; 2) все или почти все детали должны реализовываться в будущем, то есть в Новом Завете во Христе, в очень точном соответствии. Ветхий Завет Иларий видит в систематическом изложении, касательно Христа и Церкви.

**«Комментарий на Псалмы»**

Когда Илирий писал свой комментарий имел под рукой подобный комментарий Оригена, который мы не имеем (что-то осталось в катенах). Это было гораздо более объёмное сочинение, чем то, которое мы имеем. Он сделал комментарий на все Псалмы. Иларий опубликовал это сочинение как собственное.

**Трактат о таинствах**

**Книга I**

**<Предисловие>**

1.Многочисленны <способы толкования Писания>[[128]](#endnote-1)… как мы разумеем в совершившемся[[129]](#endnote-2). Некоторые же <считают> достаточным прилагать <к толкованию Писания> некое подобие неосновательного сходства, хотя сопоставление должно быть наполнено <образами> последующих <дел> и на основании настоящих[[130]](#endnote-3) <дел> должно быть тщательно исследовано. Всякое содержание, заключенное в святых книгах, возвещает словами, выражает делами и подтверждает примерами пришествие Господа нашего Иисуса Христа, Который, будучи послан Отцом, родился человеком от Девы через Духа. Ведь Он во всякое время на протяжении сего века истинными и совершенными прообразами[[131]](#endnote-4) в патриархах создает и омывает, и освящает, и избирает, и разделяет, и искупает Церковь: сном Адамовым, Ноевым потопом, благословением Мельхиседековым, Аврамовым законоположением, рождением Исаковым, служением Иакова. И во все время все в совокупности пророчество дано было по благоволению как приготовление к таинству для того, чтобы мы познали, что Он принял плоть. И так как в этой книге[[132]](#endnote-5) хотелось бы показать, что всякое пророчество среди различных людей, вещей и времен представляет, как в зеркале, образ (imaginem in speculo praeferri (проявлять, показывать как пример)) Его пришествия, пророческого служения, страсти, воскресения и нашего союза[[133]](#endnote-6), я ничего не упомину вскользь, но в свое время полностью все исследую, начиная с Адама, от которого доступно <нам> знание о роде человеческом, так, чтобы было понятно, что уже от начала мира было предизображено (praefiguratum esse) многими <знамениями> то, что исполнилось в Господе.

**Об Адаме**

2. Адам самым своим именем прообразует (praeformat / заранее образовывать) рождение Господа: ведь на еврейском языке «Адам» означает то же, что греческое γη πυρρα и латинское «земля огненная», а землей Писание обычно именует плоть человеческого тела. Эта <плоть>, рожденная в Господе от Девы Духом (per spiritum), измененная в новый и чуждый себе образ (speciem), сделалась подобной славе духовной (Флп.3:21)[[134]](#endnote-7), и, согласно апостолу: второй человек - с неба и Адам небесный (1Кор.15:47), так как Адам земной есть образ (imago) будущего <Адама> (Рим.5:14). Имея столь надежный авторитет, понимаем, что даже имя Адама не лишено некоторого прообраза будущего (futuri meditatione / подготовка, приготовления).

3. Здесь Иларий комментирует место из Бытия о создании мужа и жены. *Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф.5:32).* (sacramentum hoc magnum est ego autem dico in Christo et in ecclesia / Hoc mysterium magna est …) <…> Когда же сказал Господь, создавший мужчину и женщину, что она от кости его кость и от плоти его плоть, Он сказал через Адама о том, что полностью совершилось в самом Адаме и <таким образом> не умалил действительность происходящего и показал, что то, что в другом совершалось, есть предсказание о Нем Самом. Когда же Слово стало плотью (Ин.1:14) и Телом Христовым -- Церковь, из бока Его водой рожденная и кровью оживотворенная (Ин.19:34), и снова плоть, в которой Слово, сущее прежде век, Сын Божий, родилось, таинственно пребывает в нас, тогда <Господь> совершенно научил нас, что в Адаме и Еве содержится образ Его и Церкви, о которой Он возвестил нам, что она была освящена приобщением Плоти Его после сна Его смерти. Говорится то же самое у апостола: *и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление;*  *впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием (Тим.2:14).* Церковь ведь состоит из мытарей и грешников и язычников; и эта грешница будет спасена только своим безгрешным вторым и небесным Адамом через рождение сынов, в вере пребывающих. Кроме того, не подобает понимать здесь, что женщина не искуплена от своего греха Господом; ведь если так, то она напрасно крестится, если освобождается заслугой чадородия более, <чем крещением>. Но и через это самое рождение не будет в безопасности, так как не будет спасена, если те, кого она родила, не пребудут верными. И не думаю, что справедливо будет сделаться по причине чужого греха преступником или по причине чужой заслуги невиновным.

4. Однако с уверенностью сравнивая духовное с духовным (1Кор.2:13), понимаем это так, что апостол относит факт великой тайны в Адаме и Еве к Христу и проповедующей Церкви. И подобает нам считать, что это сказано им в духовном смысле, но так, чтобы речь была отнесена не менее и к нынешнему его наставлению и к тем, кого он наставлял…

28. Моисей был рожден в то время, когда всех новорожденных мужского пола фараон предписал убивать (Исх.1:15), и был спасен как вождь для народа, спущенный в воду в деревянной колыбели (Исх.2:10). Разве не такие же царские ненависть и страх в то время, когда Господь наш во плоти родился, воспылали к тому человеку, Которого Он воспринял и через таинство древа и воды в Себе и для Себя предназначил к небесной славе и царству над народами[[135]](#endnote-8) (Пс.2:6-8)? Того Моисея затем подняла дочь фараона, купаясь в реке. Так как там была сестра <его>, она предложила найти кормилицу из евреек и затем привела мать, которая приняла на себя кормление, а затем отдала <его> дочери фараона, которая найденного восприняла как сына.

29. Сопоставляй лица, сравнивай события, исследуй деяния, и найдешь в изображении (imitation / подражание) происходящего <тогда> прообраз будущего (consequentium veritatem / следование, последовательность). В <образе> сестры Моисея Закон за Христом последовал до таинства Воды и Древа. В дочери фараона заключен образ народов: хотя она, согласно повествованию, и видела дитя, однако получила силу пророчества через само деяние. Ведь закон привел к Церкви – как к фараоновой дочери - синагогу - кормилицу и мать ребенка, и, таким образом, в совершившемся обнаруживается духовный порядок. Ибо подобало, чтобы Христос по плоти воспитывался этим законом, а той (Церковью) чтобы был усыновлен. Моисей вырос и стал искать братьев, удерживаемых в рабстве. Затем он убивает власть имеющего египтянина, обижающего одного из них, и после обвиняется тем самым <человеком>, за которого отомстил египтянину (Исх.2:11-14). Разве и Христос, достигнув совершенного возраста, не посещает свой народ, братьев по плоти? Ведь Он пришел *к погибшим овцам дома Израилева (Мф.15:24)*. Разве не поразил и не победил Он дьявола, имеющего власть над ними (Лк.10:18)? Никто ведь не расхитит имущество человека сильного, пока не свяжет его (Мф.12:29). Разве не был обвинен теми самыми, кому вернул свободу, избавив от рабства, и за кого отомстил дьяволу? Итак, за изображенным в подателе закона следует исполнение благодати в Боге.

30. Куст перед глазами Моисея объят пламенем, однако не сгорает (Исх.3:2). Можно легко видеть, что Церковь объята пламенем соблазнов и гонений со стороны грешников, как и апостол говорит: *Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся;* *мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем.*  *Всегда носим в теле страдания Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем (2Кор.4:8-10).* Так пожар всяких тягот неистовствует против нас, но не опаляет.

**Блаж. Иероним Стридонский «Комментарий на Евангелие от Матфея» (CPL 590)[[136]](#footnote-128)**

**Вводная часть**

Евангелие от Матфея старается в систематической манере описать исполнение пророчеств Ветхого Завета в том, что совершал Иисус Христос во время своего присутствия в этом мире. Комментарий, написанный Иеронимом не являет нам глубины мысли толкователя, что объясняется недостатком времени в его составлении. Об этом Иероним говорит в предисловии, обращаясь к Евсевию, по просьбе которого и был составлен этот «Комментарий на Евангелие от Матфея» (далее КМ). Методологическая часть, объясняющая как Иероним собирается толковать и какие методы при этом использовать, как таковая отсутствует. Однако здесь же сам Иероним говорит о том, как он вообще подходит к написанию толкований на св. Писание. Для этого он использует разных авторов, предварительно ознакомившись с их методом и самим токованием. Об этом можно судить по следующим его словам:

«Если бы ты вспомнил мой ответ, то не просил бы у меня исполнения дела, которое требует многих лет труда, в течение немногих дней. Во-первых, ведь очень трудно перечитать всех, кто писал относительно Евангелий; а во-вторых, гораздо труднее при обсуждении достоинства этих трудов заимствовать самое лучшее» (*Hier.* Comm. In Matt. // CCSL 77. 87-90. Р. 4)

Это метод, как видно из текста, представляет из себя компиляцию толкований разных авторов. На этот раз Иерониму не удалось ими воспользоваться, поскольку не было времени и необходимого материала под рукой. Далее Иероним перечисляет известный ему список толкований на Евангелие от Матфея церковных авторов, прочитанных им в разное время:

«Я признаюсь, что много лет тому назад я прочитал двадцать пять свитков Оригена для изъяснения Евангелия от Матфея и столько же его гомилий, а также краткий и точный способ толкования; затем толкования Феофана, епископа города Антиохии, а также мученика Ипполита и Феодора Гераклеота, и Аполлинария Лаодикийского, и Дидима Александрийского, и маленькие творения латинян: Илария, Викторина, Фортунациана, из которых я извлек, правда, немного, но нечто, достойное сохраненил в памяти» (*Hier.* Comm. In Matt. // CCSL 77. 91-98. Р. 4-5).

Здесь Иероним также отмечает, что он был знаком и с творениями «латинян», из которых он извлёк «немного». Напротив, «восточные» авторы, как известно в особенности Ориген, оказали большое влияние на Иеронима, если рассмотрим его толкования на св. Писание в целом[[137]](#footnote-129). На этот раз ввиду спешки у Иеронима не было времени прибегнуть к вышеназванным авторам, поэтому комментарий Иеронима носит буквальный характер, зачастую ограничиваясь простым пересказом текста своими словами.

Для убеждения Евсевия в истинности и каноничности только четырёх известных Евангелий Иероним приводит список евангелий, имевших хождение среди христиан. Об этом же, по его мнению, говорит и сам евангелист Лука в начале своего Евангелия (ср. с толкованием Оригена на Луку, который рассматривает эту фразу Луки в таком же смысле). Не все из этих Евангелий являются каноническим богодухновенными книгами. Некоторые из них, говорит Иероним, послужили «началом разного рода ересей»:

«О том, что много было таких, которые написали Евангелия, об этом свидетельствует и евангелист Лука, говоря: “*Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова**"* (Лк. 1, 1-2), это ясно показывают и сохраняющиеся до настоящего времени памятники, которые были изданы различными составителями и послужили началом разного рода ересей, – каковы Евангелия и от Египтян, и от Фомы, и от Матфия, и от Варфоломея, а также от Двенадцати апостолов и от Василида, и Апеллеса, и прочих, которых было бы трудно и перечислить. Вместе с тем в настоящее время нам необходимо сказать только то, что были некоторые из них, кто без содействия Духа и благодати Божией заботились более о том, чтобы только составить повествование, чем о том, чтобы представить действительно бывшие деяния» (*Hier.* Comm. In Matt. // CCSL 77. II. 1-13. Р. 1)

По этой причине Иероним перечисляет последовательность канонических Евангелий и их авторов. Даёт характеристику и сведения об особенностях каждого из этих Евангелий, причины и место написания:

«Первым из всех был Матфей, сборщик податей по прозванию Левий, написавший Евангелие на еврейском языке, может быть, ради тех, главным образом, которые из числа иудеев уверовали во Христа и уже не хотели служить сени Закона, место которой заступила истина Евангелия. Вторым был Марк, толкователь (interpres) апостола Петра и первый епископ Александрийской Церкви; он сам хотя и не видал Господа Спасителя, но из того, что слышал в проповеди Учителя своего, изложил события, заботясь более об их правильной передаче, чем об изложении их по порядку. Третьим является Лука, врач, по народности сириец из Антиохии, – что известно по Евангелию, – он в то же время был учеником апостола Павла. Он составил свою книгу в Ахайе и Беотии (2 Кор. 8, 18), передавая наиболее известное и описывая, как он сам заявляет во вступлении, более слышанное от других, чем виденное самолично. Последний – Иоанн, апостол и евангелист, которого Иисус любил более всех и который, возлежа на персях (Ин. 13, 23; 21, 20), напоялся влагой чистейшего учения и который один только удостоился услышать известный возглас с креста: “*Се, Матерь твоя!*” (Ин. 19, 27) Когда он был в Азии и когда там уже давали росток семена ересей Керинфа, Евиона и других еретиков, отрицавших пришествие Христа во плоти, – которых он в одном послании своем называет антихристами, которых постоянно поражает [отлучением] апостол Павел, то был подвигнут почти всеми азийскими епископами того времени и представителями многих церквей написать о Божестве Спасителя более возвышенно и – так сказать – проникнуть к самому Слову Божию через полет [мысли] не столько дерзновенный, сколько счастливый. И церковная история рассказывает, что он, когда его братья убеждали написать [Евангелие], ответил, что исполнит их просьбу, если они все, наложив пост на себя, будут сообща просить Господа. По окончании поста он был озарен откровением и написал то ниспосланное с неба вступление, [котороегласит]: “*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога*”(Ин. 1, 1)» (*Hier.* Comm. In Matt. // CCSL 77. 26-55. Р. 2-3).

Особое внимание Иероним уделяет символике относящейся к Евангелиям. Следует отметить, что последовательность символов животных разнится у пророка Иезекиля[[138]](#footnote-130) и в книге Откровения Иоанна Богослова[[139]](#footnote-131). Такое различие легло в основу разных традиций в присвоении евангелистам символа того или иного животного в соответствии с тем, какой аспект служения Христа был наиболее отображён в одном из Евангелий. Сам Иероним следует видению пророка Иезекиля: Матфей – «лик человеческий», Марк – «голос рыкающего в пустыне льва», Лука – «телец», связан со священством и изображает «жертву», Иоанн – «приняв крылья орла и устремляясь в высоту, рассуждает о Слове Божием». Эти два свидетельства св. Писания Ветхого и Нового Завета становятся для Иеронима доказательством истинности только четырёх Евангелий, а все «апокрифические» евангелия следует оставить еретикам:

Эти именно четыре Евангелия гораздо раньше написания их были предсказаны, о чем именно свидетельствует свиток Иезекииля, в котором первое видение излагается так: “*И из средины его видно было подобие четырех животных. Подобие лиц их* – *лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны* – *лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех*” (Иез. 1, 5 и 10). Первое лицо – лицо человеческое – обозначает евангелиста Матфея, который начал писать [о Господе] как бы о человеке: “*Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова*” (Мф. 1, 1)*.* Второе [лицо обозначает] Марка, в Евангелии которого слышится как бы голос рыкающего в пустыне льва: “*Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему*” (Мф. 1, 3)*.* Третье [лицо] тельца предызображает евангелиста Луку, начинающего повествование священником Захарией. Четвертое [лицо относится] к евангелисту Иоанну, который, приняв крылья орла и устремляясь в высоту, рассуждает о Слове Божием. И остальная часть [видения Иезекииля] соответствует тому же самому значению его. Голени их прямые и ноги крылатые, и куда шел дух, шли и они и не возвращались. Задняя сторона их была полна очей, и искры, и светильники распространялись в середине; колеса были в колесах, и у каждого – по четыре лица. Потому и Апокалипсис Иоанна, после изображения двадцати четырех старцев, которые, держа в руках арфы и чаши, поклонялись Агнцу Божию, присоединяет еще молнию и громы и семь расходящихся ветров, и кристальное море, и четырех животных, полных очей (Откр. 4 и 5), говоря: “*И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему*”*;* а немного ниже говорит: “*А внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет*” (Откр 4, 7-8)*.* Из всего этого весьма ясно обнаруживается, что принимать должно только четыре Евангелия, а все апокрифические измышления должно предоставить скорее мертвым еретикам, чем живым чадам Церкви» (*Hier.* Comm. In Matt. // CCSL 77. 55-84. Р. 3-4).

Св. Ириней Лионский впервые приводит подобную символику животных по отношению к евангелистам. У него мы видим их последовательность из книги Откровения. Символика животных в атрибуции тому или иному евангелисту также отлична от той, что предлагает Иероним: лев – Иоанн «излагает Его первоначальное, действенное и славное рождение от Отца», вол (телец) – Лука, его Евангелие отражает «на себе священнический характер» и «заклание тельца», подобие человека – Матфей «это Евангелие изображает Его человечество», орёл – Марк «начинает с пророческого Духа, свыше приходящего к людям». Можем ли мы говорить, что последовательность канонических Евангелий для св. Иринея, который был одним из тех, кто утверждал их каноничность в полемике с Маркионом был именно таким? Иными словами, какой последовательности Евангелий придерживался св. Ириней: Матфей – Марк – Лука – Иоанн или той, которую он предлагает здесь: Иоанн – Лука – Матфей – Марк? Здесь же св. Ириней даёт подробную характеристику и значение символов. Число «четыре» является священным для св. Иринея и символически изображает «четыре части света», «четыре главных ветра», «четыре столпа, на которых стоит Церковь» и «четыре завета», которые Бог дал людям в разные времена человеческой истории, обозначающие новый путь развития человечества:

«Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей. Из этого ясно, что устрояющее все Слово, восседающее на Херувимах и все содержащее, открывшись человекам, дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним Духом. Как и Давид моля об Его явлении говорит: “*Ты, сидящий на Херувимах, явися*” ([Пс. 79, 1](http://azbyka.ru/biblia/?Ps.79:1)). **Ибо Херувимы имеют четыре лица и их лики суть образы деятельности Сына Божия. “Первое животное – говорится – подобно льву” (**[**Откр. 4, 7**](http://azbyka.ru/biblia/?Apok.4:7)**) и характеризует Его действенность, господство и царскую власть; “*второе же подобно волу*”, и означает Его священнодейственное и священническое достоинство; “третье имело лице человека”, и ясно изображает Его явление, как человека; “четвертое же подобно летящему орлу”; и указывает на дар Духа, носящегося над Церковью**. Посему, Евангелия согласны с тем, на чем восседает Христос Иисус. **Ибо одно из них излагает Его первоначальное, действенное и славное рождение от Отца**, говоря так: “*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог было Слово. И все произошло чрез Него и без Него ничто не произошло*” ([Ин. 1, 1](http://azbyka.ru/biblia/?Jn.1:1)). Поэтому, Евангелие cиe полно всякой достоверности, ибо таков его характер. **Евангелие Луки, нося на себе священнический характер**, начинается с священника Захарии, приносящего жертву Богу. Ибо уже готов был телец упитанный, которому предстояло быть закланным ради обретения младшего сына. **Матфей же возвещает Его человеческое рождение**, говоря: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, сына Авраамова». И ещё: “*Рождество Иисуса Христа было так*” ([Мф. 1, 1-18](http://azbyka.ru/biblia/?Mt.1:1,18)). Это Евангелие изображает Его человечество; поэтому, по всему Евангелию Он представляется смиренно чувствующим и кротким человеком. А **Марк начинает с пророческого Духа, свыше приходящего к людям**, говоря: «*Начало Евангелия, как написано у пророка Исаии*» ([Мк. 1, 1](http://azbyka.ru/biblia/?Mk.1:1)), и указывает на крылатый образ Евангелия; поэтому, он сделал сжатый и беглый рассказ, ибо таков пророческий Дух. И Само Слово Божие с бывшими до Моисея патриархами беседовало сообразно с Своим Божеством и славою, а для подзаконных Оно представляло священнический и богослужебный чин, после же сего, сделавшись человеком, ниспослало на всю землю дар Святого Духа, покрывая нас Своими крылами. Каков образ действия Сына Божия, таков и вид животных, и каков вид животных, таков и характер Евангелий. **Четверовидны животные, четверовидно и Евангелие и деятельность Господа. И, поэтому, даны были человечеству четыре главных завета**: один при [Адаме](http://azbyka.ru/dictionary/01/adam-all.shtml) до потопа, другой после потопа при Ное; третий – законодательство при Моисее, четвертый же, обновляющий человека и сокращающий в себе все, – чрез Евангелие, вознося и как бы на крыльях поднимая людей в Царство Небесное» (Adv. haer. III, 11, 8).

Св. Ириней свидетельствует об истинности четырёх Евангелий. Он говорит, что даже еретики пользуются ими для подтверждения «своего учение»:

«Таковы первые начала Евангелий: они проповедуют, что Един Бог Творец сей вселенной, Который был возвещен пророками и чрез Моисея установил законодательство, – Отец Господа нашего Иисуса Христа, и кроме Его не знают другого Бога и другого Отца. И столь велика достоверность сих Евангелий, что **сами еретики воздают им свидетельство, и, исходя от них, каждый из них старается подтвердить свое учение**. Ибо евиониты, пользующиеся только Евангелием Матфея, из него самого обличаются в своих неправильных понятиях о Господе. Маркион, обрезав Евангелие Луки, сохранившимися у него остатками этого Евангелия обнаруживается как хулитель против Единого Бога. То же, которые отделяют Иисуса от Христа, и Говорят, что Христос оставался непричастным страданию, а Иисус пострадал, оказывая предпочтение Евангелию Марка, могут исправиться, если будут читать его с любовию к истине. Последователи же Валентина, для подтверждения своих сопряжений, вполне пользующиеся Евангелием Иоанна, из него могут быть обличены, что ничего не говорят верно, как я показал в первой книге. Посему, когда наши противники дают нам свидетельство и пользуются этими же (источниками), то твердо и истинно наше доказательство, заимствованное из них» (Adv. haer. III, 11, 7).

**Дидим Александрийский или «Слепец» (313-398 гг.)**

**Счастливая находка**

В 1942 году в городе Тура недалеко от Каира рабочие, который разбирали старые пещеры, которые служили британским солдатам во время войны нашли в пещере 35 папирусы на греческом языке числом около 2 тыс. листов…………Восемь кодексов из этой находки восходит к 5-6 веку из них 2 сочинения Оригена , диалог с Героклитом и др. Сочинение о пасхе. Кодексы с 3 по 8 включают в себя анонимные бибилейские комментарии на разные книги Библии. 3 кодекс-это комментарий на экклизиаста, 4 кодек-на бытие, 5 на псалмы (неполный, т.к. часть с 20 псалма) по 1 стихи 44 псалма отсутствуют. 6 комментарий, на Захарию, 7 на Иова. Здесь представлены так же и такие книги как сапенциале

Так же в 1947 в Кумране было открыта первая пещера, а за ней и все остальные с ценнейшими рукописями 2в до Р.Х.-1 по Р.Х. В 1946 году в Наг-Хамади была сделана другое значительное открытие текстов. Это порядка 13 кодексов папируса.Как представляется как некая цельная библиотека 2 половины 4 века. (В общем это 53 сочинения переведенные с греческого на коптский язык.Смесь лингвистической и письменной традиции греческого и египетского языков).

Комментарий Дидима на Бытие включает в себя комментарий до 17 главы. Неясно комментировал ли он его дальше или это всё, что есть. Комментарий Дидима на книгу «Бытия» был издан фр. учёным P. Nautin (SC 233). Он считал, что, возможно, это текст «Комментария на Шестоднев» Оригена, который считался утерянным. Здесь мы не так много «аллегории» как в других текстах. Этот комментарий (на стих) краткий по сравнению с другими комм-ми (На Псвлмы или На Захарию), где каждому стиху даётся длинное и пространное толкование по всем законам алек-го жанра, учитывая, так же, реакцию аудитории.

Посмотрим толкование на Быт. 1, 26-27 и Быт. 2, 7. Алек-я традиция здесь отталкивается от Филона. Эта традиция разделяет эти два библейских повествования. В первом говорится «сотворил Бог человека» во втором «создал Бог человека». Это два разных момента создания. Так называемая «азиатская традиция» (Иустин, Мелитон Сардский, Феофил Антиохийский, Тациан и Тертуллиан) говорит об этих двух повествовагиях как об одном и том же творении. В то время как для Филона в первом случае происходит творения «архетипа» человека или «модели», или «души». То есть алекс-я традиция использует при толковании **установку греческой философии**[[140]](#footnote-132). Идея подобного толкования понять: что есть человек по своей сути (сущности). Филон говорит, что человек «в образе Божьем» - это архетип человека, более благородная часть его – душа (Платон допускал онтологическое различие в человека между господствующей сущностью = душа и подчинённой - плоть).

Ириней или Иустин понимают различие души и тела как то, что душа – это «жизненная сила тела». **Для Филона Быт. 1, 26-27 – это душа человека, Быт. 2, 7. – это земной человек, заключённый в тело**. Об этом же говорит и Ориген, но у него прибавляется, что после сотворения души = ума происходит отпаления человека от Бога и он затворяется в плоть. Для Оригена в **Быт. 1, 26-27 Бог творит человека по образу … мы не понимаем это как творение тела** (Гомиии на Бытие).

**«Человек обозначает завершённого человека, то есть что он есть живой сложенный вместе (сосуществующий) из души и тела и главным образом из души»**. Дидим говорит о творении «антропос» **(Быт. 1, 26-27)**, который включает душу и тело, то есть это весь человек полностью. То есть этот стих для Дидима значит «творения составного человека, состоящего из души и тела», но потом, всё же, даёт понять, что ошибаются те, которые думают, что весь человек уже был явлен. Дидим даёт объяснение, что человек это «сложное живое существо», но потом говорит, что человек это и есть душа (по учению Платона тело это инструмент души и движим душой, и, следовательно, не может входить в определение человека так как инструмент).

**Святой Афанасий Великий** не писал экзегетических трактатов. От него мы имеем лишь комментарий толкование на Псалмы. Он говорит, что всё Писание есть учитель добродетели и истинного учения, но книга Псалмов содержит так же руководство для души, т. е. псалмы должны быть книгой благочестия для христианина. Помимо того, что говорится на богослужении.

Дидим Александрийский до находок папирусов в Туре был известен нам исключительно по катенам. В Туре как известно **были найдены 5 его полных комментариев (Бытие (обрывается на 17, 3-6, был опубликован P. Nautin, SCh 233, 244), Захария, Иов, Псалмы, Екклезиаст, составлен по просьбе Иеронима. Он упоминает о нём в «О благ. Мужах» 109, около 390 г.**). Дидим, в отличие от Афанасия Великого, является типичным представителем Александрийской школы. Он без всякого сомнения и страха применяет аллегорический метод, чередуя его с **анагоге**, наряду с платонической терминологией, введенной в употребление еще Оригеном **(дианойя, теория; Различиие между аллегорией и анегоге можно увидеть в его комментарии на Бытие 234,31: «Апостол истолковал духовно анегаген, Агарь и Сару, относя их к двум заветам, где аллегория обозначает технический метод, которым преодолевается буквальное значение, в то время как анагейн можно назвать христианским смыслом, который происходит от этого метода, но на самом деле эти термины взаимозаменяемые)** для обозначения духовного толкования в соответствии и в противоположность буквальному толкованию (**ретон, хистория**). Дидим подтверждает еще раз фундаментальную концепцию Оригена, что все Писание, поскольку оно духовно должно и быть интерпретировано в духовном смысле (у Дидима Екл 281,6)[[141]](#footnote-133) и далее он полемизирует с возражениями Апполинария для которых аллегория является фантазией или чем то вроде этого с их идеями материальности относительно реальности (Пс. 279, 10; Экл. 153,16). Таким образом, Дидим демонстрирует свой экзегетический метод, основанный на методе Орегена, который различал буквальный /аллегорический смысл в интерпретации писания на базе платоновского разделения мира на чувственный и умный. Как и у орегена у Дидима это различие переходит и на самих верующих. Он делил их на 2 группы: простые и совершенные. Простые могут читать и понимать книгу Екл, где суть ограничена чувтсвенной либо видимой реальностью в то время как понимание «песни песней», в которой речь идет о вещах духовных может быть понятна только лишь подготовленной или продвинутой в божественной науке (Екл 5, 23;7, 23).

Перейдем к конкретным примерам. Для Дидима вполне нормально толкование, в котором один уровень накладывается на другой. На буквальный смысл можно наложить духовный. **Зах. 8, 4-5, говорится, что старики и старухи приходят, чтобы посидеть на площадях Иерусалима**. Буквально это значит, пророчество о будущем мире Иерусалима. Духовный же смысл значит, что как Церковь, так и душа найдут свое успокоение во Христе (у Дидима Зах. 149, 15).

**Бытие 12, 45, где говорится о путешествие Авраама из Хорана в Землю ханаанскую**. Буквально обозначает подчинение Авраама божественной воле, тогда как в духовном толковании Хоран принимает на себя символ чувств и представляет путешествие Авраама как отделение души от чувственной реальности (у Дидима, Бытие 212, 1).

**Екл 2, 3 «Сердце мое руководилось мудростью»**, мудрость в буквальном смысле обозначает человеческую мудрость, в духовном же смысле – божественную. (у Дидима Екл. 33, 25).

Иногда аллегория приобретает характер надуманный: имена животных в духовном смысле обозначают некоторые категории людей, находящихся в мире (у Дидима Зах. 276, 9)

Деревья обозначают, что они имеют свободный выбор и способны приносить как добрые плоды так и злые (Зах. 284, 15; 342, 15). Дидим имеет особую симпатию к символизму чисел, который зачастую очень сложный, а так же этимологическому символизму.

То, что касается **defectus litterae** (то есть уменьшение или отход от буквального смысла Писания), то достаточно вспомнить опоясание из листьев фигового дерева из Быт. 3, 78 и кожаные ризы из Быт. 3, 21, Дидим считает буквальное толкование этих мест абсурдным и толкует листья смоковницы как «коварные извинения», которые Адам и Ева приводят за содеянное и кожаные ризы как **человеческое тело**, в которое человек был облечен после грехопадения (у Дидима Быт. 84, 12;106,10). Учитывая парадигматическое значение толкования Быт.1-3 в полемике между буквалистами и аллегористами позиция Дидима очень значительна (Дидим выстраивал свое рассуждение против утверждения антиохийцев для которых рай находился на земле, Дидим же продолжает александрийскую традицию толкования, которая говорит, что на небе было место где находились прародители (у Дидима Быт. 102, 8;107, 21). **Сравнит с оригеновыми «умами».**

Как и у других аллегористов , у Дидима духовное толкование свящ. Текста нацелено на выявление значения христологического компонента, объектом которого является Христос, как Сам по себе, так и в соотношении с Церковью и душой. Дидим естественно знает типологическую традицию, что Христос – Церковь, но сам Дидим в этом он схож с Григорием Нисским, для которого так же более предпочтительно психологическое индивидуальное толкование Христос-душа (что он особенно отметил в комментарии на Захарию).

Можно вспомнить в качестве иллюстрации комментарий на Быт. 16, 1-2, где Дидим после буквального толкования напоминает, что Павел понимал аллегорически «агегоген» Сару и Агарь, как символы двух союзов (Гал. 4, 24), т.е упоминает толкование Филона (конгр.9), для которого Сара значит совершенную добродетель, Агарь рассматривается как предворительная упражнение к этому. Итак, после этого Дидим развивает филоновское толкование и не возвращается больше к толкованию апостола Павла. Таким образом, ясно, что толкование Дидима не основывается на анализе текста, но скорее на традиции (с. 206, 3 абз.)

Дидим говорит, что аллегорическое толкование не должно пытаться интерпретировать каждую единичную деталь, но должно следовать в определённых границах (у Д. на Бытие 104, 28). Чудеса совершённые Христом должны пониматься в духовном смысле.

Полезность Писания (Иов 52, 17; 184, 30; Еккл. 41, 25; 165, 4). Многие, говорит Дидим, понимают только лишь буквальный смысл. Очень важно не пренебрегать им (Быт. 101, 11; 125, 7; 151, 2; 212, 28; 235, 1. 24), поскольку полезен для «семпличиорес» (см. Ориген «О Началах» 4, 2, 6). **С. 207.**

**В токовании на Бытие** придерживается аллегорического метода толкования, не исключая буквального. **Быт. 1, 10**, где говорится, что «**И назвал Бог сушу землею**». Душа это сухая земля, приняв Божественные семя произведёт 100, 60 и 30 (Мф. 13, 8) в соответствии со своим усердием. Другой пример индивидуальной психологической аллегории[[142]](#footnote-134) **Быт. 6. 10.** Говориться, что Ной родил трёх сыновей. Это значит, что душа Ноя совершенна, поскольку число три совершенное число и в трёх сынах распространяется действие от совершенной души (у Д. на Бытие 165, 8). **С. 208**

Дидим в толковании на Бытие редко использует принцип **defectus litterae** по причине именно полезности для простецов, но совершенные должны стараться понять и духовный смысл. Из буквального смысла Дидим выводит т. н. **«моральное»** толкование.

**В токовании на Захарию**[[143]](#footnote-135)Дидим употребляет и символический язык. Например в видении Захарии 1, 8 «всадник» это Христос, «красная лошадь» это его тело; две горы среди которых он является – два Завета или по другому толкованию евреи и язычники; лошали разного цвета это посланники Логоса как ангелы, так и люди (5, 12). (**см. сн. 407, с. 210)**

# Священное Писание в Комментариях на книгу Иова.

Иов 3, 3 место, где Иов проклинает тот день, когда он был рождён. **Дидим исключает, здесь буквальное понимание текста «ката номус аллегориас» (56, 14)** и обращает к теме предсуществования душ, которые потом были облечены в тело в качестве наказания по причине их грехопадения. Здесь Иов от имени всего человечества желает, чтобы тот день, то тот грех, не приключился бы вовсе **(с. 211, сн. 413)**.

Толкуя библейский текст Иова, Дидим весьма обильно использует цитаты из других книг Ветхого и Нового Заветов. Он очень часто прибегает за помощью к параллельным местам Библии. Этот источник для него единственный – богодухновенное божественное Писание.

**Толкование Писания при помощи Писания (Гомера при помощи Гомера).** Дидим часто употребляет следующие выражения: «но мы из Писаний знаем»[[144]](#footnote-136), «имеем же и во многих местах Писаний эти премудрые мысли»[[145]](#footnote-137), «подобных этому может выбрать добротолюбивый из Писаний»[[146]](#footnote-138), «да скажем словами Писаний»[[147]](#footnote-139), «как говорит Писание»[[148]](#footnote-140). Дидим различает Ветхое и Новое Писание[[149]](#footnote-141), называет его святым: «и иного вида свидетельства можно принять из Святых Писаний»[[150]](#footnote-142), божественным: «божественное Писание обычно именует»[[151]](#footnote-143), «в Божественном Писании название «хитрость, лукавство» (panourgi¿a) может иметь не только значение чего-то порицаемого, но и восхваляемого»[[152]](#footnote-144), «в божественный Притчах говорится»[[153]](#footnote-145).

Если проследить, из каких библейских книг приводит Дидим цитаты при толковании текста Иова, то можно с большой вероятностью сказать о том, **каким каноном Священного Писания он пользовался** при этом. **В уцелевшей части толкования на Иова (с первой по одиннадцатую главы)** имеются ссылки на все книги Ветхого Завета, кроме (из канонических) Второзакония, Судей, Паралипоменон, некоторых малых пророков (Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Софонии, Аггея), Послания Иеремии, Руфи; (из неканонических) Товии, Иудифи, Варуха, Маккавейских. Нет ссылок на новозаветные книги: 2-е Фессалоникийцам, 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна. Итак, в одной лишь уцелевшей части одного из своих многочисленных сочинений Дидим приводит высказывания из большинства книг Ветхого и Нового Заветов.

**Если к сказанному добавить и то, что Дидим упоминает о Пастыре Ерма**[[154]](#footnote-146) **(= Ориген),** где приводит слова из 3-го видения (строительство башни), понятно, что и в вопросе о каноне книг Священного Писания он был верен святому Афанасию. Использовал Дидим так называемый канон Александрийский, о котором пишет св. Афанасий в своем 39-ом Пасхальном Послании. Особенностью этого канона является то, что среди книг, полезных для чтения, святой Афанасий называет, кроме ветхозаветных неканонических, и две новозаветные книги – «Дидахи» и Пастырь.

### Метод толкования Дидима. Что касается метода толкования, то здесь Дидим следует Оригену, избегая в большинстве его крайностей. Ориген различал три образа понимания Священного Писания: телесное, душевное и духовное ()[[155]](#footnote-147) , IV, 12). Дидим же говорит о четырех образах толкования:

1) **«» – буквальное, то есть то, что просто понимается под буквой стиха**: «чего по букве () не находим»[[156]](#footnote-148). Иногда такое толкование Дидим означает словом «»: «а если кто-нибудь захотел бы воспринять это в прямом смысле (), то сказал бы, что находящимся во обстояниях и болезнях смерть есть упокоение»[[157]](#footnote-149).

2) **«» – историческое, то есть то, что дают исторические условия и события, описываемые текстом**: «и в историческом понимании это истинно»[[158]](#footnote-150). В некоторых местах Дидим прямо оговаривается, что историческое толкование неприменимо и поэтому следует изыскивать иные способы понимания Священного Писания: «поэтому это весьма трудно приспособить к историческому пониманию (, и помышлению следует поступать разумно при объяснении чувственных разлучений»[[159]](#footnote-151); «в божественных же Притчах говорится: «сокровищствуется праведным богатство неправедных» (Притч. 13, 22). Опять же это не обязательно воспринимаем исторически (). Поскольку сказано образно (в Притчах), то естественно говорится об иудеях, имеющих закон и пророков, которыми они не воспользовались должным образом. Сие же богатство перешло к язычникам»[[160]](#footnote-152);

3) **«» – аллегорическое толкование**, то есть, выявление слов и образов, означающих что-либо отличное от того, что показывает буква: «но и лукавых духов, аллегорически называемых () китами, Он подчинил»[[161]](#footnote-153); «предлежащее воспринимай аллегорически (: старший брат, начиная божественное поучение, не напаял ли их «вином, веселящим сердце человека»[[162]](#footnote-154).

4) **«» – возвышенное, то есть исследование, изыскание глубинного значения или понимания**, которое имеют аллегорические слова или образы. Например, слово Иерусалим означает Церковь, «Приносимый же за всех в жертву телец означает Спасителя, претерпевшего крест за род человеческий»[[163]](#footnote-155), «Вочеловечение означается и чашею (Песнь 7, 3)»[[164]](#footnote-156). Дидим пишет, что «Иносказательно ( храмлющие колена имеет тот, кто «склонил их пред Ваалом», кто другого именует богом, кто порабощен греху или творит его»[[165]](#footnote-157); «Ибо многие из добродетельных умерли во время глада, и не все из погибших в войне злые, возвышенным смыслом () здесь устраняется противоречие слова»[[166]](#footnote-158). Часто в сочинениях Дидима возвышенный смысл текста означается и словом «разум»: «чтобы весь его смысл (разум) был таким ()»[[167]](#footnote-159).

При толковании текста Дидим использует также аналогии: «такую же аналогию () содержит и евангельская притча: «будь над десятью городами или пятью»[[168]](#footnote-160), метафоры «сила же их совершенно иссякла – подобно тому (), как в бочках, из которых выкачали вино, еще остается влага»[[169]](#footnote-161).

**Комментарий на Псалмы (включает с Пс. 20, 1 по 44, 4 с некоторыми лакунами в 26, 11, 27, 28, но они восстановлены по другим найденным папирусам)** Дидима это записи сделанные его учениками во время лекций, поэтому включает и вопросы и реплики учеников. В толковании на псалмы Дидим очень часто применяет метод Оригена, а именно, поскольку псалом говорит о воплощённом Христе, то в этом случае он может быть отнесён и к верующему (6, 14; 7, 17; 92, 9; 103, 26).

**Анагоге** у Дидима значит толкование морального характера то есть **«этикос»** без необходимости прибегать к аллегорическому методу.

**Буквальный смысл** полезен для простецов. **Аллегория** для совершенных, позволяет увидеть за буквой духовный смысл (деяния Христа в Евангелиях).

Иногда Дидим сопологает два Христологических толкования Первое относится к деяниям воплощенного Христа и поэтому толкуется как буквальный смысл, вторая духовное толкование. Следует отметить, что буквальный и аллегорический смысл не всегда точно обозначаются у Дидима. Очень часто граница между ними видна лишь по тому, что буквальное это более упрощенное толкование, а духовное – более разработанное.

Например, значение «бедренной кости» или «бедра», толкуется как символ влечения человека, поскольку в Писании этот термин имеет значение негативное, нежели позитивное. Дидим определяет первый как более подходящий для буквального понимания – второй же менее используется в качестве аллегорического (Пс, 337, 20).Относительно неясности и двойственности морального толкования для равновесия между буквальным смыслом и аллегорическим Дидим употребляет термин «этикос» (Пс.17, 23), где он приводит размышление буквального характера, что Бог дает вечное благословение тем, которые знают как употреблять собственное благо. Так же можно отметить, что Дидим определяет «этика» как термин, который обозначаются змеи как символы наслаждения (Пс. 297,15).

Hagedorn U., Koenen L. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob. Bonn, 1985.

1. Hagedorn U., Hagedorn D. Olympiodor Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob. Patristische Texte und Studien. Berlin, 1984.
2. Kramer J., Krebber B. Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes. Bonn, 1972.
3. Blanc C. Sources Chrétiennes. № 157. Origène. Commentaire sur saint Jean. Paris, 1970.
4. Doutreleau L. Sources Chrétiennes. № 83. Didyme Ľ Aveugle. Sur Zacharie. Paris, 1962.
5. Doutreleau L. Sources Chrétiennes. № 233. Didyme Ľ Aveugle. Sur la Genèse. Tome I. Paris, 1976.

*L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald* // *Didymos der Blinde*. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil 1 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 7). Bonn, 1969;

Commentarii in Psalmos 22-26.10 / *M. Gronewald* // *Didymos der Blinde*. Kommentar zu Ps. 22-26.10. Teil 2 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 4). Bonn, 1968;

Commentarii in Psalmos 29-34 / *M. Gronewald* // *Didymos der Blinde.* Kommentar zu Ps. 29-34. Teil 3 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 8). Bonn, 1969;

Commentarii in Psalmos 35-39 / *M. Gronewald* // *Didymos der Blinde.* Kommentar zu Ps. 35-39. Teil 4 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 6). Bonn, 1969;

Commentarii in Psalmos 40-44.4 / *M. Gronewald, Didymos der Blinde.* Kommentar zu 40-44.4. Teul 5 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 12). Bonn, 1970;

Fragmenta in Psalmos (из другого толкования) / *E. Mühlenberg.* Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, 2 vols. Berlin, 1975-1977;

# Эгзегеза св. Кирилла Александрийского

**Метод.** Кирилл предлагает в своих комментариях на ВЗ важное методологическое указание, принимая традиционную типологию: Иона = Христос, Моисей = Христос. Но, не всё, что Писание говорит о Моисее мы можем относить ко Христу. Моисей не мог хорошо говорить, он заикался. Так же и Аарон «типос» Христа, не тогда, когда был обвинён в идолопоклонстве. Точно так же и Ионой. **Поэтому экзегет подобно пчеле переходит от цветка к цветку, собирая только то, что нужно, будучи мудрым, он знает как доискаться до смысла** и показать таинство Христа превосходным образом без порицания со стороны[[170]](#footnote-162). Каждому месту Кирилл даёт длинное объяснение, то есть объясняет буквальный смысл и затем переходит к христологическому толкованию.

Кирилл толкует Писание в соответствии со Христом, то есть он видит христологический смысл во всём Писании. Он полемизирует против **упрощённого** толкования Диодора и Феодора, которые не считают, что всё Писание должно толковать таким образом.

**Терминология.** Употребляет платоническую терминологию (теория, дианойа), традиционную для Александрийской школы, чтобы противопоставить «духовный» смысл, буквальному, который он рассматривает как «телесный смысл», покрывало, находящееся на таинстве священного текста, что является для св. Кирилла более низшей ступенью[[171]](#footnote-163). Однако практически отсутствуют **ἀνᾰγωγή**[[172]](#footnote-164) и **ἀλληγορία** (иносказание, аллегория)[[173]](#footnote-165).

В «Глафирах» Кирилл применяет то критерий, который он обозначил во вводной части на «Книгу пророка Ионы» (см. выше). **То есть необходимо найти Христа в ВЗ**. Кирилл не даёт полного толкования на Пятикнижие, но берёт лишь те, где видит «тюпой» Христа. Это главным образом отрывки из Бытия и Исхода (эти книги полны типологиями, которые ищет Кирилл: Исаак, Иаков, Иосиф; или переход евреев из Египта в Палестину).

Толкование на Быт. 49, благословение 12-ть патриархов. Есть типологическое-аллегорическое толкование у Ипполита и так же «историческое толкование» Диодора, лишь в 10-12 стихе Диодор, воле-неволе следуя традиции признаёт христологический смысл. Кирилл определяет этот отрывок как пророческий, как, впрочем и Диодор, но для него слова Иакова исполнились в истории 12-ти колен Израилевых, то есть в Ветхом Завете, тогда как для Кирилла это имеет прямое отношение и к Новому Завету и даёт стиху христологическое толкование.

У Кирилла отсутствует ***defectus litterae***, позволяла антиохийцам возложить ответственность за аллегорию непонятного текста на неё. У него «типология» всегда накладывается сверху буквального смысла, именно так как это делали антиохийцы в **θεωρία**при толковании Писания.

Кирилл следует во многом антиохийскому способу толкования. «Ребро» Адама это ребро, кожаные ризы = кожаные ризы. В буквальном толковании Кирилл сближает т. н. моральное и духовное толкование без какого-либо определённого критерия. **Моральное или этикос**, он понимает как призыв к нам к добродетельной жизни, на примерах и образах ВЗ. Это он называет «тюпикос», то есть мы должны научиться от истории (как у ап. Павла).

Для духовного толкования Кирилл использует Христологический метод толкования. С другой стороны пророческий текст всегда позволял применять христологическое толкование буквального смысла. Он, толкуя буквально исторический контекст и, сопровождая его морального характера, зачастую переходит от этого частного к универсальному. Он объясняет это так, что пророчества всегда неизменно имеют одру и ту же технику. Пророки говорият о Боге главным образом в конце своей речи и после более ясно говорят то, к чему относиться пророчество, то, что до этого было неясно. Они обличив современников, говорят о будущих благах. Это-то и является мессианским или христологичским смыслом.

Из толкования на книгу пророка Иону св. Кирилла Александрийского[[174]](#footnote-166)

Из предисловия (один из герменевтических методов)

(PG 71, col. 600A) Итак были произносимы Ионою по временам и другие пророчества; но о нем записано только то, что полезно и назидательно. Так достойно внимания именно то, что он проповедовал Ниневитянам и что в это время претерпел сам. Но как бы в тенях (ен скиас) он изображает и таинство домостроительства Спасителя нашего, как сказал об этом и Сам Христос, обращаясь к Иудеям. Итак в том, что было с божественным Ионой, изображается и отпечатлевается таинство Христа. Кроме того, почитаю нужным сказать читателям следующее. Когда излагается образная речь духовного созерцания, имеющая высший, духовно-созерцательный и таинственный смысл, и при этом предлагается и берется какое-либо лицо в прообраз Христа; тогда человеку мудрому и сведущему необходимо определить с одной стороны, что здесь не имеет значения для предположенной цели, а с другой: что полезно и необходимо и более всего способно послужить для назидания слушателей. Укажем такой пример: пусть предметом служит блаженный Моисей, который предстательствовал пред Богом от лица Израиля при горе Синае и был посредником между Богом и людьми. Устрашившиеся Израильтяне умоляли его, говоря: *глаголи ты с нами, и да не глаголет к нам Бог, да не когда умрем* (Исх. 20, 19). А что это событие предъизображало посредничество чрез Христа, этому ясно научил Сам Бог и Отец, говоря так: *право вся глаголаху: пророка восставлю им от среды братий их, якоже тебе*, очевидно, посредника, ходатайствующего пред Богом за род человеческий и возвещающего всем живущим на земле неизглаголанную волю Бога и Отца; ибо вложу слова Мои в уста его, *и возглаголет им о всем, елика заповедаю ему* (Втор. 18, 17. 18). Итак божественный Моисей принят за образ Христа (ейс тюпон Христу), но не все, принадлежащее Моисею, мы будем усвоять и Ему, чтоб нам не оказаться виновными в безумных словах и поступках. Так сам Моисей признается, что он был слабоголосен и медленноязычен и не способен к посольству, и умолял избрать для этого другого. Но Христос ни медленноязычен, ни слабоголосен, как тот, но Он есть великая труба; так называл Его Исаия, говоря: *и будет в той день, вострубят трубою великою* (Иса. 27, 13); ибо слово Спасителя провозвещено повсюду и соделалось слышимым для живущих по всей поднебесной. И Давид, зная это, сказал: *Бог богов Господь глагола, и призва землю, от восток солнца до запад* (Псал. 49, 1). Итак Моисей ходатайствует во образ Христа ((ейс тюпон Христу)), между тем как своим косноязычием он уже не являет в себе образ Христа.

Опять во образ Эммануила взят был и Аарон (ейс хюпотюпосин ту Еммануэль), увенчанный преимуществами первосвященства, получивший право входить во Святая святых и облачавшийся в славную и достойную удивления одежду (Исх. 28 гл. и др.). Но опять не все, ему принадлежащее, мы будем относить ко Христу. Так он не был совершенно непорочным; он был обличаем некогда за то, что вместе с Мариамою упрекал Моисея (Числ. 12, 1 и дал.). Не был он безупречен и в другом случае, когда Израиль слил тельца в пустыне. (601А) Итак не все то, что находится в Писании и образах, пригодно для духовного созерцания (тюпойс тайс пневматикайс теориайс); но если берется лицо какого-нибудь человека, изображающего нам в себе Христа, то по справедливости мы должны обходить человеческие недостатки и останавливаться на одних только существенно важных чертах, повсюду отыскивая то, что может быть полезно для цели предмета.

Точно так же мы будем рассуждать и об Ионе. Он как бы предъизображает нам таинство Христа (диаморфой Христу мюстерион); впрочем не все, случившееся с ним, можно считать пригодным и необходимым для этого. Так, например, он был послан проповедовать Ниневитянам, но старался убежать от лица Божия и оказался медлительным в исполнении посольства. И Сын от Бога и Отца послан был проповедывать народам; но он не был не расположен к служению и не старался убежать от лица Божия. Пророк убеждал плывущих, говоря: *возмите мя, и вверзите в море, и утолится море от вас* (Ион. 1, 12). И проглочен был китом, потом был выброшен чрез три дня, и после этого ушел в Ниневию и исполнил свое служение; но не мало был опечален, когда Бог умилосердился над жителями Ниневии. И Христос добровольно подъял смерть; Он пребыл в сердце земли три дня и три ночи, воскрес и после того отошел в Галилею и повелел положить начало проповеди к язычникам. Однако ж он не был опечален подобно Ионе, видя спасаемых в покаяние. Посему, если мы не будем всякое слово исторического повествования обращать в предмет духовного созерцания, то пусть никто не ставит нам этого в вину. Как пчелы, облетая луга и цветы, всегда собирают потребное для приготовления сотов; так и мудрый толкователь, исследуя святое и богодухновенное Писание, всегда собирая и сочетавая необходимое для изъяснения таинств Христа, предложит благопристойное и не укоризненное учение.

Из «Глафир на книгу Левит» св. Кирилла Александрийского

Св. Кирилл в повествовании книги Левит видит христологический смысл. Такой подход в полной мере был присущ александрийской школе. Особенно успешно им пользовался Ориген. Св. Кирилл, прежде чем приступить к толкованию данного места, анонсирует то, какой метод он будет использовать. Он никогда не отвергает буквальный смысл, который имел первостепенное значение для евреев в Ветхом Завете. В повествовании книги Левит, опираясь на этот самый буквальный смысл св. Кирилл восходит к духовному. Для него важно польза Писания и его смысл для христиан и Церкви, поскольку Писание, без сомнения, как богодухновенная книга, несёт в себе эту пользу, которую необходимо найти посредством толкования. Например, св. Кирилл часто после цитирования какого-либо места из Писания говорит такую фразу: «Смысл этого повествования ясен» (), но он не имеет смысла и не содержит «пользы» (), если его не истолковать «духовно» (). Как представляется в буквальном смысле св. Кирилл мог видеть именно человеческую руку, пророка, писавшего книгу, поскольку называет его «немощной буквой» (), усматривая в ней несовершенство. Именно в этом смысле рассматривалась вся история еврейского народа в своём историческом контексте. Тогда как совершенство и завершённость виделось александрийцу именно в нахождении духовного смысла, который всегда указывал на Христа и Его Церковь. Божественный Дух под покровом буквы сокрыл истинный духовный смысл, который должен раскрыть экзегет. Это те самые «прообразы» или «типологии», иными словами «истина», которые прикровенно находятся в писаниях Моисея и других пророков, а, значит и в книге Левит. Св. Кирилл так говорит об этом:

«Смысл этого повествования ясен, хотя бы никто и не объяснял его; но оно не содержит ничего, клонящегося к пользе (), если не будет понимаемо духовно. Станем же объяснять его, искусно преобразуя немощную букву Писания в таинство Христа (). […] то, что происходило через премудрого Моисея, имело в себе истину и представляло собою прообразы ()»[[175]](#footnote-167) (Глаф. на Левит. Об очищении проказы 1).

Важное с точки зрения герменевтики отцов является понятии «пользы», о котором здесь говорит св. Кирилл[[176]](#footnote-168). Св. Писание как слово Божье должно приносит пользу человеку, поэтому текст необходимо истолковать с назиданием для слушающих или читающих. Таким образом, в вышеприведённом отрывке из «Глафир», мы можем выделить несколько важных герменевтических принципов толкования св. Кирилла Александрийского: в Ветхом Завете и, в частности, в книге Левит находятся «прообразы», которые прикровенно являют «таинство Христа», что и становится «истиной», т.е. истинным понимаем заложенным в повествовании[[177]](#footnote-169); такое христологическое понимание текста и есть главная «польза» для христиан.

В «Глафирах на книгу Левит» св. Кирилл предлагает рассматривать тексты книги Левит, которые он избрал для объяснения именно с точки зрения вышеназванных герменевтических принципов. Следует сказать, что, по мнению св. Кирилла, есть и такие места, в которых достаточно и буквального смысла, данного в св. Писании. Он говорит, что в таких местах сам текст уже представляет ту самую необходимую «истину». В начале «Глафир» он приводит два отрывка из книги Премудрости, которые, по его мнению, содержат такой смысл:

«Бог всяческих: “*Не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле*” (Прем. 1, 13-14), как написано: “*Завистью диавола вошла в мир смерть*” (Прем. 2, 24). Эти слова содержат в себе уже сами по себе весьма ясную истину ()»[[178]](#footnote-170).

В вышеприведённом тексте, по мнению св. Кирилла, уже содержится христологический смысл, поэтому его самого по себе уже достаточно для понимания текста, приведённого из книги Премудрости. Нет смысла в дальнейшем типологическом построении, которое любит и умеет делать св. Кирилл. Иными словами здесь св. Кирилл не рассматривает данное место как типологию, но видит в нём изречение самой Премудрости, которую экзегеты часто отождествляли со Христом, что свойственно и для св. Кирилла. Поэтому здесь достаточно смысла данного в тексте в его буквальном значении. Т.е. герменевтический метод св. Кирилла в определённых местах допускает и буквальное прочтение Ветхого Завета, если в сказанном уже содержится христологический смысл, т.е. в тексте возможно увидеть указание на Христа.

Если взять всю вводную часть целиком, то здесь наряду с цитаты из книги Премудрости, св. Кирилл даёт и три другими из послания к Римлянам, книги пророка Исайи и книги Псалмов. Место из послания к Римлянам призвано объяснить и дать нужное направление мысли экзегезы св. Кирилла, что Христос есть та самая жертва, которой мы получили исцеление от всех грехов, совершённых в Адаме. Места из Исайи и Псалма также прообразовательно указывают на это. Таким образом, приведя несколько цитат говорящих о жертве Христовой св. Кирилл предопределяет своё толкование отрывка из Левит (2, 14-15), которому он собирается дать христологическое толкования. В нём он видит прообраз очистительной жертвы, принесённой Христом:

«В Нём мы получили оправдание, о чем засвидетельствует боговдохновенный Павел, который пишет: *как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие* (Рим. 5, 19)[[179]](#footnote-171). Ибо в том (первом Адаме) мы были осуждены на смерть, но ради Христа мы помилованы и обновлены для жизни, так как Он был послушлив Отцу до смерти и положил душу (свою) за нас и *ранами Его мы исцелились* (Ис. 53, 5), как говорит Писание. Посему надлежит сказать, что мы, недуговав в Адаме грехом для мира, во Христе стали жертвой духовной и благовонной Богу[[180]](#footnote-172) и Отцу, (жертвой) доброй, благоприятной и несравненно лучшей, чем жертвы сени законной. А Христос есть наш начаток и Он обновил нам путь; ибо так говорит Давид в книге Псалмов к Отцу Небесному и Богу: *Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши; всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал. Тогда я сказал: вот, иду; …я желаю исполнить волю Твою, Боже мой* (Пс. 39, 7-9). И то же самое еще можно усмотреть и из написанного в книге Левит, в которой читается следующее: *Если приносишь Господу приношение хлебное из первых плодов, приноси в дар от первых плодов твоих из колосьев, высушенных на огне, растолченные зерна, и влей на них елея, и положи на них ливана: это приношение хлебное; и сожжет священник в память часть зерен и елея со всем ливаном: [это] жертва Господу* (Лев. 2, 14-16)»[[181]](#footnote-173).

Чтобы истолковать это место из книги Левит св. Кирилл прибегает к вышеизложенному методу:

«Итак, буквальный смысл очень ясен и, как я думаю, не требует особенного усилия, чтобы вполне, говорю, понять его. Скажу только, что *плодов твоих из колосьев* означают муку из овощей, а как прообраз имеют значение таинства Христова. Именно Он есть жертва за нас, перворождение духовное, то есть начаток человечества, первенец из мертвых, первый в нетление, как бы начаток усопших, подобно тому, как пшеничное зерно, упавшее на землю и умершее, возрождается с многим плодом в виде колоса. […] Он сам *есмь хлеб, сшедший с небес и дает жизнь миру* (Ин. 6, 41 и 33) и некоторым образом предлагает нам в пищу Самого Себя, как пшеничную муку или муку из овощей […] Христос сделался жертвою за нас и как бы начатком полей, начатком плодов духовных. […] Он умер за всех, малых и великих, за язычников и иудеев, и мы чрез Него и в Нем сделались поминовением Богу и Отцу. Посему говорит предписанное законом: *и сожжет священник в память часть зерен и елея со всем ливаном: [это] жертва Господу* (Лев. 2, 16). […]».

Далее св. Кирилл берёт другое место из книги Левит, где также говорится о принесении жертвы. Выше св. Кирилл говорил о хлебной жертве, сравнивая её с жертвой Христовой, здесь он говорит о жертве мирной (Лев. 3, 1-6). По мнению святителя «сказанное о жертве должно быть относимо к самому Еммануилу»:

«Он есть телец упитанный, беспорочная жертва, вземлющий на Себя грех мира и как бы закалаемый за нас под видом козла; ибо козел по закону закалаем за грех. Однако смотри опять с тщательным вниманием на образ жертвы. […] Итак, священная жертва долженствовала быть беспорочною; она закалалась пред Господом при дверях скинии, при возложении на нее рук принесшего. Потом, когда проливалась кровь ее при основании жертвенника, внутренности ее, сказано, надобно было сжечь. Так смерть Сына, положившего душу Свою за живот мира, совершилась как бы пред очами Бога и Отца. смерть Христова свята и священна, на это указывает повеление закона, чтоб кровь проливаема была при самом жертвеннике. Но назнаменает и иным образом, что Он положил душу свою за Церковь. Ибо жертвенник был образом Церкви, а кровь — образом души [[182]](#footnote-174). […] Итак, Христос свят и непорочен и исполнен добродетели, священен и благоуханен, всесожжение мысленное, как бы во всяком виде приносимое, в виде тельца, и овна, и козла. Он стал спасительною за нас жертвою и один предал себя за всех, будучи всем равноценен»

1. Мы можем разделить «ἀλληγορία» (иносказание) и «аллегорический метод», поскольку в первых толкованиях мы не находим слова «ἀλληγορία», но «ὑπόνοια» (предположение, догадка). [↑](#footnote-ref-1)
2. См. J. Pépin. Р. 95. [↑](#footnote-ref-2)
3. Антисфен считал по этому поводу, что философ иногда говорит то, что хочет, а иногда действительно правду (см. Pépin. Р. 106). [↑](#footnote-ref-3)
4. См. J. Pépin. Р. 446. [↑](#footnote-ref-4)
5. [531a] А сейчас скажи мне вот что: только ли в Гомере ты силен или также и в Гесиоде и Архилохе?

   **Ион.** Нет, нет, только в Гомере; мне кажется, и этого достаточно.

   **Сократ.** А есть ли что-нибудь такое, о чем и Гомер и Гесиод говорят одно и то же?

   **Ион.** Я думаю, есть, и даже многое.

   **Сократ.** И то, что об этом говорит Гомер, ты лучше истолковал бы, чем то, что говорит Гесиод?

   **Ион.** [531b] То, о чем они говорят одно и то же, Сократ, я истолковал бы одинаково. [↑](#footnote-ref-5)
6. Только те сочинения Филона дошли до нас, которые Ориген, после своего осуждения в Александрии, прихватил с собой в Кесарию. [↑](#footnote-ref-6)
7. Светоний и Тацит говорят, что Флавию Иосифу было ведение, что Веспасиан стал владыкой всего мира, поэтому он стал приближённым Веспасиана. [↑](#footnote-ref-7)
8. De posteritate Caini, 7 («О потомстве Каина»): «Если, однако, ни лица Бог не имеет, так как выходит за пределы свойственных всем сотворенным [вещам] особенностей, ни пребывает лишь в одной какой-то части, так как Он объемлет все, но Сам ничем не объят; и если какой-нибудь отдельной части этого мира невозможно переселиться из него, как из города, по той причине, что вне его ничего не осталось, то нам остается только предположить, что ни одно из указанных предложений не подразумевает понимания в прямом смысле, и пойти по пути, столь излюбленному людьми с философским складом ума, а именно, толковать иносказательно. Начать же свое рассуждение нам следует вот с чего» (εἰ δὲ μήτε πρόσωπον ἔχει ὁ θεὸς ἅτε τὰς τῶν γεγονότων ἰδιότητας ἁπάντων ἐκβεβηκὼς μήτε ἐν μέρει καταγίνεται ἅτε περιέχων, οὐ περιεχόμενος, ἀδύνατον <δ’> ἐστὶν ὥσπερ ἐκ πόλεως τοῦδε τοῦ κόσμου μεταναστῆναί τι μέρος αὐτοῦ μηδενὸς ἀπολειφθέντος ἔξω, λοιπὸν ἂν εἴη λογισαμένους ὅτι τῶν προταθέντων οὐδὲν κυριολογεῖται τὴν δι’ ἀλληγορίας ὁδὸν φυσικοῖς <φίλην> ἀνδράσι τρέπεσθαι τὴν ἀρχὴν ἐνθένδε τοῦ λόγου ποιησαμένους); De Abrahamo, 99 («Об Аврааме»). [↑](#footnote-ref-8)
9. Сборник статей о Филоне:. The Cambridge Companion to Philo*.* Cambridge / by Kamesan 2009. [↑](#footnote-ref-9)
10. Этот метод можно назвать *defectus litterae*, с помощью которого в Ветхий Завет был перенесён метод так называемого приспособленного толкования, как сначала, в своё время, было сделано с гомеровскими мифами. [↑](#footnote-ref-10)
11. См. J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l’exégèse allégorique chez Philon*, в Aa. V.v., *Philon d’Alexandrie*, Paris 1967 с. 155. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875 (переиздана в Aalen 1970). [↑](#footnote-ref-11)
12. Arnaldez R. Introduction général // Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie. Publiée par R. Arnaldez. Vol. I. Paris, 1961. P. 144, 1. [↑](#footnote-ref-12)
13. Говориться одно, а обозначается совершенно другое. Как например, в сочинении «Брут» у Цицерона. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Barn*. Epist. 12, 8-9 [SC 172, p. 170,172 Kraft; PG 2, 764 А]. [↑](#footnote-ref-14)
15. По предположению П. Прижана, текст, цитированный Пс.-Варнавой, является христианским переложением мидраша, комбинирующего Исх. 17, 14-16 и Чис. 13, 17 сл. (где сказано о наречении сына Навина Иисусом). См.: SC 172, р. 172-173, п. 1. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ιust* . Dial. 131,4-5 (р. 538 Bobichon; PG 6,781 АВ), ср. 49,8 (р. 308 Bobichon; PG 6, 585 АВ): Ж. Даниелу цитирует оба эти места чуть ниже]. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Barn*. Epist. 12, 2-3 [SC 172, p. 166,168 Kraft; PG 2, 761 А]. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cypr. Carth. Testim. II, 21 [CSEL 3/1, p. 89:10-11 Hartel; CCSL 3, p. 59: 10-11 Weber; PL 4, 715 C]; Tert. Adv. Marc. Ill, 18, [6 (SC 399, p. 162: 47-54 Braun; PL 2, 347 A)]; Prudent. Cath. XII, 169[-172 (CCSL 126, p. 71 Cunningham; PL 59, 911 A — 912 A)]. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Bar*. Epist. // SC 172, 2, 1. P. 80. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Sagnard F.M.* Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon? // in Mél. De Ghellinck. Gembloux, 1951. I. P. 171-182; *Prigent P.* Justin et l’ancien Testament. Paris, 1964. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Iust*. Dial. 7, 2 . P. 202-204. (*Iust*. Dial. // PG 6. 7, col. 492 BC). [↑](#footnote-ref-21)
22. Все ссылки на текст «Разговор с Трифоном иудеем» даются по изданию: *Justin Martyr*. Dialogue avec le Tryphon / etid. par Ph. Bobichon // Paradosis 47/1. Paris, 2003. (*Iust*. Dial. // PG 6. 11, col. 497). *Iust*. Dial. 11, 1-5. Р. 210-212. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ж. Даниелу отмечает тот момент, что и Бог в Писании не соблюдал субботы, на что Христос указывает иудеям, когда они упрекали Его в этом: «Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Ин. 5, 17) (см. *Danielou J.* Messagio evangelico e cultura ellenistica II-III sec. Bologna, 1975. P. 243-244). [↑](#footnote-ref-23)
24. *Iust*. Dial. 19, 3-6. Р. 228-230. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Iust*. Dial. 23, 3-5. Р. 240-242. [↑](#footnote-ref-25)
26. Возникает вопрос для чего же были даны все эти предписания Закона? Иустин не утверждает как автор послания Варнавы, что Бог вообще не хотел, чтобы эти предписания исполнялись, но считает, что они были даны евреям по причине жестоковыйности их сердца, поскольку они были подвержены идолопоклонству. Предписания были призваны оградить их от поклонения идолам. Другой важный аспект метода Иустина, что предписания необходимо понимать духовно, в этом его позиция согласна с автором послания Варнавы (см. *Danielou J.* Messagio. 1975. Р. 243). [↑](#footnote-ref-26)
27. *Iust*. Dial. 14, 2-3. Р. 218. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Iust*. Dial. 14, 8. Р. 220. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Iust*. Dial. 31, 2. Р. 260. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Iust*. Dial. 65, … Р. . [↑](#footnote-ref-30)
31. *Iust*. Dial. 31. Р. 264. [↑](#footnote-ref-31)
32. А. Де Любак признаёт два смысла св. Писания (но может быть и три как тело, душа и дух). Это фундаментальное понятие. Оба эти деления принадлежат ап. Павлу. Их можно назвать «аллегория» и «мистерия», то есть «аллегорический смысл» и «мистический смысл» (H. De Lubac, Exégése Médiévale, le quatre sens de l’Escriture, tome II (Théologie 41. Р. 373; А. Де Любак говорит о Саре и Авгарь в посл. к Галатам. Павел развивает аллегорию Сары и Авгарь **(Marius Vict., *In Gal*., “Sic utique nos interpretati sumus, quasi per allegoriam”(PL 17, 1185C); Aug., *Civ Dei*, 1. XV, c. II, “Quae sunt in allegoria” (XLI, 438); *De Trin*., 1. XV, c. IX, n. 15 (Agaésse, 460); Tertullien, *Adv. Marc*. 1. V, c. IV (Kroymann, 581); Théodoret, *III*, in loc. (PG 82, 489D)).**

    Иероним в толковании *на Амоса*, PL 25, 1025 D) говорит:

    *Iuxta allegotiam, id est, intelligentiam spiritalem* («*аллегория равным образом понимается духовно*»)

    Цицерон в своём сочинении *Orat., гл. 27 и в гл. 8, 2* говори, что возможно это слово употреблял грамматик **Филодем из Гадары**, чтобы выразить иносказательный смысл для интерпретации текста. Этот автор времён имп. Августа, Псевдо-Гераклида Понтийского, автор ῾Ομηρικὰ προβλήματα долгое время считавшийся Du sublime. Мы найдём слово «аллегория» у историка Страдона (в «География»). Он говорит, что Гомер выдумав свои истории, но часто понимаемые аллегорически (ДЛ с. 374). Были разные толкования (психологические, космологические, метафизические или богословские) философских текстов философов разного времени и школ, но медод всегда оставался один – ἡ τοῦ μύθου ἀλληγοραί. (ДЛ с. 375, 2 абз.). О правильности символического толкования гомеровских поэм говорит Лактанций, что этим методом выражается в желании “dii popolares” в философской идее о “unus naturalis deus”. Этот метод позволяет сохранить индивидуальность богов и героев, историю и транформировать её в соответствии со значением, или с природой вещи, души или Бога. Они прилагают усилия, говорит Августин обрисовывая теорию Варрона во всём приходить «*ad naturales rationes*». [↑](#footnote-ref-32)
33. В 70 и 132 гг. после Р.Х. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Iust*. Dial. 80, 1. Ожидание иудеев было связано именно с земной славой и царством Мессии, что, по мнению Трифона, не исполнилось на Христе, поскольку Он принял самую позорную смерть. Земное могущество и слава Мессии – это важнейший аспект иудейского мессианства. Св. Иустин приводит Трифону место из пророка Даниила (Дан. 7, 9-28), из ответа Трифона видно, что это пророчество он истолковываю как мессианское: «Эти и подобные места Писания, государь мой, заставляют нас ожидать то славное и великое лицо, которое от Древнего днями получит, как Сын человеческий, вечное царство; а этот у вас называемый Христос был бесславен и обесчещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, которое полагается в законе Божием, – был распят на кресте» [↑](#footnote-ref-34)
35. *Iust*. Dial. 80. В истории Евсевия Кесарийского есть повествование о полемике между последователями еп. Непота и св. Дионисия архиеп. Александрийского относительно воскресения и тысячелетнего царства: ««Кроме всего этого, Дионисий составил две книги "Об обетованиях", направленные против Непота, египетского епископа, который учил, что обетования святым в Священном Писании следует толковать скорее на иудейский лад, и утверждал, что на земле наступит для людей некое тысячелетие телесных наслаждений. (2) Думая обосновать собственные мысли Откровением Иоанна, он напитал книгу "Обличение любителей аллегорий". (3) Против нее и восстает Дионисий в своих книгах "Об обетованиях". В 1-й книге он излагает свое мнение об этом учении, а во 2-й рассуждает об Откровении Иоанна» (*Eus Caes*. Hist Eccl. VII, 7, 1-3)». «"Окончив свое, так сказать, пророчество, пророк объявляет блаженными тех, кто хранит это пророчество и помнит его самого: "Блажен, кто соблюдает пророческие слова этой книги; я, Иоанн, видел и слышал это". (7) Что он зовется Иоанном и что книга эта написана Иоанном, я не спорю, как не спорю, что это человек святой и вдохновленный Богом, но мне трудно согласиться, что это апостол, сын Зеведеев и брат Иакова, написавший Евангелие от Иоанна и Соборное Послаие. (8) Меня приводят к этому заключению и весь характер изложения у обоих писателей, и выбор слов, и построение данной книги. Евангелист нигде — ни в Евангелии, ни в Послании — не пишет своего имени и ничем о себе не заявляет". (Дионисий, судя по этим словам, произвёл критический и текстологический разбор послания и Евангелия Иоанна Богослова и сравнил их с книгой «Откровения»)» (*Eus Caes*. Hist Eccl. VII, 25, 6-8). [↑](#footnote-ref-35)
36. Иез. 37, 1-11. [↑](#footnote-ref-36)
37. Иез. 37, 21-28. [↑](#footnote-ref-37)
38. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ядро собрания, которое составляют последние 11 глав книги (Ис 56-66), образуют главы 60-62, близкие по содержанию к главам 40-55. Центральная тема этих глав - данное Сиону обетование о спасении. Восстановление храмового богослужения не приводит к активизации религ. жизни, и вновь встал вопрос об истинном народе Божием. Пророк обращается в основном к той части народа, грехи которой препятствуют наступлению обетованного спасения. Мн. экзегеты считают, что эти пророческие речения принадлежат различным представителям школы прор. Исаии и возникли как результат последовательного «дописывания» и развития идей 2-й ч. Книги (*Неклюдов К.В.* Исайи прорка книга. Раздел: Композиция и богословие Исайи 56-66 // ПЭ 27. С. 76-104). [↑](#footnote-ref-39)
40. *Iust*. Dial. 81. [↑](#footnote-ref-40)
41. Кн. Юбил. IV. Книга Юбилеев упоминается в свитках Мертвого моря и ее фрагменты обнаружены в пещерах Кумрана. Идеология книги Юбилеев подходила кумранской общине (бессмертие души, календарь и гегемония сатаны в мирской сфере). Некоторые исследователи полагают даже, что книга Юбилеев была написана представителем кумранской секты. Упоминаемые в книге Юбилеев исторические события (так, например, автор книги «знает», что израильтяне установят свое господство над филистимскими городами) наводят на предположение, что ее автор жил в конце правления Иоханана Гиркана (135–104 гг. до н. э.). Книга Юбилеев оказала значительное влияние на позднейшую мидрашистскую литературу. Апокриф публикуется по изданию: Книга Юбилеев: Введ. и рус. пер. проф. прот. А. Смирнова: 2-й вып. апокрифов Ветхого Завета. — Казань, 1895. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Даниелу Ж.* Богослговие иудео-христианства. С. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Iust*. Dial. 81. [↑](#footnote-ref-43)
44. |  |  |
    | --- | --- |
    |  | <http://books.google.com/books?id=BwcRAAAAYAAJ> <http://books.google.com/books?id=m9_1ZUwyVN8C> |

    <http://books.google.com/books?id=QAgRAAAAYAAJ>

    <http://books.google.com/books?id=Ct4TerLb6_IC> [↑](#footnote-ref-44)
45. A. Méhat, *Etude sur les «Stromates» de Clément d’Alexandrie*, Paris 1966. [↑](#footnote-ref-45)
46. Так же Климент широко использует и τύπος, но совсем отсутствует τροπολογία, очень мало, по сравнению с Филоном, Климент употребляет термин ὑπόνοια, см. *Quis. Dives* 26, 1 и *Strom.* 5, 24, 1. Относительно терминологии апостола Павла у Климента см. *Strom.* 5, 25. [↑](#footnote-ref-46)
47. Символическое изречение, иносказание (τὰ Πυθαγόρου σύμβολα Plut.). [↑](#footnote-ref-47)
48. См. Staelin (GCS 39). [↑](#footnote-ref-48)
49. θεομαχίαι ἐν ὑπονοίαις πεποιημέναι Plat. битвы богов, в которые вложен аллегорический смысл. [↑](#footnote-ref-49)
50. [↑](#footnote-ref-50)
51. Толкование св. Писания у Климента связаны непосредственно с познанием слова Писания, а через него и Самого Слова Божьего. Климент усматривает два подхода для толкования священного текста по аналогии вознесения Иисуса Навина и Халева, когда им было отрыто видение погребения Моисея: «Иисус вместе с Халевом, были вознесены духами и видели это на своем пути вниз. Но видели они разное, так как один падал быстрее, как будто он имел больший вес, в то время как другой, падая (как более легкий) вослед за ним, успел увидеть гораздо больше и передал это славное событие» (Cf. Josephus, Antiquitates Judaicae IV 8, 48 (A. Resch, Agrapha, p. 302 f., n.13; См. Strom. VI, 132, 1-3). Климент не уточняет, кто падал быстрее, а кто медленнее, но это для него и неважно. То, на что хочет указать Климент данным примером – это знание, которое открывается человеку при контакте со священным событием. В данном случае он говорит о св. Писании, в котором один видит буквальный смысл, т.е. «тело, слова и имена», другой рассматривает текст более осмысленно, поняв букву, он устремляется и «следует за самим Моисеем», что делает его созерцателем подобно Моисею таинственного, духовного смысла, который знал весь тайный смысл, записанных им в Писании слов (Мы знаем, что Климент принимал мнение Филона Александрийского, что Моисей предшествовал Платону в созерцании небесных образом, поэтому Филон толкует Моисея в духе платоновской философии идей. С идеей, что Платон вынес свою философию из творений Моисея, был согласен и Климент). Принципиальная разница между толкователями Писания, по мнению Климента, в том, что один толкует слова Моисея, а другой становится тем самым Моисеем и созерцает истинный смысл слов: «Эта история указывает, я полагаю, на то, что знание доступно не каждому, поскольку один, как на тело Моисея, смотрит только на тело писания, то есть, слова и имена, другой же, как бы внимательно следя за самим Моисеем, возносимом ангелами, постигает смысл писания, то есть то, что открывается за этими именами» (Strom. VI, 132, 3). Таким образом, текст можно понимать двояким смыслом (образом). Это зависит от личностного опыта человека приступившего к этой непростой задаче. «Падение» используется здесь в качестве метафоры духовного состояния человека, которое позволяет так или иначе интерпретировать св. Писание. С использованием буквального или иносказательного экзегетического метода Климент увязывает правильность христологического толкования. Христос некоторым представлялся как только человек «Сын Давидов», а иным «Сыном Божьим»: «Действительно, многие взывали к Иисусу: "Сын Давида, помилуй меня", и только немногие знали, что это Сын Божий, такие, например, как Петр, который славил его, поскольку его плоть и кровь скрывали истину не его, но его небесного Отца, ясно показывая знающим, что сын Всемогущего познается не через его тело, зачатое в чреве, а через силы его Отца» (Strom. VI, 132, 4). Такое открывается не многим. С Моисеем, Климент сравнивает апостола Петра, который под покровом человечества «Сына Давидова», т.е. буквального смысла смог разглядеть божество «Сына Божьего» – таинственный смысл, который совершенно был невидим иудеями. [↑](#footnote-ref-51)
52. **XXII. О переводе Священного Писания на греческий язык (Strom. 1, 148, 1. SC . 30. P. 132)** (148, 1) О хронологии, о различных расхождениях в исторических сочинениях и о наших собственных вычислениях сказано достаточно. Священное Писание, включая книги закона и пророков, с еврейского наречия на греческий язык перевели в царствование Птолемея Лага, или, по мнению других, в царствование Птолемея Филадельфа. [↑](#footnote-ref-52)
53. См. P. Nautin, Origène. Sa vie et son oeuvre, Paris 1977, c. 389; SCh 232, 123; (cм. Историю Евсевия Кес., HE 6, 36, 1). [↑](#footnote-ref-53)
54. Более подробно на эту тему см. M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques greques de l’obscutité biblique*, Vigiliae Christianae, 36, 1982, p. 334. [↑](#footnote-ref-54)
55. Метод решать трудности при толковании Писания, который Ориген узнал у одного раввина, см. *Sel. Ps.,* PG 12, 1080. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Флоровский Г., прот.* Антропоморфиты египетской пустыни. Ч.1; Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже Ч.2. // Догмат и история: Сборник статей. Москва, 1998. С. 303-310 и С. 311-350. *Pancerz R.M.* Didimo il Cieco e antropomorfismi biblici // Origeniana Decima. Origen as writer / Papers of the 10th international Origen Congress // Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 244 / Edited by S. Kaczmarek – H. Pietras. Leuven – Paris – Walpole, 2011. [↑](#footnote-ref-56)
57. «Кроме всего этого, Дионисий составил две книги "Об обетованиях", направленные против Непота, египетского епископа, который учил, что обетования святым в Священном Писании следует толковать скорее на иудейский лад, и утверждал, что на земле наступит для людей некое тысячелетие телесных наслаждений. (2) Думая обосновать собственные мысли Откровением Иоанна, он напитал книгу "Обличение любителей аллегорий". (3) Против нее и восстает Дионисий в своих книгах "Об обетованиях". В 1-й книге он излагает свое мнение об этом учении, а во 2-й рассуждает об Откровении Иоанна» (*Eus Caes*. Hist Eccl. VII, 7, 1-3). «Мне трудно согласиться, что это апостол, сын Зеведеев и брат Иакова, написавший Евангелие от Иоанна и Соборное послание. Меня приводят к этому заключению и весь характер изложения у обоих писателей, и выбор слов, и построение данной книги. Евангелист нигде – ни в Евангелии, ни в Послании – не пишет своего имени и ничем о себе не заявляет». Св. Дионисий, судя по этим словам, произвёл критический и текстологический разбор послания и Евангелия Иоанна Богослова и сравнил их с книгой «Откровения» (*Eus Caes*. Hist Eccl. VII, 25, 7-8). Таким образом, идеи милленаризма и иудео-христианства существовали в Египте II-III вв., о чём свидетельствует полемика и непрестанное внимание к ней самых видных представителей александрийской Церкви. [↑](#footnote-ref-57)
58. «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5, 39). Христос много раз обращался к иудеям, чтобы они изучили Закон, Писание и Пророков, т.е. все три части составляющие Ветхий Завет по еврейскому канону. [↑](#footnote-ref-58)
59. «Послание» Псевдо-Варнавы, «Диалог с Трифоном иудеем» св. Иустина Мученика …. [↑](#footnote-ref-59)
60. См. *Даниелу Ж.* Христианский милленаризм. С. … см. *Just*. Dial. В одном из мест Трифон говорит, что мы, иудеи ожидаем тысячелетнего царства в «новом Иерусалиме». Трифону знакомы христиане, которые также придерживаются этих взглядов. Св. Иустин подтверждает это и в доказательство приводит место из Откр. 20,1-6. [↑](#footnote-ref-60)
61. Св. Ириней Лионский в своей сочинении «Против ересей» полемизирует с гносисом Валентина. [↑](#footnote-ref-61)
62. [↑](#footnote-ref-62)
63. [↑](#footnote-ref-63)
64. Евсевий основоположником ереси Маркиона называет гностика Кедрона (*Eus*. Hist. Eccl. IV, 10; III, 21). Евсевий опирался на св. Иринея, которого он часто упоминает (*Iren*. Adv. haer. I, 27, 1; III, 4, 3); Тертуллиан также говорит, что для Маркиона «виновником этого соблазна стал для него некий Кердон» (*Tert*. Avd. Marc. I, 2, 3). [↑](#footnote-ref-64)
65. *Eus*. Hist. Eccl. IV, 11, 8. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Eus*. Hist. Eccl. IV, 23, 4. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Eus*. Hist. Eccl. IV, 24-25. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Eus*. Hist. Eccl. V, 8, 8-9. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Eus*. Hist. Eccl. IV, 30, 1. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Eus*. Hist. Eccl. V, 13, 1. Евсевий приводит мнение Родона относительно учения последователя Маркиона Апеллеса: «Старец Апеллес общался с нами, и мы часто уличали его в нелепостях. Поэтому он стал говорить, что вообще не надо исследовать Писание: пусть каждый остается при своей вере. Он утверждал, что надеющиеся на Распятого спасутся, но только если делали добрые дела. Самыми темными в его учении были его рассуждения о Боге. Так же, как и мы, он признавал единое начало» (*Eus*. Hist. Eccl. V, 13). [↑](#footnote-ref-70)
71. *Eus*. Hist. Eccl. VI, 12, 4-6. [↑](#footnote-ref-71)
72. *Eus*. Hist. Eccl. VI, 22. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Eus*. Hist. Eccl. V, 13, 2. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Eus*. Hist. Eccl. IV, 11, 2-8. *Tert*. Adv. Marc. I, 2, 1-3. [↑](#footnote-ref-74)
75. «Разделение Закона (Торы) и Евангелия является собственным и главным делом Маркиона, и ученики его не смогут отрицать, что считают это важнейшей частью учения, посредством чего они посвящаются в эту ересь и укрепляются в ней. Ибо это — «Антитезы», т.е. встречные противопоставления, которые пытаются внести раздор между Евангелием и Законом, дабы из различия идей каждого Писания сделать вывод также и о различии богов. Итак, поскольку это разделение Закона и Евангелия есть именно то, что вводит другого бога Евангелия против Бога Закона, то явствует, что прежде этого разделения не существовало в <людском> познании бога, который стал известен на основании разделения, и, таким образом, ясно, что он открыт не Христом, бывшим до разделения, но выдуман Маркионом, установившим, вопреки согласию Евангелия и Закона, различие между ними. Это согласие, нерушимое и непоколебимое от явления Христа до Маркионовой дерзости, сохранял, конечно, тот принцип, который не допускал иного бога Закона и Евангелия, кроме Творца, против Которого спустя столь большой промежуток времени Понтийцем было выпущено разделение <т.е. «Антитезы»>» (*Tert*. Adv. Marc. I, 19, 4-5). [↑](#footnote-ref-75)
76. Очень точными и поясняющими содержания полемики на этом фоне выглядят, приведённые Евсевием слова св. Поликарпа Смирнского, сказанные против учений Валентина и Маркиона. Св. Поликарп, будучи в Риме при папе Анаклете, вернул к вере многих, проповедуя, учение «единое и единственное» (), которое он принял от апостолов, и это то учение, которым обладает Церковь. Таким образом, св. Поликарп здесь противопоставляет маркионову дуализму и дуализму гностиков единое начало всего, т.е. единого Бога и его единственное учение (*Eus*. Hist. Eccl. IV, 14, 5). Ж. Даниелу в этом смысле отмечает схожесть позиции гностиков и Маркиона и выделяет позицию св. Иринея Лионского ученика св. Поликарпа: «Первый аспект богословия Иринея – это единство божественного плана. Этот аспект его мысли сформировался в оппозиции гностикам. Для гностиков все то, что предшествует Христу – творение, первоначальное человечество, еврейский народ, – есть произведение бога мира сего, демиурга. Евангелие есть проявление совершенно иного Бога, проявление совершенно неожиданное и отменяющее все то, что ему предшествовало. Таков тезис, которому Маркион придал законченную форму. В противовес ему Ириней прежде всего устанавливает, что в ходе всей мировой истории действует один и тот же Бог, а точнее одно и то же Слово Божие» (*Даниелу Ж.* Таинство будущего. С. 43-44; Iren. Lugd. Adv. haer. IV, 14, [2-3 (SC 100, p. 542:44 — 546: 78 Rousseau et al.]; PG 7, 1011 А — [1012 А])). Идея восстановления (recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις) всего мира и в том числе человека в едином Христе также представляет один из аспектов полемики св. Иринея с гностиками и Маркионом относительно единства Бога Ветхого и Нового Завета (*Даниелу Ж.* Таинство будущего. С. 45-46). [↑](#footnote-ref-76)
77. Ср. Мф. 7, 17-18. Другая основополагающая цитата, приводится Маркионом из Исайи, которая, по мнению Маркиона, подтверждала, сказанное Христо: «Я – Тот, Кто творит бедствия» (Ис. 45, 7). [↑](#footnote-ref-77)
78. *Tert*. Avd. Marc. I, 2, 1. [↑](#footnote-ref-78)
79. *Tert*. Adv. Marc. I, 2, 3. [↑](#footnote-ref-79)
80. «Has naturas quibus disposuerit articulis per ipsas responsiones nostras ostendemus» (*Tert*. Adv. Marc. I, 2, 3). Из того, что предаёт Тертуллиан можно вывести и ещё одно важное замечание. Здесь мы встречаем учения Маркиона о божественном дуализме, который предполагает онтологическое различие по природе двух богов, Христа и Демиурга – доброго и злого. Это различие распространяется и на весь тварный мир, следовательно, и на человека, который также может быть по природе злым или добрым. У гностиков мы находим учение о различие трёх природ, которые присущи людям. Это различие восходит на онтологический уровень. Поэтому возможно Маркион придерживался таких же воззрений. [↑](#footnote-ref-80)
81. [↑](#footnote-ref-81)
82. *Tert*. Adv. Marc. III, 6, 1-2. «Теперь, поскольку ты вместе с иудеями отрицаешь, что пришел их Христос, узнай и об их собственном конце, который им было предсказано найти после Христа за <их> нечестие, из-за которого они и презрели Его, и убили» (*Tert*. Adv. Marc. III, 23, 1). [↑](#footnote-ref-82)
83. *Tert*. Adv. Marc. III, 3, 1. [↑](#footnote-ref-83)
84. [↑](#footnote-ref-84)
85. *Tert*. Adv. Marc. III, 1, 1. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Tert*. Adv. Marc. III, 5, 1. [↑](#footnote-ref-86)
87. Симмах был старший современник Оригена и современником римских императоров Коммода (180-192 гг.) и Севира (193-211 гг.). Ему принадлежит один из переводов текста Ветхого Завета на греческий язык, который вошёл в Гекзаплы Оригена. Его версия располагалась в четвёртом столбце после перевода Акиллы и второй из греческих версий. [↑](#footnote-ref-87)
88. *Eus*. Hist. Eccl. VI, 17. [↑](#footnote-ref-88)
89. *Eus*. Hist. Eccl. VI, 19, 5. [↑](#footnote-ref-89)
90. Порфирий в свой третьей книге «Против христиан» говорит, что Ориген «думал Боге как эллин» и «всегда жил с Платоном, читал Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и писателей, известных в пифагорейских кругах. Пользовался книгами Херемона стоика и Корнута; узнав от них аллегорическое толкование эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям» (*Eus*. Hist. Eccl. VI, 19, 8). Порфирий даёт нам противоречивую информацию об Оригене, которую опровергает Евсевий. Выше Евсевий писал об Оригене как о воспитанном с самого детства в христианстве благодаря своему отцу Леониду. Последний стал мучеником во время гонений при имп. Септимии Севере (). Юный Ориген также едва не последовал своему отцу, но был удержан матерью. Далее жизнь Оригена была направлена исключительно на проповедь христианства. Иными словами этот Ориген никогда не был язычником. В том же, что передаёт Порфирий говорится об обращении некоего Оригена от философии к христианству, в котором он прожил всю последующую жизнь «нарушая закон» (). Его учителем Порфирий называет Аммония. Этот последний прошёл путь с точностью до наоборот, будучи воспитан с детства в христианстве он оставил его и предпочёл жить «согласно законам» (), т.е. как живут философы. Евсевий не соглашается с Порфирием и относительно Аммония. Он, по его мнению, сохранял христианскую веру всю свою жизнь, оставив письменные свидетельства (), один из которых называется «О согласии Моисея с Иисусом» (*Eus*. Hist. Eccl. VI, 19, 8). Название выдаёт в нём текст экзегетического содержания, но о нём мы не знаем более ничего. [↑](#footnote-ref-90)
91. *Eus*. Hist. Eccl. VI, 19, 4. [↑](#footnote-ref-91)
92. <http://books.google.com/books?id=qAkRAAAAYAAJ>

    <http://books.google.com/books?id=M8jUAAAAMAAJ>

    <http://books.google.com/books?id=S2_YAAAAMAAJ> [↑](#footnote-ref-92)
93. Иер. 1, 7-8. [↑](#footnote-ref-93)
94. Иер. 1, 9-10. [↑](#footnote-ref-94)
95. Иер. 1, 9-10. [↑](#footnote-ref-95)
96. Иер. 1, 10. [↑](#footnote-ref-96)
97. Ibid. [↑](#footnote-ref-97)
98. Иер. 15, 10. [↑](#footnote-ref-98)
99. Иер. 1, 10. [↑](#footnote-ref-99)
100. Иер. 1, 6. [↑](#footnote-ref-100)
101. 1 Кор. 1, 24. [↑](#footnote-ref-101)
102. Кол. 2, 9. [↑](#footnote-ref-102)
103. Иер. 1, 6. [↑](#footnote-ref-103)
104. Иер. 1, 7. [↑](#footnote-ref-104)
105. Фил. 3, 3. [↑](#footnote-ref-105)
106. Мы выводим из сего еще то доказательство, что обеты милосердия и духовного жертвоприношения были предсказаны. Земные жертвы старшего сына, то есть, Израиля, с самого начала мира прообразуются посредством жертв Каина, между тем как в жертвах Авеля, младшего сына, то есть, нашего народа, мы видим жертвы совсем другого рода. [↑](#footnote-ref-106)
107. Я знаю, как терзают это пророчество, чтобы найти в нем иносказание; ибо словами: “Эти кости — весь дом Израиля”, — Господь сделал их образом Израиля и лишил собственных свойств, и потому-де воскресение предсказывается здесь только образно, а не буквально. Иудейское государство, говорят, действительно пало, и потому некоторым образом умерло, высохло и рассеялось по полю вселенной. Поэтому и образ воскресения применяется к нему иносказательно, ибо государство это имеет быть собранным и воссоединенным кость к кости (то есть колено к колену и народ к народу) и вновь обрести плоть силы и жилы царства. Оно будет выведено из гробов, то есть из печальнейших и отвратительнейших мест пленения, воодушевлено избавлением и с тех пор будет жить в своей земле, Иудее. А что после этого? Они, без сомнения, умрут. А что после смерти? Я думаю, не будет никакого воскресения, если о нем ничего не было открыто Иезекиилю (De resurrectione 30,1). [↑](#footnote-ref-107)
108. Стоический термин, которым они обозначали реальность, существовавшую перед сотворением видимых вещей. [↑](#footnote-ref-108)
109. «Si nomina absoluta sunt rerum, id est iudicii et regni dei et resurrectionis, ut nihil eorum in parabolam conprimi possit, nec in parabolas conpellentur, quae ad dispositionem trasactionem et passionem regni Iudaici et resurrectionem praedicantur, atque ita corporalis defendentur ut corporalibus destinata, id est non spiritalia, quia non figurata». [↑](#footnote-ref-109)
110. «Nam et virgo concepit in utero non figurate, et peperit Emmanuelem, nobiscum deum, non oblique “accepturum virtutem Danasci et spolia Samariae”, sed manifeste “venturum in iudaicium cum peresbyteris et arhontibus populi». Начало этого пассажа тоже очень интересно: «И вот, дабы опровергнуть подобного рода толкования, я намерен разрушить их первооснову, а именно утверждение, что пророки все проповедовали, употребляя образы (imagines). (Тертуллиан полемизирует с гностиками, которые рассматривали реальные события как нечто образное). Ибо, в таком случае, — если бы не возвещалось нечто действительное (veritates), из которого заимствовались образы, — нельзя было бы различить и сами образы. (Нет образов без реальности). Или, лучше сказать, если бы существовали только изображения, то чем был бы предмет изображения? Зачем подносить к себе зеркало, если нигде нет лица? Так что 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.», см. *De resurrecctione,*20. [↑](#footnote-ref-110)
111. **Виктор, Клавдий Марий (**Victor, Claudius Marius), из Массилии (совр. Марсель), ум. между 425 и 455 гг., латинский христианский писатель. Автор сохранившейся поэмы *Истина* (*Aletheia*) в 3 книгах, содержащей пояснения к *Книге Бытия*, в которой отчетливо видны заимствования из классических и христианских поэтов. При описании сотворения мира Виктор ориентируется на Амвросия. [↑](#footnote-ref-111)
112. О нём практически ничего неизвестно. Настоящее имя Caelius или Coelius. Его имя мы встречаем в более поздних рукописях и ничего не находим в ранних. Одна из рукописей VIII (gothanus) сообщает, что он был мирянином, изучал философию в Италии. По совету некоего пресвитера Македония преподавал метрику и в Ахайе написал книги в стихах при императорах Валентиниане и Феодосии II (425-450 гг.). В своём сочинении Paschale Carmen, адресованного Македонию, он говорит о своём обращении. Родом, скорее всего, из Италии (genere italicus). Алделм говорит, что он писал Romae urbis indigena (коренной). Поэты и писатели V в. цитируют его в своих сочинение. [↑](#footnote-ref-112)
113. Или Киприан поэт, но были мнения, что два разных автора. Это автор нач. V в. Ему точно принадлежит Heptateucos, то есть «Семикнижие» (Пятикнижие Моисея плюс Иисус Навин и Судей.). Он демонстрирует прекрасное знание классических авторов таких как Гораций, Катулл, Овидий, Вергилий и др. [↑](#footnote-ref-113)
114. Плавт Тит Макций (ум. ок. 184 до нашей эры) - древнеримский комедиограф. [↑](#footnote-ref-114)
115. **Валерий Флакк, Гай; Valerius Flaccus, Gaius,** I в. н. э., римский поэт. Произведение В.Ф., мифологическая эпопея Аргонавтика (Argonautica) в 8 книгах, созданная между 70 и 95 гг. н. э. и посвященная императору Веспасиану. [↑](#footnote-ref-115)
116. **Стаций, Публий Папиний; Statius, Publius Papinius,** ок.45 – 96 гг. н. э., римский поэт. [↑](#footnote-ref-116)
117. Овидий (полное имя Публий Овидий Назон, 43 до нашей эры — 17 нашей эры) — римский поэт. [↑](#footnote-ref-117)
118. В ссылке Иларий был во Фригии с 356 по 361 гг. [↑](#footnote-ref-118)
119. Помимо экзегетических сочинений Иларий написал «*De synodo*», готовясь к собору в Римини (359 г.) и «*De Trinitate*» (12 книг). Его оппонентом был арианский епископ Сатурнин Арльский. [↑](#footnote-ref-119)
120. Наряду с другими текстами такими как: «Комментарий на Апокалипсис» и «О сотворении мира» св. Викторин Петавского, «Комментарий на Песнь Песней» Ретикия Отенского (не сохранился). [↑](#footnote-ref-120)
121. Аллегорическое толкования «Комментария на Матфея» есть ещё у Оригена, однако толкование св. Илария отлично от толкования Оригена. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Jeannotte H.* // Bibl. Zeitschr. 1912. P. 36 и далее. Есть мнение, что КМ ограничивается лишь толкованием отдельно избранных стихов Евангелия, но это скорее всего не так (см. *Simonetti M.* Note sul commento a Matteo // Vetera Christianorum … P. 36, n. 7). [↑](#footnote-ref-122)
123. Тот, кто придерживается данной теории должен понимать, что переработка подобного рода упраздняет все признаки, которые могли бы выдать первичный гомелитический жанр текста. В доказательство того, что этот текст не гомелитического жанра можно привести то, что Иларий говорит относительно Мф. 6, 6, что не хочет распространятся о *de orationis sacramento*, поскольку об этом уже было сказано Тертуллианом и Киприаном (5, 1). Так же Иларий часто говорит (например гл. 19) о *lettore* своего комментария и привлечении ссылок какого-то из мест КМ в другом месте. [↑](#footnote-ref-123)
124. SC 254. Cap. 12, 1-2. P. 268-270. [↑](#footnote-ref-124)
125. По мнению Оригена, подобный смысл скрывается в Писании, чтобы не быть понятным случайному слушателю. Для Оригена толкование Писания это не умственное упражнение, а, скорее аскетическое. Цель толкования – это исследование ради самого исследования, поиска как можно больших смыслов для назидания. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Tractatus* у отцов имеет значение «проповеди» или «гомилии», но это на проповедь. [↑](#footnote-ref-126)
127. Есть подобное сочинение у св. Амвросия Медиоланского, которое относится к катехизации. [↑](#footnote-ref-127)
128. [↑](#endnote-ref-1)
129. [↑](#endnote-ref-2)
130. [↑](#endnote-ref-3)
131. [↑](#endnote-ref-4)
132. [↑](#endnote-ref-5)
133. [↑](#endnote-ref-6)
134. [↑](#endnote-ref-7)
135. [↑](#endnote-ref-8)
136. *Hieronymus presbyter* (347-420 гг.) «Commentarii in Euangelium Matthaei» CPL 590; PL XXVI, 15-219; CCSL LXXVII, pars I, 7. 1969 – Hurst and Adriaen; *Saint Jerome*. Commentaire sur S. Matthieu. T. I (livres I-II) // Sources Chretiennes 242 / Texte latin, introduction, traduction et notes par E. Bonnard. Paris, 1977; *Saint Jerome*. Commentaire sur S. Matthieu. T. II (livres III-IV) // Sources Chretiennes 259 / Texte latin, introduction, traduction et notes par E. Bonnard. Paris, 1979. [↑](#footnote-ref-128)
137. Безусловно Ориген оказал огромное влияние на Иеронима как экзегет. Также, как признаётся сам Иероним, он «читает» и других авторов, книги которых Церковь «не вполне принимает». В послании «К Вигилянцию» Иероним говорит и о других латинских авторах, которых он называет «исповедниками», переводивших и заимствовавших многое из толкований Оригена. Это, прежде всего Иларий и Викторин Петавский. Среди других «исповедников», которые пользовались сочинениями «еретиков», был и св. Евсевий Верцельский. Он перевёл «Толкование на псалмы» Евсевий Кесарийского. Иероним отстаивает правильность своей точки зрения, что и в «писаниях» еретиков есть то, что может быть принято: «Ориген – еретик. Какое же это имеет отношение ко мне, ведь я не отрицаю, что он еретик во многом? Он впал в заблуждение в учении о воскресении тел; заблуждался в учении о состоянии душ, о покаянии диавола и, что еще важнее, – в толкованиях на Исаию доказывал, что Сын Божий и Дух Святой суть Серафимы. Я был бы сообщником его заблуждения, если бы не сказал, что он заблуждался, и не анафематствовал всего этого постоянно. Ибо мы не так должны брать его хорошее, чтобы вынуждены были принимать вместе с тем и дурное. Но во многих отношениях он хорошо истолковал Писания, выяснил темные места пророков, раскрыл величайшие таинства как Нового, так и Ветхого Заветов. Поэтому, если я перевел его хорошее, а дурное обрезал, или исправил, или опустил, – заслуживаю ли я порицание за то, что латиняне благодаря мне имеют его доброе и не знают дурного? Если это преступление, то должен быть обвиняем и Иларий исповедник, переведший из его книг, то есть с греческого на латинский, толкование на псалмы и беседы на Иова. Виноват будет в том же исповедник верцелленский Евсевий, переведший на наш язык толкованияна все псалмы еретика (Евсевия Кесарийского), хотя, оставляя еретическое, он перевел то, что было самым лучшим. Умалчиваю о Викторине Петавском и о других, которые следовали Оригену и выжимали из него только при изъяснении Писаний, чтобы не показалось, будто я не столько защищаюсь, сколько подыскиваю сообщников в преступлении. Обращусь к тебе лично: зачем ты держишь у себя переписанными его трактаты на Иова – трактаты, в которых он, рассуждая о диаволе, звездах и небе, высказал нечто такое, что не принимает Церковь? Только тебе, умнейшей голове, можно произносить приговор обо всех как греческих, так и латинских писателях и как бы цензорской палочкой одних выбрасывать из библиотек, других принимать и когда заблагорассудится объявлять меня или православным, или еретиком; а мы не можем отвергать превратное и осуждать, что часто осуждали? Прочитай книги на Послание к Ефесеям, прочитай другие мои сочинения, особенно – толкования на Екклезиаста; ты ясно увидишь, что я от молодых лет никогда не пугался ничьего авторитета и никогда не принимал на веру кривых еретических толков» (*Hier.* Cont. Vig. // PL 23, 339-352; CPL 611). Ещё об Оригене, его переводах и влиянии Иероним говори в «Послании к епископу Феофилу Александрийскому»: «Он (Вигилянций) обличает меня, что я перевел Оригена на латинский язык. Это не я один делал, а делал и исповедник Иларий; но оба мы переводили только полезное, отсекая кое-что вредное. Пусть сам почитает он, если знает (потому что я думаю, что при постоянном сообщении и ежедневных сношениях с римлянами ему не безызвестен латинский язык), или если в совершенстве не знает, то пусть ему переведут люди, обыкновенно занимающиеся этим, и тогда он узнает, что в том самом, за что он упрекает меня, я достоин похвалы. Ибо, передавая перевод и объяснение Писания, достоинство коих всегда признавалось за Оригеном, я постоянно отстранял его нечестивые мнения. Разве я когда–нибудь выпускаю в публику Оригена или других простых авторов? Знаю, что иной авторитет апостолов и иной прочих учителей – что те всегда говорят истину, а эти в некоторых предметах заблуждаются, как люди. Это новый способ защиты – так признавать заблуждения Оригена, чтобы с ним осуждать и других, то есть, не осмеливаясь явно защищать его, прикрывать подобным же заблуждением многих. Шести тысяч томов Оригена не мог никто читать – так как он их не написал, и я, считая вероятнейшим, что здесь солгал передавший эти слова, а не тот, кому их приписывают» (). О влиянии Оригена на западных Иероним говорит и в сочинении «О достопочтенных мужах». Так он говорит об Иларии Пиктавийском: «Комментарии к псалмам: первому, второму, с пятьдесят первого до шестьдесят второго псалма и со сто восемнадцатого псалма до конца книги. В этой работе он подражал Оригену, но добавил и новый материал» (De vir. ill. 100 // CPL 616; PL 23, 603). [↑](#footnote-ref-129)
138. Иез. 1, 1-10. [↑](#footnote-ref-130)
139. Откр. 4, 1-7. [↑](#footnote-ref-131)
140. Для «азиатов» значит понять что есть человек по отношении к Богу и замыслу спасения. [↑](#footnote-ref-132)
141. Это утверждение Дидим сделал в полемике с Порфирием, который критиковал христианскую аллегорию. Здесь не лишним будет вспомнить о критике, которую Дидим направил против Порфирия в своем комментарии на Екл. (издан 1979 году включает 380 страниц). Здесь Дидим обвиняет Порфирия в некорректном применении аллегорического метода. Как известно Порфирий был под влиянием аллегорических толкований Гомера и Гесиода. Цитата из Дидима: **«Порфирий, желая упрекнуть нас в том, что мы производим насилие над буквальным смыслом текста, применяя к нему символические указания и аллегорические значения. Сам в свою очередь аллегоризировал некоторые места у Гомера, где упоминаются Ахилл и Гектор, когда он говорит по отношению к Христу и к дьяволу. Вещи, которые мы имеем обыкновение говорить относительно дьявола, он адресует Гектору, в то время то, что мы говорим о Христе он приписывает Ахиллу. В этом месте он (Порфирий) употребляет следующее выражение: «До победы Ахилла, Гектор, по словам Порфирия, держался очень гордо перед всеми своими врагами и думал, что он самый сильный из всех, но по причине этого он обманулся» и далее он (Порфирий) заканчивает анагогическим толкованием. Часто мы в действительности производим насилие над буквальным смыслом не для того, чтобы пояснить сказанное, но скорее для того, чтобы ввести слушателей в понимание, как то «Шипы растут в руке глупца».** Этот отрывок из Порфирия из его трактата «Против христиан». Дидим цитирует. Речь идет при толковании стиха притч. Екклезист 9,10, где говорится «В аду нет работы мысли знания или мудрости». Объяснение, которое предлагает Дидим следующее «Он говорит, что истинная смерть не есть смерть физическая, но от греха». Таким образом «ад» не является неким физическим местом, но духовным расположением. Дидим употребляет принцип толкования пассаж толкования писания из другого места писания. Метод достаточно хорошо применяемый на практике для решения гомеровских Гомер.(Толкование Гомера при помощи Гомера). Дидим цитирует пример рассуждения «людей»… Далее Дидим вновь обращается в Порфирию и цитирует его аллегорию. По мнению автора статьи Порфирий предложил Ахилла и Гектора как альтернативное установление символических врагов, обозначающих Иисуса и сатану. Дидим объясняет то, что христиане говорят о Христе и о дьяволе, а Порфирий говорит о Гекторе и Ахилле. Порфирий говоря об этом думает о тех стоках Иллиады, где Гектор причиняет огромный вред греческой армии, в то время как Ахилл отсутствует при этом. Подобно этому сатана управляем земным царством, в то время как верующие во Христа ждут Его возвращения. Так же одна интересная вещь-появление Аякса к Ахиллу, который уговаривает его вернуться в сражение Иллиада 9, 236. Автор полагает, что намерение Порфирия в этом случае была символическая пародия на аллегорический метод толкования христиан. Автор говорит, что комментарий Порфирия представляет аллегорический метод христиан, как некоторую несуразицу и, посредством христианского метода, Порфирий показывает своим читателям, к каким абсурдным выводам может привести аллегорический принцип толкования, выдуманный христанами, которые по его мнению ничего не понимали в методе толкования древних поэм философским методом, наследником которого и был Порфирий [↑](#footnote-ref-133)
142. P. Nautin, SCh 233, 244 говорит, что Дидим для подобного рода аллегории использовал «тропология». [↑](#footnote-ref-134)
143. Издана L. Doutreleau SCh в 83, 84, 85. Издание сопровождается очень важной вводной статьёй и индексами. [↑](#footnote-ref-135)
144. ΒΕΠΕΣ 47. 29, 25 (здесь и далее в работе при ссылках на текст Комментариев первое число указывает страницу, второе – строку). [↑](#footnote-ref-136)
145. Там же, 65, 33. [↑](#footnote-ref-137)
146. Там же, 75, 20. [↑](#footnote-ref-138)
147. Там же, 100, 18. [↑](#footnote-ref-139)
148. Там же, 125, 21. [↑](#footnote-ref-140)
149. Там же, 81,30. [↑](#footnote-ref-141)
150. Там же, 54,18. [↑](#footnote-ref-142)
151. Там же, 21, 9. [↑](#footnote-ref-143)
152. Там же, 67, 8. [↑](#footnote-ref-144)
153. Там же, 64, 10. [↑](#footnote-ref-145)
154. Там же, 105, 12. [↑](#footnote-ref-146)
155. [↑](#footnote-ref-147)
156. [↑](#footnote-ref-148)
157. Там же, 50, 22. [↑](#footnote-ref-149)
158. Там же, 109, 32. [↑](#footnote-ref-150)
159. Там же, 76, 15. [↑](#footnote-ref-151)
160. Там же, 64, 10. [↑](#footnote-ref-152)
161. Там же, 109, 34. [↑](#footnote-ref-153)
162. Там же, 22, 16. [↑](#footnote-ref-154)
163. Там же, 16, 12. [↑](#footnote-ref-155)
164. Там же, 81, 29. [↑](#footnote-ref-156)
165. Там же, 55, 39. [↑](#footnote-ref-157)
166. Там же, 73, 10. [↑](#footnote-ref-158)
167. Там же, 90, 12. [↑](#footnote-ref-159)
168. Там же, 44, 31. [↑](#footnote-ref-160)
169. Там же, 64, 20. [↑](#footnote-ref-161)
170. PG 71, 600. Глафиры на Пятикнижие (изящество, тщательная отделка). [↑](#footnote-ref-162)
171. Для иллюстрации см. A. Kerrigan, *St. Cyrill or Alexandria Interpreter of the Old Testament* , Rme 1952, p. 111; M. Simonetti, *Note sul comment di Cirillo ai Profeti minori*, Vetera Christianorum, 14 (1977), p. 303. [↑](#footnote-ref-163)
172. извержение, истечение: αἵματος ἀναγωγή Polyb. кровотечение;

     3) приведение, сведение (εἰς ἀρχὴν καὶ αἴτιον Arst.);

     4) (*v. l.* ἀναγωγία) **воспитание, обучение** (ἡ Κρητικὴ ἀναγωγή Polyb.); [↑](#footnote-ref-164)
173. **A. Kerrigan находит «аллегорию» только в PG 69, 140A; PG 77, 484D, см. с. 115, сн. 9.** [↑](#footnote-ref-165)
174. *Simonetti M.* Note sul Commento di Cirillo ai Profeti minori // Vetera Christianorum 14 (1977). P. [↑](#footnote-ref-166)
175. Glaph. in Lev. // PG 69 …. Об очищении проказы 1. [↑](#footnote-ref-167)
176. Понятие «пользы» в герменевтике отцов имеет важное не надуманное значение. Это важно, прежде всего, для паствы, которая должна была видеть в тексте св. Писания пользу и получать назидание в деле спасения. Иными словами это то ради чего и даётся толкование св. Писания. [↑](#footnote-ref-168)
177. Для св. Кирилла intention auctoris – это то, что возвещает нам Бог в своих Писаниях по духу через букву, то, что необходимо уметь прочесть и истолковать экзегету. [↑](#footnote-ref-169)
178. Glaph. in Lev. // PG 69 …. Далее св. Кирилл раскрывает эту истину, указывающую на Христа: «Ибо столь славного и достойного удивления (каков человек) не мог поставить Творец в ряд с теми, которые сотворены, чтобы легко разрушаться; но смерть вкралась чрез гнев, потому что праотец Адам, пренебрегши Божественную заповедь, уклонился в непослушание и необузданность. Ныне же во Христе, ради послушания одного человека, вины (праотца) уничтожены и изглажены» Glaph. in Lev. I // PG 69 …. [↑](#footnote-ref-170)
179. Сравнить с II гомилией Оригена на Иеремию. Ориген говорит о том же самом. [↑](#footnote-ref-171)
180. Иными словами в Адаме мы стали жертвой, получив в наследство греховную плоть, т.е. стали жертвой греху, во Христе, напротив, стали «жертвой духовной», поверив в Него и последовав за Ним. [↑](#footnote-ref-172)
181. Glaph. in Lev. I // PG 69 …. [↑](#footnote-ref-173)
182. Аналогия: «кровь, проливаемая у жертвенника» символизирует то, что Христос «душу Свою положил за Церковь». [↑](#footnote-ref-174)