

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

АЛЛЕГОРИЯ И ТИПОЛОГИЯ В БИБЛИИ  
И У ЭКЗЕГЕТОВ ДРЕВНОСТИ

© 2010

А.С. ДЕСНИЦКИЙ

*Об аллегорическом и типологическом истолковании Библии было уже написано очень много. Давно стало общим местом утверждение, что на самом деле они мало что общего имеют с подлинным значением библейского текста: аллегорически толкователь в любой детали видит указание на некую идею, а типологически – сводит любой библейский сюжет к истории Иисуса Христа. Например, Августин Иппонский так понимает евангельскую притчу о милосердном самарянине (Лука 10:35): путник – это человек, покинувший Рай, напавшие на него разбойники – это бесы, лишаящие его вечной жизни, священник и левит – не способный спасти человека иудаизм, самарянин – Христос, а гостиница, куда он доставил раненого – Церковь (Quaest. Ev. 2.19).*

*Начиная с Августина, такое толкование на Западе становится нормативным (вплоть до того, что в средние века его изображают на витражах соборов, например, в Бурже во Франции). Впрочем, и Августин, в свою очередь, заимствовал его у своих предшественников – первым предложил аллегорическое истолкование Ориген (Том 34.3). Даже самые мелкие детали получают у аллегористов свое значение, причем у разных толкователей разное: так, для Оригена хозяин гостиницы оказывается ангелом, а для Августина – апостолом Павлом; две монеты, которые дает ему самарянин, для Оригена означают познание Отца и Сына, а для Августина – обещание блага в этой и будущей жизни.*

*Действительно, можно сказать, что такое толкование сознательно выдергивает отрывок из контекста и отстраняется от того смысла, который вкладывает в текст автор. Всякому читателю из контекста становится видно, что на самом деле притча отвечает на вопрос “Кто мой ближний?” и содержит ясно выраженный нравственный императив.*

Автор классического труда о евангельских притчах Ч.Г. Додд [Додд, 2004, с. 4–5], начинает именно с такой категорической критики толкования Августина Иппонского. Работы на эту тему появляются в последнее время и в России [Нестерова, 2005; Нестерова, 2006]<sup>1</sup>.

Но ведь аллегористы и не утверждают, что такого значения у притчи нет – они лишь подразумевают, что на разных уровнях притча может иметь различное значение. Такое толкование неразрывно связано с представлением о нескольких уровнях значения библейского текста, причем это представление было общим для христианской и иудейской экзегетических традиций при всем их несходстве в остальных отношениях. Следовательно, мы вправе предположить, что это – часть общего наследия, восходящего ко временам поздней античности, когда взаимопроникновение идей между христианством и иудаизмом было вполне возможным и обычным.

Иудейские толкователи выделяли четыре основных смысла библейского текста:

<sup>1</sup> См. также фундаментальный труд по этой теме [Lubac, 1959–1964].

- *тиат* – буквальное значение;
- *рѐмез* – философско-аллегорическое истолкование, намек на другие возможные смыслы;
- *драш* – гомилетическое или аггадическое толкование, дополнение текста “подразумеваемыми”, но не названными деталями и разъяснение его богословского смысла;
- *сод* – тайное, мистическое понимание.

Мы знаем эти наименования из мистического трактата “Зогар” (XIII в.), где из начальные букв этих слов было составлено слово *ПарДеС* (“райский сад”), и с тех пор это обозначение укоренилось в иудейской традиции [van der Heide, 1983]. Но оно, вероятно, восходит к гораздо более древнему времени, ведь в христианской традиции подобная теория четырех смыслов существовала гораздо раньше. Из христианских толкователей первым изложил теорию четырех смыслов Иоанн Кассиан (конец IV–V в.), и она оставалась общепризнанной в западнохристианской традиции вплоть до Реформации, хотя и после нее не утратила своего значения. Это были:

- буквальный смысл;
- тропологическое или моральное (нравственное) толкование;
- аллегорическое или типологическое толкование;
- анагогическое толкование, связанное с реальностями духовного мира.

Так, слово “Иерусалим”, по Кассиану, означает (1) город в Палестине; (2) человеческую душу, которая заслуживает от Господа порицания или похвалы; (3) Церковь; (4) небесный Иерусалим, град Божий. Разница между этими методами кратко объяснялась в рифмованном изречении, составленном в XIII в. Николаем Лириным:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,*

*Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Буква учит тому, что совершалось; аллегория – во что верить, нравственность – как поступать; анагогия – к чему стремиться.

Эта модель, известная как *квадрига*, стала основной в западном схоластическом богословии. Впрочем, средневековые экзегеты не обязательно ограничивали число возможных смыслов четырьмя. Так, на полях Библии, принадлежавшей Дж. Савонароле (XV в.), сохранились его собственноручные заметки, в которых он дает по шесть толкований шести дням творения. Первый день он понимает следующим образом: (1) Толкование буквальное: небо, земля, свет; (2) Толкование духовное: душа, тело, движущий разум; (3) Толкование аллегорическое применительно к ВЗ: Адам, Ева, луч (будущего искупления); (4) Толкование аллегорическое применительно к НЗ: народ израильский, язычники, Иисус Христос; (5) Толкование нравственное: душа, тело в смысле разума и инстинкта, свет искупления; (6) Толкование анагогическое: ангелы, люди, видение.

Однако теория эта ни в коей мере не была средневековым изобретением, появилась она еще во времена античности. Первым аллегористом традиционно называют Филона Александрийского (первая половина I в. н.э.). Но не в том ли дело, что Филон оказался вообще первым толкователем Библии, точнее, Ветхого Завета? Во всяком случае, мы не можем привести пример какого-то более раннего экзегета, у которого не было бы аллегорий. Аллегория для Филона оказалась самым лучшим средством актуализировать библейский текст, представить его эллинистическому читателю в таком виде, чтобы он признал его глубину, значимость и ценность. Если бы он остановился лишь на буквальном толковании то, вероятно, читатели бы сочли, что все эти истории о древних евреях не имеют к ним никакого касательства, а в художественном отношении явно уступают эллинской мифологии и поэзии. И вместе с тем Филон не отрицал и буквального значения текста. Например, в трактате “О смешении языков”, посвященном анализу 11-й главы Бытия (строительство Вавилонской башни), он специально оговаривает, что нельзя буквально понимать сошествие Бога с небес, но сам рассказ о строительстве башни, судя по всему, он понимает вполне дословно, как повествование

о реальном строительстве очень высокой башни, которое было прервано божественным вмешательством.

Ориген (первая половина III в.), во многих отношениях продолжавший и развивавший экзегетические методы Филона, говорил о множественности смыслов Писания, выделяя историческое, нравственное и таинственное толкование, которые он уподоблял телу, душе и духу. Он утверждал: “И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную... Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке, и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а вкушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле?” (Нач. 4.13).

Влияние Оригена на раннехристианскую экзегезу было огромно (см. прежде всего: [Нестерова, 2006]), можно сказать, что именно начиная с него аллегория становится одним из основных, а затем и самым основным методом толкования, но произошло это не без некоторой борьбы, которую обычно описывают как спор сторонников Александрийской школы (аллегористов) и экзегетов Антиохийской школы, предпочитавших буквальные толкования. Вот что писал, к примеру, на ту же тему “антиохиец” Феодорит Киррский (первая половина V в.): “Дерево жизни и дерево познания добра и зла как должно называть, древами ли мысленными или чувственными? Божественное Писание говорит, что и сии древа произросли из земли, а потому имеют не иную какую природу, отличную от природы других растений. Как древо Креста есть собственно древо и именуется спасительным ради спасения, приобретаемого от веры в силу оно, так и сии древа произросли из земли, но по Божию определению одно из них наименовано деревом жизни, а другое названо деревом познания добра и зла, потому что при последнем древе произошло ощущение греха” (Изъяснение 27).

Впрочем, и Ориген, без сомнения, признает, что буквальное значение текста тоже имеет свою ценность: “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” (Нач. 4.19).

Вместе с тем и Феодорит легко прибегал к аллегории там, где это ему требовалось. Например, говоря о различии животных чистых и нечистых (чисты те, у кого есть раздвоенные копыта и которые жуют при этом жвачку), он писал: “Раздвоенное копыто означает, как думаю, различие дел добрых и противоположных им, сверх же сего, жизнь не в настоящем только веке, но и в будущем... А отрывающее жвание обозначает поучение в Божественных словесах” (Изъяснение 11). Таким образом, разногласие между александрийцем и антиохийцем не в том, законно ли аллегорическое толкование, а в том, насколько необходимо его применять к данному отрывку. Это различие не качественное, скорее количественное: у Оригена намного больше аллегорий, чем у Феодорита.

Однако один и тот же экзегет легко мог сочетать оба подхода применительно к одному эпизоду. Например, Григорий Нисский (вторая половина IV в.) в трактате “О жизни Моисея Законодателя” сначала приводит пересказ библейского рассказа, понятого буквально (эту часть своего труда он называет *ιστορία* – “повествование”), а затем возвращается к каждому из рассказанных эпизодов, чтобы истолковать его аллегорически или типологически (эта часть называется *θεωρία* – “созерцание”) [Десницкий, 2003]. Таким образом, у каждой детали есть и буквальное, и “созерцательное”, символическое значение, но сам Григорий достаточно четко указывает, что символы эти в некоторой степени условны и произвольны, что они не должны трактоваться как нечто абсолютное и неколебимое. Например, Аарон у него толкуется как ангел-хранитель человеческой души (ее символизирует сам Моисей), но тут же следует оговорка: в сце-

не сооружения золотого тельца такую параллель проводить не следует. Такая мелкая деталь, как сандалии, трактуется то в отрицательном смысле, как мертвость греховной человеческой природы (в сцене у неопалимой купины), то в положительном, как аскетическая жизнь (в предписаниях о Пасхе), в зависимости от того, должен ли Моисей разуться или обуться.

Видимо, для Григория Нисского аллегории не столько разъясняли суть библейского повествования, сколько помогали читателю, находящемуся в совершенно других жизненных обстоятельствах, найти способ применить библейский текст к своей собственной жизни, как он совершенно недвусмысленно заявлял во введении к своему труду: "...эта книга служит наставлению в добродетели на примере Моисея. И если бы мы приступили к нему с вопросом: так что на самом деле означают сандалии, греховную природу или, напротив, аскетическую жизнь, – вероятно, мы бы услышали ответ, что все зависит от практической пользы". Собственно, это и утверждает он в самом начале своего труда: "Мы можем рассмотреть описанную жизнь, сообразуясь с целью, которую я определил для своего рассказа, и извлечь из него наставление, которое помогло бы нам вести добродетельную жизнь" (Жизнь Моисея 1.77).

Пожалуй, приведенных примеров достаточно, чтобы сделать следующий осторожный вывод. Модель квадриги есть средневековое изобретение, но с самых ранних времен – то есть с Филона Александрийского – мы видим, что толкователи Библии четко различают буквальное и небуквальное толкование (назовем его символическим). Они могут не соглашаться относительно выбора буквальной или символической интерпретации для того или иного отрывка, как и в рамках одного метода выводы двух экзегетов могут быть разными, но в принципе оба пути признаются допустимыми и полезными, хотя и очень разными по своей сути и по своим задачам.

При этом нам не удастся найти сколько-нибудь ясного различия между типологией и аллегорией, не говоря уже о таких тонкостях, как нравственное или анагогическое толкование. Разумеется, сегодня мы ясно видим различие между этими методами: типология видит в одних библейских персонажах, предметах и событиях прообразы других персонажей, предметов и событий, тогда как в аллегории персонажи, предметы и события вовсе не сопоставляются между собой, а становятся символами каких-то иных идей, внешних по отношению к тексту. Но это наше различие, у позднеантичных экзегетов мне не удалось обнаружить такого случая, когда одно четко бы противопоставлялось другому. Скорее они объединяются в противопоставлении буквальному толкованию.

Стоит сказать пару слов и о других элементах квадриги. Что касается морального истолкования, то, по сути, это вообще не истолкование, а некий поучительный вывод: прочитав этот текст, мы понимаем, что должны поступать таким-то и таким-то образом. Анагогическое же значение текста (как и "сод" в иудаизме) имеет дело скорее с мистическими озарениями, чем с ясно выраженными и воспроизводимыми значениями текста. Так что, в самом деле, собственно экзегетическими можно считать лишь два метода – буквальное и символическое (аллегорическое и типологическое) толкование.

Есть ли у такого подхода основания в самой Библии, или же мы имеем дело с некоторым позднейшим изобретением, порожденным временной и культурной дистанцией между текстом и его читателями?

О.Е. Нестерова разбирает доводы, которые приводил в защиту своих аллегорий сам Ориген, и не находит их убедительными. Например, Ориген ссылается на 1-е Послание Коринфянам 9:9–10, где Павел, цитируя повеление Второзакония 25:4 ("Не заграждай рта волу, когда он молотит"), рассуждает: "О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано". С точки зрения Нестеровой, это образец "галахической экзегезы" [Нестерова, 2005, с. 31–32]. По-видимому, здесь имеется в виду одно из "миддот" (экзегетических приемов), приписываемых рабби

Гиллелю и ставших нормативными в иудаизме: если некоторый вывод справедлив для менее важного случая, то тем более он будет справедлив для более важного<sup>2</sup>. Действительно, в галахической традиции такие толкования очень широко распространены. Но у Павла мы видим явно нечто иное. Дело не только в том, что заповедь о животных переносится на людей, что для галахических толкований не характерно, но скорее в том, что сам прием Гиллеля работает иначе. Его применение выглядело бы так: “Если уж это касается волов, то тем более людей”, но Павел утверждает: “Это касается не волов, а именно людей” – и тем сознательно отказывается от буквального толкования, что для галахической экзегезы совершенно несвойственно. Здесь имеет место именно переосмысление текста, причем этот случай – далеко не единственный.

Уже внутри Ветхого Завета мы сталкиваемся с ситуациями (правда, довольно редкими), когда более поздний текст разъясняет смысл более раннего. В 32-й главе Бытия рассказывается загадочная история о поединке Иакова с незнакомцем, который не назвал себя, но дал Иакову новое имя – Израиль. Зато пророк Осия (12:3–4) раскрывает личность Незнакомца вполне ясно: “Еще во чреве матери запинал он брата своего, а возмужав – боролся с Богом. Он боролся с Ангелом – и превозмог”. Осия дает загадочному тексту вполне однозначное толкование, причем толкование это вполне символично, ведь эта история приводится вовсе не как эпизод из жизни Иакова-Израиля, а как свидетельство о постоянном богоборчестве израильского народа. Осия отвечает не на вопрос “кто боролся с Иаковом?”, а на вопрос “что сообщает этот эпизод о будущем израильтан?”

Вообще, в Библии мы ясно видим, что сами авторы отличали метафорическую или символическую речь от буквальной. Так, многократно мы встречаем уже утверждения, что Бог живет на небесах и что Иерусалимский храм – Его земной дом. Но уже при освящении самого первого храма царь Соломон делает вполне ясную оговорку: “Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи, Боже мой” (1-я книга Царств 8:27–28). То есть Соломон был очень далек от мысли, что Бог действительно обитает в этом храме или даже на видимом небе в том самом смысле, в котором сам Соломон обитал в своем дворце. Но образ небес как “основного жилища” Бога и образ храма как Его “земной резиденции” достаточно ярко и полно выражали идеи о трансцендентном и всемогущем Творце, не оставляющем Своей заботой Свой избранный народ.

Еще один интересный пример – Деяния 2:16–21, где Петр цитирует пророчество Иоила (2:28–32). Буквально это пророчество сбылось только в одном отношении: апостолы под воздействием Святого Духа заговорили на новых языках. Но вот слова Иоила “солнце превратится во тьму и луна – в кровь” и некоторые другие символические детали никак не исполнились – и тем не менее Петр процитировал пророчество полностью, не опуская их. Имел ли он в виду, что им еще только предстоит исполниться, или же он воспринимал их как некое поэтическое преувеличение? Мы не знаем точно, но в любом случае видим, что Петр в пересказе Луки вовсе не боялся дистанцироваться от буквального значения этих слов, и у слушателей его такой подход тоже, по-видимому, не вызвал возражений.

Разумеется, это в высшей степени характерно для пророческой речи. Вообще, когда новозаветные авторы обращались к Ветхому Завету, они без колебаний придавали знакомым словам смысл, который, по-видимому, сильно отличался от изначального, и это характерно для большинства случаев прямого цитирования. Таким образом, новозаветные авторы актуализируют ветхозаветный текст. Например, Марк начинает свое Евангелие с двух цитат, которые однозначно относит к Иоанну Крестителю [Vascom,

<sup>2</sup> Этот прием используется уже в самом начале Ветхого Завета: “...если бы отец ее плюнул ей в лицо, то не должна ли была бы она стыдиться семь дней? Итак, пусть будет она в заключении семь дней вне стана” (Числа 12:14, о Мариам, получившей наказание от Господа).

1988]. Первая – “Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою” (1:2) – взята из пророка Малахии (3:1). В своем изначальном историческом контексте эта цитата довольно загадочна; весьма вероятно, что Малахия здесь ссылается на Исход 23:20 (“Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил”), где речь идет об исходе израильтян из Египта.

А вторая цитата – “Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему” (1:3), взятая из пророка Исайи (40:3), – в своем непосредственном контексте явно говорит о возвращении израильтян из вавилонского плена. Но ко времени, когда писалось Евангелие, это возвращение уже состоялось, и говорить о нем можно было только как об историческом факте, а не как о предмете пророчества. Следовательно, чтобы воспринимать цитату из Исайи как пророческую, ей нужно найти какое-то приложение, выходящее за узкие рамки того времени, когда она была впервые произнесена или написана. Именно это и делает евангелист, и, судя по всему, для его аудитории это вполне нормально: подобное мы встречаем и в других евангелиях, и в кумранских рукописях, и во множестве богословских произведений разных исторических эпох, как иудейских, так и христианских.

Главное, чтобы совпадал некий глубинный внутренний смысл: цитаты из Малахии и Исайи говорят о спасительном вмешательстве Господа в жизнь Его народа, которое должно быть предуготовлено, чтобы люди приняли его должным образом. К миссии Иоанна Крестителя это подходит как нельзя лучше.

Кстати, стоит отметить, что цитаты приводятся далеко не всегда с дословной точностью, что вполне естественно для того времени, когда не было изданий со справочным аппаратом, так что цитировать практически всегда приходилось по памяти. Но даже выражения, переданные дословно, могут быть синтаксически переструктурированы. Так, у Евангелиста слова “в пустыне” отвечают на вопрос: “Где вопиет голос?” (что очень подходит к обстоятельствам жизни Иоанна Крестителя), но у пророка Исайи их скорее надо понимать как ответ на вопрос: “Где надо готовить путь?” (именно через пустыню пролегла дорога из Вавилона в Иерусалим).

Теперь обратим особое внимание на два самых распространенных символических метода истолкования, типологию и аллегорию. Типология широко представлена в самой Библии, особенно в том, как Новый Завет прочитывает Ветхий: медный змей Моисея (Числа 21:8) служит прообразом креста (Иоанн 3:14); три дня, проведенных Ионой во чреве рыбы (Иона 2:1), – прообразом трехдневного пребывания Христа в гробнице (Лука 11:29–30) и т.д. Такие типологические сопоставления могут быть развернутыми и подробными, а в 10-й главе 1-го Послания Коринфянам Павел подробно изъясняет суть подобного подхода: события из жизни древних израильтян по-своему, на новом уровне повторяются в жизни первых христиан, поэтому они могут взять истории Ветхого Завета за некоторый образец, ясно показывающий, чему нужно следовать и чего избегать: “...все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков” (10:11). Так что Григорий Нисский в трактате “О жизни Моисея” просто развил метод, ясно заявленный апостолом Павлом.

Вместе с тем подлинное типологическое толкование знает свои границы и никогда не утверждает полного тождества прообраза с самим образом. Пример тому мы находим в 5–7 главах Послания к Евреям, где священник и царь Салима Мелхиседек (о нем повествует Бытие 14:18–20) рассматривается как прообраз Христа. Казалось бы, автор близок к тому, чтобы полностью отождествить их, но это совершенно не входит в его замысел. Он лишь противопоставляет священство Мелхиседека священству потомков Аарона: Мелхиседек является одновременно царем и священником, хоть он и не происходит от Аарона и вообще, в отличие от прочих героев ВЗ, не имеет совершенно никакого родословия, и в то же время он принимает десятину от Авраама и благословляет его, как высший по отношению к нему. Это прекрасно объясняет мысль автора:

Христос тоже является царем и священником, хотя и не происходит от Аарона, и Его священство намного значительнее, чем священство потомков Аарона. Отсутствие указаний на рождение и смерть Мелхиседека тоже оказывается уместной параллелью – так и Христос рожден прежде всех времен и вечен, – но, разумеется, мы едва ли можем утверждать, что автор хотел утверждать, будто сам Мелхиседек точно так же рожден прежде всех времен и вечен. Нет, для него это скорее удобная иллюстрация. В последующие века среди христианских богословов стала популярной именно эта тенденция: видеть чуть ли не во всех образах и событиях ВЗ указания на Христа, порой доходившая до абсурда, но нельзя не признать, что само Послание к Евреям вполне свободно использует такой прием.

Вообще, связывать “ближний” и “дальний” смысл библейских пророчеств (тот, который сбывается немедленно, с тем, которому предстоит сбыться в далеком будущем), как правило, и приходится посредством типологии: разные события мировой истории объединяются по принципу общего смысла, единой духовной направленности этих событий. В особенности широко приходится прибегать к типологии при анализе эсхатологических отрывков Писания (говорящих о конце света, например книга Откровения).

Что касается аллегории, то она нередко встречалась еще в Ветхом Завете, особенно в пророческой речи. Так, у пророка Нафана “овечка бедняка” означает жену Урии, которую Давид незаконно взял себе, причем Давид, слушая его речь, сначала даже не понимает, что это аллегория (1 Книга Царств 12:1–9). В первых главах книги Осии мы встречаем исключительно длинную и развернутую аллегорию: неверная жена пророка символизирует народ Израиля, нарушивший свою верность Богу.

Но эти аллегории в Ветхом Завете, как легко убедиться, разъясняются внутри самого текста. Есть в Библии и такие случаи (довольно редкие), когда некий давно уже существующий текст вдруг получает совершенно новое аллегорическое прочтение: например, когда Павел уподобляет Новому Завету жену Авраама Сару и небесный Иерусалим, а Ветхому – наложницу Агарь и гору Синай (Галатам 4:21–31). Правда, в Библии такие примеры довольно редки, и, что самое главное, здесь Павел не стремится интерпретировать текст Ветхого Завета – он просто использует его как иллюстрацию к своей мысли. Невозможно представить себе, чтобы Павел не верил в реальное существование Сары и Агари, считая их всего лишь аллегорическими фигурами – следовательно, здесь он фактически утверждает возможность двух параллельных толкований одного и того же рассказа о жене и наложнице Авраама: на историческом уровне это две реальные женщины, на символическом – два Завета, Ветхий и Новый. Такая аллегория, разумеется, вполне подобна типологии с Мелхиседеком: с одной стороны, это историческая фигура, с другой – образ Христа.

Такая свобода толкования делает аллегорию универсальным средством актуализации и популяризации Библии: так легко можно привести читателя практически от любого библейского текста к насущным для него проблемам, даже если изначально этот текст не имел к ним никакого отношения. Как мы видим, в дальнейшем именно это и сделало аллегорию такой популярной.

Частный случай алгеоризации (как правило, неумеренной) – нумерология, т.е. толкование, при котором цифры получают самостоятельные значения. Например, 318 слуг Авраама, с которыми он отправился выручать своего племянника Лота (Бытие 14:14), указывают на распятие Иисуса Христа. Впервые это толкование встречается в “Послании Варнавы” (9.7), написанном не позднее середины II в.: числовое значение первых букв имени Иисуса, I и H соответственно равно 10 и 8, а 300 – это значение буквы T, символизирующей крест. Вместе получается как раз 318. Впоследствии подобная игра цифрами (равно как и перестановка букв, и другие формальные операции над текстом с целью извлечь из него потаенный смысл) стала в высшей степени характерной для иудейской мистики, но и христианам средних веков она была хорошо знакома.

Казалось бы, это уж явно выходит за пределы собственно библейского мироощущения, но ведь числа (прежде всего 3, 7, 12, 40) и в самом деле часто имеют в Библии символические значения. Например, мы все привыкли слышать о двенадцати коленах Израилевых, но сколько их было на самом деле, если у Иакова-Израиля было 12 сыновей, от Иосифа произошло два колена (Ефрема и Манассии), а от его братьев – по одному? Очевидно, тринадцать. Но всякий раз, когда перечисляются колена, их оказывается 12: например, Ефрем и Манассия объединяются под именем Иосифа (так обычно изображают имена колен на нагруднике первосвященника, ср. Исход 28:21), хотя во всех остальных случаях Ефрем и Манассия выступают совершенно самостоятельно. И уж никаких сомнений не вызывает символический характер таких чисел в книге Откровения, как 144 000, “запечатленных” (7:4; 14:1), или стена в 144 локтя толщиной (21:17), ведь 144 – это 12 в квадрате.

В целом можно сказать, что Библии изначально присущ определенный символизм, однако типологическое и в особенности аллегорическое толкование нередко уходило от экзегезы к достаточно произвольной эйсегезе (вчитыванию в текст смыслов, желанных для толкователя). Однако такая эйсегеза не вовсе чужда и самим библейским авторам – вопрос, по-видимому, в мере и уместности, но вовсе не в ее принципиальной недопустимости.

Подведем некоторые итоги. Итак, в самих библейских книгах мы можем найти как буквальное, так и символическое (прежде всего типологическое и аллегорическое) толкование библейских текстов, хотя по сравнению с буквальным толкованием оно встречается достаточно редко и служит скорее цели актуализации текста, его применению в жизни людей, которые по времени и культурно-историческому контексту далеко отстоят от изначальной аудитории. Более того, мы имеем все основания предполагать, что и апостол Павел в некоторых случаях мог истолковывать текст символически, отнюдь не отказываясь при этом от буквального его понимания. Таким образом, бурный расцвет символического толкования в поздней античности и средневековье был скорее количественным, чем качественным изменением, и даже теория множественных смыслов имеет некоторые библейские корни.

Сама идея о том, что один и тот же текст может иметь более одного значения (например, пророчество может пониматься в ближайшей исторической перспективе и в контексте “конца времен”), причем буквальное значение менее существенно для читателя, чем небуквальное, вполне может быть принята и современными учеными (см., например: [Childs, 1977]). Сегодня мы можем встретить, с одной стороны, таких экзегетов, которые изучают и систематизируют многоуровневые толкования христианских экзегетов, скажем, на Песнь Песней [Фаст, 2000], а с другой – современных исследователей, которые отстаивают принципиальную многозначность этой книги: даже на уровне первичного ее понимания как любовной поэзии мы видим яркую игру словами и образами [Zakovitch, 2000, p. 11–23 (пересказ см.: Десницкий, 2007, с. 163–167)], а кроме того, – картину идеальных отношений, своего рода восстановленного райского сада [Patmore, 2006].

В особенности это касается типологического толкования: оно во многом “реабилитировано” (см., например: [Daniélou, 1959]) в сравнении с временами классической “библейской критики”, когда оно отрицалось совершенно. Странников аллегорического метода в чистом виде среди современных ученых встретить трудно, однако можно говорить о некотором его родстве с определенными современными школами, которые видят в библейском тексте символическое, мифо-поэтическое отображение некоторых общих идей – к ним относятся прежде всего сторонники “демифологизации”, по Р. Бульману. Впрочем, это слишком большая и самостоятельная тема, чтобы затрагивать ее в рамках данной статьи.

## ПЕРВОИСТОЧНИКИ

**1. Августин Иппонский**

Quaest. Ev. = Quaestiones Evangeliorum

Sancti Augustini *Quaestiones Evangeliorum* / Ed. A. Mutzenbecher A. Turnholti : Brepols, 1980. Corpus Christianorum. Series Latina ; 44 B, pars XIII, 3.

**2. Григорий Нисский**

Жизнь Моисея = О жизни Моисея Законодателя

Святитель Григорий Нисский. *О жизни Моисея Законодателя* / Пер. А.С. Десницкого. М.: Храм Св. Косьмы и Дамиана, 1999.

**3. Ориген**

Нач. = О началах

Ориген. *О началах*. СПб.: Амфора, 2007.

Гом. = Гомилии на Евангелие от Луки.

Origène. *Homélie sur S. Luc* / Ed. M. Rauer. P.: Éd. du Cerf, 1998 (Sources chrétiennes).

**4. Феодорит Киррский**

Изъяснение = Изъяснение трудных мест Божественного Писания.

Блаженный Феодорит Киррский. *Изъяснение трудных мест Божественного Писания*. М.: Издательский совет РПЦ, 2003.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Десницкий А.С. *Поэтика библейского параллелизма*. М.: ББИ, 2007.

Десницкий А.С. Экзегеза Святителя Григория Нисского (“О жизни Моисея”): заметки на полях // *Альфа и Омега*. 2003. № 2(36).

Додд Ч.Г. *Притчи Царства*. М: Хиллтоп, 2004.

Нестерова О.Е. *Allegoria pro typologia: Ориген и судьбы иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху*. М.: ИМЛИ, 2006.

Нестерова О.Е. Теория множественности “смыслов” Св. Писания в средневековой христианской экзегетической традиции // *Жанры и формы в письменной культуре Средневековья* / Сб. под ред. Ю.А. Ивановой. М.: ИМЛИ, 2005.

Фаст Г. *Толкование на книгу Песнь Песней Соломона*. Красноярск: Енисейский благовест, 2000.

Bascom R.A. *Preparing the Way – Midrash in the Bible* // *Issues in Bible translation* / Ed. by Ph.C. Stine. London–New York–Stuttgart, 1988.

Childs B.S. *The Sensus Literalis of Scripture: an Ancient and Modern Problem* // *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie* / her. bei H. Donner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Daniélou J. *Sacramentum futuri: étude sur les origines de la typologie biblique*. P.: Beauchesne, 1959.

Lubac H. *Exégèse médiévale*. Vol. 1. P. 1–2. Vol. 2. P. 1–2. P.: Aubier, 1959–1964.

Patmore H. “The Plain and Literal Sense”: on Contemporary Assumptions about the Song of Songs // *Vetus Testamentum*. 2006. № 61.

van der Heide A. “Pardes”: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses // *Journal for the Study of Judaism*. 1983. № 34:2.

Zakovitch Y. Song of Songs – Riddle of Riddles // *The Art of Love Lyrics* / Ed. by K. Modras. P.: Gabalda, 2000.