

ПОНЯТИЕ ANAGOGЕ
В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИХ
ПРОИЗВЕДЕНИЯХ
БЛЖ. ИЕРОНИМА
СТРИДОНСКОГО (345–420 гг.)
И ПОСЛЕДУЮЩЕЙ
ЛАТИНСКОЙ
ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики Московской
духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: *Тимофеев Б., прот.* Понятие анагоге в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского (345–420 гг.) и последующей латинской экзегетической традиции // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 95–118. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.005

Аннотация

УДК 27-277.2

В настоящее время в отечественной научной и учебной литературе под термином латинской экзегезы *anagoge*, как правило, понимают эсхатологический смысл Священного Писания. Большое число древних латинских авторов, которые употребляют этот термин, действительно демонстрируют именно такое понимание. Это в некоторых случаях приводит к слишком широкому обобщению и создаёт впечатление, что все экзегеты употребляют этот термин именно в таком значении. Однако необходимо учитывать, что первым в латинской экзегетической литературе термин *anagoge* стал употреблять блж. Иероним на основании значения *ἀναγωγή* у греческих толкователей, которые часто этим словом

обозначали любое духовное толкование. Так и у блж. Иеронима Стридонского этот термин обозначает все виды духовного смысла Писания. В последующей латинской традиции семантическое поле этого термина неоднократно менялось, как правило, в сторону более узкой спецификации значения. В рамках данной статьи предпринимается попытка определить основные значения анагоге в латинской экзегетической литературе, что будет способствовать более правильному и ясному пониманию как терминологии, так и герменевтических методов древних латинских толкователей.

Ключевые слова: библейская экзегеза, библейская герменевтика, латинская традиция, блж. Иероним Стридонский, анагоге, духовное толкование.

The Concept of Anagoge in the Exegetical Works of St. Jerome of Stridon (345–420) and Subsequent Latin Exegetical Tradition

Archpriest Boris Timofeev

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris, priest. "The Concept of Anagoge in the Exegetical Works of St. Jerome of Stridon (345–420) and Subsequent Latin Exegetical Tradition". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 95–118 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.005

Abstract. At present, in Russian scientific and educational literature, the term of Latin exegesis anagoge is usually understood as the eschatological meaning of Holy Scripture. A large number of ancient Latin authors who use the term do indeed demonstrate just such an understanding. This in some cases leads to too broad a generalization and gives the impression that all exegetes use the term in this sense. However, it must be borne in mind that in Latin exegetical literature st. Jerome was the first to use anagoge on the basis of the meaning of ἀναγωγή among Greek interpreters, who often used this word to denote any spiritual interpretation. So, St. Jerome denotes anagoge all kinds of spiritual sense of Scripture. In the subsequent Latin tradition, the semantic field of this term has repeatedly changed, as a rule, towards a narrower specification of meaning. Within the framework of this article, an attempt is made to determine the main meanings of anagoge in Latin exegetical literature, which will contribute to a more correct and clear understanding of both the terminology and the hermeneutic methods of the ancient Latin interpreters.

Keywords: biblical exegesis, biblical hermeneutics, Latin tradition, st. Hieronymus of Stridon, anagoge, spiritual interpretation.

Введение

Блаженный Иероним Стридонский и его современники свт. Амвросий Медиоланский и пресвитер Руфин явились проводниками влияния греческой экзегетической мысли на латинскую традицию толкования Священного Писания. Основным источником для них стали толкования Оригена, Дидима, великих Каппадокийцев и других греческих экзегетов. Блж. Иероним систематически воспринял и передал семантико-интерпретационную модель александрийской экзегетической школы¹. В отличие от своих современников он первым употребил для обозначения определённого содержания Библии греческие слова, которые стали техническими терминами его экзегезы, а впоследствии перешли с некоторыми коррективами в произведения и других латинских авторов (*tropologia*, *anagoge*, *theoria*). Понимание значений этой терминологии необходимо для ясного осмысления герменевтической системы блж. Иеронима и других писателей. В рамках данной статьи мы рассмотрим значение термина *anagoge/ἀναγωγή* в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского и в последующей традиции.

Anagoge в латинской экзегезе впервые встречается в комментариях блж. Иеронима и обозначает, как и у многих греческих экзегетов, духовный смысл или духовное толкование в самом широком смысле². Однако впоследствии значение *anagoge* в латинской экзегезе сужается. Постепенно начинает формироваться относительное единообразие в экзегетической терминологии на латинском Западе³. Чаще всего этим термином обозначают провиденциальное эсхатологическое сообщение Библии о грядущем Небесном Царстве. Именно это значение современные авторы видят в *anagoge* в латинской экзегезе⁴. Однако полного единообразия в произведениях разных толкователей и в разные периоды не наблюдается. В латинской экзегезе этот термин употребляется в нескольких значениях. *Anagoge* может обозначать духовный смысл вообще, пророчески-догматическое содержание Библии, духовно-нравственный смысл, эсхатологическое откровение и простой переносный смысл фразы. По этой причине

1 Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Москва, 2010. С. 72, 122.

2 Jay Pierre. *Lexégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*. Paris, 1985. P. 227.

3 См. также: Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. Москва, 2018. С. 6.

4 Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Санкт-Петербург, 2016. С. 143–144; Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. Москва, 2018. С. 6.

во избежание терминологических ошибок необходимо рассматривать употребление *anagoge* в контексте произведений каждого отдельного толкователя, учитывая другие случаи употребления этого слова в произведениях автора и представления других экзегетов.

1. *Anagoge* в экзегетических произведениях блж. Иеронима

Блж. Иероним, как знаток греческого языка, прекрасно представлял себе весь спектр метафорических значений слова ἀναγωγή, которые встречаются в греческой экзегетической литературе. В общем метафорическом значении этот термин обозначает переносный смысл слова или фразы. В этом значении слово *anagoge* употребляет автор приписываемого блж. Иерониму толкования на Иова:

«Я полон речей, и теснит меня дух во чреве моём, и в утробе моей, как молодое вино без отдушины разрывает новые бутылки. Стану говорить и получу небольшое облегчение, и отвечу» (Иов. 32, 18–20).

В переносном смысле чревом или утробой Иов в скрытой форме называет свою память, потому что все речи своих друзей, которые они произнесли за всё время, он полностью сохранил в памяти наподобие того, как собирают пищу в коробку.

Juxta anagogen ventrem suum, aut uterum, καταχρηστῶ ipsam memoriam suam dixit, eo quod pene omnes sermones Job et amicorum ejus, aliquamdiu disceptantium, velut cibos intra capacitatem suae memoriae congregaverit*.

* Hieronimus Stridonensis (ps.). Commentaria in Iob XXXII // PL. 26. Col. 723D–724A.

Иов сравнивает себя с закрытой бутылкой, в которой молодое вино ещё бродит и готово прорваться наружу. Тем самым он даёт понять, что не только помнит все аргументы своих друзей и не просто готов решительно дать исчерпывающий ответ по каждому пункту, но ему не терпится поскорей начать защитительную речь. В сочинениях блж. Иеронима *anagoge* имеет более широкое значение и обозначает не простой переносный смысл отдельных фигур речи, но скрытый дискурс библейского автора, который приводит читателя к познанию Бога, Его домостроительства или законов духовной жизни.

Фундаментом концепции блж. Иеронима, касающейся смыслов Писания и их интерпретации, является семантическая теория Оригена, согласно которой в Библии присутствует три уровня смыслов: 1) буквальный,

или исторический; 2) духовно-нравственный; 3) догматический, или пророческий мессианский⁵. В экзегезе блж. Иеронима anagoge употребляется как синоним выражения «духовный смысл» или «духовное толкование», spiritualis intelligentia, или других подобных выражений, которые обозначают духовное содержание текста в самом широком спектре значений⁶. Так, например, в толковании слов пророка Иезекииля: «И тебя, сын человеческий, Я поставил стражем дому Израилеву. Поэтому, услышав из уст Моих слово, ты будешь возвещать его им от Меня» (Иез. 33, 7) — блж. Иероним в соответствии с принципами своей герменевтики видит, помимо исторического смысла, пророческое описание жизни Церкви в будущем. Такой выбор не случаен. Согласно представлениям толкователя, дом или земля Израилева в пророческих книгах являются символическими образами Церкви⁷. Вместе с тем слова Господа представляют в глазах толкователя духовную аналогию внутренней борьбы человека с помыслами.

А это место мы можем рассмотреть в трёх значениях: земля, которая ставит себе стража, в буквальном смысле — земля Иудейская, **в духовном смысле** — Церковь, которая часто избирает себе стража из людей незнатного происхождения... или, помимо прочего, душа верующего, которая ставит ум и разум над толпой и множеством своих мыслей, чтобы принимать не все внушения помыслов, но судить и разбирать, с чем соглашаться, а чего избегать.

Possumus autem tripliciter locum istum disserere: ut terra quae sibi speculatorem constituit, vel juxta litteram, terra Judaea sit, vel **juxta spiritualem intelligentiam**, Ecclesia, quae saepe de novissimis populi sui speculatorem eligit, illum videlicet, ... vel certe anima credentis, quae mentem atque rationem praepositum populo ac turbae cogitationum suarum: ut non omnia cogitationum incentiva suscipiat, sed judicet atque discernat quae sectanda sibi, quaeve fugienda sint*.

* Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem 10, XXXIII, 1–9 // PL. 25. Col. 318D.

Пророческий смысл в данном случае указывает на Церковь, в которой ставятся на священническое служение достойные, чтобы, подобно стражам на стенах, предупреждать о приближении духовных врагов и избавлять верующих от духовной опасности. Блж. Иероним расширяет смысл метафоры пророческой книги:

- 5 Hieronymus Stridonensis. Ep. 120 ad Hedibiam De questionibus duodecim 12 // CSEL. LV. P. 515.
- 6 Латинское выражение может выглядеть иначе, но выражать при этом тот же самый смысл: mysticus intellectus, altior intelligentia, sacramenta spiritus (*Brown D. Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis Saint Jerome. Kampen, 1992. P. 142–143.*)
- 7 Ср.: Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Amos III, 6, 12 // PL. 25. Col. 1066C; Ibid. III, 7, 7 // PL. 25. Col. 1072C–1073A.

«И возьмёт народ той земли из незнатных своих одного человека и поставит его стражем над собою, и он, увидев меч, идущий на землю, зазвучит в трубу и возвестит народу» (Иез. 33, 1–9).

В этих словах он видит точное соответствие формированию церковной иерархии со времён апостолов. В духовно-нравственном смысле стражем называется ум, от правильной работы которого зависит оценка помыслов и принятие решений. Оба этих значения входят в семантическое поле понятия *anagoge* в экзегезе блж. Иеронима.

Ярким примером духовной интерпретации пророчески-догматического содержания у блж. Иеронима служит объяснение видения пророка Амоса:

«Вот что открыл мне Господь: И вот муж стоял на алмазной стене, и в руке его алмаз. И сказал Господь мне: что ты видишь, Амос? и я сказал: алмаз. И сказал Господь мне: вот Я положу алмаз среди народа Моего, Израиля. Не буду более обходить его. И разрушены будут жертвенники смеха, и опустошены будут святыни Израилевы» (Ам. 7, 7–9).

У этого отрывка, как и у большей части Писания, есть два смысла: исторический (*historia*) и духовный (*anagoge*). Согласно ближайшей исторической перспективе, через пророка Бог говорит, что за отступничество и другие грехи оставит израильский народ на разорение без защиты⁸. Затем блж. Иероним предлагает перейти к духовному толкованию (*transeamus ad anagogen*). Примечателен дополнительный источник духовной интерпретации. Толкователь обращается к описанию свойств алмаза, которое даёт Ксенократ, и на основании этого строит интерпретацию. Алмаз, по словам Ксенократа, не имеет больших размеров, некрасив, однако обладает несокрушимой твёрдостью, огонь делает его ещё крепче, он лишает яд силы и разрушает чары⁹. Все эти особенности, считает блж. Иероним, указывают на Господа Христа, Который *не почёл хищением быть равным Богу, но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2, 7–8). Подобным образом Его описывает пророк Исаия:

«Нет в Нем ни вида, ни красоты. Мы видели Его, и нет в Нем привлекательности: презренный и последний человек, муж скорбей, знающий, как переносить немощь» (Ис. 53, 2).

8 *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Amos III, 7, 7 // PL. 25. Col. 1072C–1073A.*

9 *Ibid. Col. 1073BC.*

Таким образом, блж. Иероним, основываясь на сходстве описания свойств алмаза и описания Христа в Священном Писании, устанавливает смысловые связи между алмазом, как символическим образом в речи пророка, и обозначаемым предметом — Иисусом. В данном случае мы встречаем восходящий к античности яркий пример применения приёмов аллегоризации текста¹⁰. На Христа указывает алмазная стена, на которой стоит муж с алмазом в руке. Муж — Сам Бог, а алмаз в его руке — проповедник евангельской истины, который сохраняет все свойства алмаза, если пребывает в связи с Богом. К такому заключению толкователю помогает прийти перемена имени апостола Симона, когда Господь нарёк его Петром, то есть камнем. Поскольку алмаз — камень, то блж. Иероним представляет эти два понятия взаимозаменяемыми. При этом фигура апостола Петра символически указывает на всякого служителя Церкви, обладающего полнотой власти — епископа или пресвитера¹¹, поэтому когда дом Израилев, то есть в духовном смысле Церковь, отступает от Бога, тогда её служители лишаются божественной помощи и теряют силу. На это указывает фраза пророка:

«Я положу алмаз посреди народа Моего Израиля. Не буду больше обходить его. И разрушены будут жертвенники смеха, и опустошены будут святыни Израилевы» (Ам. 7, 8–9)¹².

Духовное толкование (anagoge) блж. Иеронима в данном случае строится на принципе единства символических образов в Священном Писании, анализе ключевых метафор в речи пророка, когда он переходит от свойств предмета (алмаза) к обозначаемому, и на элементах контекста. Центральное место в этом отрывке занимает метафора — алмаз. Поскольку эта метафора не встречается в других местах Библии и смысл её невозможно раскрыть с помощью параллельных мест, экзегет обращает внимание на природные свойства алмаза, чтобы объяснить её содержание. Контекст показывает, что муж, стоящий на алмазной стене с алмазом в руках, — Бог, Который за отступление и грехи народа перестаёт руководить духовенством и для наказания и вразумления отдаёт Церковь в руки врагов¹³.

10 Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–81; Соловьёв Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. 2020. Вып. 64. С. 47–66.

11 Ср.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Sophoniam I*, 4–6 // PL. 25. Col. 1344A.

12 Ibid. Col. 1074B.

13 Ср.: Ibid. Col. 1074B.

Предыдущий пример показывает, что враги Израиля, которых описывают пророки в своих книгах, обозначают в переносном смысле (*iuxta anagogen*) дьявола и его слуг. Эта мысль последовательно проходит через все комментарии блж. Иеронима. Так, например, с его точки зрения, Навуходоносор является метафорой дьявола.

Всем ясно, что **в переносном смысле** под Навуходоносором, царём Вавилонским, который пришёл с севера, подразумевается дьявол.

Nulli autem ambiguum **juxta anagogen** Nabuchodonosor regem Babylonis, qui venit ab Aquilone, diabolium intelligi*.

* *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem VIII, 26, 7–14 // PL. 25. Col. 242CD.*

Книга пророка Даниила сообщает, что после взятия Иерусалима при царе Иоакиме Навуходоносор часть сосудов из Иерусалимского храма перенёс в храм своего бога и положил в сокровищнице (см. Дан. 1, 2). Исторический смысл в данном случае совершенно ясен. Блж. Иероним добавляет только то, что Навуходоносор одержал победу не по причине силы своих войск, а по попущению Божию. Особый интерес представляет духовное толкование экзегета. При переходе к духовной интерпретации блж. Иероним отмечает, что в переносном смысле (*secundum anagogen*) «царь вавилонский», то есть дьявол, не смог украсть все сосуды из «Иерусалимского храма», который означает Церковь.

Также **в соответствии с духовным толкованием** нужно обратить внимание на то, что царь вавилонский не смог перенести все сосуды Божии и поместить их в капище, которое он создал для себя, но только часть сосудов дома Божия, под которыми необходимо понимать учения истины. Поэтому если раскроешь все книги философов, то обязательно найдёшь в них некую часть сосудов Божиих: у Платона — Творца мира, Бога; у Зенона, основателя стоицизма, — падшие, бессмертные души, одно благо и добродетельность. Однако поскольку они смешивают ложь с истиной и покрывают множеством изъянов то, что является благом по природе, то поэтому и говорит, что он взял часть сосудов дома Божия, а не все сосуды в целостности и сохранности.

Simul et animadvertendum **secundum anagogen**, quod rex Babylonis non potuerit universa Dei vasa transferre, et in idolio quod sibi finxerat collocare, sed partem vasorum domus Dei, quae intelligenda sunt dogmata veritatis. Si enim cunctos philosophorum revolvat libros, necesse est ut in eis reperias aliquam partem vasorum Dei. Ut apud Platonem, fabricatorem mundi Deum, ut apud Zenonem Stoicorum principem, inferos et immortales animas, et unum bonum, honestatem; sed quia jungunt mendacium veritati, et naturae bonum multis perdunt malis, ideo partem vasorum domus Dei, et non omnia vasa integra atque perfecta cepisse memorantur*.

* *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Daniele 1, 2 // PL. 25. Col. 495C–496A.*

В данном случае также можно отметить два ключевых момента в экзегетическом методе блж. Иеронима. Стратегия духовной интерпретации отдельных фигур и явлений в Ветхом Завете строится на убеждении: одни и те же лица и предметы в Священном Писании систематически употребляются в одном и том же устойчивом символическом значении¹⁴. Так, Навуходоносор — образ дьявола, а Иерусалим и храм — образ Церкви. С другой стороны, детали контекста, как правило, уточняют скрытую мысль автора. В этом отрывке выражение:

«...часть сосудов дома Божия увёз (*partem vasorum domus Dei asportavit*)»
(Дан. 1, 2)

является прямым указанием на содержание духовного смысла. При этом ошибочно видеть в анагоге определённого рода духовный смысл или определённый вид духовного толкования. Этот термин в экзегезе блж. Иеронима, как в греческой экзегетической письменности, указывает на переносное значение текста в самом широком смысле¹⁵.

Предыдущие примеры показывают преимущественно образец раскрытия в символических образах Ветхого Завета пророческого и догматического сообщения. Рассмотрим более подробно смысл, раскрывающий перед человеком духовно-нравственные законы. Например, в Иер. 2, 6:

«И не сказали: Где Господь, Который вывел нас из земли Египетской, Который провёл нас через пустыню, землю необитаемую и непроходимую, землю жажды и образ смерти»

толкователь видит не пророческое провозвестие фактов спасительного подвига Христа и жизни Церкви, но аналогию пути духовного аскетического совершенствования.

14 Этот принцип основан на вере авторов в единство Библии как единого литературного памятника. См., например: *Бланшар И. М.* Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе / пер. П. Б. Михайлов // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2011. Т. 1. Москва, 2012. С. 391.

15 *Тимофеев Б. Ю., прот.* Понятие ἀναγωγή в древней греческой экзегетической литературе // БВ. 2021. № 2 (41). С. 254–279.

Поскольку исторический смысл этого места очевиден, то необходимо рассмотреть его **духовное значение**. Во время нашего пребывания в этом веке Господь нас выводит из Египта, и мы постепенно поднимаемся и сперва проходим через пустыни и необитаемую землю (чтобы показать трудность пути), в которой святой не должен оставаться. *Через землю жажды*, где мы постоянно жаждем небесного и не удовлетворяемся настоящим. Через *образ или тень смерти*, потому что всегда пребываем в опасности там, где диавол расставил свои сети... Поэтому, очевидно, нет совершенства во время пути, но оно в конце пути в пристанище, уготованное на небе святым, к которым обращено слово: «*Стоящие в доме Господа во дворах дома Бога нашего*» (Пс. 133, 1).

Quod cum juxta historiam manifestum sit, illud considerandum est **secundum anagogen**, quod quamdiu in isto saeculo sumus, et de Aegypto educimur, paulatim ascendimus, et primum deserta transimus et terram inhabitabilem, quam sanctus inhabitare non debet, et inviam, ut difficultatem monstret itineris. *Per terram sitis*, ubi semper majora cupimus, nec praesentibus contenti sumus; *et imaginem, sive umbram mortis*: semper enim in periculo consistimus, et ubique diabolus tendit laqueos suos... Ex quo perspicuum est, non esse perfectionem in via: sed in fine viae et in mansione, quae sanctis in coelestibus praeparatur, et quibus dicitur: *Qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri* (Psal. CXXXIII, 1)*.

* Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Hieremiam I, 2, 6 // PL. 24. Col. 689AC.

Толкование блж. Иеронима находится в русле сложившейся традиции. Образ перехода евреев из Египта через пустыню в землю Обетованную традиционно понимается как переход из рабства диавола в Небесное Царство. По этой причине толкователь не видит необходимости в специальном обосновании своей интерпретации. Он лишь предлагает воспринимать этот переход как аналогию духовного пути каждого христианина в небесные обители. Эпитеты, которые послужили пророку для художественного описания всех перипетий путешествия евреев, становятся для блж. Иеронима фундаментом духовного толкования. Выражение *secundum anagogen* указывает на присутствие переносного духовного смысла, помимо понятного для всех буквального исторического (*juxta historiam*).

Также интересен пример соединения духовно-нравственного и пророческого толкования названий городов в Ис. 66, 18–19:

«*А Я знаю дела их и помышления их, и иду собрать вместе все народы и все языки, и они придут и увидят славу Мою, и оставляю на них знак, и пошлю из тех, которые спаслись, к народам, в Фарсис и Фуд, и Луд*

и Мосох, и Фобел, и в Грецию и на дальние острова, к тем, которые не слышали имени Моего и не видели славы Моей».

Теперь необходимо кратко изложить **духовное толкование**. Фарсис переводится: *переживание радости*, чтобы мы смотрели не на настоящее, а на будущее и удостоились услышать: «Поскольку вы были верны в малом, войдите в радость Господа вашего» (Мф. 25, 21)... Следующее [название] Фуд переводится: *удаление уст*, чтобы мы, удаляя всякую хулу, говорили благое, и сказали: «Уста моя возвестят правду Твою, Господи, весь день спасение Твое» (Пс. 70, 15)... Далее, Луд на наш язык переводится: *польза*, Мосох: *прямое направление*; Фубал или Фобел: *погружённый в скорбь*, или *обращённый*, или *всё в совокупности*. Всё это соответствует призыванию язычников, чтобы они следовали пользе посредством исповеди своей души и, забывая о прошлом, стремились к будущему. Пусть они оплакивают прежние грехи и погружаются в скорбь и печаль, которые ведут к жизни, поскольку *блаженны плачущие, потому что они засмеются* (Лк. 6, 21).

Nunc stringenda est **anagoge**. *Tharsi interpretatur, exploratio gaudii: ut consideremus non ea quae in praesenti sunt, sed quae in futuro; et audire mereamur: Quia in paucis fuistis fideles, ingrediemini in gaudium Domini vestri* (Matth. XXV, 21)... *Quodque sequitur, Phud interpretatur, oris exclusio: ut omnem excludentes blasphemiam, ea loquamur quae bona sunt, atque dicamus: «Os meum annuntiabit justitiam tuam, Domine: tota die salutare tuum»* (Psal. LXX, 15)... *Lud quoque in lingua nostra, utilitas vertitur, et Mosoch, extensio, et Thubal, sive Thobel, ductus ad luctum, vel conversus, aut universa: quae omnia vocationi gentium congruunt, ut utilitatem sequantur per confessionem animae suae, et praeteritorum obliti, ad futura extendantur. Lugeantque antiqua peccata, et trahantur ad luctum atque tristitiam, quae ducit ad vitam. Beati quippe lugentes, quoniam ipsi ridebunt* (Luk. VI, 21)*.

* *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Isaiam 18, LXVI // PL. 24. Col. 669BC*

Распространённое мессианское понимание этого места в интерпретации блж. Иеронима соединяется с духовно-нравственной интерпретацией. В данном случае экзегет демонстрирует образец приёмов античного аллегорического комментария на основании этимологии географических названий. В названиях городов, как считает блж. Иероним, зашифрованы инструкции для христиан и обращающихся от их проповеди к Богу язычников. Это наставление сочетается с пророческим посланием пророка Исаии об обращении язычников и дополняет его. Оба смысла представляют одно сообщение, которое называется *anagoge*¹⁶. Так же, как в преды-

16 Ср.: *Jay Pierre. L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». P. 228, 230.*

дущем примере, духовно-нравственное толкование по содержанию является развёрнутым продолжением мессианского типико-пророческого сообщения Писания и логически представляет собой его часть. По этой причине справедливо можно утверждать, что оба толкования раскрывают различные грани одного и того же содержания Библии.

В семантическое поле *anagogen* входит, в том числе, эсхатологическое откровение о судьбах Церкви. Так, например, определение божественного суда об отступниках в Иудее: «*И простру руку Мою на Иуду и на всех обитающих в Иерусалиме: и уничтожу от места сего имена Ваала и имена священников, и тех, которые на кровлях поклоняются воинству небесному, и тех, которые клянутся Господом и клянутся царём своим, и тех, которые уклоняются от Господа, и которые не ищут Господа и не держатся Господа*» (Соф. 1, 4–6) — в переносном смысле является описанием суда над отступниками в Церкви в последние времена.

Давайте рассмотрим и **духовный смысл**. Исходя из того, что Господь, Который воссиял от колена Иуды, и из того, что Он, то есть Господь и Спаситель, царствовал над иудеями в Иерусалиме, мы должны сказать, что когда умножится нечестие и охладает любовь у многих, когда придёт Господь, вера будет редко встречаться на земле, так что даже избранные Божии подвергнутся искушению (см.: Мф. 24, 24; Лк. 21, 28–34). Тогда Господь прострёт руку Свою на Иуду, которому кажется, что он исповедует имя Господа, для наказания грешников, и на Иерусалим — Церковь, имя которого происходит от распределения мира, и выкинет из Церкви имена Ваала, что значит: *на высотах*. Господь выкинет из Церкви имена пустой славы и ложного преклонения, которое имеет место в Церкви, в которой, по слову Иакова, почитают обладателя золотого перстня (Иак. 2, 2–3).

Videamus et **anagogen**. Propter Dominum qui de tribu Juda ortus est, et propter Jerusalem in qua regnavit Judas, hoc est, Dominus atque Salvator, dicamus quando multiplicata fuerit iniquitas, et refrixerit charitas multorum, et veniente Domino, rara fides apparuerit in terra, intantum ut tententur etiam electi Dei (Matth. XXIV, Luc. XVIII): tunc extendere Dominum ad supplicia peccatorum manum suam super Judam, qui sibi videtur nomen Domini confiteri, et super Jerusalem, Ecclesiam quae ex pace sortita vocabulum est, et auferre de Ecclesia nomina Baalim, quod interpretatur *in sublimioribus*. Auferet autem Dominus nomina vanae gloriae et admirationis falsae, quae versantur in Ecclesia, in qua juxta Jacobum, honoratur annulum aureum habens*.

* Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Sophoniam 1, 4–6 // PL. 25. Col. 1343D–1344A.

История Иудеи и Иерусалима, которую описывает пророк, не сёт в себе переносный пророческий смысл и отсылает читателя к будущему христианской Церкви до самых последних времён её бытия. В этом отношении эсхатологическая тема не выделяется как отдельный

тематический раздел, но является частью исторического пути Церкви и, соответственно, частью пророческого сообщения. В данном случае имеется в виду отступление от истинного богопочитания и евангельских принципов жизни, о чём тоже предупреждали своих учеников Христос и апостолы (см.: Мф. 24, 24; Лк. 21, 28–34). Это явится очевидным признаком скорого пришествия Господа Иисуса, Который совершит суд в Церкви и совершенно очистит её от всякого греха и порока. Anagoge в данном случае обозначает переносный духовный смысл провиденциального сообщения пророка в независимости от узкого тематического содержания.

Рассмотренные выше примеры показывают, что anagoge в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского обозначает переносное духовное содержание Библии во всей его полноте. Этот термин употребляется экзегетом в самом широком смысле и может указывать на любую тему духовного характера: на провиденциальное откровение, которое может включать в себя все периоды и особенности жизни христианской Церкви до конца времён; на сообщение догматического или духовно-нравственного содержания. При этом толкователь, рассматривая один отрывок нередко видит сразу несколько переносных значений текста. Этот духовный смысл блж. Иероним раскрывает при помощи методов аллегорической интерпретации, которые он заимствовал из комментариев Оригена и его последователей. Блж. Иероним следует принципу единства символического значения образов во всём Священном Писании. Детали скрытой в повествовании мысли библейского автора толкователь проясняет за счёт особо выделяющихся деталей контекста. Также в рассмотренных выше примерах встречается случай применения методов античного философского комментария.

2. Anagoge в последующей латинской традиции

В последующей латинской экзегетической традиции значение понятия anagoge сужается до указания на какой-либо определённый духовный смысл. Так, младший современник блж. Иеронима Иоанн Кассиан Римлянин (360–435) в своих «Беседах» называет этим словом не метод, а эсхатологическое откровение Библии о воскресении из мёртвых и о грядущем Небесном Царстве Христовом.

Также пророчество, которое апостол ставит на третье место, сообщает **анагогический смысл**. В нём речь переходит к невидимым будущим предметам, как здесь: *«Не хотим оставить вас, братия, в неведении об умерших, чтобы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды, потому что, если мы верим, что Христос умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведёт с Ним. Это мы говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся в пришествии Господа, не предупредим умерших во Христе, потому что Сам Господь в повелении, при гласе Архангела и трубы Божией, сойдёт с неба, и сперва воскреснут мёртвые во Христе»* (1 Сол. 4, 13–16).

Item prophetia, quam tertio apostolus intulit loco, **anagogen** sonat, per quam ad inuisibilia ac futura sermo transferatur, ut est illud: nolumus autem ignorare uos, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent. si enim credimus quoniam Christus mortuus est et resurrexit, ita et deus eos qui dormierunt per Iesum adducet cum eo. hoc enim uobis dicimus in uerbo domini, quoniam nos qui ninimus in aduentu domini non praeueniemus eos qui dormierunt in Christo, quoniam ipse dominus in iussu, in uoce archangeli et in tuba dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt resurgent primo*.

* *Iohannes Cassianus. Conlationes 14, 8, 6 // CSEL. 13. P. 406.*

В данном случае очевидна попытка классифицировать виды духовного смысла в Священном Писании. Помимо буквального содержания Библии, автор выделяет три вида духовного смысла (*allegoria, tropologia, anagoge*). Третья разновидность духовного смысла получила название *anagoge* по аналогии с одним из буквальных значений этого слова в греческом языке — «восхождение вверх»¹⁷. На это указывает ещё одно определение.

А анагогэ, поднимаясь от духовных тайн к некоторым более высоким и священным небесным тайнам, получает у апостола такое выражение: *«Небесный Иерусалим свободен: он — мать всем нам. Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая; восклони и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа»* (Гал. 4, 26–27).

Anagoge uero de spiritualibus mysteriis ad sublimiora quaedam et sacratiora caelorum secreta conscendens ab apostolo ita subicitur: *«Quae autem sursum est Hierusalem libera est, quae est mater nostra. scriptum est enim: laetare sterilis quae non parit, erumpe et clama quae non parturit, quoniam multi filii desertae magis quam eius quae habet uirum»**.

* *Iohannes Cassianus. Conlationes 14, 8, 3 // CSEL. 13. P. 405.*

17 Ср.: *Simonetti Mantio. Lettera e/o allegoria: Un contribution alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. (Studia ephemeridis «Augustinianum»; 23). P. 358–359.*

Таким образом, в этой семантической системе anagoge занимает третью ступень духовного содержания Библии, основой для которой является предыдущий уровень «духовных тайн», открывающий читателю сообщение о жизни Церкви. Так, в пророческой перспективе Иерусалим является образом Церкви, которая, в свою очередь, является изображением Небесного Иерусалима, то есть эсхатологического Царства Христова¹⁸. Такую логику можно проследить в развитии символического образа города Иерусалима в Священном Писании, например, у пророка Исаии:

«Светись, светись Иерусалим, потому что пришёл твой свет, и слава Господа воссияла над тобой. Вот тьма и мрак покроют народы на земле, а над тобой явится Господь и слава Его видна над тобой. И придут цари к свету твоему и народы к сиянию твоему» (Ис. 60, 1–2).

Этот же мотив впоследствии встречается в Откровении апостола Иоанна Богослова:

«И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба... И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасённые народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21, 2.23–24).

И у пророка Исаии, и в Откровении апостола Иоанна Иерусалим предстаёт в сиянии света славы Божией. Также в обоих случаях в Иерусалим придут спасённые народы и цари со всей своей славой. Таким образом, евангелист дополняет пророчество Исаии, которое относится и к Церкви земной как к образу, и к Церкви Небесной как к предмету¹⁹. Именно этот мотив в данном случае отмечает Иоанн Кассиан Римлянин и в словах апостола Павла. Такое понимание anagoge впоследствии стало господствующим, но не единственным в латинской экзегетической литературе.

Современник прп. Иоанна Кассиана свт. Евхерий Лионский был хорошо знаком с четырёхчастной теорией смысла Священного Писания прп. Иоанна Кассиана. Однако большее предпочтение он отдаёт трёхчастному разделению смысла Писания в соответствии с делением состава человека на тело, душу и дух, по учению апостола Павла. Третья

18 *Iohannes Cassianus. Conlationes 14, 8, 4 // CSEL. 13. P. 405.*

19 Яркий пример такого толкования показывает комментарий блж. Феодорита Кирского: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe 19, 1–39 // SC. 315. P. 239–340.*

ступень духовного смысла — дух в герменевтике свт. Евхерия — и получает греческое название *anagoge*.

Итак, тело Священного Писания, как говорят, — буква, душа — нравственный смысл, который называется тропологическим, а дух — это более высокое значение, которое называется *anagoge*. Исповедание Троицы, соответственно, подкрепляет это тройственное правило [понимания] Писаний и освящает нас во всём, чтобы без недуга сохранились неповреждёнными наши дух, душа и тело в пришествие на суд Господа Бога нашего Иисуса Христа (1 Фес. 5, 23).

Corpus ergo scripturae sacrae, sicut traditur, in littera est, anima in morali sensu, qui tropicus dicitur, spiritus in superiore intellectu, qui anagoge appellatur. quam triplicem scripturarum regulam conuenienter obseruat confessio trinitatis sanctificans nos per omnia, ut integer spiritus noster et anima et corpus sine querella in aduentum domini dei nostri Iesu Christi iudiciumque seruetur.*

* *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // CSEL. 31. P. 4.*

Апостол Павел призывает искать прежде всего духовный смысл Писания, потому что именно через него человек может получить вечную жизнь (2 Кор. 3, 6). Это высший духовный смысл, включающий в себя откровения «о скрытых небесных тайнах» божественного бытия, духовного мира ангелов, тайнах будущего века и др.²⁰ Тайны эти в тексте Писаний скрываются под покровом загадочного языка символических образов. В широком смысле епископ Лионский называет *anagoge* «возвышенным смыслом» (*anagoge superior sensus*)²¹. Свт. Евхерий понимает *anagoge* шире, чем прп. Иоанн Кассиан, и несколько уже, чем блж. Иероним, хотя влияние последнего с очевидностью прослеживается в трудах святителя²². Разница заключается лишь в том, что у блж. Иеронима *anagoge* обозначает духовное содержание Писаний вообще, а у свт. Евхерия — только третью ступень духовного понимания, в которую не входит духовно-нравственное сообщение.

В дальнейшем латинские экзегеты, употребляя термин *anagoge*, будут опираться на определения, данные этими авторами, предполагая трёхчастное и четырёхчастное деление смысла Библии. Так, например Беда Достопочтенный (672–735) в своих произведениях

20 *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // CSEL. 31. P. 4.*

21 *Eucherius Lugdunensis. Instruktionen 2 De graecis nominibus 464 // CCSL. 66. P. 216.*

22 Ср.: *Hieronymus Stridonensis. Epistola XXX. Ad Paulam 1. 1 // CSEL. 54. P. 243–244; Idem. Ep. 120 ad Hedibiam De questionibus duodecim 8–11 // Op. cit. P. 513–515; Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // CSEL. 31. P. 3–6.*

воспроизводит семантическую систему, сформулированную в «Беседах» прп. Иоанна Кассиана.

Иногда в одном и том же предмете или выражении в одно и то же время могут сочетаться история и, в переносном смысле, таинственное сообщение о Христе или Церкви — тропология и **anagoge**. Например: храм Божий в историческом значении — здание, которое построил Соломон... согласно **anagoge** — обитель вечной радости, к которой стремится тот, кто сказал: «Блаженны живущие в доме Твоём, Господи, во веки веков будут восхвалять Тебя» (Пс. 83, 5). Так же и слова в 147 псалме: «Хвали, Иерусалим, Господа, хвали Бога Твоего Сион, потому что Он укрепил запоры врат твоих, благословил сыновей твоих в тебе» (Пс. 147, 1) — можно справедливо относить к земному городу Иерусалиму, к Церкви Христовой, избранной душе, к небесному отечеству в соответствии с историей, аллегорией, тропологией, **anagoge**.

Nonnunquam in una eademque re, vel verbo, historia simul et mysticus de Christo vel Ecclesia sensus, et tropologia, et **anagoge**, figuraliter intimatur, ut: templum Domini, juxta historiam, domus quam aedificavit Salomon... **per anagogen**, superni gaudii mansiones, cui aspirabat qui ait: *Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saeculum saeculi laudabunt te. Simili modo quod dicitur psalmo CXLVII: Lauda, Jerusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion: quoniam confortavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te; de civibus terrenaе Jerusalem, de Ecclesia Christi, de anima quoque electa, de patria coelesti, juxta historiam, juxta allegoriam, juxta tropologiam, juxta anagogen, recte potest accipi**.

* Beda. De arte metrica 2.2.12 // PL. 90. Col. 186AB. Cp.: *Symphosius Amalarius*. De ecclesiasticis officiis 1, 19 // PL. 105. Col. 1037D–138A.

В данном случае Беда приводит пример образного понимания Иерусалима в тексте Священного Писания. В переносном анагогическом смысле Иерусалим указывает на Небесное Царство Христово. Автор отмечает, что в Библии присутствует устойчивое употребление символических образов, значение которых совпадает вне зависимости от того, в историческом рассказе или в метафорических оборотах употребляется та или иная лексема (in una eademque re, vel verbo). В обоих случаях предполагается присутствие одного и того же духовного сообщения.

Позже Рабан Мавр (784–856) начинает употреблять **anagoge** не только в случаях символического эсхатологического толкования библейского текста, но и в случаях, когда эсхатологическое сообщение очевидно. Так, со временем в произведениях некоторых авторов разрушается прочная связь термина **anagoge** с переносным содержанием Писания.

Анагоге, то есть речь, которая говорит о более высоких предметах и рассуждает о том, что имеет отношение к будущей небесной жизни или таинственным образом, или прямо. Прямо, очевидно, говорит: «Блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога» (Мф. 5, 8), а таинственным образом: «Блаженны те, которые чистят одежды свои, чтобы у них было право на древо жизни и чтобы войти им в город воротами» (Откр. 22, 14) — вместо того, чтобы прямо сказать: блаженны те, которые очищают свои мысли и поступки, чтобы обрести право видеть Господа Христа, Который сказал: «Я путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Да войдут они в Царство Небесное, следуя учению и примеру предшествующих отцов.

Anagoge, id est ad superiora ducens locutio est, quae de praemiis futuris, et ea quae in coelis est vita futura, sive mysticis seu apertis sermonibus disputat. Apertis scilicet, ut, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. V)*. Mysticis vero, ut: *Beati qui lavant stolas suas, ut sit potestas illis in ligno vitae, et per portas intrent in civitatem. Quod est patenter dicere: Beati qui mundant suas cogitationes et actus, ut potestatem habeant videnti Dominum Christum, qui ait: Ego sum via, veritas, et vita (Joan. XIV)*. Et per doctrinam atque exempla praecedentium Patrum, intrent in regnum coelorum*.

* *Rabanus Maurus. Commentaria in Exodum 3, 11 // PL. 108. Col. 148BC.*

Таким образом, в латинской экзегетической традиции анагоге постепенно становится термином, который обозначает эсхатологический смысл Библии вне зависимости от способа его выражения и передачи. Эта существенная деталь отличает взгляд Рабана Мавра от представлений предшественников, когда анагоге явно ассоциировалось только с переносным значением библейской речи.

В рамках этой традиции возможны были вариации в определении семантического поля анагоге. Так, например, монах Гонорий Августодунский (1080–1154), возможно, под влиянием трудов блж. Иеронима и Евхерия определяет содержание этого термина несколько шире. С его точки зрения, анагоге — смысл, содержание которого открывает человеку не только жизнь будущего века, но и самого Бога.

Anagoge — более возвышенный смысл, который приводит к Богу и в будущий век. Так, например, Иерусалим — небесный город, в котором собрание святых ангелов предстоит пред Богом (Откр. 21). В этом доме Премудрость prepares пир для пришедших к ней... И наконец, она отведёт и в Небесный Иерусалим, где Царь славы предстаёт в своём великолепии... где девять чинов ангелов непрестанно славят Царя царей.

Anagoge vero est superior sensus ducens ad Deum, et ad futurum saeculum, ut: Hierusalem est superna civitas, in qua sancti angelis conjuncti Deum habebunt praesentem (Апос. XXI). In hac domo sapientia ad se venientibus convivium praeparat.... Demum in coelestem Hierusalem introducet, in qua rex gloriae in decore suo videbitur.... In hac novem ordinem angelorum non cessant Regem regum laudare*.

* *Honorius Augustodonensis. De esilio et patria animae XII // PL. 172. Col. 1246A.*

В интерпретации Гонория, anagoge приводит христианина не только к познанию того, что откроется в будущем Небесном Царстве Христовом, но и к познанию небесной божественной реальности. Темы эсхатологии, тайн небесной и божественной жизни тесно связаны между собой и поэтому часто раскрываются вместе в библейских текстах. Экзегет снова возвращает термин «анагогэ» в сферу значения символических образов, потому что в таком случае библейский автор говорит не прямо (или не может говорить прямо), но языком символических образов, когда к подлинному содержанию дискурса читатель приходит, проникнув в суть авторской относительной аналогии (*In anagoge vero similitudo rerum pensatur*)²³.

Взгляд Евхерия Лионского продолжает автор VIII в. пресвитер Гетерий (*Heterius Uxamensis*). Он тоже представляет виды смыслов Священного Писания в соответствии с трёхчастным составом человека, который, как считает богослов, определяет уровни познавательных способностей человека. Anagoge в этой модели, как и у Евхерия Лионского, обозначает высшую познавательную способность человека и высший духовный смысл.

23 *Honorius Augustodonensis. Expositio in Cantica Canticorum 1, 1 // PL. 172. Col. 359C.*

Сам дух, о котором мы говорили выше, является познавательной способностью души, то есть высшей познавательной способностью, которая по-гречески называется **anagoge**, а именно ангельской познавательной способностью, посредством которой он видит Бога.

И поскольку мы утверждаем, что один полноценный человек состоит из трёх частей, то давайте поясним, что одна полная книга из нашей библиотеки также состоит из трёх: буквы, тропологии и таинственного смысла. Буква — как тело человека, тропология — как душа человека. Итак, телом мы называем текст Священного Писания, душой — нравственный смысл, который называется тропологическим, а дух — в высшем ангельском понимании, которое называется **anagoge**.

*Ipsa spiritus, quem supra diximus, ipse intellectus animae, hoc est superior intellectus, quod Graece dicitur **anagoge**, id est intellectus angelicus, per quem Deum videt*.*

*Et sicut unum hominem integrum ex tribus constare diximus, et a bibliotheca nostra unum librum integrum ex tribus constare explanemus, id est, littera, tropologia et mystica intelligentia. Littera est sicut corpus hominis... Tropologia sic est sicut anima hominis. Mystica intelligentia sic est sicut spiritus hominis. Corpus ergo sacrae Scripturae, sicut diximus, littera est. Et anima in morali sensu qui tropicus dicitur; spiritus vero in superiore intellectu angelico, qui **anagoge** appellatur**.*

* *Heterius Uxamensis. Epistula CII // PL. 96. Col. 957B.*

** *Idem. Epistula CIV // PL. 96. Col. 958BC.*

Как дух человека невидим для глаз и скрывается под покровом тела, так и высший духовный смысл скрывается в тексте или историческом повествовании Библии и поэтому тоже именуется таинственным смыслом (*mystica intelligentia*). В качестве примера Гетерий перечисляет встречающиеся в Писании антропоморфизмы: «*Ходил Господь*» (Быт. 3, 8); «*Сошел Господь*» (Исх. 34, 5–7); «*очи и уши Господа*» (Пс. 33, 16); «*рассудил Господь в сердце Своем*» (Быт. 6, 6). Эти выражения не имеют буквального смысла и являются в переносном смысле указанием на божественные действия.

Монах Смарагд (*Smaragdus S. Michaelis* (770–840)) в толковании на видение евангелиста Иоанна, сидящего на престоле, окружённого четырьмя животными, отмечает (Откр. 4, 7), что лев, человек, телец и орёл имеют скрытый догматический смысл.

В переносном смысле Христос был львом в воскресении, тельцом во время страдания, человеком во плоти, орлом во время вознесения.

Secundum anagoge autem, *Christus leo fuit in resurrectione, vitulus in passione, homo in carne, aquila in ascensione*.*

* *Smaragdus S. Michaelis. Collectiones in epistolas et euangelia lectio libri apocalypsis beati Iohannis Apostoli IV // PL. 102. Col. 333B.*

Монах Смарагд, в духе Евхерия Лионского и пресвитера Гетерия, говорит о том, что детали видения апостола Иоанна необходимо понимать духовно (*secundum anagoge*). Животные вокруг престола *Сына Человеческого* символически открывают читателю тайну различных сторон спасительного домостроительства во Христе.

Помимо простого воспроизведения описанных выше моделей, в последующие времена в латинской экзегезе могут встречаться и новые представления о содержании термина *anagoge*. В этом отношении представляет интерес взгляд приора Сен-Викторской богословской школы в Париже монаха Гуго (Hugo de S. Victore; 1096–1141). Во введении в изучение Священного Писания «Предварительные замечания о Священных Писаниях и писателях» Гуго рассматривает анагогэ как один из видов аллегии.

Аллегория подразумевает, что через то, о чём говорит буква, обозначается некий другой предмет в прошлом, настоящем или будущем. Аллегория означает иносказание, потому что говорится одно, а обозначается другое, и разделяется на простую аллегию и **anagoge**. Простая аллегория подразумевает, что посредством очевидного предмета обозначается другой скрытый предмет. **Anagoge**, то есть ведение наверх, подразумевает, что посредством очевидного выражается скрытый предмет.

Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur. Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur, quae subdividitur in simplicem allegoriam et **anagogen**. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur. **Anagoge**, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur¹⁷.

* Hugo de S. Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. 175. Col. 12AB.

Автор даёт классическое определение аллегии, согласно которому символические образы рассказа следует понимать в переносном смысле. Примечательно, что определение простой аллегии (*simplicem allegoriam*) полностью совпадает с определением *anagoge*. Таким образом, с точки зрения способа передачи духовного смысла, простая аллегория и *anagoge* ничем не отличаются друг от друга. Хуго, вслед за блж. Иеронимом и Евхерием, предполагает три вида библейского смысла (*Secundum triplicem intelligentiam exponitur sacrum eloquium*)²⁴, поэто-

24 Hugo de S. Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. 175. Col. 11D.

му аллегория и анагоге представляют в трёхчастной теории смысла Писания два вида переносного духовного смысла. В качестве иллюстрации экзегет предлагает толкование фигуры Иова. С точки зрения истории, Иов — реальный человек, который жил в земле Уц, был благочестив и богат. Поскольку имя Иов значит «страдающий», а также в силу известных трагических обстоятельств жизни, постольку, с точки зрения аллегории, этот праведник указывает на Христа, Который прежде пребывал в богатстве славы Отца, а затем сошёл к нашему низкому положению, претерпел страдания и был снова возвышен. Анагоге открывает в фигуре Иова внутреннюю тайну покаяния человеческой души, «которая складывает в своей памяти навозную кучу из своих грехов и сидя на её верху не один час, а непрестанно не перестаёт о них размышлять и плакать»²⁵. Таким образом, в данном случае в трёхчастной семантической модели Хуго анагоге означает духовно-нравственный смысл.

Заключение

После блж. Иеронима термин анагоге прочно вошёл в латинскую экзегетическую традицию. Многие авторы стали употреблять его для обозначения духовного смысла Библии в своих комментариях. Однако содержание этого термина по-разному определяется латинскими экзегетами. Если блж. Иероним называл словом «анагогэ» духовный смысл Писания вообще, то в последующей традиции смысл этого термина, как правило, сужается. Прп. Иоанн Кассиан называл этим словом скрытое эсхатологическое откровение. Свт. Евхерий Лионский предлагает обозначать термином «анагогэ» также скрытое догматическое, пророческое провозвестие Библии. Позднее монах Хуго под анагоге подразумевал переносный духовно-нравственный смысл. Встречаются случаи, когда это слово обозначает простой переносный смысл фигур речи библейского текста. Все эти подходы объединяются чётким представлением о том, что анагоге обозначает символическое содержание текста Священного Писания, для раскрытия которого необходимо применять методы аллегорической интерпретации, которые были отчасти заимствованы в античной культуре и интегрированы в христианскую традицию усилиями Оригена и его преемников. Однако, в рамках традиции прп. Иоанна Кассиана, Рабан Мавр стал называть термином анагоге не только переносный духовный смысл текста, но и прямое

25 Hugo de S. Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. 175. Col. 12C.

сообщение об эсхатологических временах. Таким образом, в произведениях некоторых толкователей «анагогэ» становится универсальным термином для обозначения эсхатологического провозвестия Библии.

Определение прп. Иоанна Кассиана Римлянина наиболее часто встречается в латинской экзегетической литературе, но вместе с тем не является единственным. По этой причине в каждом случае необходимо выявлять взгляд каждого отдельного автора. Также важно учитывать, что большинство латинских авторов вовсе не употребляет термин «анагогэ».

Источники

- Beda*. De arte metrica // PL. T. 90. Col. 150–176.
- Eucherius Lugdunensis*. Opera omnia / ed. C. Wotke. Windoboe: Bibliopola academiae litterarum Caesariae Vindobonae, 1894. (CSEL; vol. 31).
- Eucherius Lugdunensis*. Instructiones / ed. C. Mandolfo. Turnhout: Brepols, 2004. (CCSL; vol. 66).
- Iohannes Cassianus*. Conlationes / ed. Petshenig. Vindobonae: Pilium Bibliopolam Academiae, 1886. (CSEL; vol. 13).
- Heterius Uxamensis*. Epistola // PL. T. 96. Col. 893–961.
- Hieronimus Stridonensis* (ps.). Commentaria in Iob // PL. T. 26. Col. 619–802.
- Hieronimus Stridonensis*. Epistolae 71–120 / ed. I. Hilberg. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1912. (CSEL; vol. LV).
- Hieronimus Stridonensis*. Epistolae 1–70 / ed. I. Hilberg. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1910. (CSEL; vol. LIV).
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Isaiam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Hieremiam // PL. T. 24. Col. 679–937.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Ezechielem // PL. T. 25. Col. 15–490.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Danielelem // PL. T. 25. Col. 491–584.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Amos // PL. T. 25. Col. 989–1096.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentarii in Sophoniam // PL. T. 25. Col. 1337–1388.
- Honorius Augustodonensis*. Expositio in Cantica Canticorum // PL. T. 172. Col. 357–496.
- Honorius Augustodonensis*. De escilio et patria animae // PL. T. 172. Col. 1214–1246.
- Hugo de S. Victore*. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. T. 175. Col. 9–28.
- Rabanus Maurus*. Commentaria in Exodum // PL. T. 108. Col. 9–246.
- Smaragdus S. Michaelis*. Collectiones in epistolas et euangelia lectio libri apocalypsis beati Ioannis Apostoli IV // PL. T. 102. Col. 15–522.
- Symphosius Amalarius*. De ecclesiasticis officiis // PL. T. 105. Col. 985–1242.
- Théodoret de Cyr*. Commentaire sur Isaïe / éd. J.-N. Guinot. T. III. Paris: Cerf, 1984. (SC; vol. 315).

Литература

- Бланишар И. М.* Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе / пер. П. Б. Михайлов // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2011. Т. 1. М., 2012. С. 390–396.
- Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2016.
- Михайлов П. Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. Москва: Изд. ПСТГУ, 2018.
- Протопопова И. А.* Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–81.
- Соловьев Р. С.* Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. 2020. Вып. 64. С. 47–66.
- Тимофеев Б. Ю., прот.* Понятие ἀναγωγή в древней греческой экзегетической литературе // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 254–279.
- Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библист, экзегет, теолог. Москва: Центр библейско-патрологических исследований, 2010.
- Brown D.* Vir trilinguis. A study in the biblical exegesis saint Jerome. Kampen: Kok Pharos, 1992.
- Jay Pierre.* Lexégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». Paris: Études Augustiniennes, 1985.
- Simonetti Manlio.* Lettera e/o allegoria: Un contribution alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum patristicum «Augustinianum», 1985. (Studia ephemeridis «Augustinianum»; t. 23).