

OLEG MARCZENKO
Moskwa – Rosja

БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА У ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

Принципы интерпретации сакрального текста у Г. С. Сковороды давно находятся в сфере внимания исследователей. Однако обобщением позитивного в таком изучении до сих пор остаются, на наш взгляд, несколько страниц в известном *Очерке развития русской философии* Г. Г. Шпета (1922 г.). Кратко это позитивное можно передать так: не следует сблизать экзегезу Сковороды как с традициями французского Просвещения, так и с методами Спинозы; сквородиновский подход к истолкованию Библии вырастает из аллегорического метода Филона Александрийского и Оригена, традиция эта получила развитие преимущественно в сочинениях восточных Отцов¹. Отметим, что такой взгляд соответствует сведениям ученика и друга украинского философа М. И. Ковалинского: в числе любимых авторов Сковороды он называет Филона Иудеянина, Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника². Сам Сковорода в трактате *Жена Лотова* называет в качестве наставников в чтении св. Писания Василия Великого, Гри-

¹ Г. Г. Ш п е т, *Сочинения*, Москва 1989, С. 93-94; Ф. А. З е л е н о г о р - с к и й, *Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия*. „Вопросы философии и психологии”, 1894, Кн. 23-24, с. 199-200, 214-218; А. С. Л е б е д е в, *Сковорода как богослов*. „Вопросы философии и психологии”, 1895, Кн. 27, С. 171-175; М. К р а с н ю к, *Религиозно-философское воззрение Сковороды*. „Вера и разум”, 1901, № 16, С. 148; В. Ф. Э р н, *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912, С. 234-246; А. Т о в к а ч и в с ь к і й, *Григорій Саввич Сковорода. III: Сковорода і Біблія*. „Українська хата”, Київ 1913, № 6, С. 350-362; № 7-8, С. 479-489.

² Г. С. С к о в о р о д а, *Повне зібрання творів*. У 2 т., Київ, 1973, т. 2., с. 450. Далее цитируется это издание с указанием в тексте тома и страницы.

гория Назианзина, Иоанна Златоуста, а также западных Отцов – Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, папу Григория Великого и Аврелия Августина.

Позднейшие исследователи либо развивали подобную точку зрения³, либо, резко полемизируя с ней, чрезмерно преувеличивали критическое отношение Сковороды к св. Писанию, следствием чего явилось тенденциозное „подтягивание” взглядов украинского мыслителя к позиции атеизма⁴.

Для советских работ последних лет характерной была попытка совместить два первых взгляда, что приводило зачастую к очень неустойчивым и в общем-то невразумительным построениям: александрийская школа соседствует здесь с тенденцией к материализму и атеизму, взглядами Спинозы и т. д.⁵. В качестве яркого примера можно назвать книгу Ю. Я. Барабаша *Знаю человека... Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*⁶. Автор пытается пойти дальше своих предшественников – и оригинальность сквородиновской экзегезы видит... в предвосхищении „семиотического и системного подходов” и „метода моделирования”⁷. Но всякий непредвзятый читатель легко заметит, что фрагменты из *Начальной двери ко христианскому добронравію*, приводимые Барабашем в подтвержде-

³ М. І. Гордієвський, *Теоретична філософія Г. С. Сковороди. Пам'яті Г. С. Сковороди (1722-1922)*, Одеса 1923. С. 3-36; Д. І. Багалій, *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*, Харків 1926; Д. І. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934; Ю. М. Лошиц, *Сковорода*. М. 1972; А. Е., Kaluzny, *La philosophie du coeur de Gregoire Skovoroda*, Montreal 1983.

⁴ Т. А. Білич, *Світогляд Г. С. Сковороди*. Київ 1957; П. С. Шкурин, *Мировоззрение Г. С. Сковороды*, Москва 1962; М. П. Редько, *Світогляд Г. С. Сковороди*, Львів 1967; П. М. Попов, *Григорій Сковорода*, Київ, 1969; И. А. Табачников, *Григорій Сковорода*, Москва 1972.

⁵ А. М. Ніженець, *На зламі двох світів*, Харків 1970; Д. П. Кирік, *Світ символів Г. С. Сковороди. Від Вишенського до Сковороди*, Київ 1972, с. 116-125; *Філософія Григорія Сковороди*, Київ 1972, С. 182-196; І. В. Іванько, *Філософія і стиль мислення Г. Сковороди*, Київ 1983; П. С. Шкурин, *Філософія Росії XVIII століття*, Москва 1992, с. 130-150. Если судить по материалам одной из недавних конференцій, ситуація почти не змінилася; см.: *Тези доповідей харківських сквородинівських читань, присвячених 270-річчю народження Григорія Сави-ча Сковороди (24-25 листопада 1992 р.)*, Харків 1992.

⁶ Ю. Я. Барабаш, „Знаю человека...” *Григорій Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь.*, Москва 1989.

⁷ Указ. соч., с. 273.

ние своей мысли, отсылают не к методам Тартуской школы, но к Книге Притч Соломона, Книге Премудрости Соломона, учению о Логосе Филона Александрийского и интерпретации подобной проблематики Оригеном (*О началах* 1, 2: 1-2).

Сейчас можно сказать, что указаний на аллегорический метод Сковороды при интерпретации им сакрального текста явно недостаточно⁸. Мы со своей стороны хотели бы прояснить два момента сквородиновской экзегезы: 1) „синтетический” состав „мира символического”: истоки и смысл; 2) соотношение в сквородиновской экзегезе Ветхого и Нового Заветов. Ответ на эти вопросы, как представляется, дает возможность конкретного описания самого механизма экзегезы у Сковороды.

Многие исследователи отмечают тот несомненный факт, что „символический мир” у Сковороды включает в себя не только Библию, но и египетскую и античную мифологию, учения античных философов, восточнославянский фольклор. Более ста лет назад очень хорошо писал об этом профессор Харьковского университета Ф. А. Зеленогорский: „... Сковорода глубоко уверен в том, что божественное откровение истины было у язычников так же, как у иудеев и христиан. Не говоря уже о греческих философах: Гераклите, Пифагоре, Сократе, Платоне, Аристотеле и последующих, пылливому уму которых постепенно открывалась истина, она же заключалась под различными образами в языческих религиозных мифах”⁹. Однако значение подобной многосоставности до сих пор, как нам кажется, не прояснено должным образом. Между тем это одно из самых важных положений учения украинского мыслителя. „Вечная сия премудрость божия во всех веках и народах неумолчно продолжает речь свою, и она не иное что есть, как повсем/е/ственного естества

⁸ См.: О. В. Марченко, *Экзегеза у Григорія Сковороди: некоторые аспекты изучения*. „Вестник Харьковского Университета”, 1991, № 354, с. 86-96; Л. В. Ушкалов, *Едіпова історія в опрацюванні Г. С. Сковороди. В: Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали*. Київ 1992, с. 126-132; Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко, *Нариси з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993, с. 71-94. См. также ряд интересных замечаний: R. Ł u ż n y, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak”, 1985, № 367 (6), S. 66-80; R. Ł u ż n y *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku „poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny”, 1993, nr 4, S. 93-98.

⁹ Ф. А. Зеленогорский, Указ. соч., с. 214.

божия невидимое лицо и живое слово, тайно ко всем нам внутрь гремящее” (1, 149). Истина, согласно Сковороде, многообразно отражается в различных религиях и учениях, как фигура человеческая отражается в сотне поставленных вокруг него зеркал (1, 313).

Где искать истоки такого понимания „символического мира”? Как известно, доктрину, согласно которой греческая философия не противоречит Библии, поскольку и то и другое восходит к единому источнику – божественному Логосу – выдвинул Филон Александрийский. Юстин Философ отождествил античный Логос с Христом; Христос „есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие...”¹⁰. Но особую роль в формировании рассматриваемой концепции у Сковороды надлежит отнести Клименту Александрийскому. Стремясь к синтезу эллинской культуры и христианства, Климент в знаменитых *Строматах* уподобляет истину телу Пенфея, растерзанного вакханками. „И действительно в содержимых различными философскими школами учениях ... между собой хотя и не согласных, можно открыть многие такие, кои в главном и в общих положениях с истинным учением (т. е. христианством. – О. М.) согласны: каждое из них относится к целому или как часть или как вид или как род”¹¹. Да и сами философские школы эллинов, продолжает Климент, не открывали истину впервые и самостоятельно: она пришла к ним из Египта, а также из Вавилона, Персии, Ассирии, Индии¹². Как не вспомнить здесь сквородинское: „Не заключайте боговедения в тесноте палестинской. Доходят к богу и волхвы, сиречь философы. Един бог иудеев и языков, едина и премудрость. Не весь Израиль мудр. Не все и язычники тьма. Позна господь сущия его. Собирает от всех четырех ветров” (1, 305). Отсюда важное положение Сковороды: и египетские мифы, и философские учения, и библейские книги, и славянский фольклор – все имеет своим источником божественный Логос и есть его многооб-

¹⁰ *Сочинения св. Иустина философа и мученика*, Москва 1892, с. 76-77.

¹¹ *Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского*, Ярославль 1892, с. 70-71.

¹² Там же, с. 77-83.

разные проявления. „Частицы разбитого зеркала едино все лице изображают. А разнообразная премудрость божия в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и сельских, в древних и нынешних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смешных одеждах аки крын в терны и сама собою все украшая, является едина и тажде” (2, 55).

И здесь следует сделать одно принципиальное уточнение. Ф. А. Зеленогорский утверждал, что Библия, мифология и т. д. интересовали Сквороду настолько, насколько в их образах благовествовалось о Спасителе¹³. Скворода чувствовал „язычество так, как тогда не чувствовали его нигде... для Сквороды язычество имеет в себе предварение истины, в полноте раскрытой во Христе”, – пишет и прот. В. В. Зеньковский¹⁴. Правильнее было бы сказать, что для Сквороды сущность египетских и греческих мифов, библейского повествования, восточнославянского фольклора и учения Христа не просто едина, но и тождественна. Это и есть последовательное проведение принципа „безначальности истины”. Более того, если говорить о многочисленных цитатах из св. Писания в сочинениях Сквороды, то они, как правило, служат лишь поводом для высказывания идей, имеющих источником античную философию¹⁵. Перефразируя Льва Шестова, можно сказать, что Скворода, подобно Филону Александрийскому, ищет (и находит) в Библии р а з у м и с м ы с л, но не Бога Авраама, Исаака и Иакова¹⁶. Мысль же Филона о том, что греческие мудрецы заимствовали свои наиболее ценные идеи из Ветхого Завета (ее переняли затем Юстин, Татиан, Климент и др.¹⁷), для Сквороды неприемлема, он и здесь более последователен.

Вот тут-то и возникала существенная проблема: как согласовать учения античных философов и Библию, как сплавить столь разно-

¹³ Ф. А. Зеленогорский, Указ. соч., с. 218.

¹⁴ В. В. Зеньковский, *История русской философии*. В 2 т., т. 1., Москва 1956, с. 61.

¹⁵ Ср.: В. Ф. Иваницкий, *Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности*, Киев 1911, с. 520.

¹⁶ См.: Л. Шестов, *Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи*, Париж 1964, с. 40-41. Ср.: Д. И. Багалей, Указ. соч., с. 365-366; А. Товкачевский, Указ. соч., С. 486.

¹⁷ В. Ф. Иваницкий, Указ. соч., с. 526.

родный материал в единый смысловой универсум? Решение было предложено Филоном: содержание Писания следует понимать не буквально (это приведет к разрыву с греческой философией!), а в таинственно-символическом смысле. Причем область применения аллегорического метода постепенно захватывает все содержание Писания¹⁸.

Этот подход затем применяли и Климент Александрийский, и Ориген. Здесь же находится подлинный корень аллегорического подхода к интерпретации образов „символичного мира” у Сковороды.

Однако перед раннехристианскими писателями задача выступала уже в новом, неведомом Филону, качестве: само Писание представляло теперь двуединство Ветхого и Нового Заветов. Проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов занимает важное место и в медитациях Сковороды.

Для анализа воспользуемся одним текстом из диалога *Асхань*, – произведения, в котором Сковорода задолго до трактатов *Жена Лотова* и *Икона Алкивиадская* сформулировал основные принципы своей герменевтики.

„Учись! Не смыслиш! Разбери сам себе получше! И не будь нагл в оуждении библейного штиля! Она одним смиренным своим любовникам открывается.... А по справке с собою о себе уразумееш сие Иеремино: „Глубоко сердце человеку, паче всех, и человек есть, и кто познает его?” И не удивишя, что Давидово сердце имеет у себе уста и говорит – язык его радуется, а нога веселится. Кто видал, что язык радуется? Тот, кто узнал себе. И, конечно, что беднии нимало не вникнули внутрь себе, кои Христа с его друзьями называют меланхоликом. Отсюда родится и несмысленный тот запрос: смеялся ли когда Христос? Сей вопрос весьма схож с премудрым сим: бывает ли когда горячее солнце? Что ты говоришь? Христос есть Авраамов сын, Исаак, то есть смех, радость и веселие, сладость, мир и празденство...” (1, 244).

Даже при беглом взгляде видно, что здесь затронута очень интересная проблематика. В отвергаемом Сковородой мнении отчетливо слышны представления, известного еще со времен раннего христи-

¹⁸ Там же, с. 526-527.

анства, о том, что Христос плакал, но никогда не смеялся. Однако нельзя не заметить, что Сковорода ставит вопрос по-своему. Внешний облик, исторические черты Христа философа не интересуют. Продолжим цитату: „Сердце человеческое, премудростию закона божия просвещенное, подобное кореню дерева, насажденного при истоцищах вод, а законопреступник есть проклятая смоковница. Как польза лист снаружи зеленеющий, если корень жизненного напоения лишается? Скоро он отпадает. Как веселость, если верхний смех разводит челюсти, открывая зрителям зубы твои, а сердце сжимается тою тугою, о коей сказано: „Несть радоватися нечестивым?“ Распространи сердце свое, отверзи внутрении уста с Давидом: „Уста моя отверзох и привлекох дух“. В то время и без наружния улыбки всегда внутрь смеятимешся со Сарою: „Смех мне сотвори, господь“. И с Давидом: „Дал еси веселие в сердце моем“. Естли сердце может тайно говорить, можно ему тайно и смеяться” (1, 244). Сковорода говорит о „внутреннем” смехе и веселии, о состоянии духа: т а й н ы й (mistikos) смех. В Христе есть сторона внешняя, спорить о которой вполне бессмысленно, и сторона внутренняя, последняя и составляет главное в нем. Совершенно ясный текст из *Потопа змиина*: „Лишенны славы божия, научились мы судить братию нашу по плоти. Таким образом и на самого Христа смотрим. Одни только пустозвонства на нем примечаем. А на самого его и на славу его не взираем” (2, 163). Это плохо согласуется с догматом о богочеловеке, зато полностью вписывается в рамки известной концепции Сковороды о двух натурах, видимой и невидимой. „Мистический” смех Христа есть плод самопознания („кто узнал себе”).

Отправной точкой для размышлений Сковороды послужил, скорее всего, диалог Эразма Роттердамского *Эпикуреец* (и знаменитое сквородинское *Эпикур – Христос* отсылает именно к этому произведению¹⁹). Здесь „наш Эразм”, как именовал великого гуманиста Сковорода, в духе некоторых идей Лоренцо Валлы согласовывает эпикурейство и христианство: „... Никто так не заслуживает имени эпикурейца, как прославленный и чтимый глава христианской философии.... И грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и нас будто бы призывал

¹⁹ Ю. М. Л о ш и ц, Указ. соч. с. 195-196.

к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь, самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием, – если только не висит над нами Танталов камень!”²⁰. Рассмотрим избранный нами для анализа сквородинский текст подробнее, основное внимание уделяя центральному образу: Христос есть Исаак, то есть смех.

Говоря об Исааке, Скворода исходит из библейской этимологии этого еврейского слова, вспоминая Книгу Бытия (21. 6): „И сказала Сарра: смех сделал мне Бог”. Скворода опирается при этом на толкование Филона Александрийского, который „указывает на то, что радость (Исаак) есть необходимый плод добродетели (Сарра) и что мудрому (Исааку) свойственно радоваться (Быт. 26. 8 – „играюща”) постоянству прекрасного (Ревекка)”²¹. Подобное истолкование ветхозаветных имен вообще очень близко Сквороде. Но Филон, иудейско-греческий философ конца 1 в. до н. э. – первой пол. 1 в. н. э. не соотносил, разумеется, Исаака с Христом. Это было сделано раннехристианскими авторами.

Климент Александрийский опирался именно на этимологическое толкование Филона. Уже для Филона кульминационным пунктом истории Авраама является принесение им в жертву своего сына Исаака (Быт. 22): оно означает, согласно тому же филоновскому аллегорическому истолкованию, что истинная, чистая радость свойственна одному божеству, у людей же она всегда соединена с печалью (вполне античный взгляд, который Прокл выразит еще более определенно: состояние богов – радость и смех, удел людей – слезы).

Климент развивает свое толкование, но уже согласно христианской доктрине „прообразования”, т. е. идеально-смысловом предвосхищении более поздних событий в более ранних (С. С. Аверинцев). Исходя из этой доктрины, весь Ветхий Завет является одним великим прообразом грядущего Нового Завета²². События, лица и т. д.

²⁰ Э р а з м Р о т т е р д а м с к и й, *Разговоры запросто*, Москва 1969, с. 633. См.: Л. В. У ш к а л о в, *Творчество Г. С. Сквороды и античная культура*: Дис... канд. филол. наук, Киев 1989, с. 29-44.

²¹ В. Ф. И в а н и ц к и й, *Указ. соч.*, С. 168.

²² См.: И. Н. К о р с у н с к и й, *Новозаветное толкование Ветхого Завета*. Москва 1885.

в Ветхом Завете есть предзнаменования, предызображения событий и лиц Нового Завета, благовествующего о спасении во Христе. Пример такого подхода находим в посланиях ап. Павла (Рим. 5. 14; 1 Кр. 10. 6; Кол. 2. 17; и др.)²³. Климент Александрийский в своем толковании пытается совместить подход и Филона, и Павла, – и философа, и апостола. Христос есть дитя, сын божий, рассуждает он. „По моему мнению и имя Исаак имеет отношение к детству. Исаак значит „смех“. Любопытный царь увидел его играющим со своей женой и помощницей, Ревеккой.... Господь и сам есть Исаак... Исаак был прообразом Господа; (человеческим) дитятей будучи был он сыном Авраама, как Христос Сыном Божиим. В качестве Господа он есть жертва; но будучи Господом не погиб Он при этом”²⁴. Новонайденные детали жертвоприношения Исаака наполняются глубоким смыслом при соотнесении с новозаветной историей: „Исаак нес дрова для жертвоприношения: подобно этому Господь нес крестное дерево”²⁵. Смысл сопоставления ясен: Исаак-жертва есть прообраз Христа-Спасителя. Однако в это христианское толкование Климент включает и филоновскую мысль об Исааке-смехе: „Но он таинственным образом смеялся (О, – вот он, мистический смех! -О. М.), предрекая, что он радостию исполнит нас, Его кровию спасенных от гибели”²⁶.

Однако в *Послании апостола Варнавы* (конец I – нач. II в.), отмеченного также крайностями аллегоризма, находим уже иную интерпретацию рассматриваемого сопоставления. Христос принял смертную муку, читаем здесь, „дабы исполнилось и прообразование, бывшее на Исааке, когда он был возложен на жертвенник”²⁷. Ириней Лионский (II в.), автор известного сочинения *Против ересей*, так осмысляет подход к толкованию Библии: „Если кто станет внимательно читать Писания, то найдет в них речь о Христе и предызоб-

²³ См.: Н. Н. Г л у б о к о в с к и й, *Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу*. Кн. 2: Евангелие св. ап. Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право, СПб. 1910, с. 23-425.

²⁴ *Педагог, творение учителя церкви Климента Александрийского*, Ярославль 1890, с. 19-20.

²⁵ Там же, с. 20.

²⁶ Там же, с. 20; *Patrologia cursus completus...* Series graeca, t. 8, p. 1857, s. 277.

²⁷ *Писания мужей апостольских*, СПб. 1895, с. 34.

ражение нового призвания... Сокровище, скрытое в Писаниях, есть Христос, который изображался посредством образов и притчей...”²⁸. Соответственно толкуется и жертвоприношение Исаака: „Справедливо и Апостолы, родом от Араама, оставив корабль и отца, последовали Слову Божию. Справедливо и мы, имея ту же веру, как Авраам, взявши крест, как Исаак дрова, следуем Ему. Ибо в Аврааме человек наперед научился и навык следовать Слову Божию. Ибо Авраам по вере своей, последовав заповеди Слова Божия, с готовностью предал в жертву Богу единородного и возлюбленного сына своего, дабы и Бог благословил за все семя его представить Своего Единородного и возлюбленного Сына в жертву для нашего искупления”²⁹.

Если у Климента чада Божии – все те, кто ищет истину³⁰, то у Иринея – те, кто покорен Богу; у Климента вера – *pistis*, стремящаяся к *gnosis*’у, у Иринея – „только” *pistis*. Элитарному, в известном смысле, подходу Климента к толкованию св. Писания, медитациям посвященных, „гностиков”, противостоит убеждение Иринея, что лишь Церковь владеет истиной и правильно понимает Писание³¹. Исаак-смех полностью вытесняется Исааком-жертвой, прообразом искупительной жертвы Христа. Именно это толкование становится образцом.

В IV в. Иоанн Златоуст, размышляя об истории Авраама, пишет о жертвоприношении Исаака в *Беседах на книгу Бытия* (Беседа 47): „А все это было прообразованием креста Христова... Истина должна была предызобразиться в тени. Там сын единородный, и здесь Единородный. Там возлюбленный и истинный (сын), и здесь возлюбленный и единосущный Сын ... Исаак приносим был отцем во всеожжение, и Христа предал Отец... Здесь (явилась) тень; а впоследствии открывается истина вещей гораздо превосходнейшая: в жертву за весь мир принесен словесный Агнец. Он очистил всю вселенную. Он

²⁸ *Сочинения св. Иринея, епископа Лионского*. Изд. 2-е, СПб. 1900, с. 386.

²⁹ Там же, с. 327-328.

³⁰ *Педагог*, с. 10-21.

³¹ А. Г а р н а к, *История догматов*, в: *Общая история европейской культуры*, т. 6, 1911, СПб. 290-291; И. М е й е н д о р ф, *Введение в святоотеческое богословие*. Изд. 2-е, N. Y. 1985, с. 79, 81, 85.

освободил людей от заблуждения и привел к истине”³². И в сочинении *О блаженном Аврааме*, принадлежность которого Златоусту сомнительна, читаем: „И нужно было видеть Исаака, мученика живого и уже не живого, умершего и еще не умершего. По намерению отца он умер, а по человеколюбию Божию не умер. Он был прообразом и подобием Владыки; прообраз совершился – и за ним последовала истина”³³. Схема, как видим, та же: здесь совершенно отсутствует все, что связано с „мистическим” смехом Христа. Иные же детали не забыты: Авраам „не берет с собою рабов, которые могли помешать ему, а заставляет саму жертву нести дрова, чтобы она служила прообразом спасителя, несущего крест” (там же). Ту же схему и те же детали встретим и еще в одном сочинении, *Об Аврааме и Исааке*, ложно приписанному тому же Златоусту³⁴.

Все в таком сопоставлении, как видим, подчинено главной мысли о спасительной миссии Богочеловека: „Вселенной надлежало освободиться и избавиться от клятвы кровию Христовою” (*О блаженном Аврааме*³⁵).

Постепенно складывается канон в толковании св. Писания, включающий вольности самостоятельных интерпретаций. Рассматриваемый же нами пример (Исаак – прообраз Христа) – это очень известный пример прообразовательного подхода. Мы находим его у раннехристианских авторов, у главы каппадокийского кружка Василия Кесарийского (IV в., *О Святом Духе*³⁶), важным элементом входит он в *Слово о законе и благодати* митрополита Илариона (1-я пол. XI в.³⁷), и в *Пересторогу* – антиуниатский трактат, написанный неизвестным украинским автором ок. 1605 г.³⁸ Крупным теоретиком такого подхода к интерпретации св. Писания был Димитрий

³² Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, т. 4, кн. 2, СПб. 1898, с. 523.

³³ Указ. изд., т. 2, кн. 2, СПб. 1896, с. 789.

³⁴ Указ. изд., т. 6, кн. 2, СПб. 1900, с. 869-875.

³⁵ Указ. изд., т. 2, кн. 2, с. 792-793.

³⁶ Творение св. отцев. т. 7. Творение отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, Ч. Ш., Москва 1848, с. 278.

³⁷ Текст см.: А. М. Молдован, „Слово о законе и благодати” Илариона. Киев 1984, с. 81.

³⁸ Українська література XVII ст.: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика, Київ 1987, с. 56.

Ростовский (*Розыск о раскольнической брынской вере*, 1709 г.). Его защищал в борьбе против протестантизма митрополит Стефан Яворский в своем *Камне веры* (1718 г.)³⁹. В начале XX в. православный экзегетический канон нашел отражение в фундаментальной *Толковой Библии*⁴⁰.

Вернемся к сквородинскому тексту: Христос есть Исаак, то есть смех. Легко заметить, здесь у Сквороды, как вначале и у Климента Александрийского, не Исаак поясняется Христом, но Христос Исааком. Это существенно, поскольку идея спасительной жертвы Христа, прообразом которой является Исаак, у Сквороды отсутствует совершенно. Если у Климента и Оригена важнейшая для христианства сотериологическая функция Христа зачастую отодвигается на второй план⁴¹, то украинский философ этот аспект в трактовке Христа вообще игнорирует. И, конечно, совершенно неприемлем для него прообразовательный подход при сопоставлении Исаака и Христа, подход, составляющий основу экзегезы у Иринея Лионского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Августина и т. д. Надо сказать, что Скворода еще несколько раз обращается в своих сочинениях к сопоставлению Исаака и Христа, говорит о жертвоприношении Араама, но нигде Исаак не прообразует Спасителя, т. е. избранный нами для анализа текст не является случайным (см., напр.: 1, 141, 255; 2, 64-65, 168).

Христос есть Исаак: очевидно, что в „символическом мире” Сквороды они уравниваются, причем оба относятся к натуре видимой (!), т. е. оба являются образами, тенями, плотью, „материей” (!), за которыми необходимо прозреть скрывающуюся от взгляда невежды невидимую натуру, дух, смысл. Все ветхозаветные и новозаветные лица являются для Сквороды такими образами и тенями, и Христос не может быть исключением: „Все родове от Адама до Христа образы и тени суть великая божия, посему род божий называется. Каждое

³⁹ И. С. Захара, *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. (Стефан Яворский)*, Киев 1982, с. 151.

⁴⁰ См.: *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета*, 2-е изд. В 3-х тт. Стокгольм 1987.

⁴¹ В. В. Болотов, *Лекции по истории древней церкви*. т. 2: *История церкви в период до Константина Великого*, СПб. 1910, с. 329-331, 337-340, 345-346; В. С. Соловьев, *Ориген*, в: *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*. 2-е изд. т. 10, СПб. 1914, с. 445-447.

сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оное единоначало” (1, 383). Христос есть Исаак, то есть – это „то есть” и приоткрывает умному взору искомое единоначало, вводит в область сокровенной, единой для всего подлинного, сущности, которая есть смех, радость, празденство.

Сковорода принципиально уравнивает Христа и Исаака по известной уже нам причине. Последовательно проводимая идея „безначальности истины”, которая, как мы помним, отразилась в самой многосоставности его „символического мира”, не позволяла локализовать эту истину во времени и пространстве. „Что было бы тогда, если бы щастие (результат познания истины. – О. М.), пренужнейшее и любезнейшее для всех, зависело от места, от времени, от плоти и крови? ... Как можно родится всем в одном коем-то времени? ... Не сие ли есть трудное? Ей! Трудное и невозможное”. Характерно, что возможное здесь напоминание об искупительной жертве Христа заменено любимейшей цитатой из Эпикура: „Благодарение ж блаженному богу, что трудное зделал ненужным” (1, 144).

Очевидно, что, отказываясь от прообразовательного подхода, Сковорода тем самым отказывался при интерпретации св. Писания от церковного Предания, т. е. вообще от христианского типа экзегезы в его православном и католическом вариантах. В известном смысле это действительно было „богословствованием за собственный страх” (Г. Г. Шпет). „Отказ от Предания с необходимостью ведет к замене его человеческим разумом; человеческий разум – к отрицанию остатков Предания и к отказу от Писания, а отказ от Писания – к хаосу рационалистических и мистических положений и к отказу от разума” – жестко пишет Л. П. Карсавин⁴². Памятуя о распространении в то время на Украине протестантизма, скажем, однако, что экзегеза Сковороды по типу стремится к экзегезе античной, к стоической и платонической понятийной герменевтике образов традиционной мифологии и гомеровского эпоса. Несомненное обращение Сковороды к богословию александрийской школы в лице Климента и Оригена было обращением к переходу, „мосту”, который вел украинского философа не „вперед”, к экзегезе христианской, как принято думать, и тем более не к немецкой мистике, как полагал Д. Чи-

⁴² Л. П. Карсавин, *Католичество. Общий очерк*, Пг. 1918, с. 27. См. также: Л. Буйе, *О Библии и Евангелии*, Брюссель 1988, с. 213-219.

жевский, но „назад”, к Филону Александрийскому и от него к (применяемым Филоном) аллегорическим методам стоиков и платоников, позднее – неоплатоников⁴³.

Оказываясь от прообразовательного подхода, Сковорода сознательно противопоставлял свой метод интерпретации Библии современным ему методам школьного богословия. Лука, один из персонажей диалога *Асхань*, настаивает: одно дело Моисей, другое – Христос, и объясняет: „Моисей прообразовал Христа, сына божия... Он был образ и одна тень сына божия” (1, 203-204). На что другой персонаж, Памва, с досадой замечает: „Как же тень? Видь сам бог свидетельствует, что он человек божий. А божий истинный – все то одно. Бог и истина – одно. Человек божий и сын божий – одно то”. И решительно подытоживает: „Пожалуй, брось твое (однако ж)! Не представляй мне подлых школьных богословцов кваснин” (там же).

В другом месте Сковорода развивает свою мысль следующим образом: „Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея, Илию, Араама, Давида, Исаяю и протчих... Ты еще чуднее услышишь слово. Не только когда доведется тебе узнать Адама, или Авеля, или Ноя, или Иисуса Навина, или Халева, или Иова, или Соломона, или Иеремию, или Павла, но когда самого себе хорошенько узнаешь, изволь знать, что одним взором узнаешь и Христа” (1, 205, 206).

Пресловутый „библейский песок”, коим Сковорода „как истый начетчик засыпает глаза и уши читателю – до его изнеможения, до одури”⁴⁴, зачастую являются подборками библейских текстов, в которых повествуется о схожих, по мнению философа, ситуациях: „Исаак связанный, Иосиф во узах, Моисей в коробочке, Самсон в веревках, Даниил во яве, Иеремия в колоде, Петр в темнице, Павл в кошнице” (1, 405). Все это – образы, говорящие мудрецу об одном, „славу божию внутрь утаивающий” (там же). Важно, что рядом с

⁴³ Об этих методах см., напр.: В. Ф. И в а н и ц к и й, Указ. соч., с. 527-528 др.; А. Ф. Л о с е в, *Очерки античного символизма и мифологии*. 1, Москва 1930; А. Ф. Л о с е в, *История античной эстетики: Поздний эллинизм*. Москва, 1980, с. 86-87, 106-121; *Древнегреческая литературная критика*, Москва 1975; С. С. А в е - р и н ц е в *Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления*, в: *Платон и его эпоха*, Москва 1979, с. 83-97; Г. Г. Ш п е т, *Герменевтика и её проблемы <1918>*, в: *Контекст'1989*. Москва, 1989, с. 221-268.

⁴⁴ Г. Г. Ш п е т, *Сочинения*, с. 86.

библейскими лицами встанут и Солон, и Пифагор, и Сократ, и Платон, и Эпикур, и Гораций, и Сенека, и цicerонов Катон; все они учат о б о д н о м: „веселие сердца – живот человеку”, подлинная жизнь неразлучима со смехом, радостью и сладостью (“Икона Алкивиадская”: 2, 6-7).

Все это подводит нас к проблеме сквородинского „человека совершенного”, к вопросу о сущности „мистического” смеха. Но это – темы для отдельной работы⁴⁵. Мы же подведем итоги.

1. Важнейшая черта сквородинского „мира символичного” – его многосоставность, „синтетичность”, причем составляющие этого мира (библейское повествование, мифология, фольклор) принципиально рядоположены на уровне видимой природы и тождественны на уровне природы невидимой. Потребность на деле выявить это сущностное тождество приводит Сквороду, как в свое время Филона Александрийского, к аллегоризму в экзегезе.

2. Частная проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов в герменевтике Сквороды решается на основе последовательного проведения идеи „безначальной истины”. Скворода сознательно отказывается от прообразовательного подхода и порывает с принципом единства св. Писания и церковного Предания.

3. В плане типологии подход Сквороды к интерпретации образов „символичного мира” (включающего как свою часть Библию в двуединстве Ветхого и Нового Заветов) тяготеет к герменевтике не христианской, но античной, а именно – стоической и платонической, как она осуществлена на материале книг Ветхого Завета Филоном Александрийским и под его влиянием частично Климентом Александрийским и Оригеном.

⁴⁵ См.: Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко, Указ. соч.

HERMENEUTYKA BIBLIJNA GRZEGORZA SKOWORODY

S t r e s z c z e n i e

Autor poddaje reinterpretacji – w duchu współczesnego wschodniosłowiańskiego myślenia o spuściźnie filozoficznej pisarzy religijnych i filozofów XVIII–XIX wieku działających na Ukrainie i w Rosji – dotychczasowe odczytywanie tak samej metody twórczej myśliciela oświeceniowego jak i jego swoistej, nie mającej analogii u innych pisarzy religijnych XVIII wieku, biblistycznej hermeneutyki.

W przekonującym profesjonalnie przeprowadzonym wywodzie badacz dokonuje najpierw ustaleń odnośnie zasad egzegezy, jakimi posługiwał się myśliciel w swoich rozważaniach o Biblii, a wraz z nią także innych tekstach piśmiennictwa traktowanego jako „świat symboliczny”, a potem dochodzi do ostatecznych konstatacji o właściwościach, jakie przypisuje temu „światu” filozof oświeceniowy i biblista zarazem (alegoryzm), o jego „absolutyzowaniu” prawdy Biblii traktowanej w całkowitym oderwaniu od Tradycji kościelnej chrześcijaństwa, wreszcie do wniosku, iż myśliciel ciąży w swoim postępowaniu nie tyle ku hermeneutyce chrześcijańskiej, co antycznej, tak stoickiej jak i platońskiej, bliskiej tej, którą stosował Filon z Aleksandrii, oddziaływający z kolei tak na Klemensa Aleksandryjskiego jak i Oryginesa.

Streścił Ryszard Łużny