



О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКИХ СМЫСЛАХ ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ

Е.А. МАКОВЕЦКИЙ

Если огромная роль экзегетики в истории Церкви и, в частности, христианского богословия, безусловно, оценена, то ее значение для формирования современного способа отношения к миру может быть понято еще не вполне отчетливо. Кажется, что современная культура уже ничего не ищет в экзегетике, сдала ее в архив. Между тем, даже философские уроки, преподанные толкователями Писаний, забыть невозможно: нигде и никогда больше в культуре не было такого масштабного опыта по осмыслению истории; мало когда еще с такой убедительностью использовался *анагогический* способ мышления, противоположный анализу и разрешающий непроходимые апории, вроде того, как малое становится великим, смертное бессмертным, а давно минувшее прошлое понимается из еще не наступившего будущего. Наконец, мы не должны забывать, что тот способ переживания времени, который господствует в современности, впервые начал обдумываться именно в экзегетической литературе. Именно на эту философскую составляющую экзегетического труда нам бы и хотелось обратить внимание, описав, по возможности, подробнее, как в православной экзегетике формируется и действует то, наследником чего (может быть не всегда рачительным) является современная культура: новый способ осмысления истории, анагогическое мышление и, наконец, новый способ переживания времени.

Есть одна причина, способствовавшая, наряду с целым рядом иных причин¹, тому, что экзегетический метод стал столь важным для организации ранней богословской мысли. Она настолько очевидна, что многие исследователи экзегетики не выделяют ее специально, просто имея в виду. Дело в том, что христианская экзегетика в самом своем основании и в своем применении есть непрерывное напоминание о непостижимости Бога. Суть этого напоминания нельзя переоценить, если не забывать о том, что у греков до христианских времен вообще не было никаких трансцендентных конструкций. Не было у них ничего сверхъестественного, ничего не было за пределами космоса. Используя же экзегетический метод просто невозможно забыть о том, что Бог трансцендентен. В самом деле, если моей задачей является истолкование, то в любом случае я исхожу из осознания

факта своего непонимания. «Речь святых пророков всегда не ясна, а исполнена прикровенных мыслей и содержит предсказание о божественных тайнах»², — говорит св. Кирилл Александрийский в самом начале своего толкования на пророка Исайю. Ясно, что экзегетика не возникла бы, если бы все в Законе и Пророках было очевидным. Но, с другой стороны, — и в этом ее отличие, скажем, от платоновской диалектики, — она не возникла бы и в том случае, если бы не было совершенно надежного знания о смысле прошлого и обетования от-носительно будущего, которое люди получили во Христе. Стало быть, в чисто структурном отношении, экзегетика сводится к прояснению неясного через его сопоставление с истинным.

Все толкования истинны в смысле бесповоротности критерия их истинности: уже совершившегося возрождения человеческой природы в Иисусе Христе. Но только вся глубина тайны самой Божественной природы, даже ведь и не приоткрылась в Боговоплощении. Тот, Кто дает мне не только знание человеческой природы и смысла совершающегося во времени, Кто сам является основателем и возобновителем этой природы и зачинателем времени, Он и недоступен пониманию. Получается, что, даже зная Боговоплощение и увидев в нем смысл предшествующего домостроительства, мы все равно не знаем совершенно замысел Божий, тем более Его природу. Причем это окончательно и бесповоротно. И это невозможно забыть, если пользоваться экзегетикой, поскольку в ней непонятное всегда проясняется через понятное; но только само это понятное по определению настолько превышает человеческое разумение, что никаких причин для триумфа знания человек не может себе и представить. В этом один из парадоксов экзегетики: являясь эффективнейшим методом познания, она, по-существу, учит невозможности познания. Или: она гарантирует как полное знание, так и, одновременно с этим, невозможность забыть о непостижимости Бога. Катафатика и апофатика легко сочетаются в экзегезе.

Толкователь исходит из нескольких вещей: Священное Писание представляет собой единое целое; у него один Автор, говорящий с людьми при посредстве людей. Поскольку настоящий Автор Писания — Бог³, то, разумеется, ни в Ветхом, ни в Новом Заветах никакого пустословия нет и быть не может; поэтому же все содержащееся в Писании является чрезвычайно важным для человека, чрезвычайно важно понять слово Божие, обращенное к тебе. Любой толкователь толкует ради пользы: своей и других людей; это толкование требует, кроме твердой веры и богатства знаний еще и величайшего мастерства⁴, потому что есть в Священном Писании образы неясные, но за ними всегда есть сокровенная истина. Непонятное в одном месте становится понятным в другом, все Писание нужно понимать в целом⁵.

Но больше всего непонятого содержится в Ветхом Завете, таинственные и смутные образы, изображенные в нем, нужно понимать через ясное и отчетливое их выражение в Новом Завете, т.е. в чисто методологическом смысле, Новый Завет является ключом к Ветхому; причиной этого стало Боговоплощение, когда *Слово стало плотью* (Иоан. 2:14), когда божественная и человеческая природа неслиянно соединились в одной личности Иисуса Христа, когда Слово Божие стало самой что ни на есть человеческой реальностью, тогда многое тайное стало явным. В Новом Завете Бог говорит и живет с людьми сам, речь Его чиста и понятна, поэтому-то все новозаветные образы яснее ветхозаветных, но, с другой стороны, Иисус Христос — это не Бог только и не человек только, а Бог и человек вместе, поэтому основой Его ясности и открытости миру является абсолютная тайна, даже претендовать на постижение которой человек не может. Человек может понимать, ради чего случилось Боговоплощение, но саму его тайну человеку не раскрыть. Получается, что толкователь как бы имеет в руках все ключи от загадочных образов, но должен твердо помнить, что не он эти ключи придумал, что он даже и не нашел их, а именно получил из рук Того, чья природа навсегда окутана покровом тайны.

И, наконец, еще одно важнейшее обстоятельство экзегетики, делающее толкователя не марионеткой или унылым рупором тайн, а настоящим вдохновенным исследователем: все, содержащееся в Священном Писании чрезвычайно важно для спасения, но еще важнее то соединение с Богом, которое называется теозисом, или обожением. Собственно и само толкование Священного Писания есть один из путей к Богу, одно из средств достижения этой великой для христианина цели. Не может быть экзегезы ради экзегезы. Здесь даже мысли не может возникнуть о замыкании на себя, как иногда происходит в искусстве или даже в философии: экзегетика принципиально разомкнута, как бы открыта для задачи обожения, которая мало того, что невероятно превосходит по сложности задачу раскрытия неясных образов, но, вдобавок, представляется совершенно неразрешимой силами одного человека без Божьей помощи.

Так и получается, что экзегет толкует таинственные символы при помощи ясных ему, но не им придуманных ключей, кроме того, сами эти толкования носят, грубо говоря, служебный, а точнее, — душеполезный характер. Выходит, и средством, или источником, экзегетики, равно как и ее целью, является Бог. Она не просто содержит в себе элемент таинственного, принципиально непознаваемого, она им окружена, само человеческое понимание, начинается и заканчивается на том, что есть за его пределами, на трансценденции Бога. Но самое замечательное заключается в том, что это-то и становится при-

чиной познавательного оптимизма экзегета: граница есть, она вроде бы непреодолима, но ведь Слово Божие вочеловечилось, чтобы мы обожились⁶. Если человек может стать богом, то вовсе не стыдно, не обидно, не унизительно не знать начала и конца своего метода, более того, даже важно знать о своей малости и ничтожности перед лицом великой тайны. В этом смысле экзегетический метод, появившийся в христианской письменности как один из душеполезных жанров сразу же становится по-настоящему царским путем христианской антропологии, — а затем и светской антропологии более поздних времен, — как нельзя лучше и точнее описывая одновременно господствующее и убогое место человека в мире.

Типология

Существо христианского экзегетического метода состоит в следующем: суть типологии не в том, что одни образы толкуются через другие (например, образы патриархов через образ Христа), но в том, что образы толкуются через реальность! «... в изречениях Писания — Сам Господь...»⁷, — говорит св. Афанасий Великий. Нужно иметь в виду, что в толкованиях таких выдающихся экзегетов, какими были св. Кирилл Александрийский и бл. Феодорит Кирский, тот вид толкования, который значительно позднее получил название типологического, уже окончательно сложился. Толкования ветхозаветных образов обоих отцов — и александрийского, и антиохийского — это типологические толкования. Другое дело, что на пути к этому единству экзегетического метода богословы Александрии и Антиохии могли делать акцент на разных (может даже противоположных) деталях Писаний, но, повторимся, из этого никак нельзя делать вывод о различных экзегетических методах двух школ, приписывая «изобретение» типологии антиохийской традиции.

Итак, общий метод христианской экзегетики — это типология, получившая позднее это свое название, благодаря тому, что в ней ветхозаветные образы рассматриваются как «типы» Христа. Св. Василию Великому принадлежит фундаментальное определение типа: «Тип есть выражение ожидаемого через уподобление, которым назнaменательно предуказуется будущее»⁸ (Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσδοκωμένων δὴλῶσις διὰ μιμήσεως ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προϋποφαίνων⁹). Тип есть раскрытие, свидетельство, выражение того, что ожидается. Правилom для такого свидетельства, основой его доказательной силы является подражание, т.е. подражательное стремление образа к реальности. Наконец, задача типа — предуказывать будущее. А значит тип есть движение к будущему, основанное на миметической связи образа и реальности. Мы даже можем сказать, что типология — это закон движения к реальности, осуществляемого во времени; что подра-

жание — то, на чем во многом держится связь времен, то благодаря чему мы получаем возможность понять, как Новое соединено с Ветхим. В случае экзегетики Ветхого Завета увидеть миметическую связь — означает понять, как из в вечности реальности произрастают образы и как во времени эти образы предугадывают действительность, которая восторжествует в будущем. Более того, без типологической связи, основанной на подражании, и самого времени нет, если нет движения к действительности.

По-сути, в этом определении есть ответ на вопрос, почему типология стала основой православного толкования Писания? Ответ прост: поскольку тип устремлен к реальности, поскольку он учит подражать и запускает время, он ведь еще и учит жить в этом времени, давая силы для подражания, ведь, по словам Павла, *вера есть осуществление ожидаемого* (Евр. 11:1). Нужно верить, что Моисей есть тип Христа, чтобы научиться у него добродетельной жизни, подражая ему, подражать и Христу, устремляясь к тому Царствию Божию, типом которого являются новозаветные времена, точно также, как типом новозаветных были времена ветхозаветные¹⁰. Вот когда времени больше не будет, тогда и вера с надеждой больше не будут нужны, тогда уже останется одна только любовь, как учил св. Григорий Нисский¹¹.

В прекрасной книге, посвященной толкованию Ветхого Завета, Иван Николаевич Корсунский, имея в виду определение типа, данное св. Василием Великим, дает и свое: тип — «предызображение чего-либо новозаветного в ветхозаветных вещах, лицах, действиях, событиях и учреждениях»¹². Что касается обоснованности применения типологического метода к толкованию Писаний, то здесь И.Н. Корсунский делает важное философское замечание: «Новозаветное типологическое толкование не есть простое применение или приспособление ветхозаветных мест к новозаветным, а имеет свое глубочайшее основание в самой природе вещей и свои ступени в естественной и исторической типике»¹³. В этом смысле низшее в природе есть предызображение высшего, ребенок — взрослого, явление — идеи, историческая типика основывается «на всеобщем отношении истории к духу».

По-Корсунскому, высшим видом типики являются «типические соотношения в области царства Божия на земле и на небе. Область неорганического имеет для себя высшую ступень и как бы первообраз в области существ органических; органическое царство, в свою очередь, представляет в себе низшие и высшие ступени неразумного и разумного в их типическом взаимоотношении. Но господствующей над всем этим вершиною, целью всего мироздания является царство Божие. Ему подчиняются все раньше означенные низшие типичес-

кие соотношения, сохраняющие в то же время и свою историческую действительность»¹⁴. Заметим, как настойчиво в анализе самой типологии, а также в сопоставлении различных типик, от естественной до типики библейского мировоззрения, Корсунский отмечает иерархичность внутреннего типологического устройства. Это чрезвычайно важное замечание, раскрывающее саму суть типологии: типология иерархична! Даже Новый Завет подчинен Будущему веку: «...ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14). Инструментом же постижения иерархического устройства мира оказывается аналогия, как духовное созерцание, теория в самом чистом виде, восхождение к высшему. В этом смысле типология, как метод толкования Писаний — это и есть аналогия. Интересно еще и то, что эволюционистские теории XIX века — иерархичны. Сам эволюционизм иерархичен, т.е. типологичен (старое понимается через новое, через человека, все предшествующие виды — пророчества о человеке, его прообразы). В этом смысле, дело эволюционизма — экзегетика естественной истории. Еще раз повторимся: христианская экзегетика — это типология; типика иерархична, а средством постижения иерархического устройства мира является аналогия. Значит нет ничего удивительного в том, что экзегетика, в качестве главного своего инструмента использует аналогическое возвышение. Если применение аналогии, в качестве метода познания, соответствует иерархическому порядку мира, то, наоборот, было бы странно ее не использовать, ограничившись простым буквализмом. Но главный вопрос к этому выводу — почему, чтобы понять, нужно возвысить, вознести?

Вот еще одно чрезвычайно важное замечание И.Н. Корсунского, проясняющее роль времени в типике: «Весь Ветхий Завет оживлен проникающею его идеею грядущего, как конечной цели своей... народ еврейский... был “народом ожидания”, коллективно понимаемый был *мужем желаний* (Дан. 9:23)... эта идея грядущего не была неопределенною, а все более и более определявшеюся великою *мессианскою идеею*, представляющею собой средоточие идеи царства Божия. Это единство идеи давало типической стороне Ветхого Завета определенную цель, определенный предмет, в котором она находила свое осуществление... И потому, если в естественной типике и исторической взаимоотношение между предшествующим и последующим нельзя назвать простою аккомодациею, то тем более нельзя сказать этого о типическом соотношении между Ветхим и Новым Заветами»¹⁵. Значит, не просто в основе понимания лежит аналогическое возвышение, но в основе жизни лежит ожидание будущего, не простого будущего, а именно царствия Божия. Ветхозаветный человек живет ожиданием. В основе толкования старого через новое ожидание — идея мессианства. Можно предположить, что последовательная линия становле-

ния типологического толкования такая: ожидание Грядущего, как модус бытия ветхозаветного человека — типология (как иерархия и аналогия) в понимании мира — типология (как иерархия и аналогия) в понимании истории (Ветхий Завет — через Новый). Заметим, что эта последовательность, начатая ожиданием лучшего будущего, в более поздние времена ограничивается типологическим пониманием естественной истории. В основе выстраивания этой последовательности — идея совершенства, грядущего совершенства, отсюда и такой способ жизни как ожидание. Отсюда и потребность в воплощении, потребность в свершении, а значит и *готовность к чуду* как сверхъестественному завершению естественного хода вещей, как к завершению ожидания; здесь и чудо становится как бы ключом к пониманию: *чудо необходимо*. Необходим и конец времени, как завершение и исполнение, необходим и *Осьмой день*, как последняя и самая настоящая действительность. А все начинается с типа — он описывает модель мира, в котором есть место чуду, причем ключевое место. Теперь можно попытаться ответить на вопрос: почему, чтобы понять нужно возвысить? Потому, видимо, что только в этом возвышении ты можешь приблизиться к правде бытия, которая в этом бытии вроде и не представлена (трансцендентна миру), а случается именно как чудо. Это как в конце книги у Кирилла (Глафиры на Книгу Бытия): Начало мира Христос сам родился и питался сосцами¹⁶. Почему я понимаю старое через новое? Потому что конец сходится с началом (Бог стал младенцем, но исполнил замысленное, спас людей); и еще потому, что новое ближе к тому Будущему, к Осьмому дню, выход к которому вроде бы теоретически возможен из любого мгновения времени, но тогда бы мы пренебрегли Домостроительством относительно человека, предпочли бы не видеть смысла в истории и, в конце концов, пренебрегли бы даром свободы. Так почему же я должен старое понимать через новое? Из уважения к Домостроительству, из уважения к Дару, из любви к Богу, в конце концов, ведь, раз Он дает время человечеству, значит оно людям для чего-то нужно, как-то они его используют (в конце концов, это и мое уважение к другим людям, к тем, которые лучше меня знают смысл времени). Пусть у меня только иллюзия, что я «приближаю» Будущее, пусть оно грядет и управляется только Богом, но я благодарен Ему за эту иллюзию. А что действительно не иллюзия — это ожидание, как реальность истории, как мой способ понимания мира, как невозможное знание о чуде, парадоксальная способность к трансценденции, к теозису.

Типология как прощение

Для чего, как не для спасительного понимания и научения нужны толкования? А если в основе этих понимания и научения лежит дей-

ствительность Христа, то путями к Нему становятся типологическое уподобление ветхозаветных образов новозаветной реальности и подражательное Ему напряжение жизни самого христианина. Можно сказать и так: смысл толкования — в типологическом обнаружении подобия, но само это обнаружение становится возможным лишь при уподоблении Христу, «хотя бы» Его способности прощения, на основании чего я и смогу понимать до сих пор непонятные места из Ветхого Завета. Значит уподобление — это смысл и предел человеческого познания Писания. Остановимся на этом: как умение прощать может повлиять на способность понимать трудные места из Ветхого Завета? Чтобы ответить, приведем пример типологических рассуждений из Глафир св. Кирилла Александрийского. Почему ключевые ветхозаветные образы толкуются св. Кириллом через образ Христа? И Авраам, и Исаак, и Иаков?.. Простой и правильный ответ состоит в том, что все люди в Нем.

Но что это значит для внутреннего строя экзегетического познания? Порча человеческой природы, ставшая следствием грехопадения первых людей и выразившаяся во власти смерти, распространившейся на всех потомков Адама и Евы, была исправлена Воплощением. Когда Бог стал человеком, произошло то, что Григорий Нисский назвал «обманом обманщика»¹⁷: Бог, приняв человеческую природу, погребенный, нисходит в Ад, ставший средоточием зла и обмана. Происходящее же при Воскресении поправление смерти смертью Того, кто не может по природе своей умереть и стало тем шагом, которого никак не ожидал повелитель смерти. Это и был обман обманщика, но еще важнее, что прямым следствием Боговоплощения для людей стало врачевание человеческой природы. Отныне смерть не властна над человеком, потому что Христос возрождает испорченную некогда природу, человеческую природу в целом, что очень важно, ведь при всем ипостасном, личностном, многообразии у всех людей одна и та же природа — человеческая. Она и была возрождена Богом.

Отсюда становится понятной сосредоточенность экзегетической мысли на образе Иисуса Христа: непонятное в ветхозаветной жизни, может быть, даже то, чего не желает понимать кто-то, возмущенный кажущейся безнравственностью некоторых поступков патриархов, — все это находит разрешение в Христе. Почему я не могу понять что-то из описываемого в Ветхом Завете? Иногда просто потому, что я не могу допустить саму возможность таких поступков: Иаков обманывает брата, крадя у него отцовское благословение, он бежит от его гнева, он не всегда честен и с приютившем его Лаваном. И пусть Исаак и Лаван тоже не без греха, но я внутренне, может быть, по детски, жду абсолютной безгрешности хотя бы от Иакова, иначе я не понимаю Ветхого Завета совсем. И тут св. Кирилл как бы

объясняет, что безгрешным был один только человек, он же и Бог, — Христос. Что Суд Праведный совершается не по справедливости, а как раз по милости (Рим. 3:19 — 36. Ср.: Эфес. 2:1 — 9; Деян. 15:11; 1Ин. 2:2; 1Ин. 4:10; Иак. 2:12 — 13), и что милость эта, источаемая грядущим судить мир Сыном, распространяется на всех: не только на Иакова, но и на Лавана, и Исава, и на меня самого. Уже тем, что Иисус Христос жил среди людей, умер и воскрес, не только исправлена вся человеческая природа, но и прощена. Этому меня учит толкование через образ Христа: чтобы понять, сначала прости, а если не простишь, то не поймешь и самого главного: что Боговоплощение имеет смысл не только для прошлого, но и для будущего, имеет значение для вечности. Не простить, не понять патриарха, значит как бы не обратить внимания на само Боговоплощение. Может ли христианин представить себе что-нибудь более нелепое: может ли он отказаться от надежды, забыть про веру и, главное, не заметить любви?

Аналогия

Нужно заметить, что и сам этот способ типологического толкования Ветхого Завета, даже в чисто формальном смысле, в своей основе имеет уподобление: все поводы пророческих речей, псалмов и т.д. разрастаются в толковании до ключевых пунктов священной истории. Так, оказывается, что это не Иосиф подводит сыновей к отцу Израилю, а Иисус Христос подводит человека к Богу-Отцу (Быт. 48:8 — 16)¹⁸. Типологическое толкование оказывается, по-сути, аналогией, и, скорее всего, так и должно быть, ведь малое и великое сходятся как конец и начало. И что может быть для Израиля важнее, чем сын и внуки? Аналогия позволяет увидеть суть вещей, не прибегая к аналитическому их расщеплению. Надо думать, аналогический (типологический) способ понимания распространен не меньше аристотелевско-анализирующего, в любом случае, он не менее эффективен.

Сила аналогии — в соединении конца с началом, в уподоблении великого малому, в установлении правильной масштабности мира, а значит и в иерархии, возводящей познание к Богу. Это парадоксально, но соединяя малое и великое, аналогия, тем не менее, устанавливает именно иерархический порядок. Собственно природа соединения малого и великого и есть иерархия, иначе они были бы не только разрозненны, но даже и неразличимы. В самом деле, какая для анализа разница, что изучать: любовь или химические процессы, бессмертие души или медикаментозное оттягивание старости. В анализе-то как раз ввиду отсутствия отношения между великим и малым, т.е. ввиду отсутствия иерархии, одно легко подменяется другим.

Еще одно проявление объединяюще-иерархизирующего действия аналогии ясно различимо в толкованиях св. Кирилла, его можно охарактеризовать как родственность, или парность. Истолковывая ветхозаветных героев через образы Христа, Израиля, Церкви, синагоги и пр., св. Кирилл, даже противопоставляя, никогда не разделяет. Он как бы говорит, что противопоставленное в уме при толковании остается единым по своей природе. Так, Рахиль означает церковь, а Лия — синагогу, но они — сестры! Исав — первенец, но первороден Иаков (Так и Христос вроде бы приходит в мир позже Моисея, но он — в основании мира, потому что он — благодать, а Моисей — закон. А благодать выше закона). Но ведь и Исав с Иаковом — братья, они как закон и благодать растут из одного и того же корня. Исмаил, родившийся от рабыни, рождается в подчинение закону, а Исаак, рожденный свободной рождается в благодать и свободу. Но и они — братья! И Каин с Авелем — тоже ведь братья. Всякий раз в таких толкованиях экзегет напоминает, что различия в этих парах не умаляют природного единства, может быть даже делают его более очевидным. С формальной точки зрения, именно такой подбор пар при толковании, — подбор именно родственных пар, — для различения старого и нового, одновременно и обращает внимание на обновление мира по Боговоплощению, и заставляет помнить о природной связи Нового мира с Ветхим. Аналогия, и это особенно очевидно в данном случае, формирует особенное, может быть, совершенно новое отношение к прошлому: не преклонение, не отторжение, но принятие прошлого как своего. Прошлое в аналогии как бы обживается, становится своим, близким, что позволяет новым поколениям христиан уже пренебрегать родовыми границами и гордиться прошлым иудейского народа, как своим прошлым. Эта универсализация истории в культуре всех последующих эпох стала возможной, не в последнюю очередь, благодаря аналогии, следствием применения которой к толкованию Ветхого Завета и стало такое представление о прошлом, как о чем-то, во-первых, своем, но, во-вторых, требующем обновления, исправления, но никак не слома, забвения или, наоборот, поклонения.

Почему стало возможным такое отношение? Как прошлое соединилось с будущим? Ведь при преклонении перед прошлым или при забвении прошлого нет будущего, уж, во всяком случае, настоящее не является путем к нему. Видимо это возможно только при понимании прошлого, как своего, при обнаружении себя в прошлом. Ничего иного, кроме прощения, которое могло бы восстановить единство времени, которое исповедуется самой типологией, возводящей все к образу Христа, и которое необходимо для понимания ветхозаветных сюжетов, мы не можем здесь предположить. Как жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа возрождают человеческую природу

и означают наступление нового мира, так и прощение, когда оно обращается в прошлое, побеждает временное воплощение смерти, побеждает прерывность времени, т.е. отсутствие будущего. Ведь Бог властен не только над вечностью, но и над временем. Его воплощение означает для людей освобождение от власти смерти и возможность вечной жизни. Из времени ведь обязательно должен быть выход в вечность, иначе может быть, только если господствует смерть, но господство смерти завершилось, а выход в вечность — это будущее, его не может не быть после Боговоплощения. Будущее — это Осьмой день, выход в него открыт, с одной стороны, из любого «календарного» дня, как выход в вечность: любое мгновение может возрасти для вечности. Но Осьмой день — это еще и самая простая гарантия наступления следующего мгновения, такого же как предыдущее, а за ним еще и следующего и т.д. Значит, только условия вечности могут быть условиями простого будущего во времени, это, собственно одни и те же условия — победа над смертью. Такие условия не только сложились в религиозном мышлении, но и ключевым образом изменили всю культурную парадигму христианских народов. Отныне переживание настоящего как моста между прошлым и будущим стало чем-то естественным и очевидным, но тем более выразительными кажутся переживания этого нового ощущения простого земного времени, которое мы находим у православных богословов первых веков христианства¹⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Об этом подробнее см.: Маковецкий Е.А. Начала толкований: аналогия, уподобление Богу и иерархия в типологических толкованиях Священного Писания. — СПб., 2010.

² Кирилл Александрийский. Толкование на пророка Исайю. Книга Первая // Творения святых отцев в русском переводе. Т. 55. — М., 1887. — С. 5.

³ «Слово Божие всегда одно и то же» и «Господь, Которого те (пророки) проповедывали неверующим, того возвещал Христос повинующимся Ему, и Бог, Который призвал прежних, т.е. прежде через рабское законоположение, Тот же принял последующих, т.е. после через усыновление» (*Ириней Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. Кн. 5. XXXVI // Сочинения св. Ириней, епископа Лионского. — СПб., 1900). «Дух Святой, писания сего Автор» (*Платон* (Митрополит Московский). Азбука добродетели. — М., 2007. — С. 29).

⁴ Характерно даже само название экзегетического труда св. Кирилла Александрийского — «Глафиры».

⁵ *Платон* (Митрополит Московский). Азбука добродетели. — С. 28 — 30.

⁶ *Афанасий Великий*. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. § 54 // Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Ч. 1. Т. 1. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. — С. 260.

⁷ *Афанасий Великий*. Послание к Маркеллиону об истолковании псалмов. § 33 // Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Ч. 4. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. – С. 35. «Ἔστι γὰρ ἐν τοῖς τῶν Γραφῶν ρήμασι ὁ Κύριος... (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 27. Col. 45A)».

⁸ *Василий Великий*. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 14 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. – М., 1891. Заметим, что в этом издании слово «ὁ τύπος» не оставлено, как есть («тип»), а переведено русским «прообразование».

⁹ Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 32. Col. 121.

¹⁰ Со ссылкой на Библию (Евр. 13:14), – ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего, – И. Корсунский пишет: «... как Ветхий Завет служил приготовительною стადиею и прообразом в отношении к благодатному царству Христову, так точно относится это последнее к царству славы...» (*Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. – М., 1885. – С. 22).

¹¹ Когда душа становится богоподобной, она утрачивает нужду в движении, ведь всякое движение вызвано нуждой в прекрасном, а в Боге душа пребывает в совершенном благе. Тогда в душе не остается ничего иного «кроме расположения любви, естественно привязанного к добру; ибо это и есть любовь, – внутренняя привязанность к возжеленному» (*Григорий Нисский*. О душе и о воскресении, разговор с сестрою Макриною // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. – М., 1862. – С. 270).

¹² *Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. – С. 31.

¹³ Там же. – С. 26.

¹⁴ Там же. – С. 28 – 29.

¹⁵ Там же. – С. 29.

¹⁶ «... будучи естественно и истинно Сыном Бога и Отца, ради нас Он потерпел и рождение от жены и ложесн и сосцами питался. Он не призрачно, как некоторые думали, соделался человеком, но явился таковым по истине, так же как и мы следуя законам естества, и принимал пищу, хотя сам дает жизнь миру» (*Кирилл Александрийский*. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Творения святителя Кирилла, Архиепископа Александрийского. Книга 2. – М., 2001. – С. 237).

¹⁷ *Григорий Нисский*. Большое Огласительное Слово, разделенное на сорок глав. Гл. 26 // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. – М., 1862. – С. 68.

¹⁸ «Так понимаешь ли каким образом мы, так сказать, неизвестные Богу и Отцу, становимся известными и близкими во Христе? Он приемлет нас и очень охотно, так как за наше сродство с Ним свидетельство дает Сын и таким образом удостоивает нас любви и призывает к единению, очевидно мысленному и духовному» (*Кирилл Александрийский*. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. – С. 206).

¹⁹ До сих пор в философии классическими являются описания времени, содержащиеся в тексте «Об устройении человека» св. Григория Нисского и «Исповеди» бл. Августина. Удивляет то, насколько остро и насколько одинаково оба богослова описывают мимолетность настоящего.

Аннотация

В статье рассматриваются некоторые важные для философии выводы, сформулированные в рамках православной экзегетики: новый способ осмысления истории, новый способ переживания времени и анагогическое мышление. Значимость этих выводов для современной культуры объясняет и важность философского анализа труда экзегетов.

Ключевые слова:

экзегетика, типология, анагогия, история, время, богословие и философия.

Summary

Some important philosophical conclusions from the orthodox exegesis are considered in the article. New way of understanding of the history, the way of the experience of time and the anagogical thinking are so important features of modern culture and it is the reason to subject the exegetic tradition to serious philosophical analysis.

Keywords:

exegesis, typology, anagogy, history, time, theology and philosophy.