

Алистер Торренс

Александрия и Антиохия: действительно ли эти города были центрами двух школ истолкования Писания в эпоху ранней церкви?

Аннотация

В богословских кругах уже более чем столетие считается данностью, что в древности существовали две противоборствующие школы истолкования Библии, центрами которых были Александрия и Антиохия. Но действительно ли это различие подтверждается первоисточниками? В 2007 году Дональд Фэрберн написал статью, в которой отрицательно ответил на этот вопрос. Используя вторичную литературу из области патристики, а также обращая внимание на то, что утверждали сами древние богословы Антиохии, в этой статье мы попытаемся установить, насколько обосновано его решительное утверждение.

Введение

Последние сто пятьдесят лет в научных кругах наблюдался консенсус относительно того, что в третьем и четвертом веках в Александрии и Антиохии существовали две противоборствующие школы толкования Библии. Следуя за Филоном и желая сделать Писание более понятным и близким для образованных классов эллинизированной Александрии, христианские богословы в этом городе стали толковать Библию аллегорически. Учитывая преобладание в этом городе гностиков, отрицавших авторитет Ветхого Завета, Климент и его последователи стремились показать христианское содержание Ветхого Завета посредством его аллегорического толкования. Ориген, который считается главным представителем указанной школы, верил, что у каждого отрывка имеется духовный смысл, даже если у некоторых из них и нет смысла буквального. И наоборот, антиохийская школа, противостоя тому, на что она, по-видимому, смотрела как на неуправляемые и своевольные перегибы александрийской аллегории, взяла на вооружение буквальный и исторический метод истолкования. Конечно же, в Антиохии использовалась типология, но она всегда надежно опиралась на

буквальный смысл текста. Подобный взгляд разделяет сегодня подавляющее большинство библеистов и богословов.

Тем не менее, в последние пятьдесят лет патрологи начали подвергать сомнению это широко распространенное воззрение. Сравнительные исследования некоторых отцов показали, что между указанными школами нельзя провести столь четкое различие¹. Обе школы признавали как буквальный, так и более глубокий, духовный смысл, который часто понимался в христоцентричном ключе. Но хотя сейчас большинство ведущих специалистов по патристике выделяют эти две школы с некоторыми оговорками, они все равно используют прежнюю терминологию. То, что подобная категоризация на две школы до сих пор остается почти общепринятой, может рассматриваться как определенное свидетельство ее обоснованности. Однако в своей убедительно аргументированной статье, написанной в 2007 году, Дональд Ферберн решительно утверждает, что существование по крайней мере одной из этих «школ» ничем не обосновано, и приходит к выводу, что «пришло время, когда понятие 'антиохийской школы' следует полностью упразднить»².

Так существовали ли в ранней церкви две разные школы библейского толкования – с центрами в Александрии и Антиохии? В этой статье мы попытаемся дать обоснованный ответ на этот вопрос, оценив аргументированность взглядов Ферберна в свете наилучших современных изысканий в области патристической экзегезы, а также исследовав некоторые экзегетические труды самих антиохийских богословов.

С самого начала необходимо пояснить следующее. Конечно же, термины «александрийская школа» и «антиохийская школа» – это не исторические названия каких-то конкретных древних учреждений, а принятые в научном сообществе наименования, которые обозначают (по крайней мере, в сфере библейских исследований) определенные подходы к герменевтике³. Когда обсуждают различие между этими двумя

¹ Donald Fairbairn, "Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse," *WTJ* 69 (2007): 1-2, 8. Один из примеров подобных основополагающих исследований, которые приводит Ферберн: Jacques Guillet, "Les exegeses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu?," *RSR* 34 (1947): 247-302.

² Fairbairn, "The Cart and the Horse," 15.

³ Впрочем, в случае Александрии можно говорить и о конкретном учреждении – *Didaskaleion* или «Катехетической школе» – часто упоминаемой Евсевием в его «Церковной истории», а также в сочинениях Иеронима. Для более детального изучения историчности этой школы, см. W.H. Oliver, "The Catechetical School in

«школами», оно связывается не только с расхождениями между библейскими толкованиями в Александрии и Антиохии, но и с тем, что эти толкования были результатом двух совершенно разных экзегетических методов. С учетом стандартного определения понятия «школа», наша задача – либо доказать, либо опровергнуть воззрение, что в каждом из указанных городов имела группа богословов, следовавших одинаковым или похожим экзегетическим методам.

Предварительные соображения по поводу Александрии

Тесная связь между Александрией и аллегорическим подходом к толкованию не подлежит сомнению. Аллегорическое истолкование Ветхого Завета, используемое Филоном для эллинизированных евреев Александрии более чем за сто лет до эпохи, о которой идет речь, вдохновило Климента взять на вооружение и использовать во благо христианства похожий метод для похожей аудитории в том же самом городе. Аллегория действительно считалась полезным инструментом в борьбе с гностицизмом александрийских учителей, очернявших Ветхий Завет. Аллегорическое истолкование Ветхого Завета позволяло указать на его прямую связь с Новым Заветом, хотя следует признать, что и сами гностики толковали Ветхий Завет аллегорически⁴. Ориген в этом отношении последовал своему предшественнику Клименту и открыто изложил свой герменевтический подход в книге «О началах». Однако естественно возникает вопрос: до какой степени александрийская аллегория отличалась от того духовного смысла, который почти все христианские экзегеты усматривали в тексте Писания? Впрочем, по крайней мере два специфических методологических приема, использованных Филоном, а затем взятых на вооружение Климентом, Оригеном, Дидимом Слепцом и (в меньшей степени) Кириллом Александрийским, были явно чужды для экзегетов Антиохии: численный символизм и этимология еврейских имен⁵. Все четыре упомянутых

Alexandria”, *Verbum et Ecclesia* 36(1), Art. #1385 (2015): 1-6, 12. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i1.1385>

⁴ Christopher A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 141.

⁵ Некоторые из многочисленных возможных примеров см. e.g. Philo *Legum allegoriae* 1.2; *De cherubim* 56 in Philo, *Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (trans. Charles Duke Yonge; London: H.G. Bohn, 1854); Clement *Paedagogus* 1.6; *Stromata* 2.11; 6.16 (ANF 2:215, 358-59, 511-13); Origen *Homiliae in Numeros XXVII in Origen: An Exhortation to Martyrdom; Prayer; First Principles, Book 4; Prologue to the Commentary on the Song of Songs; Homily 27 on Numbers* (trans. Rowan A. Greer; New

христианских богослова были из Александрии. Поэтому мнение, согласно которому в Александрии имелась группа христианских экзегетов, использовавших одни и те же аллегорические методы, получает некоторое подтверждение. Более того, очевидное существование в Александрии катехетической школы, которую по большей части возглавляли те же выдающиеся богословы, обычно считавшиеся представителями тамошней «школы истолкования» – еще одно доказательство того, что концепция «александрийской школы» не является пустым измышлением. Впрочем, учитывая, что похожий стиль истолкования использовался экзегетами и в других местах (например, в Каппадокии), можно было бы попытаться доказать, что понятие «александрийской школы толкования» все же относительно.

Тем не менее, указанный термин нельзя считать полностью неуместным, поскольку в катехетической школе именно этого города подобные подходы были впервые использованы на уровне христианской веры. Кроме того, именно Александрия, начиная с той эпохи и впоследствии – в основном через сочинения Оригена, самого плодовитого библейского комментатора ранней церкви – оказывала определенное влияние на каждого христианского библейского толкователя, где бы он ни жил. И этот вывод вовсе не противоречит последующему осуждению Оригена. Ведь в течение жизни он старался оставаться в согласии с вероучением церкви (и ему это, действительно, удалось, так как ее учение по многим пунктам тогда еще не было прояснено и утверждено). Что еще важнее, такие богословы, как Кирилл Александрийский, сумели плодотворно использовать и приспособить аллегорические методы Оригена для развития правоверного христианского учения. Ниже, исследуя взаимосвязь между учением и толкованием Писания, мы увидим, что эта связь делает понятие «александрийской школы толкования» еще более относительным. Тем не менее, с указанными оговорками говорить об «александрийской школе» все-таки имеет смысл, обозначая этим термином влиятельную группу экзегетов из Александрии, взявших на вооружение некоторые подходы Филона, включая численный символизм и этимологию еврейских имен.

York: Paulist Press, 1979); *Philocalia* 1.12; 3 in *The Philocalia of Origen: A Compilation of Selected Passages from Origen's Works Made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea* (trans. George Lewis; Edinburgh: T.&T. Clark, 1911); *Didymus Commentarii in Zachariam* 8; 14:9-11 in Didymus, *Commentary on Zechariah* (111; trans. Robert C. Hill; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006), 200, 337. Касательно использования Кириллом “численного символизма” и других александрийских “герменевтических приемов,” см. Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 80.

Однако существовала ли противоположная школа истолкования Писания в Антиохии – как это часто утверждается среди библеистов? Оставшаяся часть статьи будет посвящена ответу на этот вопрос.

Антиохия: вторичные литературные источники

Авторы, писавшие в последнее время на тему патристической экзегезы, обычно проводили различие между Александрией и Антиохией с некоторыми оговорками, но, тем не менее, продолжали говорить о двух школах. Например, Карлфрид Фрелих, кажется, придерживается взгляда, охарактеризованного нами ранее как академический консенсус: «Не может быть больших сомнений в том, что герменевтические теории антиохийской школы были нацелены на борьбу с перегибами александрийского спиритуализма». Однако далее он добавляет: «Тем не менее, следует указать на то, что радикальное противопоставление двух школ – это всего лишь мысленная конструкция. Ориген, как мы видели, не отрицал исторической подоплеку большинства библейских текстов, а антиохийские богословы, со своей стороны, допускали более возвышенный смысл Писания, который называли словом *theoria*»⁶. Кристофер Холл, посвятив целые главы «Экзегезе Александрии» и «Ответу Антиохии», признает, что «все отцы стремились найти разные пласты смысла в библейском тексте»⁷. Бертран де Маржери упоминает о «чрезмерной аллегорической тенденции александрийской школы, согласно которой простейшие утверждения Писания должны содержать скрытый смысл», однако ниже признает, что «в антиохийской школе не было твердого единообразия»⁸. Дж. Келли предостерегает нас, говоря, что «раньше было модно проводить различие между разными школами патристической экзегезы, особенно александрийской с ее склонностью к аллегории и антиохийской с ее страстью к буквализму. *Хотя это противопоставление правомерно*, на нем все же не следует чрезмерно настаивать, не замечая при этом лежащего в основе – на более глубоком типологическом уровне – единства между патристическими подходами к библейскому откровению»⁹. Манлио Симонетти говорит о «появлении так называемой антиохийской школы с программой, направленной против аллегорической экзегезы

⁶ Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984), 20.

⁷ Hall, *Reading Scripture*, 133.

⁸ Bertrand de Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis: The Greek Fathers* (vol. 1; Petersham, Mass.: Saint Bede's, 1994), 89, 169.

⁹ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (A&C Black, 1960), 72. (курсив добавлен).

александрийской школы». Однако в той же главе Симонетти приводит любопытные экзегетические примеры из трудов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, которые проблематичны то своим чрезмерным буквализмом, то несоответствием популярному мнению об отвержении антиохийцами аллегории: «Диодор не видит ... в змие дьявола, но при этом соглашается с тем, что история Каина и Авеля... означает враждебность иудеев к церкви. Эти и другие подобные утверждения Диодора и Феодора... несколько сглаживают контраст между александрийской и антиохийской школами»¹⁰. Другие авторы – О'Киф и Рено – вовсе не проводят различия между двумя школами и воздерживаются от использования подобной терминологии¹¹. И наконец, как было сказано выше, Ферберн дважды осуждает указанную классификацию школ как неточную и бесполезную¹². Но, несмотря на все оговорки, которые некоторые специалисты делают в отношении различия между школами, подавляющее большинство ученых все же продолжает говорить об «антиохийской школе».

Антиохия: первичные литературные источники

В сочинениях Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, обычно считающихся лучшими представителями так называемой антиохийской школы, действительно можно найти доказательства борьбы с александрийским аллегоризмом. В подтверждение общепринятой классификации мы обнаруживаем, что оба они яростно критикуют использование аллегии, защищая при этом буквальный и исторический смысл Писания:

Мы не будем уклоняться от истины, но будем излагать ее в соответствии с исторической сущностью (*historia*) и ясным буквальным смыслом (*lexis*). В то же время мы не принимаем аналогии и более высокую *theoria*. Ибо история не противоположна *theoria*... *theoria* никогда не следует понимать как устраняющую лежащий в основе смысл; иначе она была бы уже не *theoria*, а аллегория Но те, кто притязает на «улучшение» Писания и кто мудр в своем тщеславии, ввели аллегию, потому что им нет дела до

¹⁰ Simonetti, *Biblical Interpretation*, 59, 67-68.

¹¹ См. John J. O'Keefe and Russell R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005).

¹² Fairbairn, "The Cart and the Horse," 14-16.

исторической сущности, или потому что они ею злоупотребляют. Они следуют не апостольскому намерению, а собственному суетному воображению, заставляя читателя принимать одно за другое (Диодор Тарсийский, «Толкование на Псалмы, Пролог»)¹³.

Они выдумали глупые басни и назвали свою глупость именем аллегория... Павел дает истории первенство над всеми домыслами... Когда они начинают изъяснять божественное Писание «духовно» – а свою глупость они называют «духовным толкованием» – они заявляют, что Адам не есть Адам, рай не есть рай, змий не есть змий... Но тогда пусть ответят, например, на такие вопросы: Кто был сотворен первым человеком? Как возникло его непослушание? (Феодор Мопсуестийский, «Толкование на Послание к Галатам 4:22-31»)¹⁴.

С другой стороны, как предположил Фрелих, хотя риторика сторон могла быть антагонистичной, *на практике* их подходы могли не так уж различаться. По большому счету, «обе стороны искали в священном тексте более глубокий смысл и скрытые сокровища откровения»¹⁵.

Что еще важнее, не все первоисточники подтверждают общепринятый взгляд. Ферберн, цитируя Франса Янга, упоминает о замечательном контрпримере из сочинения Евстафия Антиохийского. Его часто записывают в представители антиохийской школы, хотя до нас дошло очень мало его работ. В одном полностью сохранившемся сочинении мы находим его критику в адрес Оригена, выступавшего эталоном аллегорического толкования. Евстафий критикует Оригена за то, что тот *недостаточно* аллегорически истолковал отрывок из 1 Цар. 28, в котором Саул встречает прорицательницу. В отличие от Оригена, Евстафий полагает, что отрывок не следует истолковывать буквально¹⁶. Другой пример, когда Ориген обращает большее внимание на буквальный смысл

¹³ In Froehlich, *Biblical Interpretation*, 85-86.

¹⁴ In Froehlich, *Biblical Interpretation*, 96-97. Намек на Оригена и его последователей совершенно очевиден. Ориген часто говорит о «духовном смысле» в книге *De principiis*. E.g. *De principiis* 2.1.2; 4.1.12-13.

¹⁵ Froehlich, *Biblical Interpretation*, 22.

¹⁶ Frances M. Young, "The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis," in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick* (ed. Rowan Williams; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 194-95. Евстафий, «Рассуждение против Оригена на умозрение о чреовещательнице», PG 18.613-73. Цит. по: Fairbairn, "The Cart and the Horse," 6.

текста – это его толкование на Песню Песней. Он толкует текст буквально перед тем, как перейти к толкованию духовному. А вот предположительно «антиохийский» экзегет Феодорит толкует Песню Песней *только* аллегорически во всем своем комментарии¹⁷.

Не столь удивительно, но более важно следующее. Буквальное и историческое толкование предположительно является отличительной характеристикой так называемой антиохийской школы. Однако, охотно признавая относительное предпочтение этого метода антиохийцами по сравнению с александрийцами, следует задаться вопросом: так ли этот метод уникален для Антиохии, чтобы составлять фундамент какой-то отдельной «школы» богословской мысли? Разве экзегеты в других городах не так же осуждали перегибы аллегоризма и не так же ценили историю и более буквальный смысл? Возможно, самым ярким примером подобного рода был Василий Великий, написавший полемический труд, в котором аллегория критикуется вполне сопоставимо с приведенной выше критикой Диодора и Феодора:

Действительно, есть и такие, кто не допускает обычного смысла Писаний. Для них вода – это не вода, но какая-то иная сущность. Они усматривают в любом растении, любой рыбе то, что желает их воображение, и изменяют природу пресмыкающихся и диких зверей так, чтобы приладить к ним свои аллегории, подобно толкователям снов, объясняющих сновидения так, чтобы те служили их целям. Для меня же трава есть трава; растение, рыбу, дикого зверя, домашнее животное – все это я понимаю в буквальном смысле (Василий Великий, «Шестоднев, Гомилия 9.1»).

Подход к толкованию Августина, с некоторыми подробностями изложенный в книге «О христианском учении», также можно охарактеризовать как в целом буквальный, хотя Августин и не брезговал пользоваться аллегориями от случая к случаю. Он также отстаивает за историей важное место в искусстве толкования Писаний¹⁸. Даже такие александрийцы, как Афанасий и Кирилл, часто следуют в целом

¹⁷ Simonetti, *Biblical Interpretation*, 75. Феодорит Кирский *Commentarius in Canticum* в книге: Theodoret, *The Song of Songs: In English Verse, with Notes from the Commentary of Theodoret* (London: Church Press Company, 1866).

¹⁸ См. особенно Книги 2-3 «О христианском учении» – в частности, правило 3.11 «Касательно истолкования фраз, якобы приписывающих жестокость Богу и святым», которое разительно отличается от подхода Оригена, и правило 2.28: «До какой степени помогает история». Однако общеизвестно аллегорическое толкование Августином Притчи о добром самаритянине.

буквальному стилю истолкования, особенно в их интерпретации Евангелий¹⁹. Таким образом, отдельные приведенные здесь примеры противоречат разделению на две «школы». Критика использования аллегории и внимание к буквальному и историческому смыслу были характерны не только для Антиохии.

Различие между типологическим и аллегорическим

Кроме слов «буквальный» и «исторический», большинство ученых, различающих две школы библейской экзегезы, используют еще и третье прилагательное для характеристики подхода к толкованию «антиохийской школы»: типологический. Это слово обычно используется для одобрения антиохийского подхода, в то время как слово «аллегорический» используется в осуждение подхода александрийского. Вне сферы патристики и на более популярном уровне различие между типологическим и аллегорическим по большому счету определяет различие между антиохийской и александрийской школами толкования. Это различие, несомненно, помогло популяризировать концепцию «двух школ толкования» и продлить ей жизнь, поскольку в результате консервативные христианские ученые и церковные деятели склонялись к тому, чтобы отождествить «антиохийский подход» с их собственным любимым методом грамматико-исторического и типологического толкования. Симпатии же либеральных ученых и церковных деятелей также склонялись на сторону Антиохии – по-видимому, в противовес более антиисторичной и очевидно сверхъестественной аллегории, ассоциировавшейся с Александрией.

Тем не менее, некоторые современные специалисты по патристике усомнились в законности различения между типологическим и аллегорическим. Специалист по Оригену Питер В. Мартенс детально изучил это разграничение и пришел к выводу, что оно неуместно. Его популярность в значительной мере объясняется влиянием трудов Жана Даниэлу, который, начиная с 1946 года, четко очерчивал и защищал это разграничение. Его аргументы были впоследствии приняты многими учеными. Однако в детальном обзоре на тему того, как ученые определяют типологию, Мартенс находит между ними мало согласия – за исключением того, что большинство из них рассматривает типологию как нечто позитивное и противопоставляет ее аллегории. Другие ученые, тем не

¹⁹ Касательно Афанасия см., например, *In illud Omnia mihi tradita sunt (On Luke 10:22)* и de Margerie, *The Greek Fathers*, 118-23. См. «Толкование на Евангелие от Луки и Толкование на Евангелие от Иоанна» Кирилла (PG 68-77).

менее, рассматривают типологию как разновидность аллегии! Согласно Мартенсу, большинство ученых понимает типологию как «приемлемую форму небуквальной экзегезы». Но сам термин «типология» появился в середине девятнадцатого века, а потому навязывать его патристической экзегезе было бы анахронизмом. Что еще важнее, хотя Ориген и ссылается на *typoi* и использует такие наречия, как *tupikōs*, более детальное исследование обнаруживает, что в некоторых случаях он считает их «неприемлемой формой буквальной экзегезы»! Причем Ориген говорит о «своей собственной приемлемой небуквальной экзегезе» как об *allhgoria* или использует глагол *allhgorew*²⁰.

Роберт Уилкен также отвергает различие между типологией и аллегией, утверждая, что «аллегория была почти повсеместно принята» в церкви²¹. Если воздержаться от анахронистического прочтения ранних христианских богословов Александрии и Антиохии в свете таких отягощенных современным смыслом терминов, как «типология», разделение на «две школы толкования» становится еще менее правдоподобным.

Роль богословских убеждений

Тот факт, что кажушиеся «антиохийскими» экзегеты толкуют одни и те же отрывки по-разному, подвел некоторых современных патрологов к вопросу, с чем это связано. Ферберн цитирует сравнительное исследование Феодора и Златоуста, проведенное Хеем и доказывающее разную интерпретацию ими Ин.1:14. Хей приходит к выводу, что эта разница объясняется страхом Феодора перед аполлинарианством. Ферберн также цитирует Янга, полагавшего, что Феодор и Феодорит следовали одинаковому экзегетическому методу, но именно поэтому считавшего, что разницу в их толкованиях лучше объясняет *богословие* Феодора²². Затем Ферберн показывает, как подобные выводы еще раз убедительно подтвердила работа Рована Гриера. Гриер также показывает, что разницу в толковании некоторых отрывков Писания между Феодором и

²⁰ Peter Martens, "Origen the Allegorist and the Typology/Allegory Distinction" (paper presented at the annual meeting of the SBL, San Antonio, Tex., 22 November 2004), 1-17. Online: http://www.pitts.emory.edu/hmpec/secdocs/Martens_Origen_SBL_04.pdf

²¹ Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003), 70.

²² Fairbairn, "The Cart and the Horse," 6-7. Camillus Hay, "Antiochene Exegesis and Christology," *ABR* 12 (1964): 16-23. Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background* (Philadelphia: Fortress, 1983), 285-86.

другими экзегетами следует объяснять скорее богословскими расхождениями, а не экзегетическим методом (в котором они были схожи). Ферберн утверждает, что выводы Гриера получили широкую поддержку со стороны специалистов по патристике. В итоге, Ферберн считает, что недавние патристические исследования убедительно опровергли принятый в течение многих лет (точнее – долго принимавшийся на веру) взгляд, согласно которому «экзегеза была лошадью, тянувшей повозку богословия». На самом же деле, «богословие и экзегеза находятся в постоянном взаимодействии», а если уж говорить, что одно породило другое, то предпочтение следует отдать богословию²³.

Но доказана ли эта точка зрения, а если да – то приемлема ли она для современной церкви и науки? Обсуждая Афанасия, О'Киф и Рено нюансируют этот взгляд на отношения между богословием и экзегезой, снова подчеркивая происходящее между ними взаимодействие: «Афанасий не столько 'доказывает' никейское учение, сколько показывает его экзегетическую состоятельность... Таким образом, для Афанасия на первом месте стоит требование единообразного, самосогласующегося чтения Писания, – чтения, которое доводит до максимума число ненатянутых интерпретаций отдельных слов, стихов и эпизодов»²⁴. Я полагаю, что это звучит убедительно, по крайней мере, для христианина протестантской традиции. Для иллюстрации приведем пример из нашей собственной традиции, реформатской: разве большинство реформатских семинаристов не подходит к Писанию с определенными уже сформировавшимися богословскими убеждениями, такими как учение об избрании? Конечно, да. Разве эти убеждения не влияют на то, как реформатские семинаристы читают Писание? Конечно, влияют. И все же среднестатистический семинарист не придерживается учения об избрании своевольно, просто потому что он родился в пресвитерианской семье или потому что получает удовольствие от споров с арминианами. Если бы вы спросили у него, почему он придерживается этого учения, он бы, скорее всего, ответил, что придерживается его потому, что, насколько он может судить из Библии, это учение наилучшим образом истолковывает подавляющее большинство библейских текстов, сопоставленных друг с другом. Это учение, так сказать, наиболее удовлетворительно в экзегетическом смысле – оно раскрывает смысл Писания в его единстве и непротиворечивости (а это единство и непротиворечивость также были

²³ Fairbairn, "The Cart and the Horse," 10-14 (quotation on 14). He cites Rowan A. Greer, *The Captain of Our Salvation: A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews* (BGBE 15; Tübingen: Mohr, 1973), 174-75, 228-32.

²⁴ O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 61.

богословскими положениями, которые *a priori* разделяли все отцы церкви). То, что описывают О'Киф и Рено, в действительности является естественным процессом взаимодействия между Писанием, формирующим учение, и учением (*regula fidei*), направляющим наше прочтение Писания. Этот процесс неизбежно происходит, когда христианский богослов, верящий в то, что Писание – это Слово Божие, читает и истолковывает Библию.

Мы думаем, что Ферберн прав, даже если он, возможно, несколько преувеличил силу отстаиваемой им позиции. Разница в богословии, а не разница в экзегетическом методе, в первую очередь, объясняет разницу библейских комментариев, часто наблюдавшуюся между александрийцами и антиохийцами. К слову, Уилкен поддерживал подобный взгляд в своей статье о Кирилле Александрийском, написанной им еще в 1966 году:

Кирилл не одинок в своей увязке экзегезы и богословия. То, как он использовал библейский символизм для решения богословских проблем, – не исключение среди отцов; скорее, это больше похоже на правило. Ведь Кирилл жил и писал в эпоху, смотревшую на богословие экзегетически, а на экзегезу – богословски. Возможно, это – единственный вид экзегезы, практиковавшийся отцами²⁵.

Доводы в пользу такого взгляда (что экзегеза настолько же зависима от богословия, сколь и наоборот) весьма сильны, но приемлем ли он для современных церковных деятелей или ученых? Даже в нашу эпоху, которая многими описывается как «постмодерная», большинство служителей церкви испытывают инстинктивный скептицизм по отношению к символам и исповеданиям веры. Кажется, многие все еще привержены идеи библицизма, согласно которой всякий может и даже должен подходить к Писанию, исходя из когнитивной *tabula rasa*. Что же касается мирской науки, то концепция богословского прочтения Писания столь же неприемлема для большинства ученых, сколь неприемлема для них сверхъестественная христианская вера, на которой базируются богословские убеждения. Этот взгляд неприемлем также для проекта «библейского богословия», нацеленного на «историческую объективность», отделенную от церкви и учения. Такой проект был в общем описан еще в 1787 году Иоанном Габлером в его инаугурационной

²⁵ Robert L. Wilken, "Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria," 35, no. 2 (1966): 155.

речи в Университете Альтдорфа и все еще продвигается сегодня на факультетах по исследованию Писания во всем мире.

Думаю, что именно неприемлемость указанного подхода для современности и объясняет, по большей части, долгую живучесть такой категории, как «школа Антиохии». Пока кто-то может верить в существование антиохийской школы, он, возможно, также может уповать на совершенно непредвзятую экзегезу, на полную историческую объективность (не исключаящую «поисков исторического Иисуса») и даже на девиз: «никакого символа веры, кроме Христа»²⁶. Также не похоже на совпадение (особенно в свете влиятельной лекции Габлера) то, что термин «школа Антиохии», по всей видимости, не использовался до начала девятнадцатого столетия. Его первое употребление в литературе, вероятно, датируется 1820-ми годами²⁷.

На самом же деле ведущую роль в ранней церкви играло богословие. Отцы (как в Александрии, так и в Антиохии) приступали к толкованию Писания с четкими идеями как о самом Писании, так и о Христе (хотя подобные идеи сформировались у них в процессе предварительного чтения Писания). Но если признать, что скорее богословие руководило экзегезой, чем наоборот, то не уместно ли все же говорить об антиохийской школе толкования – с тем уточнением, что этим термином описывается не столько общая приверженность определенному экзегетическому методу, сколько общие богословские убеждения? Однако более глубокое изучение богословских взглядов Антиохии послужит дальнейшему стиранию различия между этим городом и Александрией. Это объясняется двумя причинами: во-первых, некоторые убеждения исповедовались в обоих городах почти одинаково, а во-вторых, определенные богословские расхождения разделяли не столько богословов одного города и богословов другого, сколько две группы богословов в одной и той же Антиохии.

²⁶ Что касается последнего, то довольно наглядным является название недавней монографии специалиста по Новому Завету Scott McKnight: *The Jesus Creed: Loving God, Loving Others* (Brewster, Mass.: Paraclete, 2004.)

²⁷ Поиск терминов “Школа Антиохии” и “антиохийская школа” в выложенных в Google Books книгах 14 ноября 2009 года обнаружил, что самый ранний случай их употребления (среди заархивированных заголовков) встречается в печатном воспроизведении лекций Бамптона, прочитанных в 1824 году (в четвертой лекции). J. J. Conybeare, *The Bampton Lectures for the Year Mdcccxxiv: Being an Attempt to Trace the History and Ascertain the Limits of the Secondary and Spiritual Interpretation of Scripture* (Oxford: University Press, 1824). Для сравнения: самый ранний находящийся в архиве заголовок с термином “Антиохия” датируется 1520 годом.

Итак, во-первых, и александрийцы, и антиохийцы (да и вообще все отцы церкви) придерживались определенных общих убеждений. Речь идет об убеждениях веры, прямо влияющих на отношение к Библии, а именно: что христианское Писание – единое целое, что авторство его божественно, что его авторитет исходит от Троидного Бога, и что Иисус Христос, Которого почитали отцы, есть главная тема и центр этого Писания. Уилкен развивает эту мысль так:

В сочинениях Климента Александрийского общий план Библии имплицитен: на него намекают в разных местах то отдельные слова, то целые фразы. А в трудах Иринея общая схема вырисовывается весьма четко. Подход Иринея к толкованию Библии пользовался таким успехом, что оказал влияние на все последующие толкования. Читаем ли мы Афанасия, спорящего с Арием, Августина, спорящего с Пелагием, или Кирилла Александрийского, спорящего с Несторием, – все они принимают как аксиому то, что отдельные отрывки следует читать в свете рассказа, объясняющего Писание в целом...

Говоря о патристической экзегезе Ветхого Завета, Анри де Любак писал: «Иисус Христос дает единство всему Писанию. Все в Писании соотнесено с Ним. В конечном счете, Он – его единственная тема. Следовательно, Он, так сказать, и есть вся его экзегеза». Иными словами, Христос и есть тема библейского толкования²⁸.

Подобным образом, О'Киф и Рено доказывают, что «для Иринея и *патристической традиции как таковой*, Иисус Христос есть гипотеза», то есть, структурный принцип упорядочения Писания, или экзегетический ключ к нему²⁹. Де Маржері приходит к схожему выводу в конце своего подробного исследования греческих отцов³⁰. Итак, и в Александрии, и в Антиохии верили в Писание как объективно истинное начертанное Слово Божие, главной темой и организующей структурой которого является Христос.

Во-вторых, в каждом из указанных городов между отдельными толкователями имелись четкие богословские расхождения. Это наблюдение подрывает категорию «антиохийской школы» двумя

²⁸ Wilken, *Early Christian Thought*, 68, 72.

²⁹ O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 41 (emphasis supplied), 40.

³⁰ De Margerie, *The Greek Fathers*, 273-74.

дополнительными способами. Богословские расхождения были христологическими по своей природе; они касались сущности Воплощения. Такие богословы, как Афанасий и Кирилл (поскольку они были из Александрии, то их позицию иногда характеризуют как «александрийскую») верили, что Сын Божий воспринял в Свою Ипостась человеческую природу. По этой причине субъектом всех деяний Христа был не кто иной, как Вечный Сын (Логос). Они утверждали, что Бог Сын пострадал на кресте, хотя и «во плоти», то есть, лишь по Своей человеческой природе. Другие богословы – Диодор, Феодор и Несторий – верили, что подобный взгляд на Воплощение противоречит простоте и бесстрастию Бога. Они представляли Воплощение скорее как соединение Вечного Сына и человека. Некоторые поступки Христа можно в собственном смысле приписывать только Логосу; а другие – только человеку Иисусу. Они отрицали, что Бог Сын (Логос) пострадал на кресте. Из тех, кого обычно именуют представителями антиохийской школы, второй позиции придерживались три упомянутых выше богослова, в то время как Златоуст, Феодорит и Иоанн Антиохийский придерживались первой позиции³¹. Но тогда понятие «антиохийской школы» становится просто немыслимым: ассоциировать ее с первой позицией означает отождествить ее с Александрией; а ассоциировать ее со второй позицией означает исключить из нее больше половины богословов города Антиохии. И то, что церковь осудила вторую позицию как ересь (и отдельно учение всех трех ассоциировавшихся с ней богословов) лишь дополнительно подтверждает мнение, что вряд ли стоит говорить об антиохийской школе, идет ли речь об экзегезе или о богословии³².

Заключение

Несмотря на то, что, начиная с девятнадцатого столетия, большинство специалистов говорят о двух различных школах библейского истолкования с центрами в Александрии и Антиохии, мы не нашли весомых аргументов в пользу такого мнения. Вплоть до относительно недавнего времени это предположение основательно укоренилось в большинстве смежных с библейской экзегезой дисциплин, и термины «александрийская школа» и «антиохийская школа» продолжают использоваться до сегодняшнего дня даже теми, кто сопровождает

³¹ Fairbairn, "The Cart and the Horse," 14-15; Donald Fairbairn, *Grace and Christology in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 25-28.

³² Считалось, что вторая позиция ведет к разделению природ Христа, а потому является несторианской.

подобную классификацию серьезными оговорками (например, де Маржери). Томас Кун показал нам, сколь большое влияние превалирующие сегодня мысленные построения и парадигмы оказывают на определение того, что мы считаем правдоподобным, а что – нет³³. Мы предполагаем, что парадигма «двух школ» повлияла на специалистов так, что эти категории продолжили существовать, даже несмотря на все большее и большее число доводов, ставящих ее под сомнение. Возможно, подобно открытому атеисту, который формулирует свои убеждения, используя понятие «Бог» и при этом не веря в Его существование, даже те ученые, которые пишут о неуместности понятий «александрийская школа» и «антиохийская школа», все еще вынуждены использовать их и таким образом неосознанно способствовать дальнейшему внедрению этих категорий в умы своих читателей и студентов. Нам представляется, что в городе Антиохия в период между третьим и пятым веками не было никакой уникальной «школы» библейского толкования. При этом можно говорить о существовании александрийской школы *толкования* Библии – но лишь в том смысле, что ее отличительными герменевтическими методами были численный символизм и этимология еврейских имен, а ее «александрийская» христология влияла на ее подход к библейскому истолкованию. Тем не менее, даже это понятие становится в некоторой степени относительным, если принять во внимание, что александрийский аллегорический метод и, прежде всего, александрийская христология были, по большей части, *всеобщим* методом толкования и *всеобщей* христологией правоверной церкви³⁴.

Алистер Торренс

Академический декан Евангельской реформатской семинарии Украины

Библиография

Patrologia graeca. Edited by J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857–1886.

³³ See Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

³⁴ Cf. Wilken, *Early Christian Thought*, 70 (cited above); Fairbairn, "The Cart and the Horse," 15.

Conybeare, J. J. *The Bampton Lectures for the Year Mdcccxxiv: Being an Attempt to Trace the History and Ascertain the Limits of the Secondary and Spiritual Interpretation of Scripture*, Bampton Lectures. Oxford: University Press, 1824.

Didymus. *Commentary on Zechariah*. Translated by Robert C. Hill, The Fathers of the Church 111. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

Fairbairn, Donald. *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003.

———. "Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse." *The Westminster Theological Journal* 69 (2007): 1-19.

Froehlich, Karlfried. *Biblical Interpretation in the Early Church*, Sources of Early Christian Thought. Philadelphia: Fortress, 1984.

Hall, Christopher A. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 2d ed: A&C Black, 1960.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Margerie, Bertrand de. *An Introduction to the History of Exegesis: The Greek Fathers*. Vol. 1. Petersham, Mass.: Saint Bede's, 1994.

Martens, Peter. "Origen the Allegorist and the Typology/Allegory Distinction." Paper presented at the annual meeting of the SBL, San Antonio, Tex., 22 November 2004. Online: http://www.pitts.emory.edu/hmpec/secdocs/Martens_Origen_SBL_04.pdf.

O'Keefe, John J. and Russell R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

Oliver, W.H., "The Catechetical School in Alexandria", *Verbum et Ecclesia* 36(1), Art. #1385 (2015), 12 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i1.1385>

Origen. *Origen: An Exhortation to Martyrdom; Prayer; First Principles, Book 4; Prologue to the Commentary on the Song of Songs; Homily 27 on Numbers*. Translated by Rowan A. Greer, The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1979.

———. *The Philocalia of Origen: A Compilation of Selected Passages from Origen's Works Made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea*. Translated by George Lewis. Edinburgh: T.&T. Clark, 1911.

Philo. *Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Translated by Charles Duke Yonge. London: H.G. Bohn, 1854.

Roberts, A. and J. Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1951.

Simonetti, Manlio. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Theodoret. *The Song of Songs: In English Verse, with Notes from the Commentary of Theodoret*. London: Church Press Company, 1866.

Wilken, Robert L. "Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria." *Church History* 35, no. 2 (1966): 139-56.

———. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.

Young, Frances M. "The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis," in

The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick. Edited by Rowan Williams; Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

