

ΘΕΩΡΙΑ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: *Тимофеев Борис, прот. Θεωρία в древней греческой христианской экзегетической литературе // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 85–104. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.004*

Аннотация

УДК 801.733 (27-28)

Современная научная богословская мысль склонна к унификации терминов и явлений в сфере своих компетенций. Эта тенденция в современных исследованиях в некоторых случаях распространяется и на древние христианские памятники. Так, например, слово *θεωρία* многие учёные определяют как мистический метод духовного толкования Священного Писания. Это определение нередко применяется в качестве универсального технического определения при анализе экзегетических произведений древних авторов. При этом игнорируется узус самих экзегетов, которые употребляют это слово в иных значениях. В рамках данной статьи предпринимается попытка выявить и показать основные значения слова *θεωρία* в древней греческой экзегетической литературе.

Ключевые слова: экзегетика, герменевтика, *θεωρία*, духовное толкование, духовный смысл, святоотеческая экзегеза, терминология.

Введение

Θεωρία в древнегреческом языке имеет широкий спектр значений, что во многих случаях затрудняет понимание этого слова. Это существительное происходит от глагола θεωρέω — «смотреть, видеть», из чего следует его основное значение — «зрение или предмет, который находится в поле зрения» (например, театральное представление) и другие близкие значения. Из этих значений проистекает метафорическое употребление θεωρία в философских сочинениях — «рассмотрение/исследование, понимание/познание, смысл»¹. Такая тенденция наблюдается и в древней христианской экзегетической литературе.

В настоящее время многие исследователи рассматривают θεωρία в рамках древней христианской традиции как технический термин, который обозначает мистический экзегетический метод². Общая унификация значения этого слова часто приводит к искажённому пониманию мысли отдельных древних христианских толкователей и экзегетической традиции в целом.

Очевидно, древние экзегеты пользовались языком свободно в контексте узуса своего времени, поэтому, чтобы правильно понять интенцию автора, необходимо учитывать контекст и логику каждого отдельного отрывка. Постараемся выявить и показать основные значения θεωρία в сочинениях древних христианских толкователей. Случаи, когда это слово обозначает телесное зрение или предмет, который видит человек, оставим в стороне как представляющие для нас наименьший интерес.

- 1 Многообразие этих значений представлено в произведениях Платона, Аристотеля и других античных философов. Ср.: *Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961. P. 647–648; *Liddle H. G., Scott R. Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996. P. 796–797; *Vaccari S.R. La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola di Antiochia // Biblica*. Roma, 1920. Vol. 1. P. 8.
- 2 Ср.: *Breck J. The Power of the Word in the Worshipping Church*. Crestwood; New York, 1986. P. 102–103; *Nassif B. Antiochene θεωρία in John Chrysostom's Exegesis // «Ancient and Postmodern Christianity». Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Wood Dale (IL), 2002. P. 56; *Nassif B. The «Spiritual Exegesis» of Scripture: The School of Antioch Revisited // Anglican Theological Review*. 1993. Vol. 75. P. 448–449; *Kelly J. N. D. Early Christian Documents*. London, 1993. P. 76; *Évieux P. Isidore de Péluse*. Paris, 1995. (Théologie Historique; vol. 99). P. 335; *Балаховская А. С. Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика: сборник статей / сост. сборника П. Б. Михайлов. М., 2008. С. 123–124, 191.*

1. Видение

В толкованиях на пророческие книги θεωρία нередко означает видение пророка в экстатическом состоянии. Так свт. Григорий Нисский пишет о видении апостола Павла:

«Апостол, перешёл границы всякой чувственной природы и вошёл в духовное состояние, так что видение (θεωρία) духовных предметов было не телесным. И сам он указывает на это словами: “Знаю человека во Христе, который четырнадцать лет тому назад (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю, Бог знает) восхищен был до третьего неба” (2 Кор. 12, 2)»³.

Свт. Григорий отмечает, что апостол Павел в духовном восхищении видел и познавал некую духовную действительность. Θεωρία здесь употребляется в метафорическом значении и обозначает видение как динамический процесс, в котором участвует духовное зрение. Подобным образом описывают состояние пророков и апостолов и многие другие толкователи. Например, Феодор Мопсуестийский так говорит о пророческом озарении:

«Все они (апостолы и пророки) получали таинственное знание именно в состоянии экстаза как это и должно быть, поскольку их умы так или иначе выходили из своего обычного состояния, и таким образом могли погружаться в видение (τῆ θεωρία) откровения»⁴.

Слово «видение» у Феодора означает, что частью мистического откровения могли быть и зрительные образы, как это было, напри-

3 *Gregorius Nyssenus*. In hexaemeron // PG. 44. Col. 121A.

4 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Nahumum 1, 1:2–6 // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / ed. Hans Norbert Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttlinger Orientforschungen: Reih 5, Biblica et patristica; Bd. 1). S. 239. Такую же мысль высказывает, опираясь на толкование Феодора Мопсуестийского на Бытие, Прокопий Газский: «Так и Авраам приходил в состояние экстаза, когда получал в видении откровение... Таким же образом получали откровение и пророки. Часто их во время бодрствования по Божественному действию как бы охватывал сон, и Бог открывал им видения» (*Procopius Gazaenus*. Commentarii in Genesim // PG. 87A. Col. 173BC). Ср.: «Бог пользовался в пророческом откровении не одними только словами, но показывал пророку и некое видение, когда благодать Святого Духа просвещала зрение ума пророка» (*Theodoretus Cyrensis*. In Ezechielem 16 // PG. 81. Col. 1220CD).

мер, с апостолом Петром, когда он видел плат с животными и слышал голос с неба (см. Деян. 10, 10–15)⁵.

Во многих случаях для экзегетов принципиально важно, что пророк видит будущие события. Это придает его речи точность, приносит соответствующий эмоциональный колорит, ясно показывает в истории соответствующие события.

«Часто святые пророки в видениях (*ἐν θεωρίαις βλέπειν*), — пишет свт. Кирилл Александрийский, — видят, будто сейчас происходит то, что откроется спустя долгие годы. Так, блаженный пророк Исаия рассказывает о Христе и как бы видит, как Его ведут на спасительное страдание: “Как овна Его отвели на заклание, и как агнеца пред стригущим Он безгласен” (Ис. 53, 7). Другой пророк, как бы видя отверстия от гвоздей, спрашивает Его: “Что это за раны на руках Твоих?” А Он отвечает: “Их нанесли в доме возлюбленного Моего” (Зах. 13, 6). А божественный Иеремия, предвозвестив будущую войну против Иерусалима и видя (очевидно, в пророческих видениях *ἐν θεωρίαις*) великое множество павших иудеев, оплакивает их, говоря: “Горе мне, ибо изнывает душа моя над убитыми” (Иер. 4, 31)»⁶.

Свт. Кирилл Александрийский подчёркивает несколько важных особенностей пророческого откровения. Пророки, с его точки зрения, ясно предвидели и переживали будущее. Таким образом, они являются не зрителями неясных тайн, но живыми участниками и свидетелями грядущих событий. Эту мысль также особенно выделяет современник свт. Кирилла блж. Феодорит Кирский:

«Велика сила Всесвятого Духа, ибо Он события, происшедшие по прошествии многих поколений, заранее показал святым пророкам так, что они не сказали: мы слышали, но мы видели»⁷.

В этом контексте *θεωρία* не является уникальным термином. Экзегеты используют целый ряд синонимичных выражений. Так, например Феодор Мопсуестийский употребляет синоним *θεωρία* — *ὄρασις*. Свт. Иоанн Златоуст описывая видение пророка Исаии (см. Ис. 6, 1–6) использует разные синонимы: *ὄρασις*, *ὄψις*, *ὄραω*, *θεάομαι*,

5 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum 1, 1 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas. P. 239–240.*

6 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Michaeam 29 // PG. 71. Col. 680CD.*

7 *Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Isaiam // SC. 315. P. 17.*

θεωρέω, βλέπω⁸. Другие толкователи в выборе лексики поступают так же свободно.

2. Исследование

Древние авторы, приступая к чтению и комментированию Священного Писания, отмечали, что для его понимания необходимы труд и исследование. Для этого, с одной стороны, требуются определённые навыки, а с другой — эффективный комплекс методов. По этой причине Ориген, как сообщает Евсевий Кесарийский, занимался со своими учениками «школьными науками», чтобы снабдить их всем необходимым для «понимания (εἰς τὴν θεωρίαν) Божественных Писаний»⁹. Автор IV в., свт. Епифаний Кипрский, в «Опровержении» отмечает, что Священное Писание невозможно правильно понять без логически последовательного исследования:

«Для понимания смысла каждого отдельного выражения Божественных слов нужна не аллегория, а разум и исследование (θεωρία)»¹⁰.

Выражения: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником (Лк. 14, 26)», и: «Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет (Мф. 15, 4)», и: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф. 19, 6)», которые вводят в заблуждение некоторых еретиков, не противоречат друг другу. Для прояснения их смысла необходимо исследовать ближайший контекст. Любовь к Богу и исполнение Его заповедей выше семейных отношений и временной человеческой жизни. С другой стороны, забота о родителях и о супругах тоже заповедана Богом. Однако в тех случаях, когда родители, или супруги, или интересы мирской жизни становятся между человеком и Богом, необходимо следовать Божественной воле¹¹. В данном случае свт. Епифаний

8 Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam 1, 1; 6, 1–6 // PG. 56. Col. 11–14, 69–72. Ср.: Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Daniele 7, 15; 8, 1 // PG. 56. Col. 233, 234; Joannes Chrysostomus. In illud: Vidi Dominum (Isai. 6, 1) 1, 3; 2, 1 // PG. 56. Col. 101, 108. При этом чаще всего Святитель употребляет ὄρασις, потому что именно это слово использует пророческий текст (Ис. 1, 1; 6, 1; Наум. 1, 1; Дан. 7, 15; 8, 1).

9 Eusebius Caesariensis. Historia Ecclesiastica 6, 18 // PG. 20. Col. 561A. Ср.: Clement Alexandrinus. Stromata I, 1; VII, 9 // PG. 8. Col. 696C–697A; PG. 9. Col. 485B.

10 Epiphanius Constantiniensis. Panarium 61, 6 // PG. 41. Col. 1048B.

11 Ср.: Epiphanius Constantiniensis. Panarium 61, 6 // PG. 41. Col. 1048A–D.

рассматривает выражения Писания в контексте и показывает, что между ними нет противоречий. Подобным образом призывает исследовать текст Библии свт. Евстафий Антиохийский в своей полемике с Оригеном в трактате «О чревоещательнице против Оригена»:

«Давайте, насколько это возможно, исследуем (θεωρήσωμεν) историческое повествование»¹².

Критикуя буквальное толкование Оригеном фрагмента 1 Цар. 28, 8–20, святитель рассматривает контекст рассказа о чревоещательнице. Свт. Евстафий отмечает, что чревоещательница увидела группу неопределенных теней, которые поднимались из земли: «Вижу богов, выходящих из земли... высокого мужа в длинной одежде, выходящего из земли, облеченного в длинную одежду» (1 Цар. 28, 13). На основании этого описания Саул заключает, что перед ним предстал пророк Самуил. В свою очередь, Ориген в продолжение мысли Саула утверждает, что фигуры, которые сопровождают явившегося — души святых и ангелы¹³. По мнению свт. Евстафия, абстрактного описания, которое даёт чревоещательница, недостаточно для такого рода выводов. Характер явления показывает, что явившиеся духи пришли из преисподней, где не место небесным силам и пророкам. Кроме того, бесноватая чревоещательница и одержимым Саул, будучи под воздействием злых духов, не могли правильно судить о происходящем¹⁴. На возражение Оригена, что автор библейской книги обязательно сделал бы замечание, если бы под видом Самуила явился бес, свт. Евстафий отвечает, что в других книгах Священного Писания присутствуют подобные эпизоды. Так, например, в книге Исход (см. Исх. 7, 11–11, 10) автор сообщает, что египетские маги *сделали точно так же* (Исх. 7, 22; 8, 7), как Моисей и Аарон. Однако, считает свт. Евстафий, это не говорит о том, что они совершили истинные чудеса¹⁵. Описывая жертвоприношения и молитвы жрецов Ваала (см. 3 Цар. 18, 19–40), автор не делает замечаний относительно того, о чём они пророчествовали (3 Цар. 18, 28), что, тем не менее, не говорит о том, что язычники на самом деле пророчествовали¹⁶. В комментарии

12 *Eustathius Antiochenus. De Engastrimytho 2, 32–33 // CCSG. 51. P. 4.*

13 *Origenes. Homilia in I Reges 7:2–3 // The «Belly-Myther» of Endor / ed. Abraham J. Malherbe. Atlanta (GA), 2007. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 16). P. 48.*

14 *Eustathius Antiochenus. De Engastrimytho 3–7; 16; 20; 22; 24–25 // CCSG. 51. P. 6–15, 34, 41–53.*

15 *Ibid. 4 // Op. cit. P. 8–10.*

16 *Ibid. 8 // Op. cit. P. 15–16.*

свт. Евстафия присутствуют элементы контекстуального анализа: рассмотрение ближайшего и общего контекста Священного Писания, анализ исторического контекста.

В толковании пророческих текстов блж. Феодорит Кирский считает незаменимым исторический анализ, который помогает экзегету установить связь между пророчеством и исполнением. Эта связь устанавливается на основании прямого соответствия содержания пророческого предсказания и определенной исторической ситуации:

«Достаточно свидетельства событий, чтобы привести к истинному толкованию желающих его найти, потому что его ясно показывает рассмотрение (θεωρία) событий»¹⁷.

В своих комментариях на пророческие книги блж. Феодорит последовательно использует данный метод. Он выясняет общий смысл отрывка, а затем находит в истории событие, которое соответствует содержанию предсказания. Как и в толкованиях свт. Евстафия, θεωρία у блж. Феодорита употребляется в общем смысле вне связи с каким-либо определённым методом интерпретации.

Свт. Григорий Нисский в одном месте толкования на Песнь Песней использует слово θεωρία также в общем значении как рассмотрение или исследование слов и выражений Священного Писания:

«Всё это мы узнаем на основании рассмотрения (θεωρία) текста и, исходя из этого, ясно понимаем, что величие божественной природы не ограничивается никаким пределом. Последуй за мной в рассмотрении данного места и обрати, прежде всего, внимание на то, что брачный покой и другие принадлежности брака — это в тексте чувственные образы, которые дают материал для исследования (θεωρία). Размышление над этим материалом приводит от образов к чистым и невещественным мыслям и в переносном значении открывает догматы»¹⁸.

Свт. Григорий выражает уверенность, что автор Песни Песней заложил в произведение духовный смысл, путь к которому лежит через анализ символических образов, значение которых проясняется при свете других мест Священного Писания и последовательно сти мысли автора¹⁹. Предлагая читателю свои выводы, святитель

17 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos. Praefatio* // PG. 80. Col. 861A.

18 *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Cantica Cantorum VI* // PG. 44. Col. 892AB.

19 *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Cantica Cantorum VI* // PG. 44. Col. 888C, 797CD.

указывает, что это не просто его личные впечатления от прочитанного, но результат объективного исследования подлежащего литературного материала (διὰ τῆς τῶν προκειμένων ἡμῖν ῥητῶν).

Приведённые примеры показывают, что θεωρία во многих случаях не подразумевает какого-либо определённого метода исследования Священного Писания. Сталкиваясь в тексте с конкретной ситуацией, экзегеты по собственному усмотрению выбирают необходимые инструменты, которые зависят от особенностей рассматриваемой книги или отрывка. В данном случае θεωρία употребляется в одном из своих часто используемых метафорических значений — «рассмотрение/исследование».

3. СМЫСЛ

3.1. Общее метафорическое употребление θεωρία в значении «смысл/содержание»

В экзегетических произведениях часто встречается и другое метафорическое употребление θεωρία: «смысл» или «содержание». Так, например, свт. Кирилл Александрийский в предисловии к толкованию на Аввакума отмечает, что пророчество может иметь бинарное значение:

«Желающим понять смысл пророчества нужен острый ум, потому что, как можно увидеть, предмет пророчества имеет двойной смысл (διττὴν ἐν ἑαυτῷ τὴν θεωρίαν): духовный и исторический»²⁰.

Пророчество часто исполняется в событиях ветхозаветной истории, однако при этом события, на которые оно указывает, могут иметь прообразовательное значение. Вместе с тем пророк, вещая, делает это так, чтобы было очевидным и первое, и второе²¹. Подобный пример можно видеть в толкованиях свт. Иоанна Златоуста:

«Я законом умер для закона (Гал. 2, 16). В этом заключается двоякий смысл (Διπλῆν ἔχει τοῦτο τὴν θεωρίαν). Или апостол говорит о законе благодати, потому что и благодать он обычно называет законом.

20 Δεῖ δὲ δὴ τοῖς ἐθέλουσι νοεῖν ἀγχινοίας οὐ μικρᾶς ἐπεὶ τοι τῆς προφητείας τὸν σκοπὸν διττὴν ἐν ἑαυτῷ τὴν θεωρίαν ὀδίνοντα κατῖδοι τις ἄν, πνευματικὴν τε ἅμα καὶ ἱστορικὴν. (Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc. Prooemium // PG. 71. Col. 845A).

21 Ibid. Col. 845D.

Или говорит здесь о великом Законе, показывая, что посредством того же самого Закона он умер для Закона»²²

Святитель видит неясность в выражении ап. Павла. В контексте посланий апостола толкователь предполагает два возможных варианта. Речь может идти о новом законе благодати, который положил конец древнему закону. Так же можно предположить, что сам древний закон определяет свои пределы в пришествии Христа и Его Царства. В обоих случаях *θεωρία* не имеет специального значения и в общем обозначает «смысл» или «содержание» текста.

3.2. Мистический смысл

В произведениях некоторых авторов *θεωρία* обозначает духовный смысл Священного Писания. В одних случаях речь идёт о мистическом содержании Библии, которое открывается духовным подвижникам через таинственное божественное озарение; в других — *θεωρία* обозначает переносный смысл текста как синоним аллегории; в иных — это духовное толкование истории. В первом значении это выражение систематически употребляет прп. Максим Исповедник. Некое резюме относительно содержания этого термина можно видеть в «Схолиях на “Вопросы к Фалассию”»:

«Истинные знатоки смысла Писания учат сокрытой в нём сути, рассматривая исторические образы как изображение. Они для обучения учеников соединяют духовный смысл (*πνεῦμα τῆς θεωρίας*) с историческим рассказом, чтобы человек, которому присуще и чувствовать, и мыслить, постигал образ посредством чувств, а суть — посредством ума, потому что таким образом и существуют ум и чувство, присущие одному и тому же человеку»²³.

В данном случае речь идёт о присутствии в историческом рассказе Священного Писания сокрытого духовного сообщения. Это сообщение открывается в таинственном откровении в живом общении с Богом. Путь к этому смыслу лежит через аскетический подвиг духовного очищения.

22 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc. Prooemium // PG. 71. Col. 845D*

23 *Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium 55, scholia 2 // CCSG. 7. P. 515. Cp.: Ibid. 55, 15–30; 159–192 // Op. cit. P. 481, 489–491.*

«Галаад, согласно одному из значений этого слова, означает «откровение», а Манассия переводится как «забвение». Откровение и забвение присущи праведнику, который принимает посвящение через познание (θεωρία) тайн, а забвение трудов ради добродетели приходит через радость от духовного познания (θεωρία)»²⁴.

Духовный аскетический подвиг — универсальный путь к познанию божественной действительности, которая, в частности, открывается человеку через чтение и изучение Библии. Θεωρία в данном случае означает и духовное содержание Писания или божественных истин, и сам процесс познания этого содержания. Под влиянием прп. Максима свт. Андрей Критский в толковании на Апокалипсис точно так же определяет θεωρία:

«Исследование и познание (θεωρία) будущего и небесных предметов открывает Дух Писания... А Дух царствует в блаженном человеке, который поправил все плотские помыслы и движения»²⁵.

В данном случае θεωρία как «смысл» и «познание», очевидно, лежит за пределами какого бы то ни было рационального метода экзегезы и является исключительно функцией Божественной коммуникации. Таким образом, чтение и понимание Священного Писания становится частью аскетического подвига, который приводит к познанию Божественных предметов. Это мистическое направление получает теоретическое оформление ещё в «Строматах» Климента Александрийского в его учении об истинном гностике и истинном познании:

«Писание... напоминает, что необходимо в тишине искать Бога и, насколько возможно, стараться познать Его. В этом, пожалуй, и заключается величайшее познание (θεωρία), мистическое озарение и неопровержимое знание»²⁶.

В этом значении θεωρία так же встречается в произведениях Оригена, свт. Григория Нисского²⁷. Однако распространять это опре-

24 *Maximus Confessor. Expositio in Psalmum LIX 9 // PG. 90. Col. 865B. Cp.: Idem. Quaestiones ad Thalassium. Introductio 24–53. P. 19.*

25 *Andreas Caesariensis. Commentarius in Apocalypsin. Prologus // PG. 106. Col. 217C.*

26 Cp.: *Clemens Alexandrinus. Stromata 2, 10 // PG. 8. Col. 984AB. Cp.: Ibid. 2, 21 // PG. 8. Col. 1076C; Ibid. 7, 3 // PG. 9. Col. 416C.*

27 «Тогда возводится он к познанию (θεωρία) небесного Естества. Путем же к такому познанию является чистота, не только тела, очищаемого какими-либо окроплениями, но и одежд, омытых водою от всякой нечистоты. Поэтому желающий приступить

деление на все случаи употребления θεωρία в произведениях этих авторов будет большой ошибкой, поскольку древние писатели употребляют данное слово свободно, в зависимости от предмета, цели, логики дискурса. Во всех случаях необходимо учитывать контекстуальное использование каждого отдельного слова.

3.3. Аллегория и типология

Некоторые экзегеты в духовной интерпретации употребляют θεωρία как синоним ἀλληγορία. Как правило, этот подход базируется на традиции Оригена, согласно которой не только метафорические тексты Священного Писания, но и историческое повествование имеет скрытый переносный смысл. Такое употребление, как правило, встречается у экзегетов александрийской традиции в толковании исторических и метафорических текстов Библии. Так, например, Дидим в толковании Иов. 9, 13 пишет: «В духовном смысле аллегорически называет морскими животными злых духов»²⁸. Свт. Григорий Нисский рассматривает историю жизни Моисея в качестве метафорической аналогии развития и перипетий духовной жизни на протяжении целой книги:

«Если мы события, описанные в истории, понимаем в переносном смысле (τροπικώτεραν θεωρίαν), то это не будет бесполезным для достижения нашей цели»²⁹.

к познанию существующего должен очистить себя во всём и быть чистым душой и телом... А что ни одному животному нельзя появляться у горы, это, по моему мнению, значит, что в познании духовных предметов недостаточно чувственного знания. Дело в том, что природе животных свойственно действовать в соответствии с одним только чувством без участия ума. Ими руководит зрение, и слух часто направляет их к чему-нибудь. И всё прочее, от чего раздражаются чувства, имеет большое влияние на животных. Однако познание Бога происходит не через зрение и слух и не определяется обычными понятиями» (*Gregorius Nyssenus. De vita Moysis // PG. 44. Col. 373BC*). Ср.: *Origenes. In Joannes 13, 24; 32, 17 // PG. 14. Col. 440C, 817A; Gregorius Nazianzenus. Oratio 32, 33 // PG. 36. Col. 212C*.

28 *Didymus Alexandrinus. Commentarius in Iob 9, 13 // PG. 39. Col. 1144*. Ср.: *Hesychius Hierosolymitanus. Fragmenta in Psalmos 6 // PG. 93. Col. 1180C–1181A*: «Исцели меня, Господи, потому что сокрушены кости мои (Пс. 6, 2). Костями в духовном смысле, кажутся, обозначаются силы души».

29 *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis // PG. 44. Col. 337C*. См. подробно: *Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М., 2018. С. 79–87*.

Все этапы и детали жизни пророка Моисея в этой интерпретации становятся символическими образами. В этом свт. Григорий, очевидно, следует за Филоном Александрийским, который оставил после себя одноименное сочинение «О жизни Моисея»⁵⁰. В творениях Нисского пастыря *θεωρία* обозначает не только аллегорический смысл. С его рассуждением тесно пересекается взгляд свт. Григория Богослова, представленный в 45 слове на Пасху:

«Божественный апостол прежде нас ещё сказал, что *весь Закон есть тень будущего* и умопостигаемого (Кол. 2, 17). Бог дал предписание относительно этого Моисею, когда давал Закон: “*Смотри, сделай всё по образцу, показанному тебе на горе*” (Исх. 25, 40; Евр. 9, 1 — 10, 17), показывая, что видимое есть некий эскиз и начертание невидимого. Ничто... не было установлено просто так, хотя и трудно для каждой черты найти отдельное объяснение (*θεωρίαν*)»⁵¹.

Свт. Григорий Богослов дополняет духовно-аскетическое толкование провиденциальным значением исторических событий. И тот и другой смысл, по учению апостола Павла, закладывается в историю Божественным Промыслом. Такое бинарное значение духовного смысла, основанное на герменевтике Филона и Оригена, постепенно закрепляется в творениях некоторых экзегетов александрийской традиции⁵². Диакон Олимпиадор в предисловии к толкованию на книгу Иова духовный смысл называет в общем *θεωρία* или *ἀλληγορία*, не разделяя его на провиденциальный и духовно-аскетический:

«Так научили нас отцы, чтобы, с одной стороны, не застревать на написанном и не обращать всё в аллегорию, а с другой, по-иудейски не застревать на одной только букве, но копать и обрабатывать мысленный сад Божественных Писаний и объяснять как историю, так и духовный смысл (*θεωρίαν*)»⁵³.

Ту же мысль высказывает современник последнего прп. Исидор Пелусиот в рассуждении об основных подходах к толкованию про-

30 Ср.: *Philo Alexandrinus. De vita Moysis I–II // Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt omnia / ed. L. Cohn, P. Wendland. Beroloni, 1902. P. 119–268.*

31 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 45 in sanctum Pascha 11 // PG. 36. Col. 637AC.* Ср.: *Gregorius Nyssenus. Commentarius in Canticum Canticorum. Prooemium // PG. 44. Col. 757B.*

32 См., например: *Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М., 2006. С. 141–268.*

33 *Olympiodorus Alexandrinus. In beatum Iob. Prooemium // PG. 93. Col. 17BC.*

роческих текстов³⁴. Θεωρία в его произведениях тоже может обозначать и аллегорический, и типологический смысл³⁵. Одним из ярких примеров такой экзегезы являются толкования свт. Кирилла Александрийского. Святитель разделяет все свои комментарии на две части: буквальное толкование и духовное толкование (θεωρία). Последнее делится на два вида: духовно-нравственное и типологическое. Образец духовно-нравственного толкования представлен в произведении «О поклонении в духе и истине». Так, например, объясняя предписание об ответственности за гибель животных, которые падают в неприкрытые ямы (см. Исх. 21, 33 — 34), толкователь пишет:

«Поднимаясь над фактами понятного рассказа и объясняя предмет в духовном смысле (θεωρίαν πνευματικῆν), скажем следующее: Закон, кажется, называет колодезю знание богодуховенного Писания, и учение о Святой и Единосущной Троице, и понимание тайны Христа, потому что именно это находится как бы в глубине и имеет животворную силу»³⁶.

Свт. Кирилл, раскрывая духовный смысл истории, объясняет заповедь о колодезце в переносном смысле. Всякий христианский учитель как бы копает духовный колодезь, открывая глубину учения о Боге и Его домостроительстве. Это налагает на него ответственность за души слушателей или читателей, поэтому ему следует остерегаться, чтобы из-за ошибки или неточности не ввести никого в заблуждение³⁷. Факты истории в данном случае представляются как духовная аналогия различных аспектов духовной жизни. В другом месте в аллегорическом толковании святитель пишет о важности мессианского провозвестия в истории и законных постановлениях Ветхого Завета:

«Восходит Моисей и Аарон, который был одним из образов Христа, потому что через Христа Закон получает честь и святость...

34 «Не станем толковать пророчества принуждённо и для согласования пророческих выражений впадать в пустые разглагольствования; но сказанное исторически будем понимать благоразумно, и изречённое пророчески — в духовном смысле (κατὰ θεωρίαν), и явно исторического (σαφῶς ἱστορηθέντα) не превращая насильно в духовное толкование (εἰς θεωρίαν), и того, что должно понимать духовно (θεωρηθῆναι), — в историю; будем с тем и другим соотносить пригодный и сообразный смысл» (*Isidorus Pelusiota*. Epistulae 4:203 // PG. 78. Col. 1292A).

35 *Isidorus Pelusiota*. Epistulae 2:81, 2:99, 2:274, 3:84 // PG. 78. Col. 521, 541, 705, 789.

36 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione in Spiritu et Veritate 7 // PG. 68. Col. 520CD.

37 *Ibid.*

Поэтому закон пусть соединяется со Христом посредством духовного смысла в Духе, потому что Моисей услышал: “Взойди ты и Арон” (Исх. 19, 24). Посему, пусть, что Бог сочетал, человек не различает (Мк. 10, 9), отделяя Закон от духовного смысла во Христе, оставаясь преданным одной только тени и не распознавая истину в рисунке образов»³⁸.

Раскрытие провиденциального смысла ветхозаветной истории святитель так же посвящает отдельное произведение — «Глафиры».

4. Провиденциальный смысл истории

В экзегетических произведениях встречается употребление $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ в узком значении для обозначения типологического смысла или толкования Священного Писания. В антиохийской экзегетической традиции Диодор Тарсийский определяет $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ как термин в этом значении:

«Духовное толкование ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) никоим образом не разрушает предложенную историю, но, не разрушая историю, духовно толкует ($\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$) разные схожие между собой события»³⁹.

Это метод основан на уверенности в богодухновенности истории Израиля, в которой заключается провиденциальный смысл. Для выявления последнего необходимо проводить сравнительный анализ событий Ветхого Завета и мессианского времени⁴⁰. Так, драма Каина и Авеля предызображает будущее синагоги и Церкви. Синагога была отвергнута, как жертва Каина, приношение Церкви было принято, как жертва Авеля⁴¹. Диодор вводит термин $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, чтобы показать отличие подлинной духовной интерпретации исторического повествования от произвольной аллегории Филона и Оригена, которая пренебрегает событиями, о которых рассказывает Писание⁴².

38 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione in Spiritu et Veritate 7 // PG. 68. Col. 492BC.*

39 *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII / éd. Louis Mariès // RSR. 1919. Vol. IX. P. 90, 27–28; Idem. Commentarius in Psalmos. Prologus: 146–153 // CCSG. 6. P. 7–8.*

40 *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // RSR. 1919. Vol. IX. P. 98, 19–20.*

41 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Prologus: 147–153 // CCSG. 6. P. 7–8.*

42 *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // RSR. 1919. Vol. IX. P. 90, 26–92, 9; Idem. Commentarius in Psalmos. Prologus: 139–146. P. 7.*

В комментариях аллегористов Диодор видит серьёзную методологическую ошибку. Ориген и Филон, по его мнению, отрываясь от контекста и прямого сообщения Библии, в своих рассуждениях теряют связь с текстом и интенцией библейского автора. В таком же ключе этот термин употребляет сотрудник, а впоследствии обвинитель свт. Иоанна Златоуста — Севериан Габальский. В сотворении птиц из воды он усматривает пророческое изображение духовного преобразования принимающих таинство Крещения:

«Мы не вводим этот смысл при помощи аллегии, но обнаруживаем его в истории. Одно дело по собственному произволу заменять историю аллегорией, а другое — и историю сохранять и видеть духовный смысл (θεωρίαν)»⁴³.

Как и Диодор, Севериан противопоставляет аллегию и θεωρία, как переход от буквального смысла истории к прообразовательному. Духовное толкование в таком случае открывает заложенный Божественным Промыслом в историю типологический смысл, который становится очевидным при сопоставлении событий Ветхого и Нового Заветов⁴⁴. В толкованиях других антиохийцев определение Диодора не встречается.

Метод, сформированный Диодором Тарсийским, получил неожиданное продолжение на Западе. В мир латинской экзегезы его принёс друг Феодора Мопсуестийского Юлиан Экланский:

«Theoria же, как считают сведущие, — усмотрение в незначительных образах или фактах более значительных событий. Тогда это вовсе не возвращение иудеев из Вавилона согласно истории, но в переносном смысле та свобода, которая даётся через веру во Христа»⁴⁵.

Далее Юлиан сравнивает Зоровавеля и репатриацию иудеев со Христом и освобождением всех людей от рабства дьявола и власти греха. В его интерпретации древняя история является пророческим изображением миссии Христа, что соответствует типологическому методу⁴⁶. Духовное толкование Юлиана (Theoria), как и у Диодора, строится на провиденциальном родстве истории израильского народа и новозаветного домостроительства. Как евреи

43 Severianus Gabalensis. De mundi creatione 4, 2 // PG. 56. Col. 459.

44 См. более подробно: Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв.: в 2 т. М., 2015. Т. 2. С. 213–221.

45 Julianus Aecclanensis. Commentarius in Oseam 1, 10–11 // PL. 21. Col. 971B.

46 Ibid. Col. 971AD.

во времена Зоровавеля увидели желанное освобождение от плена, так и верующие во Христа обретают свободу от рабства греху, дьяволу и смерти. При этом последнее по значению чрезвычайно превосходит первое. Всё это является характерным признаком традиционной типологической экзегезы.

Выводы

Метафорическое употребление $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ в древней христианской литературе сводится к трём основным значениям: пророческое видение, толкование и смысл. При этом в произведениях отдельных писателей или в определённых группах авторов это слово может использоваться как технический термин, который обозначает духовный смысл и соответствующий ему метод интерпретации: мистический, духовно-нравственный, типологический. Вместе с тем важно учитывать, что во всех случаях $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ может использоваться, помимо технического употребления, как в буквальном, так и в общем метафорическом смысле. По этой причине недопустимо унифицировать значение этого слова для всех случаев. Каждое употребление должно рассматриваться в контексте отрывка, а при необходимости — в контексте произведения или корпуса произведений каждого автора. Недопустимо переносить современные определения и представления в мир древних экзегетических памятников. Это приводит к потере подлинной авторской интенции.

Источники

- Andreas Caesariensis*. Commentarius in Apocalypsin // PG. T. 106. Col. 207–457.
Clemens Alexandrinus. Stromata // PG. T. 8. Col. 685–1381; PG. T. 9. Col. 9–601.
Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc // PG. T. 71. Col. 843–944.
Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Michaeam // PG. T. 71. Col. 639–776.
Cyrillus Alexandrinus. De adoratione in Spiritu et Veritate // PG. T. 68. Col. 134–1125.
Didymus Alexandrinus. Commentarius in Iob // PG. T. 39. Col. 1119–1153.
Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII / éd. L. Mariès // RSR. 1919. Vol. IX. P. 90–101.
Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos / ed. J.-M. Oliver. Turnhout: Brepols; Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
Ephiphanius Constantiniensis. Panarium // PG. T. 41. Col. 73–1199.

- Eusebius Caesariensis*. *Historia Ecclesiastica* // PG. T. 20. Col. 45–904.
- Eustathius Antiochenus*. *De Engastrimytho* // *Opera quae supersunt omnia*. Turnhout: Brepols, 2002. P. 1–60. (CCSG; vol. 51).
- Gregorius Nyssenus*. *Commentarius in Canticum Canticorum. Prooemium* // PG. T. 44. Col. 757B.
- Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium libri duodecim* // PG. T. 45. Col. 243–1122.
- Gregorius Nyssenus*. *De vitae Moysis* // PG. T. 44. Col. 297–429.
- Gregorius Nyssenus*. *Homiliae in Cantica Canticorum* // PG. T. 44. Col. 755–1120.
- Gregorius Nyssenus*. *In hexaemeron* // PG. T. 44. Col. 61–256.
- Gregorius Nazianzenus*. *Oratio 32* // PG. T. 36. Col. 173–212.
- Gregorius Nazianzenus*. *Oratio 45 in sanctum Pascha* // PG. T. 36. Col. 623–664.
- Hesychius Hierosolymitanus*. *Fragmenta in Psalmos 6* // PG. T. 93. Col. 1180C–1181A.
- Isidorus Pelusiota*. *Epistulae* // PG. T. 78. Col. 177–1645.
- Ioannes Chrysostomus*. *Interpretatio in Isaiaem* // PG. T. 56. Col. 11–94.
- Ioannes Chrysostomus*. *Interpretatio in Danielelem* // PG. T. 56. Col. 193–246.
- Ioannes Chrysostomus*. *In illud: Vidi Dominum* // PG. T. 56. Col. 97–142.
- Julianus Aeclanensis*. *Commentarius in Oseam* // PL. T. 21. Col. 961–986.
- Maximus Confessor*. *Expositio in Psalmum LIX* // PG. T. 90. Col. 855–872.
- Maximus Confessor*. *Questiones ad Thalassium* / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1980. (CCSG; vol. 7).
- Olympiodorus Alexandrinus*. *In beatum Iob* // PG. T. 93. Col. 11–469.
- Origenes*. *Homilia in I Reges 7: 2–3* // *The «Belly-Myther» of Endor* / ed. Abraham J. Malherbe. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2007. P. 32–61. (*Writings from the Greco-Roman World*; vol. 16).
- Origenes*. *In Ioannem* // PG. T. 14. Col. 21–830.
- Philo Alexandrinus*. *De vita Moysis I–II* // *Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt omnia* / ed. L. Cohn, P. Wendland. Beroloni: Georgii Reimeri, 1902. P. 119–268.
- Procopius Gazaeus*. *Commentarii in Genesim* // PG. T. 87A. Col. 21–512.
- Severianus Gabalensis*. *In mundi creationem* // PG. T. 56. Col. 429–499.
- Theodoretus Cyrensis*. *In Ezechielem* // PG. T. 81. Col. 807–1256.
- Theodoretus Cyrensis*. *Interpretatio in Psalmos* // PG. T. 80. Col. 857–1997.
- Theodoretus Cyrensis*. *Explanatio in Isaiaem* // *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe* / éd. J.-N. Guinot. Paris, 1984. (SC; vol. 315).
- Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Nahumum* // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / ed. Hans Norbert Sprenger. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1977. P. 235–258. (*Göttinger Orientforschungen: Reih 5, Biblica et patristica*; Bd. 1).

Литература

- Балаховская А. С. Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика: сборник статей / сост. сборника П. Б. Михайлов. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 119–211.
- Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М.: ПСТГУ, 2018.
- Нестерова О. Е. *Allegoria pro tyrologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.
- Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв.: в 2 т. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2015. Т. 2.
- Breck J. *The Power of the Word in the Worshipping Church*. Crestwood; New York: St. Vladimir's Press, 1986.
- Évieux P. Isidore de Péluse. Paris: Beauchesne, 1995. (Théologie Historique; vol. 99).
- Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam and Charles Black, 1993.
- Lampe G. W. H. *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddle H. G., Scott R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Nassif B. Antiochene *θεωρία* in John Chrysostom's Exegesis // «Ancient and Postmodern Christianity». *Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Wood Dale (IL): InterVarsity Press, 2002. P. 49–67.
- Nassif B. The «Spiritual Exegesis» of Scripture: The School of Antioch Revisited // *Anglican Theological Review*. 1993. Vol. 75. P. 437–470.
- Vaccari S. R. La *ΘΕΩΡΙΑ* nella scuola di Antiochia // *Biblica*. 1920. Vol. 1. P. 3–36.

Θεωρία in Ancient Greek Exegetical Literature

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 U., archpriest. “Θεωρία in Ancient Greek Exegetical Literature”. *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 85–104 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.004

Abstract. Modern scientific theological thought tends to unify terms and phenomena in the field of their competencies. This trend in modern studies in some cases extends to ancient Christian monuments. For example, many scientists define the word *θεωρία* as a mystical method

of spiritual interpretation of the Holy Scriptures. This definition is often used as a universal technical definition in the analysis of exegetical works of ancient authors. At the same time, the using of the exegetes, who use this word in other meanings, are ignored. In the framework of this article, an attempt is made to identify and show the main meanings of the word θεωρία in ancient Greek exegetical literature.

Keywords: exegetics, hermeneutics, θεωρία, spiritual interpretation, spiritual meaning, patristic exegesis, terminology.

References

- Balahovskaja A. S. (2008) “Ioann Zlatoust kak jekzeget” [“John Chrysostom as an Exegete”], in *Rannehristianskaja i vizantijskaja jekzegetika: sbornik statej [Early Christian and Byzantine Exegetics: a Collection of Articles]*. Moscow: IMLI RAN, pp. 119–211 (in Russian).
- Breck J. (1986) *The Power of the Word in the Worshiping Church*. Crestwood; New York: St. Vladimir’s Press.
- Declerck J. H. (ed.) (2002) “Eustathius Antiochenus. De Engastrimytho”, in *Eustathius Antiochenus. Opera quae supersunt omnia*. Turnhout: Brepols, pp. 1–60. (CCSG; 51).
- Évieux P. (1995) *Isidore de Péluse*. Paris: Beauchesne (Théologie Historique; 99).
- Guinot J.-N. (ed.) (1984) “Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Isaiam”, in *Théodore de Cyr. Commentaire sur Isaïe*. Paris: Les Éditions du Cerf, vol. 3, sections 14–20. (SC; 315).
- Kelly J.N.D. (1993) *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black.
- Laga C., Steel C. (eds.) (1980) *Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 7).
- Lampe G. W. H. (1961) *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddle H.G., Scott R. (1996) *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Malherbe A. J. (ed.) (2007) “Origenes. Homilia in I Reges 7: 2–3”, in *The «Belly-Myther» of Endor*. Atlanta: Society of Biblical Literature, pp. 32–61. (Writings from the Greco-Roman World; 16).
- Mihajlov P. B. (2018) *Jekzegetika Svjashhennogo Pisanija: Kappadokijskie otcy [Exegetics of the Holy Scripture: the Cappadocian Fathers]*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Oliver J.-M. (ed.) (1980) *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 6).
- Nassif B. (1993) “The ‘Spiritual Exegesis’ of Scripture: The School of Antioch Revisited”. *Anglican Theological Review*, vol. 75, pp. 437–470.
- Nassif B. (2002) “Antiochene θεωρία in John Chrysostom’s Exegesis”, in *“Ancient and Post-modern Christianity”*. *Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Illinois: InterVarsity Press, pp. 49–67.
- Nesterova O. E. (2006) *Allegoria pro typologia. Origen i sud’ba inoskazatel’nyh metodov interpretacii Svjashhennogo Pisanija v rannehristianskuju jepohu [Allegoria pro Typologia]*.

Origen and the Fate of Allegorical Methods of Interpretation of Holy Scripture in the Early Christian Era. Moscow: IMLI RAN (in Russian).

- Panagopoulos I. (2015) *Tolkovanie Svjashhennogo Pisanija u otcov Cerkvi: IV–V vv.: v 2 t. [Interpretation of the Holy Scriptures by the Church Fathers: IV–V Centuries: in 2 vols]*. Moscow: Perervinskaja pravoslavnaia duhovnaia seminarija, vol. 2 (in Russian).
- Sprenger H. N. (ed.) (1977) “Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum”, in *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. Weisbaden: Otto Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen; 5. Reihe: Biblica et patristica; 1), pp. 235–258.
- Vaccari S. R. (1920) “La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola di Antiochia”, *Biblica*, vol. 1, pp. 3–36.