

Аврелий Августин

О ХРИСТИАНСКОЙ НАУКЕ

ТРАДИЦИОННЫЙ ПЕРЕВОД названия этого сочинения на русский язык (“О христианском учении”) может ввести в заблуждение. Слово “учение” (*doctrina*) имеет здесь не напрашивающийся сам собою в таком словосочетании смысл “вероучение” (хотя в книге есть вероучительные главы), а “сумма знаний; то, что необходимо изучить; порядок обучения”. Более точным был бы перевод вроде “О христианском знании” или “Что нужно изучить и знать христианину”, точнее, христианскому проповеднику-толкователю Священного Писания.

Замысел этого трактата и начало его исполнения относятся к первым годам епископства Августина (396–397 гг.). Большой частью того, что нам известно об обстоятельствах создания трактата “О христианской науке”, мы обязаны посвященной ему главе “Пересмотров” (*Retractationes* 2, 4; 426–427 гг.). Вот ее начало:

«Обнаружив незаконченными книги “О христианской науке”, я счел за лучшее завершить их, а не переходить к пересмотру прочих книг, оставив эти как они были. Итак, я завершил книгу третью, которая была доведена до того места¹, где упоминается, по Евангелию, показание о женщине, вложившей закваску в три меры муки, пока не вкисло все (Лк 13:21). Кроме того, я добавил еще последнюю книгу и таким образом завершил это сочинение в четырех книгах, из которых первые три помогают понять Писания, а четвертая излагать то, что мы понимаем (из Писаний)».

Внутренние показания четвертой книги позволяют установить, что дописывание трактата относилось к 426–427 гг., т. е. действительно было одновременно составлению “Пересмотров”. Таким образом, трактат был начат в ранний период экзегетической деятельности Августина, а дописан на склоне лет, и большая часть толковательной практики Августина приходится на тридцатилетие, разделяющее два этапа изложения толковательной теории.

В окончательном виде материал трактата четко распределен между четырьмя его книгами.

В прологе Августин излагает цель своего сочинения — сообщить правила толкования Священного Писания и защищает свое намерение против трех возможных родов критиков: тех, кто не понимает изложенных правил; тех, кто не умеет их применить; и тех, кто считает их бесполезными. Кто не понимает правил и не умеет их применить, пусть просят Бога просветить их. Кто считает правила бесполезными, должен убедиться в их пользе. Обосновывая полезность обучения толкованию Писания,

он приводит, во-первых “доводы разума” (сторонники “харизматического” толкования Писания непоследовательны: они выучились от людей, по крайней мере, употреблению знаков: букв и слов; можно выучиться и пониманию Евангелия), а во-вторых, “доводы от Писания”: даже тех людей, которые получили откровение от Бога, Он вверил для наставления людям, а не ангелам (Павел, Корнелий-сотник, эфиопский евнух, Моисей). По той же схеме он отстаивает и законность преподавания экзегетических правил. Доводы разума: сторонники “харизматического” толкования непоследовательны: сами они наставляют других людей; доводы от Писания: высказывания, подтверждающие необходимость сообщать дар Божий другим.

Книга первая. Августин излагает свою программу. Его труд будет состоять из двух больших частей: первая будет посвящена, в терминологии традиционной риторики, “нахождению материала”, т. е. ad hoc, отысканию смысла Писания, вторая (кн. 4) — способу изложения, подачи найденного смысла слушателям. Первая книга собственно посвящена “вещам” — тем реалиям, которые стоят за знаками вообще и за знаками Священного Писания в частности. Среди вещей в первую очередь рассматриваются те, которыми подобает наслаждаться, т. е. любить их ради них самих — это Бог-Троица. Изложив в главах V—XXI краткую сумму христианского учения о Боге и его домостроительстве, Августин говорит далее о прочих вещах, которыми следует пользоваться для познания и наслаждения Богом, но к которым человек, в силу своего падшего состояния, склонен прилепляться как к самоценным объектам любви. Далее выдвигается центральный для Августиновой герменевтики тезис: полнота и цель Писания заключаются в любви к Богу ради него самого и к ближнему в Боге. В конце книги говорится и о двух других христианских добродетелях: надежде и вере.

Так как вещи выражаются и познаются при помощи знаков, то **книга вторая** начинается изложением теории знака (стояческой по происхождению, перенятой Августином от неоплатоников и несколько измененной им). Дав определение знака как вещи, которая помимо самой себя указывает на нечто иное, Августин проводит различие между знаками естественными (знаками-признаками) и подаваемыми, преднамеренными (знаками-сигналами); среди последних особое место занимают слова, которые, в отличие от прочих знаков, существуют только для того и специально для того, чтобы означать — именно умение понимать эти знаки необходимо в первую очередь для понимания Писания. Описав канонический состав Писания, Августин указывает, что непонимание Писания может происходить либо из-за того, что некоторые знаки в нем неизвестны читателю (*signa ignota*), либо из-за того, что неясно их верное

понимание (*signa ambigua*). К неизвестным знакам относятся слова иностранного языка, поэтому отчасти неясности в Писании устраняются знанием языков, на которых оно написано: греческого и еврейского. Прояснению неясностей способствует также сличение разных переводов Писания и обращение к контексту неясного высказывания. Кроме того, к неизвестным знакам относятся незнакомые читателю реалии, упоминаемые в Писании. Чтобы таких неясностей было меньше, следует изучать разнообразные науки, круг которых Августин бегло очерчивает, а также философию (прежде всего неоплатоническую), положительные достижения которой рекомендуется усвоить экзегету.

Книга третья, перевод которой публикуется ниже, рассказывает о том, как справиться с неясными знаками. Анализ содержания этой книги мы даем в виде подробной схемы, разработанной Изабель Боше и приводимой в издании трактата “О христианском учении” в серии *Bibliothèque augustiniennne* (параграфы соответствуют второй, арабской нумерации глав).

§1 Краткая сумма 2-й книги и план 3-й

I — Неясные знаки, употребленные в собственном смысле (2,2–4,8)

§2 *Общее правило*: надо соотносываться с правилом веры и контекстом

§3–5, 1) — неясность в пунктуации (разделении текста): Ин 1:1 (решается правилом веры); Фил 1:23–24 (решается контекстом); 2 Кор 7:1–2 (допустимы оба возможных варианта)

§6–7, 2) — неясность в произнесении (в интонации или звуковом составе):

общий или частный вопрос: Рим 8:33–34 (решается правилом веры); Рим 9:30 (решается контекстом); Ин 1:46 (допустимы оба варианта)
долгий или краткий слог: Пс 138:15 (решается обращением к греческому подлиннику); Гал 5:21 (решается контекстом)

§8, 3) — неясность падежной формы и случаи омонимии: 1 Фесс 3:7; 1 Кор 15:31 (решается обращением к греческому подлиннику)

II — Неясные знаки, употребленные в переносном смысле (5,9–37,56)

§9–13, 1) нельзя принимать высказывание с переносным смыслом за высказывание в прямом смысле

§9 — основание: “буква убивает, Дух животворит”

§10 — рабство иудеев полезным знакам

§11 — рабство язычников бесполезным знакам

§12–13 духовная свобода христианина по отношению к знакам

§14–23, 2) нельзя понимать сказанное в прямом смысле как сказанное в переносном смысле; как определить, в прямом или переносном смысле нужно понимать высказывание

§14–16 *Общее правило*: все то, что, будучи понятым в буквальном смысле, не способствует утверждению веры и любви, должно быть понято как сказанное в переносном смысле

— опасность чрезмерной аллегоризации: Писание порицает только похоть, а предписывает только любовь

— определения: похоть / любовь, бесчестие и злодеяние / польза и благодеяние

§17–22(а) — повествования: Писание осуждает только похоть

§17 — жестокие слова и деяния от лица Бога и святых

§18–22 — представляющиеся бесчестными деяния и слова от лица Бога и святых

§23–33(б) — предписания: Писание предписывает только любовь

§24 — высказывания, которые на первый взгляд предписывают нечто бесчестное или незаконное, либо запрещают совершить нечто полезное или благодетельное

§25 — опасности, которых нужно избегать: неучитывание особенностей эпохи или лица, о которых повествуется

§34 *итог*

§35–36 3) способ толкования фигуральных высказываний:

§35–37(а) — не нужно думать, что переносный знак имеет всегда одно и то же значение

§36 — случаи, когда один и тот же предмет может иметь два противоположных значения;

§37 — случаи, когда у предмета бывают разные значения в зависимости от контекста

§37–41(б) — метод определения значения

§37–38 — обращаться к другим местам Писания, где смысл высказывания ясен

§39 — прояснять смысл посредством доводов разума

§40–41 — пользоваться знанием тропов, почерпнутым из риторики

§42–56(с) — правила Тихония (*тропеические высказывания*)

§42–43 — о Тихонии и его “Книге правил”

§44–55 — семь правил

§44 (1) — о Господе и его теле

§45 (2) — о двучастности тела Господня

§46 (3) — об обетованиях и Законе

§47–49 (4) — о виде и роде

§50–51 (5) — о временах

§52–54 (6) — о рекапитуляции (возвращении к сказанному ранее и смешении временных планов в повествовании)

§55 (7) — о дьяволе и его теле

§56 — заключение

Книга четвертая посвящена *elocutio* — способу выражения, подачи материала христианским проповедником, т. е. представляет собой краткий очерк гомилетического красноречия. Особое значение этой книги состоит в том, что она, во-первых, позволяет судить о путях рецепции классической римской риторики в христианской культуре, а во-вторых, в ней сознательно устанавливаются новые ценности и ориентиры в построении публичного выступления (проповеди), а круг образцов для стилистического подражания расширяется за счет включения в него авторов библейских книг и лучших христианских писателей первых веков.

Сочинение Августина “О христианской науке” представляет собой, как видно из обзора его содержания, первое законченное систематическое изложение принципов христианской экзегезы и гомилетики. В нем Августин обобщил опыт нескольких поколений христианских экзегетов, преимущественно латиноязычных (Викторин Петовионский, Иларий Пиктавийский, Амвросий, Тихоний). Кроме того, в этом сочинении экзегетическая деятельность впервые получила теоретическое осмысление.

Перевод 3-й книги выполнен нами по изданию: *Oeuvres de saint Augustin 11/2: La doctrine chrétienne (De doctrina christiana). Texte critique du CCL, revu et corrigé. Introduction et traduction de Madeleine Moreau. Annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec. Paris: Institut d'Etudes augustiniennes, 1997.* В этом издании, кроме латинского текста и комментированного французского перевода, читатель найдет информативное общее вступление, библиографию и справочный аппарат.

Среди прочих комментированных изданий особого внимания заслуживает: *Simonetti M. Sant'Agostino, L'istruzione cristiana. “Fondazione Lorenzo Valla”, Arnaldo Mondadori editore, 1994.*

Из последних монографий, посвященных “De doctrina christiana”, лучшей и наиболее полной является книга Карлы Полльманн: *Pollmann K. Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen*

Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus *De doctrina christiana*. Freiburg (Schweiz), 1996.

Представление о современном состоянии исследований, связанных с “*De doctrina christiana*”, можно составить по сборнику статей: *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture* / Ed. by D.W.H. Arnold and P. Bright. L., 1995.

- ¹ О христианской науке 2, 25, 36. Ссылка на трактат состоит из трех цифр: первая — номер книги; вторая — номер главы по более ранней и менее подробной нумерации (каждая из глав по этой нумерации в тексте бенедиктинского издания и в нижеследующем переводе обозначена римской цифрой и снабжена подзаголовком); третья — номер главы по другому, независимому, но более подробному разбиению (в тексте и переводе номера этих глав даются арабскими цифрами).

С. А. Степанцов

Книга III

I. [Сумма содержания предшествующих книг и обозрение последующих]

1. Человек, боящийся Бога, прилежно ищет Его волю в Писаниях. И пусть не возлюбит он споры, укрощаемый благочестием; вооруженный знанием языков, пусть не увязнет в неизвестных словах и речениях; оберегаемый разумением всевозможных необходимых вещей, пусть не будет несведущим в отношении свойств и природы тех из них, которые привлекаются ради создания подобий. Затем же, убедившись в достоверности рукописи, обеспеченной тщательным и искусным исправлением текста, пусть он приблизится, снабженный всеми этими знаниями, к обсуждению и разрешению темных мест Писаний. А для того, чтобы его не вводили в заблуждение трудные для понимания знаки¹, мы его наставим, насколько это нам возможно. Впрочем, может случиться, что пути, которые мы намереваемся показать, благодаря мощи его дарования или же большим, чем наши, познаниям, он осмеет как школярские. И все-таки, как я начал говорить, мы наставим, насколько это в наших силах, того, кто пребывает в таком состоянии, что мы способны его наставить, дабы он знал, что неясности Писания создаются словами, употребленными либо в собственном смысле, либо в переносном, — об этих двух способах высказывания мы рассказали во II книге.

II. [Как надлежит устранять неясность в разделении высказываний]

2. Когда слова, употребленные в собственном смысле, вносят неясность в текст Писания, в первую очередь следует позаботиться о том, хорошо ли мы их разделили или произнесли. Следовательно, когда мы приступаем к внимательному изучению написанного, и у нас возникает сомнение в том, каким образом следует что-либо разделить или произнести, нужно обратиться за помощью к правилу веры, которое постигается из более понятных мест Писаний и авторитетного суждения Церкви, о чем мы достаточно рассуждали, когда говорили в I книге о вещах². Если после разделения затруднительного речения оказываются сомни-

тельными с точки зрения веры обе его части, или даже все (когда частей много), остается рассмотреть, как согласуется написанное с предшествующими и последующими высказываниями, смысл которых и делает стоящее между ними речение темным. Тогда мы сможем увидеть, с каким именно высказыванием из многих наличествующих перекликается данное речение и с каким из них может быть соединено.

3. Рассмотрим теперь примеры. Такое вот еретическое разделение: “*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был*”, — изменяет смысл следующего речения: “*Слово — оно было в начале у Бога*”, — и тем противится исповеданию Бога Слова. Такое чтение должно быть отвергнуто по правилу веры, которое предписывает нам, исходя из равночестия лиц Троицы, говорить: “*И Слово было Бог*”, — а затем уже присоединять: “*Оно было в начале у Бога*” (Иоан. 1, 1–2)³.

4. Однако следующее неясное высказывание ни при каком возможном разделении не вступает в противоречие с верой; и поэтому следует разрешать неясность речения Апостола, исходя из окружающих его высказываний: “*И что выберу, не знаю, но чувствую необходимость того и другого: имею вожделение разрешиться и быть со Христом — ибо это гораздо лучше; оставаться во плоти необходимо для вас*” (Филипп. 1, 23–24)⁴. Не ясно, как надлежит разделить: *имею вожделение того и другого* или же *чувствую необходимость того и другого* — с дальнейшим присоединением слов *имею вожделение разрешиться и быть со Христом*. Но так как далее следует *ибо это гораздо лучше*, то становится ясно: он говорит, что имеет вожделение именно этого “лучшего”, и, чувствуя необходимость и того, и другого, вожделеет, однако, первого, а другое для него необходимо — то есть он вожделеет быть со Христом, а необходимо ему оставаться во плоти. Неясность эта разрешается одним лишь следующим словом: *ибо* — а переводчики, которые опустили этот союз, руководствовались, скорее, тем мнением, будто Апостол не только чувствует необходимость того и другого, но и вожделеет того и другого. Следовательно, разделить надлежит вот так: “*И что выберу, не знаю: но чувствую необходимость того и другого*”, — и за этим разделением последу-

ет: “*имею вожделение разрешиться и быть со Христом*”. И как если бы спрашивалось, почему он, скорее, вожделеет именно этого, он говорит: “*ибо это гораздо лучше*”. Почему же он чувствует необходимость и того, и другого? Потому, что существует необходимость *оставаться во плоти*, о которой он далее и сказал: “*Оставаться во плоти необходимо для вас*”.

5. Но там, где неясность не может быть объяснена ни предписанием веры, ни из последовательности высказываний, ничто не мешает разделить высказывание согласно любому из смыслов, которые представляются возможными. Так, например, в Послании к Коринфянам сказано: “*Итак, имея эти обетования, о дражайшие, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая освящение во страхе Божиим. Примите нас. Мы никому не повредили*” (II Кор. 7, 1–2). В самом деле, сомнительно, что следует предпочесть. Можно прочесть так: “*Очистим себя от всякой скверны плоти и духа*”, — и это будет в согласии со следующим высказыванием: “*Чтобы она была святою телом и духом*” (I Кор. 7, 34). А можно и так: “*Очистим себя от всякой скверны плоти*”, — и тогда выйдет иной смысл: “*И, духа совершая освящение во страхе Божиим, примите нас*”. Итак, подобные неясности разделения следует предоставлять усмотрению читающего.

III. [Каким способом устраняется неясность в произнесении. Чем отличается частный вопрос (percontatio) от общего (interrogatio)]

6. Все то, что мы говорим о неясностях в разделении, следует соблюдать и в отношении неясностей в произнесении. Ибо и эти неясности, если только они не внесены чрезмерной небрежностью читателя, исправляются либо правилами веры, либо сопоставлением [contextione] с предшествующими или последующими частями текста; а если ни то, ни другое не способствует исправлению, речение остается неясным, и каким бы образом читатель ни произнес написанного, его нельзя будет уличить в ошибке.

Если бы только тому не препятствовала вера, которая убеждает нас, что своих избранных Бог не обвинит и Христос не осудит, можно было бы произнести так: “*Кто обвинит избранных*

Богом?» — и следующее высказывание сделать как бы ответом на этот вопрос: “Бог, Который оправдывает”, — а на следующий вопрос — “Кто осуждает?” — сделать ответом: “Христос Иисус, Который умер”. Но веровать так — совершеннейшее безумие, и поэтому следует произносить таким образом, чтобы в обоих случаях первое высказывание звучало как частный вопрос [percontatio], а второе — как вопрос общий [interrogatio]. Разница между частным вопросом [percontatio] и общим [interrogatio], как говорили древние, состоит в том, что на частный вопрос [percontatio] могут быть даны многие ответы, а на общий [interrogatio] — или “нет”, или “да”. Следовательно, произносить надлежит так, чтобы сначала звучал частный вопрос [percontatio]: “Кто обвинит избранных Богом?» — а после него спрашивалось бы в порядке уточнения: “Бог, Который оправдывает?» — с подразумеваемым ответом “нет”. И после второго частного вопроса — “Кто осуждает?» — тоже последует уточняющий вопрос: “Христос Иисус, Который умер, и Который — что больше того — воскрес, Который одесную Бога, Который предстоит за нас (Рим. 8, 33–34)?» — и во всех случаях будет подразумеваться ответ “нет”.

Но то место, где Апостол говорит: “Итак, что же мы скажем? Что язычники, которые не следовали праведности, приобрели праведность” (Рим. 9, 30), — следует читать по-другому. Если после вопроса “Что же мы скажем?» — фраза: “Что язычники, не следовавшие праведности, приобрели праведность”, — не прозвучит как ответ, тогда эти высказывания нельзя будет связать с последующими.

А вот каким бы образом ни произносилось то, что сказал Нафанаил: “Из Назарета может быть что-то доброе” (Иоан. 1, 46), — так ли, чтобы только слова “Из Назарета?» прозвучали вопросом, а все остальное — утверждением; или так, чтобы все высказывание звучало как вопрос, выражающий сомнение, — не знаю, на каком основании можно предпочесть то или другое; при этом ни тот, ни другой смысл не противоречит вере.

7. Бывает, что неясность происходит от сомнения в звучании слогов — и она тоже относится к произнесению. Ибо написанное так: “Не утаена от тебя кость моя [os teum], которую Ты

содеял втайне” (Пс. 138, 15), не позволяет читателю понять, долгим или кратким должно быть “о” [os]. Если os будет с кратким “о”, тогда это то слово, множественное число которого ossa [кости], если с долгим — тогда то слово, множественное число которого ora [уста], — но в единственном числе. Но такие неясности разрешаются при обращении к языку, с которого сделан перевод: в греческом тексте не stoma [уста], а osteon [кость]. Поэтому-то в большинстве случаев просторечие и оказывается пригоднее для обозначения вещей, чем ученая правильность. Конечно, я предпочту варваризм: “Non est absconditum a te **ossum** teum” — тому, что менее понятно, потому что более грамотно. Но иногда вызывающее сомнение звучание слога выявляется соседним словом, относящимся к тому же высказыванию, как, например, в словах Апостола: “Предупреждаю [praedico] вас, как и предупреждал [praedixi] ранее: те, кто совершает таковое, Царства Божия не унаследуют” (Галат. 5, 21). Если бы он сказал только “предупреждаю [praedico] вас, — и не присовокупил, — как предупреждал [praedixi] ранее”, — то, не обратившись к рукописи на языке, с которого сделан перевод, мы не узнали бы, долгим или кратким должен быть средний слог в слове praedico. Теперь же ясно, что слог этот долгий, потому что Апостол не говорит “как я объявлял [praedicavi]”, но “как предупреждал [praedixi]”.

IV. [Каким способом следует устранять неясность в формах слов]

8. И не только те неясности, которые относятся к разделению или произношению, следует рассматривать подобным образом. Например, вот это место из Послания к Фессалоникийцам: propterea consolati sumus fratres in vobis (I Фесс. 3, 7). Вызывает сомнение, следует ли понимать: “О братья” или “этих братьев”, так как ни то, ни другое не противно вере. Однако же в греческом языке эти падежи не совпадают, и по-гречески в этом месте мы находим звательный падеж — “о братья”. Поэтому если бы переводчик решил сказать: “Чего ради мы обрели утешение в вас, о братья” [propterea consolationem habuimus, fratres, in vobis], то рабского следования словам в этом было бы меньше,

зато и меньше было бы сомнений в смысле высказывания; также и если бы он прибавил “*postit*”, то никто, пожалуй, не усомнился бы в том, что употреблен звательный падеж, когда услышал бы: “*Чего ради мы утешились, братья наши, в вас*” [propterea consolati sumus, fratres nostri, in vobis]. Но здесь требуется большая осторожность. Так поступил один переводчик со словами Апостола из Послания к Коринфянам “*Каждый день я умираю, ради славы вашей, братья, которую имею во Христе Иисусе*” [cotidie morior, per vestram gloriam, fratres, quam habeo in Christo Iesu] (I Кор. 15, 31). Этот переводчик сказал: “*каждый день умираю, вашей клянусь славою*” [cotidie morior, per vestram juro gloriam], — потому что из греческого подлинника клятвенный смысл этих слов совершенно очевиден, без всякой неясности в звучании.

Итак, что касается книг божественных Писаний, то в них в высшей степени редко и с трудом можно встретить такую неясность в словах, употребленных в собственном смысле, которая не разрешалась бы или соседствующими высказываниями, из которых явствует намерение священных писателей, или сопоставлением разных переводов, или обращением к языку, с которого сделан перевод.

V. [Принимать фигуральные речения Писания в буквальном смысле — достойное сожаления рабство]

9. Но разрешение неясностей в словах, употребленных в переносном смысле, о которых нам предстоит теперь говорить, требует немалой заботы и прилежания. Здесь в первую очередь следует остерегаться того, чтобы фигуральное⁵ высказывание принять буквально. Об этом и говорит Апостол: “*Буква убивает, а дух животворит*” (I Кор. 3, 6)⁶. Ведь когда сказанное фигурально принимается так, как будто сказано в смысле собственном, то в этом сказывается плотское разумение. И ничто иное нельзя уместнее назвать смертью души, нежели когда то, что отличает ее от животных — то есть способность разумения — подчиняется плоти, следуя букве. Ибо тот, кто следует букве, в собственном смысле принимает слова, употребленные в смысле переносном, и не станет искать иного значения для той вещи,

которая обозначена словом в собственном смысле. Например, если он услышит о Субботе, то не уразумеет ничего другого, кроме одного из семи дней, повторяющихся в непрестанном круговращении. А когда он услышит о жертвоприношении, не превзойдет помышлением обыкновенного заклания животных и принесения плодов земли. Это и есть достойное сожаления рабство духа — принимать знаки за вещи (signa pro rebus accipere) и быть не в силах поднять око ума выше телесной твари, чтобы испить вечного света.

VI. [Рабское служение иудеев полезным знакам]

10. Это самое рабство у иудейского народа далеко отстояло от того, что было в обычае у других племен: подчинение игу временных вещей у иудеев было таково, что все эти вещи удерживали их в почитании единого Бога⁷. И хотя знаки вещей духовных они принимали за сами вещи, не зная, к чему те относятся, однако же были твердо убеждены, что этим рабским служением они угождают единому Богу всего, Которого не видели. Об этом служении Апостол пишет, что оно было подобно нахождению детей под надзором педагога (Галат. 3, 24). И поскольку иудеи упорно держались таковых знаков, то не смогли снести, что Господь презрел эти знаки, когда настало время Откровения (Матф. 12, 2). Потому и начальники их возвели на Него обвинения за то, что Он исцеляет в субботу (Лук. 6, 7); и народ иудейский, пребывающий в окопах этих знаков, как если бы они были вещами, не поверил, что Тот есть Бог или Пришедший от Бога, Кто не желает соблюдать принятое у иудеев. Но по тем, кто уверовал и из кого составила первая Иерусалимская Церковь, в достаточной мере видно, какова была польза от этого нахождения под надзором педагога: знаки, временно установленные для тех, кто находился у них в рабстве, привязывали помыслы соблюдающих их к почитанию единого Бога, создавшего небо и землю. Действительно, они, находясь в тесной близости к вещам духовным, в самих этих временных и плотских жертвоприношениях и знаках все-таки научались поклоняться единому вечному Богу (хотя и не знали, каким образом следует понимать эти жертвы и знаки в духовном смысле); и потому оказались столь способны к приня-

тию Святого Духа, что продавали все свое имущество и вырученные деньги полагали к стопам апостолов (Деян. 4, 34) для раздачи неимущим, и всех себя посвящали Богу как новый храм, земному образу которого, то есть храму ветхому, они служили.

11. И при этом не написано, чтобы хоть одна церковь, составившаяся из язычников, делала нечто подобное, — ибо не так близко к вещам духовным были те, кто принимал за богов руковорные изваяния.

VII. [Рабское служение язычников бесполезным знакам]

И если когда-либо некоторые из язычников и пытались толковать эти изображения как знаки, они относили их к твари — ради ее почитания и поклонения ей. И что мне пользы в том, чтобы не считать богом изображение, например, Нептуна, а считать, что его изображение обозначает все моря или даже и все прочие воды, пробивающиеся из источников? Так пишет один поэт из язычников, если мне не изменяет память:

Ты, Нептун отец, чьи седые виски, омываясь
Морем соленым, звенят, и великий твоей бородою
Вечно течет океан, и потоки власами блуждают⁸.

Этот сладкий стручок погромыхивает звонкими зернышками под приятным на вкус покровом, однако же он годен в пищу свиньям, а не людям. Кто знает Евангелие (Лук. 15, 16), тот поймет, о чем я говорю. Так какой же урок я извлеку из того, что изображение Нептуна может быть соотнесено с этим значением, если только не тот, что мне не следует почитать ни того, ни другого? Какая-нибудь статуя точно так же мне не Бог, как и все моря земли. Признаю, впрочем, что глубже в заблуждениях погрязли те, кто считает богами творения людей, нежели те, кто почитает таковыми творения Бога; однако нам предписано любить и поклоняться единому Богу (Втор. 6, 5), создавшему все то, изображениям чего они поклоняются — как богам или же как знакам и образам богов. Итак, если почитать с пользой установленный знак за саму вещь, ради обозначения которой он установлен, — это плотское рабство, то насколько же хуже прини-

мать за вещи те знаки, которые были установлены ради обозначения вещей бесполезных? Ведь если ты отнесешь их к тем самым вещам, которые ими обозначаются, и свяжешь дух поклонением этим вещам, ты все равно не избавишься от рабского и плотского бремени и покрова⁹.

VIII. [Двумя различными способами освобождаются от рабства иудеи и язычники]

12. Вот почему тех, кого христианская свобода обрела под знаками полезными, — как бы найденных поблизости, — она освободила, истолковав знаки, которым эти люди были подчинены, и возведши самих людей к тем вещам, которые обозначались этими знаками: из них составились Церкви святых израильтян. У тех же, которых обрела под знаками бесполезными, она упразднила и отменила не только рабское служение таковым знакам, но и сами знаки, чтобы от скверны множества ложных богов, которую Писание часто и справедливо называет прелюбодеянием¹⁰, язычники обратились к почитанию единого Бога и уже не служили даже и самим полезным знакам, но упражнялись в духовном разумении этих знаков.

IX. [Кто в рабстве у знаков, а кто — нет. Крещение. Евхаристия]

13. В рабстве у знака тот, кто совершает или почитает вещь, нечто обозначающую, не зная, что она обозначает; а кто или совершает, или почитает полезный знак, установленный божественной волей, разумея его смысл и значение, тот почитает незримое и преходящее, но, скорее, то, к чему все это должно быть отнесено. Такой человек духовен и свободен даже во время рабства, в продолжение коего плотским умам не следовало открывать значение тех знаков, иго которых призвано было их укрощать. Таковыми духовными были патриархи, и пророки, и все в народе Израиля, через кого Дух Святой и доставлял нам вспомоществования и утешения в Писаниях. В настоящее же время, когда в Воскресении Господа нашего воссияло яснейшее свидетельство нашей свободы, мы более не обременены тяжким совершением даже и тех знаков, которые уже уразумели; и учение Са-

мого Господа, а также и апостольское, преподало нам знаки весьма немногие вместо многих, в исполнении наилегчайшие, в понимании высочайшие, в соблюдении целомудреннейшие: таковы таинство Крещения и таинство Тела и Крови Господних. Когда кто бы то ни было их приемлет, он познает, напитавшись ими, к чему они относятся, и потому почитает их уже не в плотском рабстве, но в духовной свободе. Подобно тому как следование букве и принятие знаков вместо вещей, которые ими обозначаются, есть удел рабской немощи — так толкование бесполезных знаков принадлежит к числу досадных заблуждений. А кто не понимает, что именно обозначает знак, но тем не менее понимает, что перед ним знак, — тот также не угнетен рабством. Однако лучше быть под гнетом непознанных, но полезных знаков, нежели, толкуя их без пользы, угодить в петлю заблуждения избавленной от рабского ига выей.

Х. [Как распознать, употреблено ли речение в фигуральном смысле. Основное правило (Regula generalis). Любовь (Caritas). Похоть (Cupiditas). Бесчестие (Flagitium). Злодеяние (Facinus). Польза (Utilitas). Благодеяние (Beneficentia)]

14. К этому замечанию, которое оберегает нас от того, чтобы следовать фигуральному, то есть переносному смыслу высказывания так, как если бы оно было прямым, следует присоединить еще и то, что нам не должно воспринимать прямое высказывание как фигуральное. Поэтому прежде надлежит показать способ, позволяющий отличить прямое высказывание от фигурального. А этот способ сводится к тому, чтобы понимать как фигуральное все то, что в божественном слове не может быть в собственном смысле отнесено к благопристойности нравов и к истине веры. Благопристойность нравов служит любви к Богу и ближнему, истина веры — познанию Бога и ближнего. Надежда же каждого состоит в том, насколько он в глубине своей совести осознает себя возросшим в любви к Богу и ближнему и в познании их. Обо всем этом сказано в I книге.

15. Но так как род человеческий склонен оценивать грехи не по тому, насколько сильна в них похоть, а, скорее, в силу своих обыкновений, то по большей части выходит, что каждый из

людей считает достойным порицания только то, что обыкновенно порицают и осуждают люди его страны и его времени; а достойным одобрения и похвалы — то, что дозволяет обычай тех, среди кого этот человек живет. Из-за этого бывает, что когда Писание предписывает что-нибудь такое, что противно обычаю слушающих, или порицает то, что их обычаю не противно, — тогда, если дух их уже побежден авторитетом Слова, они понимают это как фигуральное высказывание. Но Писание не предписывает ничего, кроме любви, и не порицает ничего, кроме похоти, и именно так образовывает нравы людей. И так же, если дух оказался во власти мнения, содержащего некие заблуждения, — все то, что Писание объявляет иначе, люди считают сказанным фигурально. Но Писание не утверждает ничего, кроме кафолической веры, в вещах, относящихся к прошлому, будущему и настоящему. О прошлом Писание говорит в повествовании, о будущем — в предсказании, о настоящем — в описании, но и то, и другое, и третье способствует воспитанию и укреплению все той же любви и преодолению и изничтожению похоти.

16. Любовью я называю движение духа к наслаждению Богом ради Него самого, а также собою и ближним ради Бога, похотью же — движение духа к наслаждению собою и ближним и каким угодно телом не ради Бога. То, что совершает неукротенная похоть человека, разрушая тем самым его собственные дух и тело, зовется бесчестием; а то, что она совершает во вред другому, — злодеянием. И все возможные грехи можно отнести к одному из этих двух родов; но первый из них — бесчестие. Когда бесчестящие деяния опустошат дух и доведут его как бы до истощения, человек пускается в злодеяния, посредством которых он может устранить препятствия к бесчестным действиям или изыскать средства к ним. Далее, то, что совершает любовь в помощь себе, называется пользой; а то, что она совершает в помощь ближнему, называется благодеянием. И здесь польза предшествует благодеянию, ибо никто не может помочь другому тем, чего сам не имеет. И чем сильнее разрушается власть похоти, тем больше возрастает власть любви.

XI. [Правило, касающееся тех мест в Писании, которые звучат жестоко, но тем не менее относятся к Богу или святым (referenturque nihilominus ex persona Dei vel sanctorum)]

17. Итак, все суровое и как будто бы жестокое, что, согласно Священным Писаниям, говорится и совершается Самим Богом или Его святыми, — способствует разрушению власти похоти. И если это очевидно из самого высказывания, то это высказывание не следует относить к чему-либо иному, как если бы оно было фигуральным. Так, у Апостола читаем: *“Собираешь себе гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его: тем, которые ищут постоянством в добрых делах славы, и чести, и нетления, — жизнь вечную; тем же, что пребывают в довольстве и не доверяют истине, но веруют неправедности, — гнев и негодование. Скорбь и утеснение — всякой душе человека, делающего зло, прежде иудея, а [потом] и эллина (Рим. 2, 5—9)”*. Но это о тех, вместе с которыми низвергается и сама похоть и которые не пожелали ее превозмочь. Когда же в человеке, которым правит похоть, власть ее сокрушается, — об этом открыто говорится: *“Те же, которые принадлежат Иисусу Христу, плоть свою распяли [вместе] со страстями и похотями (Галат. 5, 24)”*. Если только, конечно, не принимать во внимание, что слова “гнев Божий” и “распяли” здесь употреблены в переносном смысле; впрочем, слова эти не столь многочисленны и не так поставлены, чтобы они скрывали смысл и создавали аллегорию или загадку — что я, собственно, и называю фигуральным высказыванием. А повеление, обращенное к Иеремии: *“Вот, Я поставил тебя сегодня над племенами и царствами, чтобы ты искоренял, и разрушал, и губил, и рассеивал (Иерем. 1, 10)”*, — это, без всякого сомнения, фигуральное высказывание, и оно должно быть отнесено к той цели, о которой мы сказали.

XII. [Правило о словах и деяниях, которые, по суждению людей неопытных, представляются бесчестными и при этом приписываются Богу или святым мужам. Деяния должно рассматривать с учетом обстоятельств]

18. Из сказанного или даже содеянного Самим Богом или людьми, чья святость засвидетельствована Писанием, те слова и деяния, в которых неопытные могут усмотреть бесчестие, на самом деле представляют собой целиком фигуральные высказывания: из них следует извлечь заключенные в них тайны, чтобы они могли служить пищей для любви. Всякий, кто пользуется вещами преходящими с большей строгостью, чем предполагают нравы тех, среди кого он живет, — либо воздержан, либо суеверен; если же кто-то так пользуется этими вещами, что преступает пределы, установленные обычаем добродетельных людей, в среде которых он вращается, — то или этот человек выступает знаком чего-то иного, или он бесчестен. Ибо во всех таких случаях заслуживает осуждения не пользование вещами, а вожделение пользующегося. И никто из людей трезвомыслящих никоим образом не мог бы поверить, что женщина умащала стопы Господа драгоценным благовонием так (Иоан. 12, 3), как это в обычае у людей развращенных и испорченных, подобные пиршества которых нам отвратительны¹¹. Ибо добрый аромат — это добрая слава, которую трудами доброй жизни снискивает человек, когда идет по следам Христа, как бы умащая его стопы драгоценнейшим ароматом. Таким образом, то, что в отношении прочих лиц в большинстве случаев представляется бесчестием, в отношении Бога или пророка есть знак чего-то великого. В самом деле, соединение с блудницей по низости нравов — это одно, а соединение с блудницей в пророчестве Осии (Осия 1, 2) — совсем другое; и если оголять тела во время пира по обыкновению пьяниц и блудников — бесчестие, то быть обнаженным в бане — не бесчестие.

19. Итак, следует рассматривать весьма прилежно, что согласуется с местом, временем и лицами, чтобы не обвинить в бесчестии необдуманно. Ведь может быть так, что мудрый употребляет весьма дорогую пищу, вовсе не впадая в порок чревоугодия или услаждения вкуса, в то время как неразумный разжигается отвратительнейшим пылом обжорства к пище весьма доступной. И каждый, кто в здравом уме, предпочтет насытиться рыбой — по обычаю Господа (Лук. 24, 43), нежели чечевицей — по обычаю Исава, племянника Авраама (Быт. 25, 34), или ячменем —

подобно вьючному животному. Ибо нельзя признать животных более склонными к воздержанию, чем мы, лишь на том основании, что они довольствуются более простой пищей. Во всех подобных случаях следует одобрять или порицать наши действия, исходя не из природы вещей, которыми мы пользуемся, но из причины их использования и из рода вожделения.

20. Древние праведники представляли себе и предвозвещали царство небесное в образе земного царства. Не подлежал порицанию обычай, позволявший мужчине иметь многих жен одновременно — ради того, чтобы детей рождалось достаточно (Быт. 16, 3; 25, 1; 2 Цар. 5, 13). И по той же причине не считалось пристойным одной женщине иметь многих мужей: ведь женщина оттого не становится более плодovitой; добывать себе деньги или потомство сожительством с кем придется — это, скорее, непотребство, свойственное блудницам. И в Писании не порицается все то, что святые тех времен в согласии с такого рода обычаями совершали не из похоти, — хотя то, что они совершали, в настоящее время может твориться только из похоти. И все вещи такого рода, о которых там рассказывается, следует толковать не только в смысле прямом и историческом, но и в фигуральном и пророческом во имя той самой любви — к Богу, или к ближнему, или к тому и другому. Так, у древних римлян считалось бесчестием носить тунику с длинными рукавами, полы которой достигают земли; нынче же среди людей благородного происхождения в том возрасте, когда пристало носить тунику, это не почитается бесчестием. Так и всегда следует принимать во внимание, что при пользовании вещами не должно быть похоти, которая не только постыдно злоупотребляет обычаям людей, в среде которых живет склонный к ней, но часто даже и прорывается через допустимые этим обычаям пределы и внезапно и наипозорнейшим образом обнаруживает свою непристойность, прежде скрывавшуюся за оградой общепринятых нравов.

XIII. [Продолжение того же рассуждения]

21. Но все, что согласуется с обычаям тех, с кем человек в силу необходимости или принятой на себя обязанности проводит жизнь, люди праведные и высокие духом должны относить к

пользе и благоденствию или в прямом смысле (как следует поступать и нам) или в смысле фигуральном (как дозволено пророкам).

XIV. [Заблуждение тех, кто полагает, будто праведности самой по себе быть не может]

22. Когда невежды, не знающие чужих обычаев, читают о таких деяниях, они мнят их бесчестными (если только их не удержит от того авторитетное суждение) и не способны заметить, что их собственный образ жизни, будь то в супружестве, или в пиршествах, или в привычках одеваться, и вообще их быт человеку из другого народа или другого времени тоже может показаться бесчестным. Смущаемые таким разнообразием бесчисленных обычаев, некоторые люди, находясь как бы в дремоте, — ибо они не спали глубоким сном глупости, но и не смогли пробудиться к свету разума, — думают, будто никакой праведности самой по себе не существует, но всякий народ считает праведностью то, что у него в обычае; а так как обычаи различны у разных народов, в то время как праведность должна пребывать неизменной, то якобы очевидно, что нигде не существует никакой праведности. Эти люди не поняли (чтобы не приводить много примеров), что требование “чего не хочешь для себя, не делай другому” (Товия 4, 16; Матф. 7, 12) — не может изменяться ни при каком разнообразии народов. Когда это утверждение относится к почитанию Бога, оно устраняет всякое бесчестие, а когда к почитанию ближнего — всякое злодеяние. Ибо никто не желает разрушения собственного жилища: следовательно, он не должен разрушать и обиталище Божие — то есть себя самого. И раз никто не желает себе вреда со стороны другого, значит, и другому сам не должен вредить.

XV. [Правило, которого следует придерживаться в толковании фигуральных высказываний]

23. Так, по ниспровержении тирании похоти, любовь царствует по праведнейшим законам: любить Бога ради Самого Бога, себя же и ближнего — ради Бога. Следовательно, в фигуральных высказываниях следует соблюдать такое правило: прилежная мысль должна до тех пор рассматривать читаемое, пока толкова-

ние не будет вести к царствованию любви. Если же высказывание звучит таким образом уже в прямом смысле, то оно не должно считаться фигуральным.

XVI. [Правило о высказываниях, которые содержат предписания]

24. Если высказывание содержит запрет на нечто бесчестное или на злодеяние, а также если оно побуждает к пользе или благодеянию, то оно не является фигуральным. Если же оно предписывает бесчестие или злодеяние или запрещает полезное или благодетельное, то оно фигурально. В Писании сказано: *“Если вы не будете есть плоть Сына человеческого и пить Его кровь, то не обретете жизни вашей”* (Иоан. 6, 54)¹². Кажется, что здесь предписывается злодеяние или бесчестие; следовательно, высказывание это фигурально и велит приобщаться Страстям Господним и любовно и с пользой сохранять в памяти, что плоть Его была за нас распята и изъязвлена. Писание говорит: *“Если алчет враг твой, накорми его; если жаждет, дай ему пить”*. Без сомнения, здесь предписывается благодеяние. Но вот то, что следует: *“Поступая так, ты собираешь горящие угли на главу его”* (Премудр. 25, 21,22; Рим. 12, 20) — ты можешь принять как предписание злодеяния по недоброжелательству. А потому не сомневайся, что сказано это фигурально. И коль скоро толковать это можно двояко: с одной стороны — в смысле вреда, с другой — в смысле помощи, — то пусть любовь склонит тебя, скорее, к благодеянию: ты должен понимать горящие угли как жгучие стоны покаяния, которыми исцеляется гордыня человека, когда он сокрушается, что был врагом тому, кто помог ему в бедственном положении. Далее, когда Господь говорит: *“Кто любит душу свою, потеряет ее”* (Иоан. 12, 25)¹³, не должно думать, что Он запрещает полезное — то есть сохранение собственной души; но сказано это фигурально: “потеряет душу” — то есть отвергнет и отбросит тот обычай, который имеет ныне, — извращенный и нелепый, обычай, который склоняет его к временному и мешает искать вечного. Написано: *“Дай милосердному, и не принимай грешника”* (Сирах. 12, 4). Последняя часть этого высказывания, как представляется, запрещает

благодеяние, ибо там говорится “не принимай грешника”: ты же разумей, что в фигуральном смысле здесь “грешник” поставлено вместо “грех” — чтобы ты греха его не принимал.

XVII. [Одно предписывается всем вообще, другое — отдельным лицам]

25. Часто случается, что тот, кто или находится или почитает себя находящимся на более высокой ступени духовной жизни, полагает, будто в фигуральном смысле сказано то, что предписывается людям, находящимся на более низких ступенях. Например, возлюбивший безбрачие и оскотивший себя ради Царства Небесного (Матф. 19, 12) стремится принять не в прямом, а в переносном смысле предписание священных книг о любви к своей жене и руководстве ею; а тот, кто решил оставить дочь свою безбрачной девой, пытается толковать в фигуральном смысле высказывание: *“Выдай дочь замуж, и сделаешь великое дело”* (Сирах. 7, 27). Таким образом, в понимании Писаний надлежит принимать во внимание еще и то, что одно предписывается всем равным образом, другое же — некоторым отдельным родам людей. Ибо и лекарство должно служить не только здоровью всего тела, но и каждому члену с его немощью. О том, кто не может взойти к более высокому состоянию, следует заботиться в соответствии с его настоящим положением.

XVIII. [Следует учитывать, в какое время нечто предписано или позволено делать]

26. Следует также остерегаться, чтобы кто-нибудь случайно не подумал, будто в обычай сегодняшней жизни можно перенести что бы то ни было из Ветхих Писаний, согласное с обычаем тех времен, даже если там оно, понятное не в фигуральном, а в прямом смысле, не является бесчестием или злодеянием. Это человек совершает только потому, что властвующая над ним похоть ищет покровительства у Писаний, которыми она должна бы быть ниспровергнута. Он, несчастный, не понимает, что в Писаниях об этом рассказывается ради пользы: чтобы люди доброй надежды смотрели здраво на обычай, который они отвергают, и разумели, что и он может служить на благо, а тот, которому они

следуют, может подлежать осуждению. Ведь важно видеть, что в первом случае приверженные обычаю могли следовать любви, а во втором — похоти.

27. Ибо если в какое-то время некто мог сожительствовать с многими женами целомудренно, то другой может и с одной быть похотливым. Я скорее одобряю того, кто пользуется плодovitостью многих жен, нежели того, кто наслаждается плотью единственной жены ради самой плоти. В первом случае изыскивается польза, соответствующая обстоятельствам времени, а во втором — удовлетворяется похоть, связанная с временными удовольствиями. И те, которым по снисхождению Апостол позволяет плотское общение с единственной женой по причине их неспособности к полному воздержанию (I Кор. 7, 2), стоят на более низкой ступени на пути к Богу, нежели те, что, имея многих жен, ожидали от брака только произведения потомства, — подобно тому как мудрец ожидает от пищи и питья лишь телесного здоровья. Поэтому, если бы таковых пришествие Господне застало в этой жизни, когда уже было время не разбрасывать, а собирать камни (Еккл. 3, 5), они тотчас же оскопили бы себя ради Царства Небесного: ведь нет трудности в лишении, если не было похоти в обладании. И в самом деле, эти люди знали, что по невоздержности злоупотреблять общением даже и с собственной женой — это сладострастие. Об этом свидетельствует молитва Товии, когда он сочетался с женой. Ибо он сказал: *“Благословен Ты, Господи, Боже отцов наших; и благословенно имя Твое во веки веков. Да благословят Тебя небеса и всякое создание Твое. Ты создал Адама и дал ему помощницей Еву. И ныне, Господи, Ты знаешь, что не ради сладострастия принимаю сестру мою, но ради самой истины, чтобы Ты помиловал нас, Господи (Тов. 8, 5—7)”*.

XIX. [Дурные люди судят о других по себе]

28. Но те, что по велению разнузданной похоти или впадают во множество прелюбодеяний, или даже в общении с единственной женой не только превосходят меру, определенную необходимостью произведения потомства, но и умножают мерзости недостойной человека распушенности, пользуясь бесстыднейшей

вольностью некоей рабской свободы, — те не верят, что вполне возможно было мужам древности целомудренно сожительствовать с многими женами, не преследуя при этом никаких иных целей, кроме исполнения соответствующей их времени обязанности производить потомство; и, сами находясь в силках воздержания, они полагают то, чего они не способны соблюсти в общении с единственной женой, и вовсе невозможным в отношении многих женщин.

29. Но такие люди могут сказать, что и почести и похвалы не подобают благочестивым и святым: ведь сами они от почета и похвал раздуваются гордостью, жадные до пустейшей славы тем более, чем чаще и щедрее их оведают похвалами льстивые уста — благодаря чему они до того делаются легковесны, что ветер молвы, благоприятный ли, противный ли им, несет их в какие угодно бездны бесчестия или расшибает о скалы злодеяний. Так пусть же они увидят, сколь тяжело и трудно для них не соблазняться приманкой похвалы и не уязвляться жалами поношений, и пусть не судят о других по себе.

XX. [Праведные люди сходствуют между собой, хотя жили при разных укладах]

Пусть они лучше уверятся, что наши апостолы не надмевались, когда люди почитали их, и не сокрушались, когда их поносили. Ибо ни того, ни другого искушения у них не было в недостатке: и верующие превозносили их похвалами, и преследователи очерняли злословием. И так, из того и другого они извлекали пользу, и ни то, ни другое им не вредило. Так и те древние, общаясь с женщинами в согласии с нуждами своего времени, не испытывали над собой той самой власти воздержания, которой рабствуют те, что всему вышесказанному не верят.

30. И поэтому они ни в малейшей мере не стали бы удерживать себя от неукротимой ненависти к собственным сыновьям, если бы им случилось узнать, что те пытались соблазнить отцову супругу или сожительницу или уже ее добились.

XXI. [Давид, хотя он и впал в прелюбодеяние, все же был далек от невоздержности похотливцев]

В противоположность им царь Давид, претерпев подобное от сына, лишенного отцелюбия и презревшего естественные человеческие законы, не только перенес его неистовства, но и оплакал его смерть (2 Цар. 18, 33; 19,1). Ведь нельзя сказать, что в септиской ревности угодил тот, кого терзают не нанесенные ему обиды, а грехи сына. Для того Давид и запретил убивать Авессалома в случае победы над ним, чтобы ему, укрощенному, представилась возможность для покаяния. А так как это не удалось, он скорбел не по причине гибели сына, но оттого, что знал, какие кары постигают душу столь несправедную и блудодейную, душу отцеубийцы. Ибо прежде, когда другой его сын, невинный, был болен, Давид сокрушался из-за его болезни, но когда тот умер, возрадовался (2 Цар. 12, 15–23).

31. С какой умеренностью и воздержностью те мужи сожительствовали с женщинами, совершенно ясно также и из следующего. Когда царь, побежденный пылом юности и благополучием в вещах временных, незаконно овладел одной женщиной, мужа которой приказал убить, пророк выступил против него с обвинением. Придя к царю, чтобы изобличить грех, пророк представил ему подобие, рассказав о бедняке, у которого была одна овца, и его сосед, имевший множество овец, к приходу своего гостя потребовал заколоть единственную овечку бедняка. Тогда Давид, разгневавшись на богатого соседа, приказал его убить, а за овцу бедняку заплатить четырехкратно. Так, сам того не сознавая, осудил себя тот, кто согрешал сознательно. Когда же ему все открылось и было возвещено о возмездии свыше, он смыл грех покаянием (2 Цар. 12, 1–15). Однако в этом подобии овца бедного соседа служила обозначением одного лишь прелюбодеяния; о преданном же на смерть супруге женщины с Давида через подобие не спрашивалось (так как об убийстве бедняка, у которого была одна овца, в подобии не говорилось) — и своим приговором царь осудил себя только за прелюбодеяние¹⁴. Из этого понятно, с какой умеренностью он обладал многими женщинами, если, превзойдя меру лишь с одной из них, он был вынужден сам себя подвергнуть наказанию. Но в сем муже неумеренное вождение было не постоянным, а только переходящим: потому и пророк, когда обличал его, это недозволенное по-

хотение назвал гостем. Ибо он не сказал, что богач приказал подать овцу бедного соседа на обед своему царю, но сказал, что гостю. А вот в сыне его Соломоне то же самое вождение обрело уже не временное пристанище, подобно гостю, но власть, о чем и Писание не умалчивает, обвиняя его в том, что он был женолюбив (3 Цар. 11, 1). В начале жизни он был воспламенен вождением мудрости (2 Паралип. 1, 7–12); достигнув ее любовью духовной, он потерял ее из-за любви плотской.

XXII. [Правило о местах Писания, где восхваляются деяния благочестивых людей, противные теперешним нравам]

32. Итак, все или почти все деяния, содержащиеся в книгах Ветхого Завета, следует принимать не только в собственном, но и в фигуральном смысле. Однако же если деяния, которые читатель понимает в собственном смысле, совершены людьми, удостоившимися похвалы, но тем не менее расходятся с обычаями благочестивых людей, соблюдающих божественные заповеди после пришествия Господня, — то пусть читатель принимает к разумению их фигуральный смысл, но не переносит в свой обычай сами действия. Ибо есть много такого, что в свое время было совершено по обязанности, а теперь не может происходить иначе, нежели по причине похоти.

XXIII. [Правило о местах Писания, где говорится о грехах великих мужей]

33. Если же читатель прочтет о грехах великих мужей, то, хотя он и может видеть и обнаруживать в них некоторые фигуральные обозначения будущих вещей, пусть собственный смысл деяний служит ему для того, чтобы он не превозносился собственными добрыми делами и по причине своей праведности не презирал других как грешников, — коль скоро он видит, что и столь великих мужей постигали бури, которых и ему следует опасаться, и крушения, достойные всяческого сожаления. Для того описаны и грехи этих людей, чтобы всем внушало опасения изречение Апостола, которое гласит: *“Если кому-то кажется, что он стоит, то пусть смотрит, чтобы ему не упасть (1 Кор. 10, 12)”*. Ибо нет такой страницы в Священных Книгах,

с которой бы не слышалось, что Бог противится гордым, а смиренным дарует благодать (Притч. 3, 34; 1 Петр. 5, 5; Иак. 4, 6).

XXIV. [Прежде всего следует определить род высказывания]

34. Итак, прежде всего надлежит исследовать, собственный ли смысл имеет высказывание, которое мы намереваемся понять, или же оно фигурально. Ибо обнаружив, что оно фигурально, можно применить к нему правила о вещах, которые мы изложили в первой книге, и тогда удобно рассматривать его со всех сторон, пока мы не придем к истинному суждению, — в особенности тому способствует навык, укрепленный упражнением в благочестии. А употреблено ли высказывание в собственном смысле или в фигуральном — это мы обнаруживаем, принимая во внимание все то, что было сказано выше.

XXV. [Одно и то же слово не везде означает одно и то же]

Когда же это станет ясно, то надлежит исследовать, употреблены ли слова высказывания на основании подобия обозначаемым ими вещам или же близости им в каком-либо отношении.

35. Но коль скоро вещи бывают подобны друг другу в разных отношениях, мы не должны полагать, что если вещь в одном месте означает нечто на основании подобия, то нам предписано и всегда принимать ее в этом же значении. Так, Господь употребил слово “закваска” и для порицания, когда сказал: “*Берегитесь закваски фарисейской* (Матф. 16, 11)”, — и для похвалы, когда сказал: “*Подобно Царство Небесное женщине, которая положила закваску в три меры муки, чтобы вскисло все* (Лук. 13, 21)”.

36. Вообще, это разнообразие значений бывает двояким. Значения двух вещей могут быть или противоположными, или просто различными. Противоположное — когда в подобии одна и та же вещь употреблена в одном случае в положительном, а в другом случае в отрицательном смысле, то есть так, как мы выше говорили о закваске. Таков и тот случай, когда лев обозначает и Христа — там, где говорится: “*Победил лев от колена Иудина* (Откр. 5, 5)”; и дьявола — там, где написано: “*Недруз*

ваш диавол бродит, как лев рыкающий, ища, кого поглотить (1 Петр. 5, 8)”. Так и змея понимается и в положительном смысле: “*Хитры как змеи* (Матф. 10, 16)”¹⁵, и в отрицательном: “*Змеей своей хитростью соблазнил Еву* (2 Кор. 11, 3)”. Хлеб понимается в положительном смысле: “*Я есмь хлеб живой, сошедший с неба* (Иоан. 6, 51)”¹⁶, — и в отрицательном: “*С удовольствием едите вы утаенные хлебы* (Притч 9, 17)”. Так и во множестве других случаев. Впрочем, я привел примеры, когда значение почти не вызывает сомнений, — ведь в качестве примера и следует приводить как раз то, что совершенно очевидно. А есть и такие случаи, когда не ясно, положительный или отрицательный смысл следует предпочесть. Например: “*Чаша чистого вина в руке Господней полна смешения* (Пс. 74, 9)”¹⁷. Не ясно, обозначен ли здесь гнев Божий, не доходящий до последней кары, то есть до винной гущи, или же, скорее, благодать Писаний, переходящая от иудеев к язычникам, — так как чаша “*склонилась оттуда сюда*”; притом что у иудеев сохраняется соблюдение Закона, который они понимают по плоти, — поскольку “*осадок его не вычерпан* (Пс. 74, 9)”. А вот пример, когда одна и та же вещь употреблена не в противоположных, а просто в различных значениях: вода обозначает и народ — как мы читаем в Откровении (Откр. 17, 15 и 19, 6), и Духа Святого, как-то: “*Потоки воды живой истекут из чрева его* (Иоан. 7, 38)”¹⁸, и еще много различных вещей, в зависимости от того, где она упоминается.

37. Также и прочие вещи не всегда обозначают что-то одно, но каждая из них может иметь два различных значения и иногда даже более — в зависимости от того, в каком высказывании она упоминается.

XXVI. [Темные места следует объяснять исходя из более ясных мест]

И из тех высказываний, в которых значение этих вещей более ясно, надлежит узнавать, каким образом их следует понимать в темных местах. Обращенные к Богу слова: “*Возьми оружие и щит и восстань на помощь мне* (Пс. 34, 2)”, могут быть поняты лучше всего с привлечением места, где мы читаем: “*Господи, словно щитом доброй воли Твоей Ты увенчал нас*

(Пс. 5, 13)”. Однако не везде, где мы встречаем “щит” для обозначения некоего укрепления, нам следует понимать его лишь как благоволение Господне, ибо сказано: “*щит веры, которым можете погасить все огненные стрелы лукавого* (Ефес. 6, 16)”. И напротив, среди всевозможных духовных орудий мы не должны сопрягать веру только со щитом, коль скоро в другом месте сказано также и о броне веры: “*Одетые в броню веры и любви* (1 Фесс. 5, 8)”.

XXVII. [Ничто не запрещает по-разному понимать одно и то же место]

38. А когда из одних и тех же слов Писания можно извлечь не один, а два или много смыслов, даже если не известно, что имел в виду писавший, то в этом нет никакой опасности — если другие места Писаний показывают, что любой из этих смыслов согласен с истиной. При этом тот, кто исследует божественные речения, должен стараться постичь намерение автора, через которого в Писании действовал Святой Дух, — независимо от того, преуспел ли он в этом, или ему случится, заручившись свидетельством из какого-либо иного места божественных речений, извлечь из тех же слов другой смысл, который не будет противоречить правильной вере. Ведь автор в тех самых словах, которые мы намереваемся понять, возможно, видел и тот смысл; а Дух Божий, который действовал через него, уж несомненно предвидел, что у читателя и слушателя может возникнуть такое понимание; более того — Он Сам его и предусмотрел, коль скоро оно опирается на истину. Ибо что же лучше являет щедрость и глубину божественного смотра в Писаниях, чем то, что одни и те же слова могут быть поняты разными способами и при этом находят себе в подтверждение свидетельства иных, не в меньшей степени божественных слов?

XVIII. [Место, вызывающее сомнения, надежнее проясняется сопоставлением с другими местами Писания, нежели посредством рассуждения]

39. А там, где обнаруживается такой смысл, неясность которого не может быть прояснена очевидными свидетельствами Пи-

саний, остается искать ясного смысла посредством рассуждения, даже если автор, чьи слова мы стараемся понять, этого смысла, возможно, и не имел в виду. Но этот способ опасен: много безопаснее не выходить за пределы Священных Писаний. Если они затемнены переносным употреблением слов, то из них нужно стараться извлечь смысл, который не будет содержать противоречий, либо, если и будет содержать, то чтобы они разрешались при помощи свидетельств, найденных в других местах того же Писания.

XXIX. [Знание тропов необходимо]

40. Людям ученым подобает знать, что наши авторы использовали все виды выражений, которые по-гречески называются тропами, и даже в большем числе и с большим разнообразием, чем могут предполагать или видеть те, кто не знает этих тропов или познакомился с ними на примере других писателей. Но те, кто знает эти тропы, признают, что они есть в Священных Писаниях, и эти знания для понимания Писаний иногда бывают им полезны. Но здесь не пристало рассказывать о тропах не сведущим в них, чтобы не показалось, будто мы преподаем грамматическое искусство. Но постигать это искусство отдельно от изучения Писаний я настоятельно советую — хотя я и раньше уже призывал к этому, во второй книге, где рассуждал о необходимости знания языков. Ибо буквы, от которых и сама грамматика получила имя, — так как греки называют буквы *grammata*, — это знаки звуков, составляющих членораздельную речь. Итак, в божественных Книгах можно найти не только примеры всех тропов, но и названия некоторых из них, как-то: иносказание, загадка, подобие. Впрочем, почти все эти тропы, о которых говорят, что они познаются при обучении свободным искусствам, употребляют и те, кто никогда не слушал никаких грамматиков и обходится той речью, которой изъясняется простой народ. Ведь кто же не говорит “желаю тебе процветания”? — а этот троп называется метафорой. Кто не называет бассейном [*piscina*] то сооружение, в котором никаких рыб [*piscis*] нет, и не для рыб оно построено? Однако же название его происходит от слова “рыбы” — а этот троп называется катахрезой.

41. Долго будет таким же образом рассматривать другие тропы. Ибо даже и к тем из них прибегает народная речь, которые еще удивительнее по той причине, что обозначают противоположное тому, что называют, — как, например, то, что зовется иронией или антифразой. Когда говорят с иронией, с помощью интонации указывают на то, что дают понять — как, например, если поступающему дурно человеку мы говорим: “хорошенькое дельце ты затеял”. А вот антифраза, чтобы обозначить противоположное, прибегает не к интонации говорящего, а может использовать слова, происходящие от противоположного по смыслу слова, — как “пуща”, которая совсем не пустая¹⁹. Но бывает, что антифраза, имея намерение сказать противоположное тому, что говорит, при этом не пользуется словом, смысл которого противоположен желаемому, — как, например, если мы стремимся получить то, что на самом деле отсутствует, и нам отвечают “бери сколько хочешь”; или же если, присоединяя какие-либо слова, мы добиваемся того, чтобы сказанное нами понималось в противоположном смысле, — например, если мы говорим: “Остерегайся этого доброго человека”. И кто, даже вовсе невежественный и чуждый всякой учености, не говорит ничего подобного, хотя и не знает вовсе, в чем состоят и как называются эти тропы? Знание их необходимо для разрешения двусмысленностей в Писаниях: когда смысл, если вывести его из собственного значения слов, абсурден, то надлежит исследовать, не сказано ли то, чего мы не понимаем, посредством того или иного тропа, — так прояснилось многое из того, что было скрыто от понимания.

XXX. [Оцениваются правила донатиста Тихония]

42. Некто Тихоний, — который неопровержимо писал против донатистов, в то время как сам принадлежал к донатистам и обнаруживает особенную абсурдность именно в тех местах, где не желает с ними окончательно расстаться, — составил книгу, названную “Книгой правил”, где изложил семь правил, которые, словно ключи, призваны были открыть тайны божественных Писаний²⁰. Из них первое — О Господе и Его Теле, второе — О двучастном Теле Господа, третье — Об обетованиях и Законе, четвертое — О виде и роде, пятое — О временах, шестое — О

повторном упоминании (рекапитуляции) и седьмое — О диаволе и его теле. Правила эти, если внимательно рассмотреть, как они излагаются Тихонием, немало способствуют проникновению в тайны, скрытые в божественных речениях. Впрочем, не все написанное так, что его трудно понять, может быть открыто при помощи этих правил. Иногда следует прибегать и к многим другим способам, которые он не охватил этой седмицей и потому был вынужден изъяснять многие темноты, не применяя ни одно из этих правил, ибо от того не было бы пользы. В таких местах он рассуждает и исследует так же, как он поступает, исследуя, что именно надлежит понимать в Откровении Иоанна под ангелами семи церквей, к которым приказывается писать, и после многообразных рассуждений приходит к выводу, что под ангелами надо понимать церкви. Во всем этом обширнейшем рассуждении не используется ни одно из этих правил, хотя исследуется вопрос весьма темный. Одного этого примера вполне достаточно, так как было бы слишком долго и трудно собирать из канонических Писаний прочие темные места, для объяснения которых не пригодилось бы ни одно из этих семи правил.

43. Однако сам Тихоний, когда предлагал эти правила, видел в них такую силу, как будто все, что ни есть неясного в Законе, то есть в божественных книгах, можно уразуметь, правильно поняв и применив эти правила. Вот как он начинает свою книгу: “Прежде всего я счел необходимым написать книжку правил и изготовить как бы ключи и светильники для тайников Закона. Ибо есть некие таинственные правила, которые охватывают все потаенные глубины Закона и делают сокровища истины для некоторых невидимыми. И если эти правила будут приняты в должном разумном порядке, как мы их излагаем, без неприятия, то все прикрытое станет открытым и темное прояснится, так что всякий, кто пройдет обширными лесами пророчеств, сможет уберечься от заблуждения, ведомый этими правилами, словно лесными тропами”. Если бы он сказал: “есть некие таинственные правила, которые охватывают *некоторые* потаенные глубины Закона”, — или даже: “которые охватывают великие глубины Закона”, — а не так, как он сказал: “все потаенные глубины Закона”, — и если бы он не сказал: “все прикрытое станет откры-

тым”, — но сказал бы: “многое из того, что прикрито, станет открытым”, — то он сказал бы правду и не подал бы своему читателю и ученику ложной надежды, приписывая своему сочинению — безусловно, основательному и полезному — больше, чем в нем на самом деле содержится. Все это я счел нужным сказать для того, чтобы стремящиеся к познанию читали эту книгу, потому что она весьма способствует разумению Писаний, но не ожидали от нее более, чем она может дать. И читать ее надо с осторожностью не из-за того только, что Тихоний мог заблуждаться, как человек, но главное — из-за того, что он, будучи донатистом, говорит как еретик. Теперь я кратко изложу, чему учат эти правила и что они предписывают²¹.

XXXI. [Первое правило Тихония]

44. Первое правило — о Господе и Его теле. Зная о нем, нам надлежит под главой и телом, то есть под Христом и Церковью, разуметь одно лицо (ибо не напрасно сказано верным: *“Итак, вы — семя Авраамово (Галат. 3, 29)”* — поскольку едино семя Авраамово, которое есть Христос), — и не смущаться, когда от главы осуществляется переход к телу или от тела к главе, и тем не менее речь идет об одном и том же лице. Ибо от одного и того же лица говорится: *“как на жениха, возложил на меня диадиму, и как невесту, украсил меня украшением (Исаия 61, 10)”*, и однако же нужно понимать, что из этого относится к главе, а что к телу, то есть что ко Христу, а что к Церкви.

XXXII. [Второе правило Тихония]

45. Второе правило — о двучастном теле Господа. Правило это, однако же, должно бы называться иначе: ведь нельзя в самом деле считать телом Господа то, что не пребудет с ним в вечности. Следовало бы назвать это правило так: о теле Господа истинном и смешанном, или же об истинном и мнимом [De Domini corpore vero atque permixto, aut, vero atque simulato], или как-то иначе. Так как о лицемерах не следует говорить, что они пребывают с Ним — не только вовеки, но и сейчас, — хотя и кажется, будто они пребывают в Его Церкви. Потому это правило могло бы называться и так, чтобы было ясно, что речь в нем идет о

Церкви смешанной. Это правило требует от читателя бдительности — когда кажется, что Писание говорит, обращаясь уже к другим людям, и тем не менее оно говорит к тем самым, к которым говорило и раньше; или говорит о тех же самых, когда уже оно говорит о других — как если бы тело было единым, в силу временного смешения и приобщения Таинств. К этому относится сказанное в Песне Песней: *“Черна я и прекрасна, как шатры Кедарские, как завесы Соломоновы (Песн. 1, 5)”*. Ведь она не говорит: *“Черна я была, как шатры Кедарские — и сейчас прекрасна, как завесы Соломоновы”*, но говорит, что она есть и то и другое, в силу временного единства в одной сети рыб добрых и негодных (Матф. 13, 48). Шатры Кедарские относятся к Измаилу, который не стал наследником вместе с сыном свободной женщины (Быт. 21, 10; Галат. 4, 30). Таким же образом Бог говорит о доброй части: *“Поведу слепых на дорогу, которой они не знали, и будут брести стезями, которых не ведали; и сделаю им тьму светом, и кривое — прямым: исполню эти слова, и не оставлю их”* — и тут же он говорит о примешанной к ним дурной части: *“Но они обратились вспять (Исаия 42, 16–17)”* — хотя эти слова уже обозначают других людей. Но поскольку сейчас они пребывают вместе, то говорится как будто бы о тех же, о которых только что говорилось. Однако же они не всегда пребудут вместе с добрыми — как тот раб, упомянутый в Евангелии, господин которого, когда придет, *“отделит его и положит его долю с лицемерами”* (Матф. 24, 51).

XXXIII. [Третье правило Тихония. Книга о Духе и Букве]

46. Третье правило — об Обетованиях и Законе, которое может называться и иначе: “о духе и букве” — как мы и называли его, когда писали об этом книгу. Можно назвать его и так: о благодати и заповеди закона. Это мне представляется, скорее, большим вопросом, нежели просто правилом, которое можно применять для разрешения вопросов. Не понимая его, пелагиане основали свою ересь и приумножили ее. В рассуждении об этом правиле Тихоний потрудился много, но не достиг полноты. Ибо, рассуждая о вере и делах, он говорил, что дела нам даются от Бога по заслугам веры; о самой же вере говорил, что она исходит от

нас, а не от Бога нам дается. Он не услышал слов Апостола: *“Мир братьям и любовь с верой от Бога Отца и Господа Иисуса Христа (Эфес. 6, 23)”*. Но он не был еще знаком с той ересью, которая, появившись в наше время, заставила нас понести столько трудов ради того, чтобы защитить от нее благодать Божию, которая дается через Господа нашего Иисуса Христа. И согласно с тем, что говорит Апостол: *“Надлежит явиться ересям, чтобы открылись между вами искусные (1 Кор. 11, 19)”*, эта ересь сделала нас более бдительными и прилежными, так что мы в Священных Писаниях усмотрели то, что ускользнуло от менее внимательного и ввиду отсутствия врага менее бдительно-го Тихония, а именно — что сама вера есть дар Того, Кто уделяет ее каждому по мере его (Рим. 12, 3). Поэтому Апостол и сказал некоторым: *“Дано вам ради Христа, не только чтобы вы в Него уверовали, но и чтобы ради Него претерпели (Филипп. 1, 29)”*. После этого кто же, когда он с верой и разумением слышит, что и то и другое даровано, сможет усомниться, что и то, и другое есть дар Бога? Есть и много других свидетельств в подтверждение этому, но сейчас мы не станем их приводить: об этом мы весьма часто рассуждали в других сочинениях²².

XXXIV. [Четвертое правило Тихония]

47. Четвертое правило Тихония — о виде и роде. Он назвал его так, имея в виду, что под видом разумеется часть, а под родом — целое, частью которого является то, что он называет видом. Так, например, всякий город есть часть всей общности народов; эту часть Тихоний называет видом; род же — это все народы. Впрочем, здесь не нужно соблюдать тех тонких различий, которые отмечают диалектики, изоощренные в определении разницы между частью и видом. Тот же способ нужно применять в отношении не только всякого города, но и всякой области, или народа, или царства, упоминаемого в божественных речениях. К примеру, не только об Иерусалиме или об ином языческом городе — о Тире, Вавилоне или о любом другом — говорится в Священных Писаниях нечто такое, что превосходит его пределы и, скорее, подходит ко всем народам. Но и об Иудее, Египте, Ассирии и любом другом народе, у которого много городов и кото-

рый, однако, составляет не весь мир, а лишь часть его, — говорится то, что превосходит его пределы и, скорее, подходит ко всему миру, частью которого является тот или иной народ, — или, как это называет Тихоний, ко всему роду, к которому относится данный вид. Потому эти слова известны и простому народу, так что даже простые люди понимают, что относится к виду, а что к роду в каждом имперском указе. Это же может относиться и к людям: например, то, что говорится о Соломоне, превосходит его самого и проясняется, будучи отнесенным, скорее, ко Христу или Церкви, частью которой он является.

48. Но не всегда нужно выходить за пределы вида: часто говорится и то, что явным образом подходит и к виду, а иногда и исключительно к нему. Но если речь переходит от вида к роду (притом что Писание до этих пор говорит словно бы о виде), — то читатель должен быть внимателен к тому, чтобы не усматривать в отдельном виде того, что скорее и вернее может быть усмотрено в роде. Конечно, нетрудно понять, что слова пророка Иезекииля: *“Дом Израилев обитал на земле, и осквернил ее на пути своем, и в идолах своих, и грехами своими; наподобие нечистоты женщины во время очищения ее стал путь их перед лицом Моим. И излил Я гнев Мой на них, и рассеял их между народами, и развеял их по странам; по путям их и по грехам их Я осудил их (Иезек. 36, 17–19)”*, — нетрудно, говорю я, понять это применительно к тому дому Израиля, о котором говорит Апостол: *“Видите Израиль по плоти (1 Кор. 10, 18)”*, потому что все это плотской народ Израиля и содеял, и претерпел. Также и сказанное далее подходит к тому же народу; но когда пророк начинает говорить: *“И освящу то имя Мое святое великое, которое осквернено в народах, которое вы осквернили среди народов; и узнают народы, что Я Господь”*, — то здесь читатель уже должен быть внимательным к тому, как пророк выходит за пределы вида и присовокупляет к нему род. Ибо далее пророк говорит: *“И когда Я явлю святость Мою среди вас пред очами их, и приму вас от народов, и соберу вас из всех земель, и введу вас в землю вашу; и окроплю вас водою чистой, и вы очиститесь ото всех идолов ваших, и Я очищу вас; и дам вам сердце новое, и Дух новый вложу в вас; и изыму сердце ка-*

менное из плоти вашей, и дам вам сердце плотяное, и Дух Мой вложу в вас: и сделаю так, что вы будете ходить в заповедях моих, и уставы мои соблюдать и выполнять; и будете обитать в земле, которую Я дал отцам вашим; и будете Мне народом, и Я буду вам Богом; и очищу вас ото всех скверн ваших (Иезек. 36, 23–29)”. Это пророчество о Новом Завете, относящееся не только к одному народу в его остатке (о котором в другом месте написано: “Если будет число сынов Израиля как песок морской, остаток спасен будет (Исаия 10, 22)”), но и к другим народам, обещанным их отцам, которые суть и наши отцы. В этом не усомнится всякий, кто понимает и то, что здесь обещана купель возрождения, которая, как мы ныне видим, дана всем народам. И когда Апостол превозносит благодать Нового Завета, чтобы показать ее превосходство в сравнении с Заветом Ветхим и говорит: “Вы — послание наше, написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца (2 Кор. 3, 2–3)”, — то читатель усматривает, что эти слова берут свое начало там, где этот пророк говорит: “И дам вам сердце новое, и Дух новый вложу в вас; и изыму сердце каменное из плоти вашей, и дам вам сердце плотяное”. Отличие плотяного сердца (о котором говорит Апостол — “на плотяных скрижалях сердца”) от каменного он усматривает в наличии способной к ощущениям жизни, а посредством способной к ощущениям жизни он обозначил жизнь разумеющую. Так духовный Израиль становится достоянием не одного народа, но всех обещанных отцам в семени их, которое есть Христос.

49. Следовательно, этот духовный Израиль отличается от того плотского Израиля, который состоял из одного народа, ноvizной благодати, а не знатностью родины, и духом, а не народом. Но когда пророческая высота говорит о плотском Израиле или обращается к нему, она прикровенно переходит к Израилю духовному. И когда уже говорится о духовном или к нему, кажется, что все еще говорится о плотском или к нему. И это происходит не потому, что пророки из враждебности хотят скрыть от нас смысл Писаний, но потому, что они хотят целительно упрекнуть наше разумение. Потому и слова пророка: “И введу

вас в землю вашу”, — и немногим позже, как бы повторение того же самого, — “И будете обитать в земле, которую я дал отцам вашим”, — мы должны принять не плотски, как плотской Израиль, но духовно, как Израиль духовный. Ибо Церковь, которая без пятна и складки (Ефес. 5, 27), составлена из всех народов и в вечности будет править со Христом, — и есть земля блаженных, земля живущих (Пс. 26, 13). Следует понимать, что она и была дана отцам, когда ее обещала им неуклонная и неизменная воля Божья, потому что благодаря твердости обетований и предопределений она уже была дана отцам, которые веровали, что она будет дана им в свое время. Так и о благодати, которая дается святым, Апостол в послании к Тимофею говорит: “Не по трудам нашим, но по Своему установлению и благодати, которая дана нам во Христе Иисусе перед веками вечными, а ныне явлена через пришествие Спасителя нашего (Тим. 1, 9–10)”. Он говорит, что благодать была дана, когда еще не было тех, кому она дается, поскольку в расположении и предопределении Божиим уже содеяно было то, что должно произойти в свое время, — и что Апостол называет явленным. Впрочем, эти слова можно понимать и применительно к земле будущего века, когда будет небо новое и земля новая (Откр. 21, 1), в которой неправедные обитать не смогут. И, значит, не без основания сказано благочестивым, что это их земля, так как никакой своей частью она не будет принадлежать нечестивым, ибо — как и благодать, о которой говорит Апостол, — земля эта дана праведным уже тогда, когда было определено, что она им будет дана.

XXXV. [Пятое правило Тихония]

50. Пятым Тихоний поставил правило, которое он называет “О временах”, — с помощью этого правила по большей части можно определить протяженность времен, о которой Священные Писания не говорят ясно, или судить о ней. Тихоний говорит, что это правило имеет силу в двух случаях: как в отношении тропа синекдохи, так и в отношении чисел Закона. Троп синекдохи подразумевает понимание или целого по его части, или части по целому. Так, один евангелист говорит, что по истечении восьми

дней совершилось то, о чем другой говорит, что оно совершилось по истечении шести дней, — когда на горе в присутствии трех учеников лицо Господа просияло как солнце и одежды Его сделались как снег (Лук. 9, 28; Матф. 17, 1–2; Марк 9, 2–3). Не могло бы быть верно и то, и другое указание числа дней, если только тот евангелист, который сказал “после восьми дней”, не принимал за два полных дня вторую половину дня, когда Христос предсказал, что это совершится, и первую часть дня, когда Он явил исполнение этого; а тот, который сказал “после шести дней”, подразумевал только те полные дни, которые протекли между этими событиями. Принимая во внимание этот способ высказывания, которым обозначается целое по его части, можно разрешить также и вопрос о Воскресении Христовом. Если последнюю часть того дня, когда Он пострадал, не принимать за целый день, прибавляя к этому и предшествующую ночь, а также если ночь, в конце которой Он воскрес, не принимать за целый день, то есть не прибавлять к ней занявшийся День Господень, — то не получится трех дней и трех ночей, в течение которых, как Он предсказал, Ему предстоит пребыть в сердце земли (Матф. 12, 40).

51. А числами Закона Тихоний называет те, которым Писание придает особое значение: таковы семь, десять, двенадцать и другие, которые без труда узнают прилежные читатели. По большей части числа этого рода применяются для обозначения всей протяженности времени: так, “*Семикратно в день прославлю Тебя* (Пс. 118, 164)” есть не что иное как “*Всегда хвала Его на устах моих* (Пс. 33, 2)” Таково же их значение, и когда они умножаются — будь то на десять, как семьдесят или семьсот: почему и семьдесят лет Иеремии (Иерем. 25, 11) могут быть приняты в духовном смысле для обозначения всей протяженности времени, в течение которого Церковь пребывает среди чужих; или же при умножении на самих себя, то есть десять на десять — получается сто; и двенадцать на двенадцать — получится 144, число, которым обозначена вся совокупность святых в Откровении (Откр. 7, 4). Откуда и становится ясно, что посредством таковых чисел можно разрешать не только вопросы о времени, но значения их простираются шире и распро-

страняются на многое другое. Ибо это число в Откровении относится не ко временам, но к людям.

XXXVI. [Шестое правило Тихония]

52. Шестое правило Тихоний называет рекапитуляцией, которая при известном усердии обнаруживается в темнотах Писаний²³. Некоторые события излагаются таким образом, будто они следуют в порядке временной последовательности, когда на самом деле повествование скрыто возвращается к тому, что было пропущено ранее. Такое изложение может ввести в заблуждение, если понимать его, не прибегая к этому правилу. Так, в кн. Бытия говорится: “*И насадил Господь Бог сад в Эдеме на востоке, и поставил там человека, которого создал; и произвел Бог тогда из земли всякое древо прекрасное и годное в пищу*”. Кажется, что это сказано так, словно было совершено после того, как Бог поставил человека в райском саду. Вкратце напоминая то и другое, то есть что Бог насадил сад и поставил там человека, которого создал, пророк прибегает к рекапитуляции и говорит о том, что пропустил прежде: а именно, как был насажден райский сад, когда Бог и “*произвел из земли всякое древо прекрасное и годное в пищу*”. После чего он прибавляет: “*И древо жизни посредине сада, и древо познания добра и зла*”. Затем он уточняет, что поток, который орошал райский сад, был разделен на четыре начала четырех рек, — а все это относится к устройению райского сада. И где он заканчивает говорить об этом, там повторяет то, что уже говорил, и продолжает уже согласно временной последовательности: “*И взял Господь Бог человека, которого создал, и поставил его в райском саду* (Быт. 2, 8–9)” и т. д. А после этого там был поставлен человек, как теперь показывает и сам порядок, — а не после того, как человек был там поставлен, все это совершилось, как прежде можно было бы подумать, исходя из сказанного, если только не принимать во внимание рекапитуляции, которая отсылает к тому, что было пропущено прежде.

53. Далее в той же книге, когда упоминаются поколения сынов Ноя, сказано: “*Это сыновья Хама по коленам своим, по языкам своим в странах своих и в народах своих*”. Затем, по

перечислении сынов Сима, говорится: “*Это сыновья Сима по коленам своим, по языкам своим в странах своих и в народах своих*”. И присовокупляется обо всех этих поколениях: “*Это потомство сынов Ноя, по поколениям их и по народам их. От них рассеялись народы по земле после потопа. И была вся земля как одни уста и наречие одно для всех*”. И так, то, что прибавлено, — “*И была вся земля как одни уста, и наречие одно для всех*”, то есть один язык у всех, — кажется, сказано так, будто уже в то время, когда люди были рассеяны по земле даже по областям народов, у всех тем не менее был один общий для всех язык, — а ведь это, без всякого сомнения, противоречит словам, сказанным выше: “*По коленам своим, по языкам своим*”. Ибо не говорилось бы о том, что у каждого из колен, которые составили те или иные народы, был уже свой язык, раз язык был один для всех. И поэтому в порядке рекапитуляции присовокуплено: “*И была вся земля как одни уста, и наречие одно для всех*”. Тем самым повествование скрыто возвращается вспять, чтобы было сказано, как сделалось, что имевшие единый для всех язык разделились на множество языков. И тотчас же рассказывается о сооружении башни, во время которого над ними божественным судом исполнено наказание за гордыню; после чего они были рассеяны по земле по языкам своим²⁴.

54. Но бывают рекапитуляции еще более темные. Так, в Евангелии Господь говорит: “*В день, когда Лот вышел из Содома, пролился огонь с неба и погубил все: таков же будет и день Сына человеческого, в который Он явится. В этот час тот, кто будет на кровле, а сосуд его в доме, да не сойдет, чтобы взять его; и кто будет в поле, равно да не вернется обратно: пусть вспомнит Лотову жену* (Лук. 17, 29–32; Быт. 19, 26)”. Тогда ли, когда Господь явится, нужно соблюдать это: чтобы никто не посмотрел назад, то есть не возвращался к той жизни, от которой отрекся? И разве не в это время надлежит соблюдать все это, чтобы, когда Господь явится, Он и воздал каждому в соответствии с тем, что всякий из людей соблюдал или чем пренебрегал? И, однако, из-за того, что сказано “*в тот час*”, кажется, будто это нужно соблюдать тогда, когда явится

Господь, если только бдительности читающего не достанет для понимания подразумеваемой здесь рекапитуляции, в чем поможет ему другое речение Писания, которое и во времена апостолов восклицало: “*Дети! Последний час* (1 Ин. 2, 18)”. Следовательно, то самое время, когда проповедуется Евангелие, и до тех самых пор, пока не явится Господь, и есть тот час, когда надлежит соблюдать все указанное, потому что и само явление Господа относится к тому же часу, который завершится Судным Днем (Рим. 2, 5; 13, 11).

XXXVII. [Седьмое правило Тихония]

55. Седьмое и последнее правило Тихония — О диаволе и его теле. Ибо диавол есть глава нечестивых, которые некоторым образом составляют его тело и которые внидут вместе с ним в кару вечного огня (Матф. 25, 41) — как и Христос есть глава Церкви, которая есть его тело и которая пребудет с Ним в Царстве и вечной славе (Эфес. 1, 22). Следовательно, как в первом правиле, которое Тихоний назвал правилом о Господе и его теле, надлежит проявлять бдительность, чтобы разуместь, когда Писание говорит об одном и том же лице: что из сказанного относится к главе, а что — к телу, так и в этом последнем правиле иногда говорится против диавола то, что может быть признано сказанным не против него самого, но, скорее, против его тела, которое состоит не только из тех людей, которые явным образом не принадлежат к Церкви, но и из тех, что, принадлежа диаволу, на время, однако же, примешиваются к Церкви, до тех пор, пока каждый не изойдет из сей жизни — или пока последним веянием солома не отделится от зерна (Лук. 3, 17). То, что написано у Исаии: “*Как пал с неба Денница, взошедший поутру!* (Исаия 14, 12)” и прочее, что посредством фигуры царя Вавилонского говорит об одном и том же лице или к одному и тому же лицу, — то, как явствует из соседствующих речений, относится к диаволу. И однако же сказанное там — “*Попран на земле тот, кто посылает ко всем народам*” — не полностью подходит к самой главе. Ибо хотя и посылает диавол ангелов своих ко всем народам, однако же на земле попирается тело его, но не сам он — если только не пребывает сам он в теле своем,

попираемом как пыль, которую возмечает ветер с лица земли (Пс. 1, 4).

56. Все эти правила, за исключением одного, которое называется “Об обетованиях и Законе”, заставляют понимать одно из другого, что свойственно высказыванию, построенному на тропах. Этот способ высказывания, как мне кажется, слишком разнообразен в употреблении, чтобы кто-нибудь мог охватить его целиком. Ибо в каждом случае, когда говорится одно, а понимается другое, пусть даже в искусстве красноречия и не сыщется имени для данного тропа, высказывание все равно оказывается построенным на тропе. И если такое высказывание встречается там, где оно в порядке вещей, то понимание не вызывает затруднений; когда же оно встречается не в обычном месте, то для понимания требуется усилие — одним людям больше, другим меньше, в зависимости от того, больше или меньше даров Божиих дается разным людям от рождения и большее или меньшее оказывается вспомоществование. Как о словах, употребленных в собственном смысле (о них мы рассуждали выше), где вещи, как они были сказаны, так должны быть и поняты, — так и о словах с переносным смыслом, которые образуют тропеические высказывания, где надлежит понимать одно из другого (о них мы теперь, как кажется, сказали довольно) — не только обо всем этом нужно наставлять исследующих досточтимые Письмена, чтобы они знали способы высказываний в Св. Писаниях и внимательно изучали и запоминали, как именно в них обыкновенно о чем-то говорится; но и чтобы они молились о понимании — это самое главное и необходимое. В самом деле, и в тех Письменах, которые они исследуют, они читают: “Господь дает премудрость, и от лица Его знание и разумение (Притч. 2, 6)” — Господь, от Которого они восприняли и усердие, если оно основано на благочестии. Но довольно сказано и о знаках, как они представлены в словах. Нам остается еще в следующей книге сказать, насколько даст Господь, как преподносить слушателям и читателям постигнутый смысл.

Перевод Ю. В. Ивановой, С. А. Степанцова

- ¹ “Знак — это вещь, которая, помимо своего вида, запечатлеваемого чувствами, приводит на ум и нечто иное [signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire]” (2, 1, 1). Классификация знаков во II книге выглядит так: все знаки делятся на естественные [naturalia] (это произвольные знаки — дым от костра или следы животных) и подаваемые преднамеренно [data]. Знаки, подаваемые преднамеренно, используются живыми существами для того, чтобы сделать доступным для других членов сообщества “движения духа своего или какие-либо чувства и мысли”: таковы призывные крики животных, человеческая речь, придуманные людьми изображения и др. Наиболее важная разновидность знаков, подаваемых преднамеренно, — это слова человеческого языка (Августин говорит, что словами можно заменить любые другие знаки, но сами слова ничем заменить нельзя). Знаки, подаваемые преднамеренно, делятся, в свою очередь, на употребленные в собственном смысле [signa propria] и употребленные в переносном смысле [signa translata]. Знаки употребляются в собственном смысле, если они обозначают те самые вещи, для указания на которые они были изначально созданы; в переносном — “когда и сами вещи, которые мы обозначаем словами, употребленными в собственном смысле, используются для обозначения чего-то иного [translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliud aliquid significandum usurpantur]” (Августин приводит пример: под словом “вол” понимается животное, а под животным — евангелист в толковании Апостолом стиха “не заграждай уста вола молотящего” — 1 Кор. 9, 9).
- ² См. кн. I, особенно гл. 20–44. В начале I книги (1, 2, 2) Августин говорит: “Сейчас я назвал вещью то, что не служит для обозначения чего-либо, — например, дерево, камень, животное и тому подобно. Но не то дерево, которое, как мы читаем, Моисей бросил в горькие воды, чтобы они утратили горечь (Исх. 15, 25); и не тот камень, который Иаков положил себе в изголовье (Быт. 28, 11); и не то животное, которое заклал Авраам вместо сына (Быт. 22, 13). Ведь все эти вещи здесь являются знаками других вещей. А есть и иные знаки, которые употребляются только для обозначения, и таковы суть слова. Ибо никто не пользуется словами иначе как для того, чтобы что-нибудь обозначить. Отсюда легко понять, что именно я стану называть знаками: разумеется, те вещи, которые служат для обозначения чего-либо. Следовательно, всякий знак есть какая-то вещь; а то, что не является никакой вещью, — вообще ничто; однако не всякая вещь является знаком. [Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi quae vel ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent (Exod. XV, 25), neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat (Genes. XXVIII, 11), neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham (Id. XXII, 13). Haec namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando

- est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est]”. Далее Августин предупреждает, что в I книге он намеревается “рассмотреть в вещах то, чем они являются, а не то, что они обозначают помимо самих себя [id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter se ipsas significant]” (1, 2, 2). Среди вещей одними, согласно Августину, надлежит наслаждаться (“наслаждаться — значит питать любовь к какой-либо вещи ради нее самой”), и эти вещи делают людей блаженными [beatos]; другими следует только пользоваться — эти вещи нужны, чтобы мы через их посредство приблизились к тому, что делает нас блаженными. Однако приближение к состоянию блаженства может быть затруднено, если к вещам низшего порядка, которыми надлежит только пользоваться, возникает привязанность. Единственным предметом подлинного наслаждения Августин признает Бога.
- 3 В отличие от русского перевода (Слово было Бог) по-гречески и по-латыни, а также в церковнославянском переводе в Ин. 1, 1 на первом месте стоит предикатив (Бог), а на последнем — подлежащее (Слово). Такой порядок слов при отсутствии пунктуации дает возможность отнести “Слово” к следующему предложению.
- 4 Et quid eligam ignoro, compellor autem ex duobus, concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo; multo enim magis optimum; manere in carne necessarium propter vos.
- 5 Locutio figurata. Наш выбор русского эквивалента термина figuratus обусловлен тем, что значения прочих вариантов перевода этого термина (“образный”, “иносказательный”) представляются нам слишком широкими, в то время как излагаемая Августинем концепция требует четкого ограничения этого значения сферой тропического высказывания (т. е. высказывания, содержащего фигуру — образ, за которым закрепляется неочевидное для него значение).
- 6 Ср. с апологией небуквальных толкований у Оригена, “О началах”, кн. IV, гл. 8–27 (и изложенные ниже представления Оригена, и его терминология восходят к апостолу Павлу — I Кор. 2, 4–15; 3, 1–3; 13, 8–18). Ориген собирает фрагменты Писания, не поддающиеся, по его мнению, буквальному пониманию: пророчества о событиях, которые должны были сопровождать пришествие Сына Божия; высказывания, где Богу приписываются низменные свойства человеческой природы (способность гневаться и творение зла); деяния ветхозаветных святых, достойные осуждения (кровосмешение Лота с дочерьми, двоеженство Авраама и Иакова), многочисленные темноты в посланиях апостолов и в Откровении Иоанна. Одно из предписаний книги Притч Соломоновых (22, 20): “а ты напиши их [слова мудрых] себе трижды — Ориген принимает в качестве формулы, в которой запечатлены три смысла всякого библейского предложения, соответствующие трем составляющим человеческой природы — плоти, душе и духу (кн. IV, гл. 2). Простой верую-

- щий должен довольствоваться “плотью Писания” [apo tēs sarkos], т. е. буквальным его смыслом; более способный — его “душой” [apo tēs psychēs], а совершенный — “духовным законом”, “содержащим в себе тень будущих благ” [apo tou pneumatikou nomou, skian periechontos tōn mellontōn agathōn]. “Ибо как человек составлен из тела, души и духа — таким же образом устроено и Писание, данное от Бога людям во спасение”. Согласно Оригену, некоторые места Писания вовсе не имеют “телесного” смысла — в них следует искать только “душу и дух”. Что касается предшественников Августина, писавших на латинском языке, то их тексты, сохранившиеся до нашего времени, представляют нам только один пример развернутого систематического изложения принципов библейской экзегезы. Это “Книжка о семи правилах” современника Августина донатистского епископа Тихония, содержание которой в упрощенном виде воспроизведено в последних главах публикуемой нами III книги “De doctrina christiana”. Наверное, вторым примером такого рода могло бы стать введение к сочинению Илария Пиктавийского “Изъяснение таин” [Tractatus mysteriorum], но оно дошло до нас не в полном объеме (см. исследование на русском языке, посвященное Иларию и истории христианской типологической экзегезы: *Нестерова О.Е.* “Изъяснение таин” Илария Пиктавийского. Традиция и метод христианской типологической экзегезы. Дисс... канд. филол. наук. М., 1999). Из трудов Амвросия Медиоланского, с чьих проповедей и началось знакомство Августина с небуквалистскими толкованиями Писания, можно извлечь лишь ряд отдельных высказываний, позволяющих судить о том, как этот толкователь понимал основания своей деятельности. Для ознакомления с историей библейской экзегезы до Августина можно рекомендовать работы: *Blackman E.C.* Allegory — Plato to Augustine // Biblical Interpretation. Cambridge, 1957; *Pépin J.* Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations païennes. P., 1958 (2 изд. — 1976); *Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles. Tournai: Desclée, 1961; *Margerie B. de.* Introduction à l’histoire de l’exégèse. V. 1: Les Pères grecs et orientaux. P., 1980; v. 2: Les premiers grands exégètes latins: de Tertullien à Jérôme. 1983; v. 3: St. Augustin. 1983; *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell’esegesi patristica. Roma, 1985.
- 7 Ср. “О началах” Оригена, кн. IV, гл. 13: “Духовное повествование — для того, кто в силах представить, образу и тени каких небесных вещей служили нудей по плоти и тень каких будущих благ несет в себе закон”.
- 8 Tu, Neptune pater, cui tempora cana crepanti
Cincta salo resonant, magnus cui perpete mento
Profluit oceanus, et flumina crinibus errant.
Источник неизвестен. Буквальный перевод:
Ты, Нептун отец, чьи седые виски, когда ты шумишь,
Вторят, опоясанные соленым морем, и у которого непрерывно с подбородка
Истекает великий океан и блуждают, струясь с волос, потоки.

- ⁹ Августин имеет в виду “покров” (в синодальном переводе — “покрывало”) из II Кор. 3, 14–16: Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается не снятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается.
- ¹⁰ Ос. 1, 2; Иезек. 23, 3 (и далее) и т. п.
- ¹¹ Ср. De doc Chr. 2, 3, 4. Этот образ у Августина попадает в число действий, содержание которых своей нерелевантностью указывает на то, что их не следует принимать в буквальном, историческом смысле. По мысли Августина, подобные действия совершаются или попускаются для того, чтобы навести толкователя на поиски скрытого в них смысла. Ср. “О книге Бытия буквально”, кн. VIII, гл. 4, 8 — там Августин приводит примеры толкования, предполагающего, что содержащиеся в книгах Ветхого Завета события или высказывания, помимо того, что они имеют свое буквальное, или историческое, значение, в то же время могут выступать и как прообразы событий Нового Завета (пасхальный агнец в Исх. 12, 3–11 — прообраз Христа); затем эпизодам, где допустимо и толкование такого типа, и буквальное понимание изложенного в Писании, он противопоставляет евангельские события, где ни то, ни другое толкование невозможно, — например, заклание тельца в притче о блудном сыне (Лк. 15, 23): “Тут самый рассказ состоит из фигур, а не является фигуральным обозначением деяний. Ведь не евангелист, а Сам Господь рассказал об этом; а евангелист только пересказал, что рассказывал Господь. Таким образом, евангелист рассказал то, что совершалось в действительности — то есть что так именно говорил Господь, — но рассказ Самого Господа был притчей, а от притчи вовсе не требуется, чтобы в ней буквально изображались деяния, о которых идет речь [Ibi quippe ipsa narratio figurarum est, non rerum figurata significatio gestarum. Non enim hoc evangelista, sed Dominus ipse narravit: evangelista vero hoc Dominum narrasse narravit. Proinde quod narravit evangelista, etiam factum est; Dominum scilicet talia locutum fuisse: ipsius autem Domini narratio parabola fuit, de qua nunquam exigitur ut etiam ad litteram facta monstrentur, quae sermone proferuntur]”.
- ¹² Ср. “In Ioannis Evangelium tractatus CXXXIV”, Tractatus XXVI, 18.
- ¹³ Ср. ibid. Tractatus LI, 10.
- ¹⁴ Амвросий Медиоланский в сочинениях “Апология пророка Давида” и “Вторая апология пророка Давида” настаивает на аллегорическом понимании прелюбодения Давида: под Давидом, по мнению Амвросия, подразумевается Христос, под Вирсавией, которая не могла сочетаться с Давидом законным браком, — Церковь, составившаяся из язычников, под Урией — “князь мира сего” (“De apologia prophetae David”, III, 14 и далее).
- ¹⁵ Ср. “Quaestiones XVII in Matthaeum”, VIII.
- ¹⁶ Ср. “In Ioannis Evangelium tractatus CXXXIV”, Tractatus XXVI, 13.
- ¹⁷ Ср. очень близкое к приведенному здесь и сопровождающееся теми же соображениями объяснение этого стиха в “Enarratio in Ps. LXXIV”, 11–12.
- ¹⁸ Ср. развернутое объяснение этого стиха в “In Ioannis Evangelium tractatus CXXXIV”, Tractatus XXXII, 2–4: развивая возникшее у апостола Павла понятие “внутреннего человека”, Августин изобретает, в частности, термин “внутреннее чрево” [interior venter]. Создание метонимий концепта “внутреннего человека” вообще характерно для стиля Августина: ср., например, образ “неба сердца [palatum cordis]”, возникающий в “Рассуждениях на послание Иоанна к парфянам” [In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus X, Prologus].
- ¹⁹ Августин строит ложную этимологию, возводя слово *lucus* (роща) к глаголу *lucere* (светить, просвечивать). В переводе, использующем этимологию подлинную (слова “пуща” и “пустой” действительно этимологически связаны), этот прием передан не совсем точно.
- ²⁰ См. публикацию перевода “Книги о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания” Тихония Африканского в №3–4 (21–22) журнала “Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России” за 1999 г. В том же издании опубликовано исследование митр. Антония (Храповицкого) “О Правилах Тихония и их значении”, до сих пор не утратившее своей значимости (№ 2 (20) за 1999 г.).
- ²¹ Ср. “О книге Бытия буквально, книга незаконченная”, гл. II, где Августин излагает совсем другие принципы толкования Писания: “Для изъяснения Закона некоторые толкователи Писаний предлагают четыре способа, наименования которых можно привести по-гречески, а затем дать их определения и объяснить по-латыни: исторический, аллегорический, аналогический и этиологический. Исторический способ подразумевает изложение божественных или человеческих деяний, аллегорический — что сказанное понимается фигурально, аналогический — что обнаруживаются подобия Ветхого и Нового Заветов, этиологический — что определяются причины сказанного или содеянного. [Quatuor modi a quibusdam Scripturarum tractatoribus traduntur Legis exponendae, quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam. Historia est, cum sive divinitus, sive humanitus res gesta commemoratur. Allegoria, cum figurate dicta intelliguntur. Analogia, cum Veteris et Novi Testamentorum congruentia demonstratur. Aetiologia, cum dictorum factorumque causae redduntur]”. Как в теории, так и в собственной практике толкования библейских текстов Августин допускал использование всех известных в его эпоху экзегетических методов. Как и у многих его современников, у Августина заметна зависимость метода от жанра и содержания исследуемого текста. Например, в “Песни Песней”, по его мнению, следует видеть только иносказание, а повествование о сотворении мира важно принимать именно в историческом смысле. В сочинении “О книге Бытия буквально” он даже считает уместным оправдывать аллегоризм написанного им ранее “О книге Бытия против манихеев” полемическими целями этого труда (манихеи

отвергали содержание Ветхого Завета и приписывали авторство его книг самому дьяволу).

22 См., например, “De Spiritu et littera”, XXXI, 53 и далее.

23 О расхождении в изложении этого правила между Тихонием и Августином см. исследование: *Dulaey M. La sixième règle de Tyconius et le résumé augustinien du De doctrina christiana // Revue des Etudes Augustiniennes. 1989. N35. P. 83–103.*

24 О народах, составившихся из потомков Ноя, о вавилонском строительстве и о смешении языков см. также “О Граде Божием”, кн. XVI, гл. 3–5.

Комментарии Ю. В. Ивановой

**ИНТЕРВЬЮ,
ОБЗОРЫ,
РЕЦЕНЗИИ**