

ГРЕЧЕСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ

# ПОНЯТИЕ ΑΝΑΓΩΓΗ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

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. Ю., *прот.* Понятие ἀναγωγή в древней греческой экзегетической литературе // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 254–279. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.012

## Аннотация

УДК 27-277.2

Термин ἀναγωγή довольно часто употребляется в древних памятниках христианской богословской и экзегетической литературы в разных значениях, что во многом затрудняет понимание этого слова в каждом отдельном случае. В рамках экзегетической процедуры ἀναγωγή употребляется в метафорическом значении и обозначает переносный смысл, а иногда и переносное понимание текста, когда речь идёт о метафорическом содержании фигур речи или о присутствии мистического аллегорического смысла. Современная отечественная библейская наука склонна видеть в ἀναγωγή определённый духовный метод/смысл интерпретации Священного Писания (чаще всего имеется в виду эсхатологическое толкование). Когда эта модель переносится на почву древней экзегетической литературы, то неизбежно возникает противоречие между современным определением и своеобразием языка древних авторов. В рамках данной статьи предпринимается попытка рассмотреть основные значения ἀναγωγή в древних экзегетических памятниках.

**Ключевые слова:** экзегетика, герменевтика, ἀναγωγή, духовное толкование, духовный смысл, святоотеческая экзегетика.

Современная богословская наука, как и любая другая научная отрасль, стремится выработать универсальный язык понятий и единую систему определений. Для этого она иногда использует греческие слова, наделяя их специальным значением. Так, например, ἀναγωγή часто определяют как метод духовной интерпретации<sup>1</sup>, а иногда как мистическое озарение толкователя<sup>2</sup>. В таком значении это слово применяется некоторыми исследователями для описания герменевтики древних греческих экзегетов<sup>3</sup>. Однако при рассмотрении древних памятников следует учитывать прежде всего их собственное употребление во избежание путаницы и противоречий между языком исследователя и узусом автора, поскольку автор может использовать то же самое слово в ином смысле или смыслах.

Ἀναγωγή, как и многие другие греческие лексемы, имеет широкий спектр значений и употребляется древними авторами свободно, в зависимости от ситуации и предмета речи, как в прямом, так и в метафорическом смысле. По этой причине при разборе древних памятников следует учитывать контекст и особенности не только отдельных случаев употребления этого выражения, но и других произведений древнего писателя или писателей. В греческой экзегетической литературе в контексте интерпретационной операции ἀναγωγή встречается у многих толкователей и указывает в метафорическом значении на переносный смысл речи библейского писателя. Впрочем, этого совершенно недостаточно, чтобы всякий раз видеть в ἀναγωγή название определённого метода интерпретации или определённого вида духовного смысла. Рассмотрим значение этого термина в контексте экзегезы некоторых древних авторов.

- 1 См., например: *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания. СПб., 2016. С. 143–144. В данном пособии хотя и идёт речь о методе, однако имеется в виду определённый вид смысла (эсхатологический), который содержится в Библии.
- 2 *Десницкий А. С.* Аллегория и типология в Библии и у экзегетов древности // Восток (Oriens). 2010. № 2. С. 21.
- 3 См., например: *Пирогов О. К.* Экзегетические принципы и методы в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание св. ап. Павла к Римлянам: диссертация... кандидата богословия. Сергиев Посад, 2009. С. 105–112; *Десницкий А. С.* Аллегория и типология в Библии и у экзегетов древности. С. 21.

## 1. Переносный смысл текста

Свт. Григорий Богослов употребляет ἀναγωγή в самом широком смысле. Это слово для него может иметь любой переносный смысл. В гомилии на Пасху он так описывает умеренный подход к объяснению Священного Писания:

«Выбирая среднее между пониманием Писания у весьма грубых людей и у тех, кто излишне уклоняется в духовное и переносное толкование (ἀνηγμένων)... исследуем это по мере наших сил так, чтобы не уклониться в посторонние и весьма смешные рассуждения»<sup>4</sup>.

В данном случае святитель говорит о двух недопустимых крайностях в экзегезе Писания, когда толкователь всецело сосредотачивается на буквальном смысле или необоснованно погружается в аллегорическую интерпретацию.

Свт. Евстафий Филолог († 1195), автор обширного толкования на произведения Гомера, употребляет ἀναγωγή для обозначения переносного философского содержания «Илиады» и «Одиссеи»:

«Зевс, согласно древним, — не только отец богов и мужей по мифам и не только царь Крита в соответствии с историей, а в переносном смысле — воздух, эфир, солнце, небо, судьба, душа всего, провидение и ум человека»<sup>5</sup>.

Комментатор отмечает, что образ Зевса, в соответствии с представлением античных толкователей в мифических произведениях поэтов, имеет переносный смысл (κατὰ ἀναγωγήν). В их интерпретации «Илиада» и «Одиссея» — аллегорические произведения, в которых заложен скрытый философский смысл: οἷα δὲ ἡ τοῦ Ὀδυσσεύος καὶ τῆς Πηνελόπης ἀναγωγή εἶπουν ἀλληγορία, ἐν τοῖς ἐξῆς εἰρήσεται... ἡ μέντοι ἀλληγορία κατὰ ἀστείωτέραν ἀναγωγήν, φιλοσοφίαν μὲν καὶ πάλιν τὴν Πηνελόπην νοεῖ<sup>6</sup>.

4 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 12 // PG. 36. Col. 637C.*

5 *Eustathius Philologus. Commentarii ad Homeri Iliadem // Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes / ed. M. van der Valk. Leiden, 1971. Vol. 1. P. 34. Cp.: Ibid. Vol. 4. P. 357.*

6 *Eustathius Philologus. Commentarii ad Homeri Odysseam / ed. G. Stallbaum. Leipzig, 1970. Vol. 1. P. 9, 86, 325. См. также: Соловьёв Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. 2020. Вып. 64. С. 47–66.*

В отличие от далеко идущей философской аллегии, литературная аллегория и сопряжённый с ней переносный смысл заключаются в различных метафорических оборотах речи<sup>7</sup>. В этих случаях Ориген нередко отождествляет ἀλληγορία и ἀναγωγή в своих произведениях, когда речь идёт об особенностях образного языка Библии и его значения. В толковании на начало Евангелия от Иоанна экзегет отмечает, что имена, которые дают Христу евангелист и другие библейские авторы в переносном значении (τροπικῶς), открывают путь к богословскому учению о лице, природе и домостроительстве Спасителя.

«Для тех, кто ничего не понимает из того, что Слово — Спаситель, необходимо было объяснить это место, чтобы убедить их не останавливаться на понятии или имени «слово» и не понимать буквально, но понимать в переносном смысле, аллегорически и выражение “Свет Мира”, и многое другое, о чём мы говорили»<sup>8</sup>.

Просвещённые читатели, «понимают, что библейские авторы дают Господу имена не в прямом, а в переносном смысле (μεταλαμβάνουσιν οὐ κυρίως ἀλλὰ τροπικῶς ταῦτα Αὐτὸν ὀνομάζεσθαι)<sup>9</sup>. Так, например, Сын именуется Словом, потому что открыл «миру тайны Отца по аналогии (ἀνάλογον) с тем, как слово отражает содержание ума»<sup>10</sup>. Вместе с тем эта метафора показывает связь Сына с Отцом и приоткрывает тайну Его происхождения от Отца. Так же евангелист называет Христа, а Христос учеников *Светом, просвещающим мир*, по аналогии с земными светилами: солнцем, луной и звёздами, которые своим светом рассеивают тьму и дают возможность живым существам ориентироваться в земном пространстве. В духовном отношении Господь является Светом, который просвещает «бестелесную силу и бестелесный ум» человеческой души, и открывает духовный мир<sup>11</sup>. Тот же самый Свет действует в Церкви Христовой через апостолов и их преемников.

7 Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–68

8 *Origenes. Commentarius in Iohannem* 1, 26, 180 / ed. E. Preuschen. Leipzig, 1903. P. 33. Ср.: *Ibid.* 6, 4, 22; 13, 17, 101; 13, 64, 454. P. 111, 240, 297. В этих местах Ориген также использует ἀλληγορία и ἀναγωγή как синонимы.

9 *Origenes. Commentarius in Iohannem* 1, 21, 125. P. 23. Этим вопросам Ориген посвящает достаточно много места в своём вступлении к комментарию: *Ibid.* 1, 21, 125–39, 292. P. 30–51.

10 *Ibid.* 1, 38, 277. P. 49.

11 *Origenes. Commentarius in Iohannem* 1, 25: 161, 164. P. 31.

«По аналогии (ἀνάλογον) под луной и звёздами мы понимаем Церковь и учеников Христовых, которые получают свет от Истинного Солнца, чтобы просвещать мир (ср.: Ин. 1, 14; Мф. 5, 14)»<sup>12</sup>.

«Слово» и «Свет» — глубокие по содержанию метафорические образы (τρόποι), которые открывают тайну божественного домостроительства. В данном случае в речи Оригена выражения: τροπικῶς, ἀνάλογον, ἀνάγειν δὲ καὶ ἀλληγορεῖν — показывают, что автор пользуется языком образов, поэтому его речь следует понимать в переносном значении. Глаголы ἀνάγω и ἀλληγορέω в данном случае являются синонимами и употребляются в общем смысле, демонстрируя символический способ выражения.

В таком же контексте и в том же значении употребляет ἀναγωγή автор «Увещания к язычникам» — сочинения, которое приписывается мч. Иустину Философу. В этом произведении писатель показывает глубокое знание философии и искусное владение языком. Он упрекает философа Платона в том, что тот излишне буквально понимает в Библии явление Бога в огне (ср.: Исх. 19, 18; Втор. 1, 33) и делает вывод, что Бог обитает в огненном существе.

«Однако благочестивым следует понимать это с большим рассуждением в переносном смысле, но Платон отнёсся к тексту без должного рассуждения и сказал, что Бог пребывает в огненной субстанции»<sup>13</sup>.

Как и Ориген, автор «Увещания» обращает внимание своих читателей на особенности языка Библии, согласно которым о Боге говорится не прямо, а образно (κατ' ἀναγωγήν). В связи с этим описание Бога и Его действий необходимо объяснять благочестиво, сообразуясь с божественным достоинством, безгранично превосходящим рамки тварного бытия, человеческого языка и понятий.

Эту тему продолжает свт. Григорий Нисский. Рассуждая об антропоморфизмах, достаточно часто встречающихся на страницах Ветхого Завета, святитель подчёркивает, что все они имеют метафорическое значение.

«Безусловно, Писание, говоря, что у Бога есть уши, глаза, уста и другие части тела, не вводит догмат и не утверждает, что божество состоит из разных членов, но, в соответствии с метафорическим образом

12 *Origenes. Commentarius in Iohannem 1, 25: 163. P. 31.*

13 *Justinus Martyr. Cohortatio ad gentiles / ed. J. C. T. Otto // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Vol. 3. Jena, 1879. P. 30D.*

речи, упоминает в переносном смысле по отношению к Богу о том, что есть и у нас»<sup>14</sup>.

Свт. Григорий, обращаясь к грекам-язычникам, разъясняет некоторые особенности языка Священного Писания. В данном случае он отмечает, что все антропоморфизмы в приложении к Богу в переносном смысле указывают на то или иное свойство Его бестелесной и невещественной природы. Так, глаза и уши указывают на всеведение и всеведущие; руки и мышцы указывают на могущество. Вместе с тем святитель отмечает эволюцию языка божественного откровения в Библии. В начале, когда еврейский народ был ещё достаточно простым и грубым, библейские авторы по снисхождению говорили о Боге и Его действиях простым метафорическим языком. Чтобы донести учение о Боге до адресата, они были вынуждены заимствовать из видимого мира соответствующие образы (τῶν ἡμετέρων λαμβάνουσα τὰ τοιαῦτα πρὸς ἀναγωγήν). Постепенно Священное Писание переходит к более прямому и ясному изложению догматов<sup>15</sup>.

Автор произведения «О небесной иерархии» отмечает, что у пророков не только описания духовного мира, но и священные изображения Скинии и видения состоят из «несообразных и странных подобию (ἄεμφαινοῦσων ἀνομοίων ὁμοιοτήτων)», и это побуждает толкователя к исследованию и поиску переносного смысла (εἰς ἀναγωγήν) видимых образов<sup>16</sup>. Так, например, вращение духовных колёс (ср.: Иез. 1, 16; 10, 2; 13), которые движутся только вперёд, означает стремление небесных сил всё делать правильно в соответствии с волей Божией.

«Есть и другое переносное значение изображения духовных колёс. Им дано название, как говорит Богослов: *Гелгел* (Иез. 10, 13), что на еврейском языке значит: “вращательные движения и откровения”. Огненным божественным колесам присущи вращательные движения, потому что они всегда вращаются вокруг одного и того же блага, а откровения, поскольку они раскрывают тайны, возвышают земных и низпосылают на них небесное освящение»<sup>17</sup>.

Толкователь подчёркивает, что нематериальная и невидимая божественная природа и духовный мир ангелов не имеют ничего общего

14 *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus / ed. F. Mueller // Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3.1. Leiden, 1958. P. 27.

15 *Ibid.* P. 28.

16 *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 2, 5 // PG. 3. Col. 145AB.

17 *Ibid.* 15, 9 // PG. 3. Col. 337C–339A.

с миром материальным, поэтому нельзя останавливаться на видимых метафорических образах небесных предметов, как адекватном и точном их описании<sup>18</sup>. Всякий образ и описание «несообразны» духовному первообразу и требуют символического толкования. Именно на эту особенность языка Библии указывает в данном случае ἀναγωγή.

Так же в экзегетических произведениях ἀναγωγή употребляются при описании особенностей языка отдельных разделов или книг Священного Писания. Так свт. Григорий Нисский указывает на своеобразие языка Книги Притч.

«Поскольку книга содержит притчи, то всякий здравомыслящий человек не станет ничего в ней понимать буквально без разбора и исследования, даже если встретит нечто весьма ясное и понятное в буквальном смысле, потому что везде в том, что кажется понятным, скрывается переносный смысл»<sup>19</sup>.

В самом начале книги сам библейский автор предупреждает, что будет пользоваться символическим языком в виде *притч, темной речи и загадок мудрых* (Прит. 1, 1.5–6). По этой причине всякому должно быть ясно, что смысл следует искать не в буквальном значении выражений, а в переносном (ή κατά ἀναγωγήν θεωρία).

Подобным образом на примере Книги Притчей и Книги Бытия свт. Иоанн Златоуст в толковании на псалмы показывает своеобразие языка Библии в различных её частях.

«Если что-либо необходимо объяснить в переносном смысле, то не следует пренебрегать этим, потому что одно нужно исследовать, а другое понимать именно так, как написано, например: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. 1, 1). В переносном же смысле необходимо понимать следующее: “Да беседует с тобою лань любви и жеребенок твоих симпатий (Прит. 5, 19)”. И ещё: “Пусть он будет принадлежать тебе одному, а не чужим. Твой источник воды пусть будет только для тебя одного (Прит. 5, 15–18)”»<sup>20</sup>.

18 Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia 2, 5 // PG. 3. Col. 145AB.

19 Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 3, 1, 27 // Gregorii Nysseni Opera / ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. Vol. II. P. 13.

20 Ioannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 9, 4 // PG. 55. Col. 126. Исследователь Д. Леонардов искажает значение ἀναγωγή в произведениях свт. Иоанна Златоуста, когда утверждает, что эта фраза содержит в себе «таинственные указания на развитие домостроительства спасения людей во времени и вечности». Это выражение, как показывают данный и последующий примеры, может обозначать смысл метафорического образа. Кроме того, если учесть все случаи духовного толкования в произведениях святителя,

В данном случае святитель на примерах показывает разницу между текстами, в которых заключается буквальный и переносный смысл. Выражение: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1) — следует понимать только в собственном смысле, поскольку автор выражается прямо. Слова из Книги Притчей: «Пусть он будет принадлежать тебе одному, а не чужим. Твой источник воды пусть будет только для тебя одного. Да беседует с тобою лань любви и жеребенок твоих симпатий» (Прит. 5, 19) — напротив, не имеют буквального значения. В данном случае, пользуясь метафорическим языком, автор говорит о супружеской любви и верности<sup>21</sup>.

В Книге Песнь Песней, как и в Книге Притчей, по мнению свт. Епифания Кипрского, следует понимать в переносном смысле все части повествования. Толкователь уверен, что не просто так в Песн. 6, 7 упоминаются *шестьдесят цариц*. Поскольку здесь указано определённое число, «мы вынуждены исследовать это место, понимая его в переносном смысле (λαμβάνοντες κατὰ τὴν ἀναγωγήν τῆς θεωρίας ἐπερύρασαθαί ἐν τῷ τόπῳ ἀνακαζόμεθα)»<sup>22</sup>. В данном случае ключ к раскрытию смысла этой фразы находится в родословии Христа по Матфею. Евангелист перечисляет шестьдесят два рода до Христа. Соломон, считает толкователь, округлил это число до шестидесяти, «сообразно с прообразами и переносным значением при совершенном понимании»<sup>23</sup>.

В толковании Священного Писания толкователи употребляют ἀναγωγή для обозначения переносного смысла не только в развёрнутых аллегорических пассажах, но и в толковании отдельных метафор. Свт. Иоанн Златоуст, например, в толковании Пс. 9, 12:

«*Пойте Господу, живущему в Сионе, возвестите среди народов дела Его*» — отмечает, что «Сионом в переносном смысле называют Церковь (Σιών δὲ κατὰ ἀναγωγήν ἡ Ἐκκλησία λέγεται)»<sup>24</sup>.

Здесь толкователь показывает, что не только контекст псалма указывает на мессианское содержание, но и общее употребление этого

то станет очевидным, что ἀναγωγή используется для обозначения переносного смысла нечасто. См.: *Леонардов Д.* Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 11. С. 625–626.

21 *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos 9, 4 // PG. 55. Col. 126. См. также: *Балаховская А. С.* Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика. М., 2008. С. 168–169.

22 *Epiphanius.* Expositio fidei 3 // PG. 42. Col. 777C.

23 *Ibid.* Col. 780C.

24 *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos 9, 6 // PG. 55. Col. 130.



образа в Священном Писании. Апостол Павел тоже называет Церковь Сионом: «*Вы приступили к горе Сиону и Церкви первенцев*» (Евр. 12, 22–23). Раскрывает Златоуст и содержание аналогии, которая легла в основу данной метафоры.

«И справедливо Церковь называется горою, по её твёрдости, крепости и непоколебимости. Как невозможно поколебать гору, так — и Церковь Божию»<sup>25</sup>.

Итак, псалмопевец и апостол называют Церковь горой Сионом по аналогии. Как гора крепка, тверда и непоколебима, так и Церковь. Подобный анализ можно видеть и в толковании свт. Иоанна на Пс. 7, 2–3: «*Да не постигнет он, подобно льву души моей*».

«Некоторые, понимая эту фразу в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν), говорят, что “лев” и “гонители” — это дьявол и демоны»<sup>26</sup>.

Давид, видел, что, отступив от Бога, его сын Авессалом оказался во власти дьявола, и молился, чтобы самому не оказаться в таком же положении. «Лев, — отмечает Златоуст, — символический образ, значение которого в Библии хорошо раскрыл апостол Пётр: “*Враг ваш диавол ходит как лев рыкающий, и ищет, кого пожрать*” (1 Пет. 5, 8)»<sup>27</sup>.

Также интересный пример идентификации и толкования библейской метафоры предлагает прп. Нил Синайский, когда объясняет слова Христа:

«*Кто имеет суму, пусть возьмет с собой, так же и мех, а у кого нет, тот пусть продаст ризу свою и купит меч*» (Лк. 22, 36).

Ситуация, в которой прозвучали эти слова, показывает, что Христос говорит образно.

«По-видимому, эта фраза в буквальном значении весьма противоречит другим поучениям Господа, но в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν) оно является полезным для учеников и показывает заботу Учителя, Который в соответствии с состоянием души сообразует свои поучения»<sup>28</sup>.

25 *Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 9, 6 // PG. 55. Col. 130.* См. у Златоуста подобное толкование образа «стрелы» в Пс. 44, 6: *Idem. Expositiones in Psalmos 44, 7 // PG. 55. Col. 194.*

26 *Ibid. 7. 3 // PG. 55. Col. 84.*

27 *Ibid.*

28 *Nilus Sinaiticus. Sermo in illud: Nunc, qui habet sacculum, tollat 1 // PG. 79. Col. 1264B.*

Указанием на переносное значение этой фразы можно видеть в решительном протесте Христа против буквального понимания Его речи, когда ученики показали Ему *два меча* и когда апостол Пётр решил применить это оружие во время ареста Господа (ср.: Лк. 22, 38; Ин. 18, 11). Христос призывает учеников вооружиться дерзновением и решительностью для предстоящего подвига проповеди, чтобы успешно противостоять иудеям, которые будут стараться пресечь все их попытки распространять Евангелие<sup>29</sup>.

Ориген, рассматривая смысл умывания ног учеников на Тайной Вечери, отмечает, что слова апостола Павла об истинной вдове:

«Если умывала ноги святым» (Тит. 2, 3) — тоже «необходимо понимать в переносном смысле (δεῖ ἀνάγειν)»<sup>30</sup>.

И в действиях Христа, и в речи апостола Павла он видит одну и ту же мысль. Апостолы, старцы и старицы должны быть и друг для друга, и для всех примером в добрых делах. Анализируя контекст евангельского рассказа, экзегет доказывает, что символические действия и повеление Христа умывать ноги друг другу в данном случае — аллегория и образная речь (ταῦτα ἀλληγοροῦνται; τὰ περὶ τῆς τῶν ποδῶν τροπολογεῖν)<sup>31</sup>.

## 2. Переносный смысл истории

Другой, более сложный для осмысления пример употребления ἀναγωγῆς можно видеть в толковании исторического рассказа Священного Писания. Трудность заключается в том, что не всегда ясно, как автор смотрит на природу повествования: как на аллегорический рассказ или как на провиденциальную параллель событий в истории. Впрочем, и в первом, и во втором случае ἀναγωγῆς указывает на переносный смысл рассматриваемого пассажа.

Ориген видит в историческом рассказе Библии аллегорию:

«Библейскому рассказу придано аллегорическое значение (ἀλληγοροῦνται)», так что его нужно «понимать в переносном смысле (ἀνάγεσθαι ἐπὶ τροπολογίαν)»<sup>32</sup>.

29 *Nilus Sinaiticus. Sermo in illud: Nunc, qui habet sacculum, tollat 1* // PG. 79. Col. 1265CD.

30 *Origenes. In Iohannes 32, 12, 132* // Op. cit. P. 444:23.

31 *Ibid. 32, 12, 137; 32, 13, 141* // Op. cit. P. 445:9; 446:7–10.

32 С точки зрения Оригена, «Писание обращается к происшедшим событиям и описывает их для указания и намёка на сокровенный, более важный смысл». Священное Писание, по его мнению, отличается от языческих мифов, которые имеют одно лишь переносное

Так, например, александрийский учитель упрекает Цельса в том, что тот «не исследовал буквальный смысл рассказа о Лоте и дочерях и не стал искать переносный смысл (τὰ περὶ τὸν Λὼτ καὶ τὰς θυγατέρας, οὔτε κατὰ τὸ ῥητὸν ἐξετάσας οὔτε κατὰ τὴν ἀναγωγὴν ἐρευνήσας)»<sup>33</sup>. В гомилии «О Лоте и двух дочерях его» Ориген объясняет этот эпизод *secundum allegoricam intelligentiam*. Лот, с его точки зрения, является образом (*figuram*) Закона. Жена Лота — народ, который перешёл с Моисеем Красное море и за ропот и печаль по Египту пал в пустыне. Дочери Лота — Иудейское и Израильское царства, которые постоянно отступали от Бога<sup>34</sup>. В другом аллегорическом толковании у Оригена Лот — ум, жена — плоть, увлекающаяся плотскими вожделениями, а дочери, которые взошли вместе с ним на гору, — пустая слава и гордость<sup>35</sup>. Ἀναγωγὴ в данном случае является синонимом аллегории и указывает на символический характер библейской речи, подлинный предмет которой скрывается за метафорическим характером персонажей и событий<sup>36</sup>. Это убеждение у многих экзегетов стало фундаментом герменевтики. Автор одного из фрагментов толкования на Книгу Притчей, приписываемого свт. Иоанну Златоусту, так выражает эту мысль:

«Жертвы — божественный замысел или смысл Писаний, а растворение — соединение с историей этого [переносного] смысла, потому что неразтворённое божественное учение невозможно вместить (Прит. 9, 2)»<sup>37</sup>.

значение (τροπολογίᾳ), тем, что в его рассказах присутствует двоякий смысл: очевидный и сокровенный. В полемике против Цельса Ориген настаивает на том, что историческое повествование имеет переносный смысл (μετὰ τροπολογίας εἴρεται; ἀλληγορεῖσθαι). Аллегория и тропология в этой полемике употребляются гораздо чаще, чем анагога, но имеют одно и то же значение. Ср.: *Origenes. Contra Celsum* 1, 17–18; 20 // SC. 132. P. 120–122, 126–128; 4, 38; 4, 44 // SC. 136. P. 278, 282; 296–298.

33 *Origenes. Contra Celsum* 4, 45, 5–6 // SC. 136. P. 298.

34 *Origenes. Homilia in Genesim* V, 5 // GCS. 6. S. 63–64.

35 *Ibid.* V, 6 // GCS. 6. S. 64–65.

36 Ср.: *Origenes. Contra Celsum* 4, 21, 10–11 // SC. 136. P. 232. Здесь Ориген упрекает Цельса за то, что тот не понял, «что значит (рассказ о вавилонской башне (Быт. 11, 1–9)) в буквальном смысле, а что в переносном (τὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἀναγωγῆς)».

37 *Joannes Chrysostomus. Fragmenta in Proverbia* 9, 2 // PG. 64. Col. 680. Ср.: «Сказанное мною, говорит премудрость, запиши трижды на широте своего сердца. Потому что как человек состоит из тела, души и духа, так и в Писании слова составляют тело слова (τοῦ σώματος τῆς λέξεως), то есть прямой смысл, от которого получает пользу простой человек. Душа [Писания] — это переносный смысл (τῆς ἀναγωγῆς), понятный хоть сколько-нибудь преуспевающему. Дух — более высокий духовный смысл (πνευματικῆς θεωρίας), который понимают и о котором говорят совершенные. Так, например, о привязанной перед селением

Здесь толкователь также употребляет ἀναγωγή для обозначения переносного смысла исторического рассказа.

Всю библейскую историю Ориген предлагает понимать духовно в переносном смысле с самого её начала. Так, рассказ о первых людях, стоящих у истоков человеческого рода и истории, несёт в себе духовное сообщение. Как Адам в интерпретации апостола Павла является образом Христа, так и «Ева в переносном смысле указывает на Церковь (ἡ Εὐὰ ἐπιτέτευκται τῷ Παύλῳ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναγομένη)» (ср.: 1 Кор. 15, 45; Еф. 5, 22–32; Быт. 2, 24). Поэтому «неудивительно, что Каин, рождённый от Евы, и все ведущие своё происхождение от неё являются отпрысками Церкви, поскольку все, как говорилось выше, произошли от Церкви»<sup>38</sup>. В представлении Оригена не только Адам и Ева, по мысли апостола, являются символическими образами в библейском рассказе, но и их потомки. Впоследствии свт. Епифаний Кипрский, следуя взглядам Оригена на толкование апостолом Павлом образов Адама и Евы (ср.: Еф. 5, 22–32), отмечает:

«Святой апостол, проповедник истины, говорит: *“Тайна эта велика, а я говорю о Христе и о Церкви”* (Еф. 5, 22), потому что в силу подобия созданных Богом Адама и Евы, Адам сказал: *“Вот кость от костей моих, и плоть от плоти моей. И поэтому оставит человек...”* (Быт. 2, 22–24). Ничего другого об этом не сказал апостол, как: *“Тайна эта велика”*. И хотя он говорит о сотворении мужа и жены, однако в переносном смысле посредством аллегории переходит ко [Христу и Церкви]»<sup>39</sup>.

Выражение: κατὰ δὲ τὴν ἀναγωγὴν δι’ ἀλληγορίας — показывает отношение святителя к историческому рассказу в Писании. Как и Ориген, он говорит об аллегорической природе библейского повествования, в котором действующие лица и события — символические образы, говорящие о предмете κατὰ τὴν ἀναγωγὴν. В данном случае толкователь усматривает пророческий смысл.

ослице, на которую воссел Спаситель, прежде всего запиши рассказ, затем переносный смысл, что разум, оседлав скотский нрав, заставляет его в дальнейшем действовать разумно. Затем в духовном смысле имеется в виду человечество, воспринимаемое из места противоположного раю, чтобы оно в духовном смысле снова вошло в рай» (Ibid. 22. 21 // PG. 64. Col. 728). Автор, очевидно, находится под влиянием трёхчастной модели Оригена, описанной им в трактате «О началах»: *Origenes. De principiis* IV, 4 (11) // GCS. 22. S. 312–313.

38 *Origenes. De principiis* IV, 3, 7 (23[21]). P. 333, 20–28. Аргументацию и терминологию Оригена в этом случае заимствует свт. Мефодий Олимпийский. Выражения: κατὰ ἀναγωγὴν и ἀνήγαγε τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Χριστόν — имеют в его толковании тот же смысл: *Methodius Olympi. Convivium decem virginum* 3, 2, 4 // PG. 18. Col. 64B–65A.

39 *Epiphanius. Adversus haereses* 2, 2, 56 // PG. 42. Col. 113B.

Пророческий смысл свт. Епифаний видит и в истории передачи Авраамом наследства Исааку, а детям наложницы — подарков. Исаак в этом толковании является прообразом Христа, Который получает от Своего Отца полноту наследства, а дети наложниц — прообразы язычников, которые получают от Бога духовные дары.

«Хотя и были у Авраама дети от наложницы Хеттуры, однако дети Хеттуры не получают наследства вместе с Исааком, но получают подарки как милость господина (ср.: Быт. 25, 6), чтобы дети стали прообразами в переносном смысле рассказа, чтобы никто не разуверился в призвании Христа. Дело в том, что дары, которые Авраам дал Измаилу и сыновьям Хеттуры, были прообразами будущих благ для язычников, которые обратятся к вере и истине»<sup>40</sup>.

Здесь свт. Епифаний, следуя традиции Оригена, видит в рассказе Писания переносный смысл (εἰς ἀναγωγήν τοῦ λόγου). В этом повествовании, с точки зрения толкователя, автор использует исторические лица как аналогии или прообразы (τύποι) будущего, поэтому и нужно понимать его повествование в переносном смысле.

Пророчества, предмет которых, по-видимому, лежит в истории, с точки зрения Оригена, также «нуждаются в таинственном переносном толковании (ἀναγωγῆς μυστικῆς δέονται)»<sup>41</sup>. В объяснении слов пророка Иеремии: «Горе мне, мать, зачем ты родила мужа, который судится и спорит со всей землёй?» (Иер. 15, 10) — толкователь предлагает рассмотреть буквальный и переносный смысл (κατὰ λέξιν — κατὰ ἀναγωγήν). Эти слова выражают скорбь всех пророков, которым приходилось учить, обличать и исправлять грубость еврейского народа. Подчас сопротивление евреев пророческой проповеди доходило до издевательств и убийств<sup>42</sup>. Вместе с тем в восклицании пророка Иеремии и в его служении присутствует и пророческий смысл.

«С большей справедливостью слова пророка можно отнести к Спасителю. Это действительно сказал пророк, но сказал он это не в соответствии с действительностью, но гиперболически, потому что он не судился со всей землёй. Если это подойдёт Спасителю моему и Господу, то особенно по следующим причинам:

40 Epiphanius. Expositio fidei 7 // PG. 42. Col. 785AB.

41 Origenes. De principiis IV, 3, 6 (22[20.21]). P. 333, 1–6.

42 Idem. In Hieremiam homilia 15, 2 // PG. 13. Col. 429B.

“Он придёт на суд (Ин. 9, 3); И оправдаешься в словах Твоих и победишь в суде твоём” (Пс. 50, 6)»<sup>43</sup>.

Так в обстоятельствах жизни пророка Иеремии и в его скорбной речи κατά ἀναγωγήν присутствует провиденциальное сообщение о Христе и особенностях Его служения.

В другом месте, в словах пророка Иеремии, обращённых к священнику и лжепророку Пасхору: «Тебя и всего Иуду предаю в руки царя Вавилонского, и приведут их в Вавилон, и поразят их мечом» (Иер. 20, 4), Ориген видит откровение о духовных законах.

«Всякий от Иуды, согрешивший таким образом и заслуживший царя вавилонского, то есть смерть, будет взят и предан ему. И царь вавилонский берёт в плен грешников. Согласно истории (κατά τήν ἱστορίαν), царь вавилонский — Навуходоносор, а в переносном смысле (κατά τήν ἀναγωγήν) — лукавый. Ему предаётся грешник, потому что он одновременно и враг и мститель»<sup>44</sup>.

Эту аналогию, считает толкователь, раскрывает апостол Павел, когда предаёт согрешивших *сатане во измождение плоти* (1 Тим. 1, 20; 1 Кор. 5, 4–5). Таким образом, в пророческом тексте, помимо исторического и провиденциального содержания, может присутствовать и духовно-нравственный смысл. В данном случае ἀναγωγή равно указывает на символический характер пророческого слова, предмет которого лежит за пределами буквального смысла<sup>45</sup>. Эту тему Ориген последовательно продолжает в комментарии к Книге Плач Иеремии, которая, по мнению толкователя, описывая бедствия Иерусалима, в переносном смысле говорит о важных аспектах духовной жизни.

«Как один сидит многолюдный город? Он стал как вдова. Великий среди народов, владевший областями, сделался данником (Плач. 1, 1). Согласно буквальному смыслу (ἐπὶ τῇ λέξει), очевидно, речь идёт о множестве израильтян, живущих в городе, и о множестве прозелитов из язычников. А в переносном смысле (εἰς ἀναγωγήν), поскольку душе более свойственно особенно безмятежное умозрение, чем деятельность, то множество израильтян может означать богатство

43 *Origenes*. In Hieremiam homilia 15, 2 // PG. 13. Col. 429D–432A. Подобным образом в толковании Евсевия Кесарийского 19 псалом подходит к обстоятельствам реальной жизни Езекии, а в переносном смысле сообщает о Спасителе: *Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos 19 // PG. 23. Col. 197C. Ср.: Ibid. Col. 1352.

44 *Idem*. In Hieremiam homilia 18, 14 // PG. 13. Col. 492B.

45 Ср.: *Origenes*. De principiis 6 (13[13]) // Op. cit. P. 315: 15–316: 30.

умозрений блаженного Иерусалима, а множество язычников означает множество добрых дел»<sup>46</sup>.

В этом толковании Иерусалим представляется символическим образом души, которая имела особое божественное благоволение, была исполнена духовных созерцаний и духовных добродетелей, но, «отвергнув Жениха — Слово... и, отпав от истины, стала как вдова... лишилась всех благ и оказалась в порабощении у врага», то есть дьявола<sup>47</sup>. Именно в этой аналогии «Иерусалим — душа» заключается замысел (διάνοια) Плача<sup>48</sup>.

Тема духовной жизни и смерти переходит у Оригена и в сферу новозаветной экзегезы. В духовном толковании события воскрешения праведного Лазаря толкователь рассуждает о феномене духовного воскресения после отпадения от веры как о свидетельстве божественной силы Христа. Здесь объяснение переходит от буквального смысла к переносному или духовному содержанию рассказа.

«Итак, мы предложили буквальное толкование воскрешения Лазаря. Нетрудно предложить и духовное толкование этого места на основании изложенного выше»<sup>49</sup>.

Переносное толкование (ἡ ἀναγωγή) в данном случае представляет исторический рассказ как аналогию духовных процессов в жизни человека. Фигура Лазаря, друга Господня, является символическим образом христианина, который через свои грехи отпал в язычество и умер для Бога и добродетели. Погребальные пелены и плат на лице умершего — образы уз греха, которые лишают человека возможности видеть, ясно слышать и свободно действовать в духовной жизни. Но Иисус божественной силой через покаяние воскрешает этого мертвеца к праведной

46 *Origenes. Selecta in Threnos 1, 1 // PG. 13. Col. 608D. Cp.: Idem. Ennarrationes in Job 31, 12 // PG. 17. Col. 93A.* Подобным образом Евсевий Кесарийский объясняет духовный смысл музыкальных инструментов, упоминаемых в Пс. 95, 5: «В буквальном смысле, говорит, соедините с песнями музыкальные инструменты. А в переносном смысле кифара — деяние, а пение Псалтири — созерцание. Итак, прославляйте, говорит, Господа делом и созерцанием. Исполняя Псалмы на инструментах, они как бы совершают телесные подвиги добродетели, и воспевая Псалмы, таким образом как бы присоединяют к действиям созерцание. Таким образом кифарой псалмопевец называет гармонию тела и души». (*Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos 97, 5 // PG. 23. Col. 1233B*).

47 *Ibid. Col. 609AB.*

48 «Ταῦτα μὲν πρὸς τὸ ρητόν πρὸς δὲ διάνοιαν... ἡ θεία ἐστὶ ψυχὴ» (*Ibid. Col. 609A*).

49 *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 28, 6:48–49. P. 396:24–26.*

жизни, что для людей служит явным доказательством божественного происхождения Иисуса<sup>50</sup>.

В комментариях Оригена ἀναγωγή не является специфическим названием определённого метода интерпретации. Толкователь употребляет это слово в одном значении с терминами ἀλληγορία, τροπικῶς, τροπολογία, τρόποι. Таким образом, экзегет стремится показать, что библейский рассказ представляет собой цепочку символических образов или тропов, подлинный смысл которых лежит далеко за пределами очевидного буквального или даже метафорического смысла<sup>51</sup>. Соответственно, ἀναγωγή, как и аллегория, тоже может указывать самым широким образом на иносказательный смысл и аллегорический метод толкования. Ориген пользуется этими словами свободно, иногда чередует их в одном тексте. При этом в объёмном корпусе сочинений этого автора ἀναγωγή встречается не очень часто<sup>52</sup>.

Одним из искусных продолжателей традиции аллегорического толкования Оригена был прп. Максим Исповедник. Интересно, что в вопросах Фалассия и ответах прп. Максима относительно духовного смысла различных эпизодов, описанных в Писании, ἀναγωγή употребляется около 13 раз, в «Вопросах и недоумениях» около 11 раз. Это слово встречается в сочетаниях: «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον», «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς τρόπον» — духовное/переносное толкование. Так, рассматривая провокационный вопрос саддукеев о жене и семи братьях (Мф. 22, 23–28) он пишет:

«Саддукеи, согласно духовному толкованию, — бесы или помыслы, возбуждающие самопроизвольные движения. Жена — человеческая

- 50 «Господь попросил возратить к жизни божественной силой того, кто после дружбы с Ним согрешил и стал мёртвым для Бога, и получил просимое, и увидел в нем движения жизни, и за это возблагодарил Отца. А стоящий вокруг этого мертвеца народ не верил, что Бог послал Иисуса, что Это Слово, сойдя с небес, поселилось вместе с людьми. Этот стоящий вокруг народ удивился, что некто, умерев для добродетели и издавая зловолие от грехов, которые стали причиной смерти, вернулся к добродетели. А когда удивился — должно быть поверил оживившему его Слову, что Оно сошло к людям с Небес» (Ibid. 28, 49–50; 54–55. P. 396, 397). См. так же: *Бахвалова О. Ю., Цыб А. В.* Ориген: «Анагогэ» воскресения Лазаря (Комментарий Оригена на Евангелие по Иоанну, книга XXVIII, 1–85) // *ΕΙΝΑΙ: Φιλοσοφία. Ρεληγία. Κουλтура*. 2017. Τ. 2 (12). С. 180–183.
- 51 *Нестерова О. Е.* Аллегоризм и гипербуквализм в библейских толкованиях Оригена: парадокс или единство герменевтического метода? // *Восток (Oriens)*. 2009. № 5. С. 5–6, 13–15, 18.
- 52 Ср.: *Кожухов С. А., диак.* От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена // *БВ*. 2019. № 1 (32). С. 131.



природа, а семь братьев — законы праведности, которые Бог своевременно давал ей от века для воспитания и принесения плода. Она жила с ними как с мужьями и ни от одного из них не имела сына, потому что была бесплодна для праведности»<sup>53</sup>.

Духовное толкование (κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον) в этом разделе «Вопросов к Фалассию» является синонимом аллегории:

«Некоторые говорят, что не следует аллегорически толковать (μὴ ἀλληγορεῖσθαι) слова Писания, относящиеся к недостойным лицам, но... я, полагаясь на ваши молитвы, отвечаю на этот вопрос»<sup>54</sup>.

Объясняя слова: «Если будут вас гнать в одном городе, бегите в другой» (Мф. 10, 23), прп. Максим пишет, что «в аллегорическом толковании (κατὰ τὸν τῆς ἀλληγορίας τρόπον) город — один из видов аскезы»<sup>55</sup>. Здесь выражение: «κατὰ τὸν τῆς ἀλληγορίας τρόπον» — употребляется в том же самом смысле, что и выражения: «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον», «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς τρόπον». Во всех этих случаях мы видим развёрнутое символическое толкование.

Объяснения прп. Максима схожи с философскими комментариями, которые практически не дают возможности проследить этапы экзегетической процедуры и сказать, почему тот или иной элемент повествования указывает на некий духовный предмет. В этой интерпретации библейский текст перестаёт быть литературной аллегорией, к которой можно подобрать ключ на основании контекста и принципов аналогии. Толкователь постигает сокровенный смысл (λόγον βαθύθρον) мистическим путём аскезы и молитвы.

«Поскольку лучше быть трудолюбивым и непрестанно просить Бога дать мудрость и силу, чтобы понять духовный смысл всего Писания, я, полагаясь на ваши молитвы, отвечаю»<sup>56</sup>.

По этой причине духовное толкование у прп. Максима лежит за пределами рациональных методов интерпретации в прямом откровении от Бога.

Диодор Тарсийский излагает иные принципы духовного толкования исторического рассказа Священного Писания. Он отстаивает неприкосновенность буквально-исторического содержания Библии.

53 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 38:10–17 // CCSG. 7. P. 255.

54 *Ibid.* 38:5–10.

55 *Idem. Quaestiones et dubia* 90:3–5 // CCSG 10. P. 69.

56 *Idem. Quaestiones ad Thalassium* 38:6–10 // CCSG. 7. P. 255.

С его точки зрения, именно факты истории, описанные в библейском тексте, являются носителями духовного содержания, поэтому Диодор рассуждает о переносном или духовном (κατὰ τὴν ἀναγωγήν) содержании событий, а не текста, как Ориген.

«Мы не запрещаем давать духовное толкование и обращать взор к духовному смыслу (εἰς ἀναγωγήν), например, сравнивать Авеля и Каина с иудейской синагогой и Церковью и пытаться показать, что синагога иудеев отвергнута как жертва Каина, а дары Церкви приняты, как это было у Авеля, а также в непорочном по закону агнце видеть Господа. Это и буквальный смысл не отвергает, и не упраздняет духовного толкования»<sup>57</sup>.

В данном случае речь идёт о провиденциальном содержании фактов библейской истории, в которых присутствует сообщение о будущем спасительного божественного домостроительства. Такое толкование древние экзегеты чаще всего называют типологией.

В этом же значении ἀναγωγή употребляет свт. Иоанн Златоуст, когда, следуя апостолу Павлу, объясняет духовный смысл пасхи, которую евреи совершили в Египте.

«Хочешь узнать полноту значения этого события согласно истории и в переносном смысле (καθ' ἱστορίαν, ἢ κατὰ ἀναγωγήν)? Я разьясню и то и другое, а вы усваивайте... Были они препоясаны, и посохи свои держали в руках, и были обуты, и таким образом ели пасху (Исх. 12, 11). Это приводящее в трепет, страшное Таинство имеет глубокий смысл. Если оно в прообразах столь страшно, то тем более в действительности»<sup>58</sup>.

В словах апостола Павла: «*Станьте, препоясав чресла ваши истиной*» (Еф. 6, 14) — святитель видит аллюзию на события исхода. Параллель между Пасхой евреев и Христом — Новой Пасхой проводит апостол Павел: «*Ибо Пасха наша Христос, заклан за нас*» (1 Кор. 5, 7). Соответственно, данное историческое событие еврейской истории является провиденциальным изображением (ὁ καθ' ἱστορίαν τύπος), а предмет (ἡ δὲ ἀλήθεια, αὐτῆ), на который указывает это изображение, — Христос, Которого причащаются христиане<sup>59</sup>. Следуя Диодору

57 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefacio 146–155 // CCSG. 6. P. 7–8. Ср.: Idem. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses 1919. Vol. IX. P. 90:5–25.*

58 *Johannes Chrysostomus. In Epistulam ad Ephesios homilia 23, 2 // PG. 62. Col. 165–166.*

59 *Ibid. Col. 166.*

Тарсийскому, свт. Иоанн сохраняет аутентичность истории как носителя духовного откровения. Именно история в его толковании является носителем сокровенного смысла и указывает на него. В толковании на Иова Златоуст отмечает:

«Звери у тебя, как волы едят траву (Иов. 40, 10). Удивительно, что зверь не кровожаден. Затем говорит о двух зверях, один из которых живёт на суше, а другой – в воде, в море. Мы знаем, что многие понимают это в переносном смысле и полагают, что в этих словах идёт речь о диаволе. Однако, прежде всего необходимо обратить внимание на историю, а затем, если что-то в духовном толковании приносит пользу слушателю, то этим также не следует пренебрегать»<sup>60</sup>.

Таким образом, исходной точкой для экзегета во всех случаях, по мнению Златоуста, должен служить буквальный смысл текста, на что ясно указывает апостол Павел:

«Все это происходило с ними как образы (τύποι), а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10, 11).

Поэтому рассказ псалмопевца в Пс. 43 о переселении евреев в обетованную землю, об истреблении народов и о других чудесных событиях: «Отцы наши возвестили нам о деле, какое Ты сделал во дни их, во дни древние. Рука Твоя истребила народы, а их Ты насадил; порастил людей и изгнал их» и далее (Пс. 43, 2–3) — имеет не только буквально-историческое, но и провиденциальное значение.

«Можно и нам сказать эти слова в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν). Если им возвестили отцы, то нам Божественная благодать через просвещение от Святого Духа дала понять происшедшее с ними. Как можно понимать это в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν)? В отношении к действиям новой благодати [можно понимать так,] что мы возведены на небо, удостоились царства, что Бог стал человеком и разрушил преграду... В переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν)... пророк имеет в виду лучших учителей Церкви, которые

60 Johannes Chrysostomus. Commentarius in Iob // PTS. 35. S. 196. Ср.: Origenes. Fragmenta in Iob // PG. 17. Col. 100C. В толковании на Исаию Златоуст прямо критикует переносное толкование Ориген: «Впрочем, некоторые, не разумея неизреченной премудрости Божией, принимают эти слова в переносном смысле. Великий и возвышенный Исаия, говорят они, не стал бы говорить о плутовстве меняя и испорченности корчемников, но "серебро" и "вино" — божественное учение, которое они искажали прибавлением собственных мнений» (Origenes. In Isaiam 1, 7 // PG. 56. Col. 23).

вместо труб, пользуясь словом, разрушают стены врагов и покоряют народы оружием Христовым»<sup>61</sup>.

В рамках типологического толкования святитель сопоставляет события Ветхого и Нового Заветов, чтобы показать, прообразами каких предметов явилась описываемая псалмопевцем история и из сравнения этих событий установить значение Нового Завета. А то, что в таких толкованиях речь идёт о действительных событиях, Златоуст ясно показывает в комментарии на 110 псалом. Объясняя слова: «*Избавление послал Он народу Своему, заповедал навек завет Свой*» (Пс. 110, 9), он отмечает:

«Как в прообразе (ἐν τῷ τύλῳ) события действительно были, то тем более совершатся события самой истины (ἐν τῇ ἀληθείᾳ)»<sup>62</sup>.

Поэтому, согласно истории (κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν), псалмопевец говорит об избавлении от Вавилонского плена, а в переносном смысле (κατὰ δὲ τὴν ἀναγωγήν) — о спасении всего мира от плена дьявольского<sup>63</sup>.

Свт. Иоанн Златоуст, подобно Оригену, в некоторых случаях видит в истории духовно-нравственный переносный смысл. Вместе с тем святитель видит это духовное сообщение в событиях, а не в символических образах, как Ориген. Так эпизод исцеления гадаринских бесноватых Златоуст понимает в переносном смысле.

«А если кто понимает это в переносном смысле, то я нисколько не возражаю. И хотя это происходило на самом деле, следует так же понимать, что свиньи – люди, которые легко подвергаются бесовскому воздействию. Эти бесноватые, будучи людьми, могут во многих

61 *Johannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 43, 3–4 // PG. 55. Col. 171, 173.* В этом же значении ἀναγωγή употребляется в следующих местах в толковании на Псалтирь: Ibid. 8, 7; 45, 3; 46.1; 47, 1; 110, 7; 111, 3; 147, 4 // Col. 116–117, 206, 208, 217, 289, 294, 484. Эти и рассмотренный выше примеры показывают, что О. Пирогов ошибается, когда полагает, что ἀναγωγή в экзегезе Златоуста рассматривается как метод духовного толкования, согласно которому толкователь видит духовный смысл в истории Нового Завета: «Если типология раскрывает прообразы настоящего в прошлом, то аналогия раскрывает образы будущего в настоящем». В таком контексте ἀναγωγή в комментариях Златоуста не употребляется. Опираясь на статью Д. Леонардова, О. Пирогов не замечает, что в исследовании первого речь идёт не о методе, а, согласуясь с приведёнными примерами, о духовном смысле истории Ветхого Завета или о типологии. Ср.: *Пирогов О. Экзегетические принципы и методы в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание св. ап. Павла к Римлянам: диссертация... кандидата богословия. Сергиев Посад, 2009. С. 105–112; Леонардов Д. Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 11. С. 625–626.*

62 *Idem. Explanatio in Psalmos CX, 7 // PG. 55. Col. 288.*

63 *Ibid. Col. 289.*

случаях побеждать [бесов]. А если они полностью станут свиньями, то не только будут бесноваться, но так же будут низринуты в бездну»<sup>64</sup>.

Так взбесившиеся свиньи показывают аналогию духовных процессов, которые протекают в человеке, подверженном различным страстям. Посредством страстей падшие духи по попущению Божию получают власть над людьми и при отсутствии покаяния могут довести их до ада подобно тому, как тогда они низринули свиней в море. Таким образом, в комментариях свт. Иоанна исторические события могут быть как пророческой аналогией будущих событий, так и изображением духовно-нравственных законов. В обоих случаях он иногда употребляет термин ἀναγωγή, который указывает на переносное значение исторических лиц и фактов.

### Выводы

Ἀναγωγή в рассмотренных примерах в широком смысле является синонимом терминов «аллегория», «тропология», «типология». Употребление этого термина отражает взгляд толкователя на природу библейской речи. В одних случаях речь может идти о присутствии в тексте символических образов и тропов, а в других — о провиденциальном и духовно-нравственном сообщении, которое скрывается в фактах истории.

Традиция, восходящая к Оригену, видит во всех книгах Священного Писания язык символических образов, который переносит подготовленного читателя в сферу духовного откровения. В таких комментариях ἀναγωγή имеет филологическое измерение. По этой причине отсутствует разница между аллегорическим и типологическим смыслом/толкованием. Вместе с тем автор, как правило, пытается обосновать своё переносное толкование при помощи ближайшего и общего контекста Библии. Также надо признать, что во многих случаях комментариев выходит за рамки обоснованного филологического анализа тропов, так что связь между ним и текстом теряется. Например, прп. Максим Исповедник переходит границы литературной аллегории. Анагогэ и аллегория у него указывают на символический характер повествования в Писании, однако ключ к раскрытию таинственного смысла в этом случае лежит в сфере Божественного просвещения, так что невозможно говорить ни о какой парадигме рациональных инструментов. Вместе

64 Johannes Chrysostomus. Homiliae in Matthaicum 28, 4 // PG. 57. Col. 355.

с тем в толкованиях комментаторов этой группы ἀναγωγή и ἀλληγορία обозначают одно и то же.

Экзегеты, которые разделяют Библию на два типа текстов: символические и исторические, употребляют ἀναγωγή несколько иначе. В первом случае этот термин называет переносный смысл метафорических оборотов, которые исследуются и раскрываются доступными толкователю инструментами филологического анализа. В толкованиях такого рода также присутствуют выражения: τροπικῶς, μεταφορικῶς, τροπολογία. Термина «аллегория», как правило, избегают. В толковании исторического рассказа у Диодора Тарсийского и свт. Иоанна Златоуста ἀναγωγή указывает на переносный, прообразовательный смысл лиц и фактов. У этих толкователей исторические события сохраняют идентичность и не являются фигурами речи, но пророческими прообразами и изображениями будущего. Вместе с тем Златоуст, под влиянием Оригена, иногда видит в истории изображение духовно-нравственных законов. Во всех случаях у толкователей второй группы ἀναγωγή обозначает переносный смысл безотносительно к способу выражения библейского автора.

### Источники

- Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos / ed. J. M. Oliver. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Diodorus Tarsensis*. Prologus commentarii in Psalmum CXVIII / éd. L. Mariès // Recherches de science religieuses. 1919. Vol. IX. P. 90–101.
- Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 115–669.
- Epiphanius*. Adversus Octaginta haereses // PG. T. 42. Col. 9–773.
- Epiphanius*. Expositio fidei // PG. T. 42. Col. 773–832.
- Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // PG. T. 23. Col. 65–1396.
- Eustathius Philologus*. Commentarii ad Homeri Iliadem // *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* / ed. M. van der Valk. Vols. 1; 4. Leiden: Brill, 1971; 1987.
- Eustathius Philologus*. Commentarii ad Homeri Odysseam / ed. G. Stallbaum. Leipzig: Weigel, 1970. Vol. 1.
- Gregorius Nyssenus*. Ad Graecos ex communibus notionibus // *Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 3.1 / ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. P. 19–33.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium 3 // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960. Vol. II.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 45 // PG. T. 36. Col. 623–664.

- Johannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 55. Col. 35–497.
- Johannes Chrysostomus*. Fragmenta in Proverbia // PG. T. 64. Col. 659–739.
- Johannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaem // PG. T. 57. Col. 13–472.
- Johannes Chrysostomus*. In Isaiam // PG. T. 56. Col. 11–94
- Johannes Chrysostomus*. In Epistulam ad Ephesios homilia // PG. T. 62. Col. 5–176.
- Johannes Chrysostomus*. Kommentar zu Hiob / hrsg. von U. Hagedorn, D. Hagedorn. Berlin: De Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 35).
- Justinus Martyr*. Cohortatio ad gentiles // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / ed. J. C. T. Otto. Jena: Mauke, 1879. Vol. 3. P. 1–37.
- Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium I–LV / ed. C. Laga and C. Steel. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1980 (CCSG; vol. 7).
- Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1982. (CCSG; vol. 10).
- Methodius Olympi*. Convivium decem virginum // PG. T. 18. Col. 27–220.
- Nilus Sinaiticus*. Sermo in illud: Nunc, qui habet sacculum, tollat // T. 79. Col. 1263–1280.
- Origenes*. Der Johanneskommentar // *Origenes Werke* / ed. E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. Bd. 4. (GCS; Bd. 10).
- Origenes*. Conre Celse / par M. Borret. Paris: Les Édition du Cerf, 1967. T. I. (SC; vol. 132).
- Origenes*. Contre Celse / par M. Borret. Paris: Les Édition du Cerf, 1968. T. II. (SC; vol. 136).
- Origenes*. Werke / ed. P. Koetshau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
- Origenes*. Enarrationes in Job // PG. T. 17. Col. 57–105.
- Origenes*. In Genesim homiliae XVI // *Origenes Werke*. Bd. 6 / ed. W. A. Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920. (GCS; Bd. 29).
- Origenes*. In Hieremiam homilia // PG. T. 13. Col. 255–544.
- Origenes*. Selecta in Threnos 1, 1 // PG. T. 13. Col. 605–661.

## Литература

- Балаховская А. С.* Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 119–211.
- Бахвалова О. Ю., Цыб А. В.* Ориген: «Анагогэ» воскресения Лазаря (Комментарий Оригена на Евангелие по Иоанну, книга XXVIII, 1–85) // EINA1: Философия. Религия. Культура. СПб.: Научно-образовательный центр проблем философии, религии и культуры ГУАП, 2017. Т. 2 (12). С. 168–188.
- Десницкий А. С.* Аллегория и типология в Библии и у экзегетов древности // Восток (Oriens). 2010. № 2. С. 18–26.
- Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания. СПб.: СПбДА, 2016.
- Кожухов С. А., диак.* От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена // ВВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 122–139.

- Леонардов Д. С. Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 11. С. 604–626.
- Нестерова О. Е. Аллегоризм и гипербуквализм в библейских толкованиях Оригена: парадокс или единство герменевтического метода? // Восток (Oriens). 2009. № 5. С. 5–19.
- Пирогов О. К. Экзегетические принципы и методы в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание св. ап. Павла к Римлянам: диссертация ... кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2009.
- 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. Серия III: Филология. 2020. Вып. 64. С. 47–66.

## Ἀναγωγή 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 Yu., Archpriest. “Ἀναγωγή in Ancient Greek Exegetical Literature”. *Theological Herald*, №. 2 (41), 2021, pp. 254–279 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.012

**Abstract.** Ἀναγωγή is quite often used in ancient monuments of Christian theological and exegetical literature in different meanings, which greatly complicates the understanding of this word in each individual case. Within the framework of the exegetical procedure, anagoge is used in a metaphorical meaning and denotes a figurative meaning, and sometimes at the same time a figurative understanding of the text, when it comes to the metaphorical content of figures of speech, or the presence of a mystical allegorical meaning. Modern Russian biblical science tends to see in ἀναγωγή a certain spiritual method/meaning of the interpretation of the Holy Scriptures (most often it means the eschatological interpretation). When this model is transferred to the soil of ancient exegetical literature, then a contradiction arises between the modern definition and the originality of the language of ancient authors. Within the framework of this article, an attempt is made to consider the main meanings of ἀναγωγή in ancient exegetical monuments.

**Keywords:** exegetics, hermeneutics, ἀναγωγή, spiritual interpretation, spiritual meaning, patristic exegesis.

## References

- Bakhvalova O. Yu., Tsyb A. V. (2017) [“Origen: ‘Anagogue’ of the Resurrection of Lazarus (Origen’s Commentary on the Gospel According to John, Book XXVIII, 1–85)”]. *EINAI: Filosofiya. Religiya. Kul'tura*, vol. 2 (12), pp. 168–188 (in Russian).



- Balakhovskaya A. S. (2008) "Ioann Zlatoust kak ekzeget" ["John Chrysostom as an Exegete"], in *Rannekhristianskaya i vizantiyskaya ekzegetika [Early Christian and Byzantine Exegesis]*. Moscow: A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, pp. 119–211 (in Russian).
- Borret M. (ed.) (1967) *Origénes. Contre Celse*, vol. 1. Paris: Les Édition du Cerf (SC; 132).
- Borret M. (ed.) (1968) *Origénes. Contre Celse*, vol. 2. Paris: Les Édition du Cerf (SC; 136).
- Declerck J. H. (ed.) (1982) *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 10).
- Desnitsky A. S. (2010) "Allegoriya i tipologiya v Biblii i u ekzegetov drevnosti" ["Allegory and Typology in the Bible and Among the Exegetes of Antiquity"]. *Vostok (Oriens)*, no. 2, pp. 18–26 (in Russian).
- Dobykin D. G. (2016) *Pravoslavnoye ucheniye o tolkovanii Svyashchennogo Pisaniya [Orthodox Teaching on the Interpretation of Holy Scripture]*. St. Petersburg: Saint Petersburg Theological Academy (in Russian).
- Hagedorn U., Hagedorn D. (eds.) (1990) *Johannes Chrysostomus. Kommentar zu Hiob*. Berlin: De Gruyter (PTS; 35).
- Jaeger W. (ed.) (1960) *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 2. Leiden: Brill.
- Kozhukhov S. A. (2019) "Ot 'bukvy' k 'dukhu': dukhovnoye tolkovaniye apostola Pavla i anagögé Origena" ["From 'Letter' to 'Spirit': Spiritual Interpretation of the Apostle Paul and Origen's Anagögé"]. *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, pp. 122–139 (in Russian).
- Laga C., Steel C. (eds.) (1980) *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium I–LV*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 7).
- Mueller F. (ed.) (1958) *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.1. Leiden: Brill.
- Nesterova O. Ye. (2009) "Allegorizm i giperbukvalizm v bibleyskikh tolkovaniyakh Origena: paradoks ili yedinstvo germenevricheskogo metoda?" ["Allegorism and Hyper-Literalism in Origen's Biblical Interpretations: A Paradox or the Unity of the Hermeneutic Method?"]. *Vostok (Oriens)*, no. 5, pp. 5–19 (in Russian).
- Oliver J. M. (ed.) (1980) *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos*. Turnhout; Leuven: Brepols; University Press (CCSG; 6).
- Pirogov O. K. (2009) *Ekzegeticheskiye printsipy i metody v kommentariyakh sv. Ioanna Zlatousta na poslaniye sv. ap. Pavla k Rimlyanam [Exegetical Principles and Methods in the Comments of St. John Chrysostom to the Epistle of St. Ap. Paul to the Romans]*. Diss. PhD in Theology. Sergiev Posad: Moscow Theological Academy (in Russian).
- Protopopova I. A. (2004) "Filosofskaya allegoriya, poeticheskaya metafora, mantika: skhodstva i razlichiya" ["Philosophical Allegory, Poetic Metaphor, Mantle: Similarities and Differences"]. *Trudy Russkoy antropologicheskoy shkoly*, no. 1, pp. 61–81 (in Russian).
- Soloviev R. S. (2020) "Gomer kak pervyy bogoslov: allegoriya i simvol v traktate Porfiriya 'O peshchere nimf'" ["Homer as the First Theologian: Allegory and Symbol in Porfiry's Treatise 'On the Cave of Nymphs'"]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya III: Filologiya*, vol. 64, pp. 47–66 (in Russian).
- Stallbaum G. (ed.) (1970) *Eustathius Philologus. Commentarii ad Homeri Odysseam*, vol. 1. Leipzig: Weigel.

Valk van der M. (ed.) (1971) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. 1. Leiden: Brill.

Valk van der M. (ed.) (1987) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. 4. Leiden: Brill.