

И.Х. Максutow

ХАЙДЕГГЕР И ЗЛАТОУСТ

Название данной статьи состоит из трех слов. И поскольку «слова, как мы знаем, многозначны и даже объем значения терминов способен колебаться»¹, необходимо в начале разъяснить, в каком смысле и почему именно в такой последовательности употреблено каждое из них.

Первое слово — фамилия выдающегося немецкого философа XX в. Мартина Хайдеггера (1889—1976), автора знаменитого монументального труда «Sein und Zeit»², а также целого ряда герменевтических работ, в том числе исследований по истории античной философии, в которых важнейшим понятиям греческой мысли возвращалось их первоначальное содержание. Именно этому вопросу посвящена знаменитая боннская речь Х.-Г. Гадамера «Хайдеггер и греки». Однако к обширному наследию Хайдеггера в своих трудах обращались не только исследователи греческой античности, но и многие другие философы и ученые, стремясь посредством глубоких интуиций немецкого герменевта как можно полнее раскрыть разрабатываемый ими материал. Среди подобного рода работ можно отметить коллективную монографию «Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур»⁴, в создании которой приняли участие такие маститые ученые, как Е.А. Торчинов⁵ и М.Я. Корнеев⁶. Намеренным подражанием этой своеобразной традиции объясняется использование второго слова — союза «и». Последнее употребленное в названии статьи слово — «Златоуст». Это русская, а точнее, церковнославянская калька с греческого имени Χρῶστος⁷. В античности так называли наиболее выдающихся и знаменитых риторов, мастеров ораторского искусства⁸. Но, бесспорно, самым знаменитым из них был св. Иоанн Златоуст (347?—407)⁹, архиепископ Царьграда, именуемый «великим вселенским учителем Церкви». Среди христианских мыслителей эпохи патристики ни один не оставил столь выдающегося литературного наследию, как константинопольский святитель¹⁰, особенно прославившийся своими экзегетическими трудами¹¹. И именно прочтению герменевтических идей Златоуста посредством деконструкции ряда греческих понятий, предпринятой Мартином Хайдеггером, посвящена данная работа.

В работе «Platons Lehre von der Wahrheit»¹² немецкий мыслитель на основе собственного, нового перевода и анализа платоновской «притчи о пещере»¹³ предлагает пересмотреть традиционное запад-

ное понимание существа *истины* (ἀλήθεια). По мнению Хайдеггера, ἀλήθεια была лишена своего подлинного содержания в логике Аристотеля, а затем и всей западной философии, став *adaequatio intellectus et rei*¹⁴. Таким образом, уже со времен «Метафизики» *истина* стала пониматься не как сущее, а как нечто наличествующее в человеческом или божественном разуме: истина как противоположность лжи в бинарной оппозиции «истина—ложь». Обращаясь к этимологии слова «ἀλήθεια», Хайдеггер указывает на то, что для греков оно значило преимущественно «несокрытость» сущего, так как по существу образовано от приставки со значением отсутствия «ἀ-» и от глагола «λήθω» — быть скрытым, неведомым. За это понимание истины великий герменевт борется во всех своих работах, а переворот в понимании истины составляет основу его метафизики. Вот что Хайдеггер пишет в своей программной работе «Sein und Zeit» (1926): «Все опять стоит на том, чтобы избавиться от сконструированного понятия истины в смысле «соответствия»¹⁵. Эта идея никоим образом не первична в понятии ἀλήθεια. «Истинность» *логоса* <...> подразумевает: изъять сущее <...> из его потаенности и дать увидеть как непотаенное¹⁶ (ἀληθές), *раскрыть*»¹⁷. В притче о пещере, согласно Хайдеггеру, Платон раскрывает существо истины через понятие «παιδεία», которое, как и «ἀλήθεια», было лишено своего первоначального значения. «Слово это не поддается переводу. Сущность *παιδεία*, по определению Платона, означает *περιχώρη ὅλης τῆς ψυχῆς*, “сопровождения к обращению всего человека в существе его”»¹⁸. Для греков «παιδεία» означало образование (субстантив от «образовывать») в смысле расплавляющей чеканки, формирующей человека исходя из заданного изначально первообраза, образца. В греческой философии существовала тенденция, реализованная в онтологии Платона, мыслить сущее двойственным: истинно сущее представлялось сокрытым от человека, а видимое, явленное понималось как *тень* сущего. Эта двойственность мира представлена и в притче о пещере, которая построена на антитезе «пещера—солнечный мир»: первое в этом случае изображает мир явленный, а второе — мир идей, истинно сущий. В притче Платона Хайдеггер различает четыре состояния познания сущего, в которых пребывает человек. Первое — человек несвободен, пребывая внутри пещеры, он считает несокрытым (ἀληθές) *тени*, которые он видит внутри на стене. Второе — после того как человек освобождается от оков и, оставаясь все еще внутри пещеры, обращает свой взор к предметам, *тени* которых он считал несокрытым, ему открывается «более несокрытое» (ἀληθέστερα). Однако поначалу не истинные предметы, а прежде виденное, т.е. *тени*, человек почитает за «более несокрытое», что связано с отсутствием у него достаточного основания для истинного познания, т.е. с его несвободой. Обретя же истинную свободу, выйдя из пещеры, человек получает воз-

возможность наблюдать вещи не в тусклом и неверном свете огня, но вещи являются в непреложности и убедительности, во всей своей полноте, т.е. являются как «наинесокрывейшее» (ἀληθέστατον). Переход из одного состояния в другое, который состоит в раскрытии сокрытого сущего, т.е. в обнаружении того, «что есть сущее в том или ином случае»¹⁹, по Платону, и есть παιδεία, которая понимается как постоянное преодоление без-образованности (ἀπαιδευσία): и первое, и второе, таким образом, находятся в существенной связи, и одно не мыслится без другого. Поэтому, желая продемонстрировать существо παιδεία, согласно Хайдеггеру, Платон не останавливается на изображении человека, достигшего «наинесокрывейшего», но продолжает притчу описанием обратного спуска в пещеру, откуда тот способен вывести людей, все еще в ней находящихся, что образует четвертое состояние познания сущего. Существо παιδεία, таким образом, состоит в том, «чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность»²⁰. Хайдеггер указывает, что в этом акценте на правильность (ὀρθότης) взгляда происходит изменение существа истины и подмена ее места. В учение Платона, согласно немецкому мыслителю, вкрадывается неизбежная двойственность, когда истина как несокрытость остается основной чертой самого бытия, но «как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действия с сущим»²¹. Подобная двусмысленность обнаруживается и в философии Аристотеля, но у ученика Платона с большей силой проступает бинарная оппозиция «истина—ложь», где «высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, ὁμοίωσις»²². Это подмена существа истины, представление об истине как о правильности высказываемого представления проникает в европейскую философию и задает меру всему западному мышлению. В качестве примера Хайдеггер приводит высказывания двух ключевых фигур западной философии — Фомы Аквинского и Декарта. Первый в «Quaestiones de veritate» (qu. 1, art. 4, resp.) говорит: «Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino»²³; второй, продолжая и усиливая эту мысль, утверждает в «Regulae ad directionem ingenii» (Reg. VII, Opp. X, 396): «Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse»²⁴. Однако в «притче о пещере» Платона еще сохраняется первоначальное существо «ἀλήθεια», которое раскрывается в антитезе «пещера—внешний мир». Хайдеггер характеризует это следующим образом: «В себе открытое заключение пещеры и в ней захороненное, а тем самым и сокрытое, указывает в то же время на некоторое “вне” — на то несокрытое, что простирается там, в свете дня. Мыслимое греками первоначально в смысле этой ἀλήθεια существо истины эта, несокрытость, связанная с сокрытым, заставленным и запутанным, и только она имеет существенное отношение к изображению пещеры,

залегающей под областью дневного света»²⁵. Названная антитеза может быть передана также формулой «σκιᾶ—ιδέα», так как внутри пещеры несокрытым почитаются *тени* (σκιᾶ), а вне ее — идеи (ιδέα). А поскольку в метафизике Платона «ἀλήθεια идет под ярмо к ιδέα»²⁶, точнее будет сформулировать эту антитезу как «σκιᾶ—ἀλήθεια», где несокрытость предоставляется из существа ιδέα. Здесь лежит в том числе и основание метафизики, Хайдеггер находит у Платона даже «отпечаток»²⁷ этого слова (Respublica VII, 516. С. 3): «Мышление смотрит μετ' ἐκείνα — поверх того, что постигается лишь как тень и отражение, εἰς ταῦτα, “на это”, — а именно “на идеи”»²⁸. В таком случае παιδεία, понятая как расправляющая чеканка, и сопровождающее ее формирование образа по первообразу, образцу, состоит главным образом в приведении разума от *теней* (образов) к идеям (первообразам). Эти два принципа, «σκιᾶ—ἀλήθεια» и παιδεία, легли в основу типологического метода в христианской герменевтике, развитого св. Иоанном Златоустом.

Герменевтика Хрисостома представляет собой пример уникального культурного и философского синтеза, родившегося на благодатной почве антиохийского греко-семитского билингвизма²⁹. Хотя в своих толкованиях библейских сюжетов св. Иоанн и следует уже сложившейся герменевтической традиции антиохийской школы, он, однако, вносит в нее ряд изменений, реформируя ее своим учением о *типосе*³⁰. По существу это было наиболее точное выражение в понятиях греческой культуры и философии семитского (а точнее, древнееврейского) понимания истории³¹. Способствовало этому всестороннее образование, которое получил Златоуст: с одной стороны, его метод сложился под влиянием экзегетических наработок антиохийской школы, воспринятых им от своего учителя Диодора Тарсийского (†394?), который, по выражению прот. Георгия Флоровского, был «самым ярким представителем антиохийского богословского типа»³²; а с другой стороны, он был одним из лучших учеников выдающегося античного ретора Ливания³³. Замечателен в этой связи тот факт, что Хрисостом был хорошо знаком с греческой философией и особенно выделял Платона, о котором неоднократно упоминает в своих гомилиях, а также цитирует его произведения («Апология Сократа», «Тимей», «Критон» и др.). Более того, Платон получает в речах константинопольского святителя звание «главы философов»³⁴, которого, однако, превзошел апостол Павел, поскольку «неученый [Павел] убедил и привлек к себе всех учеников ученого [Платона]»³⁵.

Несмотря на то что использование типологического метода восходит к трудам целого ряда Отцов Церкви³⁶ и присутствует уже в Новом Завете³⁷, ни у кого из мыслителей классической патристики и последующих эпох так часто не встречается употребление *типоса*³⁸, как у Златоуста. А принимая во внимание популярность, которую

имели его толкования³⁹, можно с уверенностью утверждать, что широкое использование типологии в восточном христианстве связано с именем Хрисостома. В его экзегезе *типос* занимает центральное место и разворачивается в историческом контексте шире, чем у других авторов, становясь принципом истории не только Богоявления, но и всего христианства, мировой истории в целом.

Прежде чем переходить к рассмотрению герменевтики типологического метода, необходимо обратиться к этимологии ключевого понятия — *типоса* (τύπος). Слово это происходит от глагола «τύπτω» — бить, ранить, наносить удар, поражать и сопрягает два значения: *отпечаток-след* и *форма*⁴⁰: (1) *знак, след* (τύποι πληγῶν — *следы от ударов*; τύποι σφενδόνης — *отпечаток (оттиск) перстня*; τύπος τοῦ καυτήρος — *выжженное клеймо*; τύποι γραμμάτων — *письменные знаки, письмена*); *топот* (ἵππων); (2) *резьба, резное изображение* (ἀσπίδος τύποις ἐπὶ γύγας — *на щите была вырезана фигура гиганта*); *форма* или *образец* (τοῦ αὐτοῦ μετέχειν τύπου — *иметь ту же форму*; Ἰππομέδοντος μέγας τύπος — *громадного роста Гиппомедонт*); *очерк, очертания, общий вид* (τύπῳ (dat.) и ἐν τύπῳ (dat.) — *в общем виде, в форме наброска*; τύπον τίνα λαβεῖν τινος — *постичь что-либо в общих чертах*).

Таким образом, с одной стороны, *типос* — это сам *след*, оставленный чем-то или кем-то, а с другой — это и та *форма*, которую данный *след* имеет. При этом *отпечаток-след*, оставленный печатью, не единственный, но может быть воспроизведен еще множество раз. У *типоса* (следа) всегда есть то, что его оставило, при этом последнее всегда совершеннее и полнее первого.

Легко заметить, что уже само значение греческого слова имеет сильные аллюзии на платоновское *παίδεια* (расправляющая чеканка и формирование образа по первообразу). Не случайно, что и в творениях св. Иоанна *типос* оказывается педагогическим термином: процесс воспитания он описывает как запечатление в душе ребенка благих нравов:

«Если в не окрепшей еще душе будут отпечатаны (ἐν τύπῳ θῆ) благие учения, никто не сможет их изгладить, когда она затвердеет, подобно тому, что бывает с восковой печатью (τύπος). Ты имеешь в нем существо еще робкое, дрожащее, боящееся и взгляда (ὄψις), и слова (ῥῆμα), всего, чего угодно: используй власть (ἀρχή) над ним для того, что должно»⁴¹.

Переходя непосредственно к экзегетическим разработкам Златоуста, следует отметить, что к типологии он прибегает не часто, главным образом в толковании особенно значимых и трудных библейских фрагментов. Об одном из наиболее загадочных и таинственных событий ветхозаветной истории — явлении царя-священника Мелхиседека⁴², образе, который традиционно представлял сложность для понимания⁴³, Хрисостом пишет следующее:

«...ему предстояло (ἐμελλεν) быть и типосом Христа. <...> без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни <...> Но как, скажешь, возможно [это] человеку..? Ты слышал, что он был типосом; итак, не изумляйся и не ищи в типосе всего: он не был бы и типосом, если бы имел все, что только свойственно несокрытости (ἀλήθεια). <...> Видя типос, помышляй об несокрытости (ἀλήθεια), и дивись силе Божественного Писания, как оно заранее и задолго открыло нам то, чему надлежало быть (τά μέλλοντα ἐσεσθαι) впоследствии»⁴⁴.

В данном фрагменте можно видеть все характерные черты традиционной типологии⁴⁵. С одной стороны, противопоставление *типоса* и несокрытости (ἀλήθεια): *типос* мыслится как неполнота ἀλήθεια, поскольку не имеет всего, что свойственно ей и, таким образом, является истиной (несокрытостью) в потенции. С другой стороны, восполнение осуществляется самим временем, которое не просто будет, но должно быть (τά μέλλοντα ἐσεσθαι). Именно поэтому *типос* почти всегда связан с формами глагола μέλλω — предстоять, надлежать, что указывает на его связь с событиями грядущего, того, что должно произойти:

«Имелся при этом в виду и типос будущего (ἐσεσθαι τῶν μελλόντων): в этих событиях, как в тени (σκιά), предизображались события несокрытости (τά τῆς ἀληθείας πράγματα)»⁴⁶.

В тени предизображается ἀλήθεια, но не сама несокрытость, а ее события-вещи (πράγματα), которые и есть τά μέλλοντα ἐσεσθαι (имеющие быть). В тени запечатлевается εἰκὼν (образ, изображение, внешний вид) несокрытости. Совершенно очевидной здесь оказывается аллюзия на платоновскую «притчу о пещере» в интерпретации Хайдеггера. Так же как след, отставленный ногой, повторяет форму ноги, но ей не является, так и тень (σκιά), отбрасываемая событиями ἀλήθεια, сохраняет εἰκὼν (внешний вид) несокрытости, но ей не тождественна. Тень же, по существу, и есть *типос*, и потому классическая оппозиция «τύπος—ἀλήθεια» оказывается тождественна «σκιά—ἀλήθεια». Не случайно, что в своей экзегезе Златоуст легко уравнивает *типос* словом σκιά (тень), так что они становятся своего рода синонимами⁴⁷.

Так *типос* оказывается не только и не столько экзегетической фигурой, сколько принципом истории. В отличие от «притчи о пещере» Платона антитеза «σκιά—ἀλήθεια» раскрывается во времени, или, точнее, в историческом времени, а *типос* оказывается не только гносеологическим, а, скорее, онтологическим принципом. Происходит это в результате синтеза двух языковых и соответственно культурных традиций: семитской и эллинской. Для антиохийской школы был характерен семитизм речи⁴⁸, и именно влиянием антиохийского еврейства должны быть объяснены особенности богословия этой традиции, а не влиянием философии Аристотеля.

В еврейском языке мир как сущее обозначался словом עוֹלָם (*олам*), которое первоначально значило «век», «далекое прошлое», «далекое будущее», «продолжительность», «всегда» (с футурологическим оттенком)⁴⁹. Проблеме этого понятия и соотношения его с греческим посвятил отдельную работу С.С. Аверинцев, в которой он определяет עוֹלָם так: «мир как история»⁵⁰. «А. Иеремиас, истолковывая עוֹלָם как некую пространственно-временную целостность, интерпретирует этот термин как “Wetlauf”»⁵¹. Само слово происходит от глагола עָלַם (*алам*) — сокрыть, спрятать⁵², так как עוֹלָם как замысел Бога сокрыт от человека и раскрывается в истории. Мир для еврейской культуры, таким образом, созерцается в своей направленности в будущее. В отличие от греческой культуры, для которой существует непреходящий, покоящийся в пространстве неизменный порядок вещей — κόσμος , для библейской культуры сквозным мотивом является Обетование: «Библейский *олам* движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи)»⁵³. Это же можно наблюдать и в типологической герменевтике, ярким образом которой является экзегетическая мысль Златоуста. В отличие от Платона она разворачивается не в пространстве, а во времени: тень здесь отбрасывает в настоящее грядущее, «превосходящий пределы» смысл. В этом же *смысле* раскрывается сущее: несокрытость сущего, т.е. его полнота, достигается в замысле, в последний, Судный, день. Через это может быть по-новому прочтено название единственной пророческой книги Нового Завета — Апокалипсиса, которое по-гречески означает «Откровение». Это в данном случае означает окончательное раскрытие сущего, עוֹלָם — «мирового времени». Самый последний, конечный, эсхатологический *смысл* мира — его несокрытость, она была отождествлена в христианской культуре с $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ в ее исходном греческом значении, которое было реконструировано Хайдеггером.

Подобное понимание $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ и всего типологического метода обнаруживается в различных трудах Хрисостома. Так, говоря о предательстве братьями Иосифа⁵⁴, он раскрывает существо *типоса* и следующим образом указывает на соотношение прошлого (*тени*) и грядущего (*истины*):

«Но эти [иудеи], предав Господа распятию, исполнили свое намерение, а братья Иосифа, хотя и имели замысел, но не привели его в дело. Типосу надлежало заключать в себе менее несокрытости ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$); иначе это не было бы типосом грядущего. Поэтому здесь [будущее] предначертано было только как бы в тени ($\sigma\kappa\iota\acute{\alpha}$). <...> они не убили, а продали [Иосифа] и принесли отцу его одежду, вымарав ее кровью козла, желая убедить [отца], что юноша растерзан. <...> все это происходило

так, чтобы в тени (σκιᾶ) был один образ вещей (ἡ εἰκὼν μόνη τῶν πραγμάτων) и сохранялась несокрытость (ἀλήθεια)»⁵⁵.

Не случайно, что типологию Златоуст объясняет через идею пророчества, которая является ключевой для еврейского понимания истории и которая выступает основообразующей для христианского понимания времени. Интересно в этой связи определение типологии, данное св. Иоанном, которое исследователи по праву считают «классическим»⁵⁶, а также следующее за ним размышление Хрисостома:

«Пророчество посредством типоса (προφητεῖαν διὰ τύπου) есть пророчество посредством событий (διὰ πραγμάτων), а другое пророчество есть пророчество посредством слов (διὰ ῥημάτων); разумнейших [Господь] убеждал словами (διὰ τῶν λόγων), а неразумных видением событий (διὰ τῆς τῶν πραγμάτων ὁψεως). Так как имело (ἔμελλεν) произойти событие великое, и Бог имел (ἔμελλεν) принять на Себя плоть; так как земля имела (ἔμελλεν) сделаться небом, и наше естество возвыситься до благодородства ангелов; так как проповедь о будущих благах (λόγος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν) превышала надежду и ожидание, то, чтобы новое и необычайное, явившись внезапно, не смутило тех, которые тогда будут его видеть и слышать, [Бог] заранее предизображал [все это] посредством дел и слов (προετύπωσε διὰ πραγμάτων καὶ διὰ ῥημάτων), и таким образом приучал наш слух и зрение и готовил будущее (τὸ μέλλον)»⁵⁷.

Так, в пророческой герменевтике Златоуста, если история — это слова и дела, то, что совершено, и то, что сказано, то историческое время — это пророчество, отпечатанное посредством дел и слов (προετύπωσε διὰ πραγμάτων καὶ διὰ ῥημάτων), пророчество о том, что грядет и чему надлежит быть, а точнее, о том, что есть в подлинном смысле — о несокрытом смысле — Истине (ἀλήθεια). Оппозиция «слово—дело» здесь не случайна, так как восприятие истории-пророчества связано с двумя важными для антропологии Хрисостома категориями: слухом и зрением. Одно дано разумнейшим, а другое — всем остальным. При этом, по мысли св. Иоанна, избранники Божьи не только слышали, но и видели *несокрытое* грядущее. Так, говоря о жертвоприношении Исаака Авраамом⁵⁸, Златоуст указывает на то, что библейский патриарх созерцал в событиях *тени* евангельскую жертву:

«А все это было типосом креста Христова. Потому и Христос говорил иудеям: *Авраам отец ваш рад был видеть день мой: и увидел, и возрадовался*⁵⁹. Как это видел человек, живший за столько лет прежде? Посредством типоса, посредством тени (διὰ τῆς σκιᾶς). Как здесь овца принесена вместо Исаака, так и словесный Агнец принесен в жертву за весь мир. Несокрытость (ἀλήθεια) должна была предизобразиться в тени (σκιᾶ). <...> Здесь явилась тень (σκιᾶ); а впоследствии открывается несокры-

тость вещей (ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων) гораздо превосходнейшая: в жертву за весь мир принесен словесный Агнец»⁶⁰.

Таким образом, пророчество об одном и том же явлении принимает обе формы: и ту, что доступна зрению, и ту, что доступна слуху. В объяснении того же библейского фрагмента константинопольский святитель в другом произведении прямо указывает на это:

«Скажу тебе пророчество и событием (διὰ πράγματος) и словом (διὰ ῥήματος) об одном и том же: *яко овца на заколение ведяся, и яко агнец пред стригущим его*⁶¹. Это пророчество словом (διὰ ῥήματος). А когда Авраам приносил Исаака, то, увидев овна, запутавшегося рогами, принес его в жертву на самом деле, и в нем, как в типосе (ἐν τύπῳ), предвозвестил нам спасительную страсть»⁶².

Противопоставление пророчества словом и пророчество делом как герменевтических категорий очевидно по самой своей форме подобно тому сходству двух экзегетических методов (аллегории и типологии), а именно: выявление ино-сказательного смысла, которое так точно передал французский ученый Анри де Любак, предложивший вслед за Августином разделять их как *allegoria verbi* и *allegoria facti*⁶³. Единственным и в то же время главным и определяющим отличием будет замена «пророчества» на «аллегория». Но для герменевтики Хрисостома аллегория немыслима, для него любое ино-сказание — это типологическое пророчество, отпечаток грядущего несокрытого. Так, разбирая хрестоматийный фрагмент Послания апостола Павла к Галатам⁶⁴, где тот использует слово «ἀλληγορία», он явно отвергает всякую возможность ее употребления:

«[Апостол] против обыкновения назвал иносказанием (ἀλληγορία) типос. Слова его имеют следующий смысл: эта история (ἱστορία) изображает не только то, что представляется в ней с первого взгляда, но выражает также и нечто иное (ἄλλα), а потому и названа иносказанием (ἀλληγορία). Что же она изображала? Не что иное, как настоящие события»⁶⁵.

Златоуст не принимал аллегория александрийцев в смысле иного-сказанного, когда то, о чем говорится в историческом плане (уровне), заменяется «иным». Но он соглашался использовать ее (хотя прибегал к ней крайне редко) в смысле сказанного об ином, т.е. для обнаружения в истории чего-то иного, большего, чем данное. Для Златоуста ключом к пониманию данного фрагмента оказывается пророчество и только пророчество — предотпечатанное в словах Исая⁶⁶ грядущее, которое совершилось в делах.

«Кто же эта неплодная, и кто эта оставленная прежде? Не очевидно ли, что это Церковь из язычников, лишенная прежде познания о Боге? А кто имеющая мужа? Не ясно ли, что иудейская синагога? И все-таки неплодная превзошла ее многочадием. Первая обнимала собою только один народ, а чада

Церкви наполнили Грецию и варварские страны, землю, море и всю вселенную. Видишь ли, как Сарра посредством дел (διὰ πραγμάτων), а пророк посредством слов (διὰ ῥημάτων) предвозвестили нам будущее (τὰ μέλλοντα)? <...> Исаия сначала назвал неплодною, а потом показал, что эта неплодная сделалась потом многочадною. Это прообразовательно (τυπικῶς) случилось и с Саррой, так как и она, будучи сначала неплодною, сделалась потом матерью многочисленного потомства»⁶⁷.

Златоуст не останавливается на этом, но разворачивает свою мысль еще шире в историческом плане. Так, что пророчество это касается не только судьбы двух заветов, но и тех, кто под заветом, а также самой литургической новозаветной жизни.

«[Апостол], чтобы показать близость типоса к несокрытости (ἀλήθεια), <...> прибавляет: *Мы же, братие, по Исааку обетования чада есмы*⁶⁸. Ведь и Церковь не только была неплодна, как Сарра, и не только, подобно последней, оказалась многочадною потом, но и стала рождать подобно ей. <...> Как Сарра сделалась матерью не по природе, но по обетованию Божию, точно так же и в деле нашего возрождения природа не имеет никакого значения; но Божественные слова, произносимые священником, <...> воссоздают и возрождают крещаемого в купели водной, как бы в материнской утробе»⁶⁹.

Более того, Хрисостом предлагает понимать *типосы* ветхозаветной истории не как *тени* евангельской истории, а как *тени* настоящей (современной ему) жизни Церкви. Более того в настоящем или в недалеком прошлом можно созерцать предотпечатанное будущее, так он говорит о Нероне:

«Здесь он указывает на Нерона, как на типос антихриста, потому что и он хотел, чтобы его считали богом»⁷⁰.

Таким образом, Златоуст использует уже существовавшую традицию применения типоса для примирения ветхо- и новозаветной истории, но разворачивает ее в грандиозную картину мировой истории, где прошлое связано с настоящим, а настоящее — с будущим. Новая страница в изучении патристической герменевтики связана с исследованием того культурного и философского синтеза, которое представляет собой типологический метод Хрисостома, его философию истории. Это не похоже на понимание времени Августином, который отличает настоящее каждого времени, обесценивая прошлое и будущее⁷¹. Для Златоуста-эллина сущее сокрыто, и его несокрытость явлена в *тнях*, а для Златоуста-семита эта *тень* отброшена грядущим и в нем раскрывается. В явленном настоящем содержится смысл больший настоящего, но в себе оно содержит εἰκόνα (внешний облик) будущего, невместимого настоящим. В прошлом отпечатано настоящее, а в настоящем — будущее, отпечатки же эти суть типосы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 3.

² Одно из лучших последних изданий: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. Tübingen, 2001. Русский перевод В.В. Бибихина: *Хайдеггер М. Бытие и время*. СПб., 2002.

³ *Gadamer H.-G. Heidegger und die Griechen* // *AvH Magatin*. 1990. № 55. S. 29—38. Русский перевод М.Ф. Быковой: *Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки* // *Логос*. 1991. № 2. С. 56—68.

⁴ Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001.

⁵ См., например: *Торчинов Е.А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века* // *Хайдеггер и восточная философия*. С. 163—182.

⁶ См., например: *Корнеев М.Я. Хайдеггер и современная философия в странах мусульманского Востока* // Там же. С. 221—256; *Он же. Хайдеггер и африканская философия* // Там же. С. 257—274.

⁷ От χρῶσεος — золотой и στόμα — уста.

⁸ Например, Дион Златоуст (Δίων Χρυσόστομος), блистательный греческий оратор, философ-киник из Прусы, живший в I в., представитель второй софистики, ученик стоика Музония.

⁹ Подробнее о жизни и деятельности св. Иоанна см.: *Kelly J.N.D. Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*. N.Y., 1998; *Брендле Р. Иоанн Златоуст: проповедник, епископ, мученик*. М., 2006.

¹⁰ Его творения составляют полных 18 томов *Migne's Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG 47—64), т.е. более десятой части всей греческой Патрологии Миня. Для сравнения: творения отцов-каппадокийцев вместе взятые составляют только 12 томов!

¹¹ Достаточно сказать, что уже в первой половине V в. на Западе имелся латинский перевод его толкований, и блаженный Августин цитировал его как признанного авторитета в своих спорах с пелагианами. Подробнее см.: *Quasten J. Patrology*. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, 1986. P. 478.

¹² *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1947; Русский перевод этого издания: *Хайдеггер М. Учение Платона об истине* // *Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером*. М., 2004. С. 15—44.

¹³ *Respublica VII*, 514.a.2 — 517.a.7.

¹⁴ Соответствие мысленного представления и предмета (лат.); *Хайдеггер М. Учение Платона об истине*. С. 26.

¹⁵ Вероятнее всего, имеется в виду именно *adaequatio* (лат. — «соответствие»).

¹⁶ Возможен перевод «несокрытое» (*unverborgen*), как у Т.В. Васильевой.

¹⁷ *Хайдеггер М. Бытие и время*. С. 33.

¹⁸ *Хайдеггер М. Учение Платона об истине*. С. 24.

¹⁹ Там же. С. 28.

²⁰ Там же. С. 36.

²¹ Там же. С. 37.

²² Там же. С. 38.

²³ Истина, собственно, встречается в человеческом или божественном разуме (лат.).

²⁴ Истина и ложь в собственном смысле слова не могут быть ни в каком ином месте, как только единственно в разуме (лат.).

²⁵ Там же. С. 30—31.

²⁶ Там же. С. 36.

²⁷ Интересно, что по-гречески отпечаток и будет τόπος.

²⁸ Там же. С. 41.

²⁹ Об антиохийском билингвизме см., например: *Brock S.* From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity. Aldershot, 1999; *Taylor D.* Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia // *Bilingualism in ancient society: language contact and the written word.* Oxford, 2002. P. 298—331.

³⁰ Обычно τύπος переводят на русский язык как образ или первообраз (см., например: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. СПб., 1898—1906. Репринт: М., 1991—2004), что не совсем корректно, поскольку вносит смешение ряда понятий (например, εἰκών). Более предпочтительным поэтому представляется оставлять τύπος без перевода, записывая его согласно правилам русской транскрипции греческих слов как *типос*.

³¹ См.: *Максумов И.Х.* Семитские и греческие корни типологического герменевтического метода // *Проблема текста в гуманитарных исследованиях.* М., 2006. С. 152—155.

³² *Протоиерей Г. Флоровский.* Восточные отцы и учителя Церкви. М., 2002. С. 294.

³³ Согласно древнему свидетельству, Ливаний перед смертью очень сокрушался, что не может сделать приемником своего любимого воспитанника Иоанна, поскольку того «похитили христиане» (см.: *Фаррар Ф.В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001. Т. 2. С. 437).

³⁴ PG 60, 414 (In ep. ad Rom., III).

³⁵ PG 61, 28 (In ep. I ad Cor., III).

³⁶ Ср. св. Мелитон Сардийский. О Пасхе; св. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 42; св. Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 14.

³⁷ Рим. 5:14, Евр. 9:24, 1 Пет. 3:21.

³⁸ В творениях Златоуста τύπος (включая однокоренные слова) встречается свыше 700 раз. Для сравнения: в творениях Оригена и св. Василия Великого вместе взятых — менее 400 раз.

³⁹ *Quasten J.* Patrology. Vol. III.

⁴⁰ Подробнее о значении слова τύπος см.: *Woolcombe K.J.* The Biblical Origins and Patristic Development of Typology // *Essays on Typology.* P. 60—65.

⁴¹ De inani gloria et de educandis liberis, 288—292 // *Sources chrétiennes* 188. Paris, 1972. P. 104, 106.

⁴² Быт. 14:18-20.

⁴³ Подробнее об этом см.: *Fitzmyer J.A.* Melchizedek in the MT, LXX, and the NT // *Biblica* 81 (2000). P. 63—69; *Максумов И.Х.* Мелхиседек: от книги Бытия до текстов Кумрана и Послания к Евреям // Третьи Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. СПб., 2006. С. 19—23.

⁴⁴ PG 53, 328 (In Genesim, XXXV).

⁴⁵ Подробнее см.: *Нестерова О.Е.* ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. С. 41—103; *Guinot J.-N.* La typologie comme système herméneutique // *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères. Cahiers de Biblia Patristica* 2. Strasbourg, 1989 P. 1—34; *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu? // *Recherches de science religieuse.* 1947. V. 33. P. 257—302.

⁴⁶ PG 54, 528 (In Genesim, LXI).

⁴⁷ Ср. PG 62, 681 (In ep. ad Titum, III): «не следовало всегда оставаться при типах и тенях».

⁴⁸ Ср.: например, «О прорицательнице против Оригена» (PG 18, 613—673) св. Евстафия Антиохийского.

⁴⁹ См.: *Тантлевский И.Р.* Представление древних евреев об оламе—«мировом времени». Мир как история // *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005. С. 256—261.

⁵⁰ *Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов // *Типология и взаимосвязь литератур Древнего мира.* М., 1971. С. 229.

⁵¹ *Тантлевский И.Р.* Указ. соч. С. 256.

⁵² *Balentine S.E.* A Description of the Semantic Field in Hebrew Words for «Hide» // *VT* 30 (1980). P. 137—153.

⁵³ *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 230.

⁵⁴ Быт. 37:17-34.

⁵⁵ PG 54, 529 (In Genesim, LXI).

⁵⁶ См.: *Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 619.

⁵⁷ PG 49, 320 (De paenitentia, VI).

⁵⁸ Быт. 22:1-18.

⁵⁹ Иоан. 8:56.

⁶⁰ PG 54, 432 (In Genesim, XLVII).

⁶¹ Ис. 53:7.

⁶² PG 49, 320 (De paenitentia, VI).

⁶³ *Lubac H. de.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture. Paris, 1964. T. 2, p. 2. P. 140—141.

⁶⁴ «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но, который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание: это — два завета» (Гал. 4:22-24).

⁶⁵ PG 61, 662 (In ep. ad Gal., IV).

⁶⁶ Ис. 54:1.

⁶⁷ PG 61, 662-663 (In ep. ad Gal., IV).

⁶⁸ Гал. 4:28.

⁶⁹ PG 61, 663 (In ep. ad Gal., IV).

⁷⁰ PG 62, 485 (In ep. II ad Thes., IV).

⁷¹ *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т.: Т. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 69.