

Г. В. Синоло

**Особенности комментаторского метода
Иеронима Блаженного
(на примере Комментария на
Книгу Экклесиаста)**

Важную роль в формировании подлинно глубокой экзегезы Писания в Западной Церкви сыграл знаменитый создатель Вульгаты Евсевий Софроний Иероним, или Иероним Стридонский, он же – Иероним Блаженный (Hieronymus, Hieronimus; между 340 и 350 – 420), один из великих учителей Западной Церкви, признанный ею святым. Экзегетические, моралистические, полемические и исторические труды Иеронима Блаженного сохраняют свой авторитет и для Православной Церкви. Именно Иероним Блаженный стал крупнейшим христианским библеистом Древности, сочетавшим в своей переводческой работе и экзегетических трудах вполне научный филологический подход и следование христианской догматике.

Иероним родился в Далмации (северо-восточная часть Италии), в маленьком городке Стридон, в зажиточной крестьянской семье. Он получил в Риме превосходное классическое образование – лучшее из того, что было возможно в его время. Иероним посещал одну из самых престижных в Риме грамматических школ, где преподавал знаменитый Донат, который передал своему талантливому ученику глубокое знание классической литературы и любовь к ней. Эту любовь Иероним пронес через всю свою жизнь, хотя и пытался честно забыть языческих авторов и даже стыдился

их знания. Позже, когда он примет монашескую аскезу, его будут мучить галлюцинации, он будет слышать чей-то укоряющий голос: «Ты не христианин, ты цицеронианец...»¹ Однако знание классической греческой и римской литератур создали такую базу, которая как раз содействовала не только его блистательному владению словом, но и более стереоскопическому восприятию Писания, проведению параллелей между библейскими и античными авторами. Так, в комментарии к Экклесиасту, толкуя стих «И нет ничего нового под солнцем» (*Еккл. 1:9*), Иероним вспоминает слова Теренция из его пролога к комедии «Евнух» и пояснение по их поводу Доната: «Нечто подобное сей мысли высказал и комический поэт: “Ничего не сказано, чего не было бы сказано прежде” (Terent. In Prolog. Eunuchi). Поэтому учитель мой Донат, когда объяснял этот стишок, говорил: *да погибнут те, кои прежде нас сказали наше*. Если в области слова не может быть сказано ничего нового, то тем более не может быть ничего нового в порядке мира, который от начала так совершен, что Бог в день седмый почил от дел Своих»². Приводя это высказывание в несколько ином переводе, М. Гиршман замечает: «Самого Иеронима часто критиковали за то, что он придерживался этого принципа в своих собственных комментариях и проповедях. Некоторые из собственных учеников Иеронима, как и некоторые современные ученые, рассматривали его преимущественно как компилятора и оценивали его собственный вклад весьма низко. Более поздние ученые пытались – на мой взгляд, совершенно справедливо – уравновесить такое восприятие и подчеркивали уникальность вкла-

¹ Барсов, Н. И. *Иероним // Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т.* / гл. ред. С. С. Аверинцев. М., 1993–1995. Т. 1. С. 584.

² Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст* [Толкование на книгу Экклесиаст] // *Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго: в 18 ч.* Киев, 1880. Ч. 6. С. 10. Заметим, что это толкование Иеронима сходно с комментарием Мидраша и Раши, которые объясняют этот стих именно тем, что в Дни творения Всевышний создал всю возможную полноту вещей и явлений, так что принципиально новое создать уже невозможно.

да Иеронима как по широте охвата его источников, так и по тому дарованию, которое он вложил в изучение Писания»¹.

А пока будущий выдающийся экзегет в возрасте примерно шестнадцати лет окончил грамматическую школу Доната и начал обучаться в риторской школе в Риме. Однако в это время его все больше влечет к себе христианство, по воскресеньям он часто посещает римские катакомбы – место погребения христианских мучеников. Наконец в 373 г. Иероним принимает крещение и решает отправиться на Восток, чтобы изучать Священное Писание. Два года он прожил в Антиохии, где познакомился с Аполлинарием и учился у него толкованию Священного Писания. Аполлинарий был первым учителем Иеронима, специально занимавшимся толкованием Библии. В «Письмах» (письмо 84-е, ок. 400 г.) Иероним вспоминает о своем ученичестве у Аполлинария Лаодикийского и одновременно пытается отмежеваться от его взглядов, признанных к этому времени еретическими, а также с благодарностью вспоминает лекции Дидима, которые он слушал гораздо позже: «В Антиохии я часто посещал лекции Аполлинария из Лаодикии и был очень предан ему. Но хотя он и наставлял меня в Священном Писании, я никогда не принимал его спорного мнения относительно человеческого разума Христа. Позже, хотя волосы мои уже начинали седеть, что более подобает профессору, чем ученику, я, тем не менее, отправился в Александрию и посещал лекции Дидима. Во многих отношениях я с благодарностью признаю, как я ему обязан. То, чего я не знал, я выучил; что я уже знал, я не растерял под его руководством. Затем, когда люди думали, что я наконец положил конец своему обучению, я вернулся обратно в Иерусалим и Вифлеем, и там Бар-Ханина обучал меня ночью. С каким трудом удалось мне заполучить его и за ка-

¹ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности* / М. Гиршман. Иерусалим; М., 2002. С. 104.

кие деньги! Настолько он боялся иудеев, что становился вторым Никодимом»¹.

Таким образом, сам Иероним указывает на несколько истоков, питавших его талант экзегета: буквальный (в соединении с духовным обобщением – *theoria*) метод Антиохийской школы, представленный прежде всего Аполлинарием Лаодикийским; аллегорический (анагогический) метод Александрийской школы (с поправкой на буквальный смысл – *rethon*), представленный прежде всего Дидимом и каппадокийцами; еврейская комментаторская школа (Мидраш), соединяющая буквальный и символично-аллегорический подходы. При этом, как полагает М. Гиришман, «приверженность Антиохийской школы буквальному объяснению Писания вполне могла стать основной причиной последующего интереса Иеронима к еврейской интерпретации Писания и в конце концов привела его к убеждению в истинности еврейской версии Писания и ее предпочтительности по сравнению с Септуагинтой»².

После пребывания в Антиохии и уроков Аполлинария Иероним удаляется в Халкидскую пустыню, к сирийским монахам, где на протяжении более пяти лет (374–379) предается монашеской аскезе, смиряет плоть и одновременно занимается изучением иврита под руководством еврея, обращенного в христианство. Он также изучает арамейский язык, столь важный для понимания еврейских комментариев. В это же время он ведет обширную переписку с друзьями, в частности с Руфином, которая делает его имя известным тогдашнему ученому миру. Многие начинают обращаться к Иерониму с научными и богословскими вопросами. После возвращения в Антиохию, где он стал пресвитером, а затем посещения Святой Земли Иероним в 380 г. отправляется в Константинополь, чтобы поучиться у Гри-

¹ Цит. по: Гиришман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 105–106. Иероним намекает на эпизод в Евангелии от Иоанна с фарисейским законоучителем Никодимом, который тайно явился ночью к Иисусу, прося его разъяснить ему основы его учения (*Ин. 3:1–21*).

² Там же. С. 108.

гория Богослова (Назианзина) и Григория Нисского. Затем, в 381 г., в обществе Епифания Кипрского он прибывает в Рим, где вскоре становится ближайшим советником папы Дамаса (Дамасия).

В Риме Иероним примкнул к кружкам аскетов. Он был особенно дружен с Паулой (Павлой) и ее дочерьми – Блезиллой, Юлией, Евстохией, с Павлиной и Марцеллой. Как отмечает Н. И. Барсов, «письма Иеронима к этим благородным женщинам, остававшимся неизменными его друзьями, отличаются особой задушевностью»¹. В этих письмах, давая советы относительно воспитания девушек, изучения ими Библии, он в том числе говорит и об особом месте Книги Экклесиаста в религиозном образовании и духовном воспитании. Так, в письме к Лаэции, невестке своего друга Павла, в ответ на просьбу о совете, как воспитывать ее маленькую дочь (которую тоже звали Павлой), Иероним после обсуждения различных вопросов дает следующий совет: «Дай ей сокровище, но не шелк или драгоценные камни, а книги Священного Писания; и в них пусть будет меньше позолоты, вавилонского пергамента и букв и в виде арабесок, чем правил и точной пунктуации. Пусть она начнет с Псалтири, а затем с житейских правил в Притчах Соломоновых. Из Проповедующего (Экклесиаста. – Г. С.) пусть она извлечет привычку презирать мир и его суету. Пусть она следует примеру Иова в добродетели и терпении. Также позволь ей упиваться Деяниями Апостолов и Посланиями. Пусть она обогатит кладовые своего разума этими сокровищами, пусть она приобщится памяти Пророков, Семикнижия (Пятикнижие, Книга Иисуса Навина, Книга Судей. – Г. С.), Книг Царей и Хроник, а также Свитков Эзры и Эстер. Когда она постигнет все это, то сможет без опасения прочесть Песнь Песней, но не ранее: если она прочтет ее сначала, то не сможет воспринять это, так как прочтет плотские слова, в то время как это свадебная песнь духовного венчания. И не понимая этого, она будет стра-

¹ Барсов, Н. И. *Иероним*. С. 584.

дать»¹. Показательно: Иероним считает, что знакомство с Книгой Экклесиаста не только не опасно, но чрезвычайно необходимо молодой девушке, ищущей праведной жизни. Более того, Экклесиаст видится как своего рода контрапункт в постижении Священного Писания: чтобы правильно воспринять его, нужно подготовиться через изучение Псалтири и Притчей Соломоновых; знакомство с Экклесиастом, в свою очередь, крайне необходимо, чтобы научиться «презирать [отвергать] мир и его суету», то есть не ценить слишком высоко все материальное, преодолевать чувственное; и только после этого человек сможет правильно воспринять библейские книги, требующие особой тонкости подхода и сугубо духовной символической или даже мистической интерпретации (последнее особенно касается Песни Песней).

После смерти папы Дамаса Иероним, уже снискавший себе славное имя в христианском мире, отправился в Александрию, чтобы слушать лекции Дидима и углублять свое понимание Библии. Так он исподволь (но и вполне осознанно) готовился к главному труду своей жизни – созданию нового, более совершенного латинского перевода Писания. Такое задание Иероним получил еще от папы Дамаса, ибо старый латинский перевод – *Itala Interpretatio*, или *Vetus Latina* («Старая латинская версия»), – был выполнен во II–III вв. по Септуагинте и сильно испорчен при переписывании. Иероним пытался обработать и поправить этот перевод, но от этой обработки сохранилась только две книги: Псалтирь в двух редакциях (*Psalterium Romanum*, еще в XIX в. употреблявшаяся при богослужении в Риме, и *Psalterium Gallicanum*, более тщательно исправленная Иеронимом по Гексаплле Оригена и принятая прежде всего в Галлии) и Книга Иова.

Окончательно переселившись в 386 г. в Святую Землю, в Вифлеем, Иероним полностью отдается подвигам

¹ Цит. по: Pope, M. H. *Interpretations of the Sublime Song: Commentary // Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary by M. H. Pope*. N. Y., 1977. P. 119.

монашеской аскезы в основанном им монастыре и библейским штудиям – изучению библейского иврита, созданию комментариев к библейским книгам и новому переводу Библии с оригинала. В этом беспримерном труде ему помогли накопленная к этому времени колоссальная эрудиция, опыт Оригена (его Гексапла, которая всегда была под рукой Иеронима), а также обращение к Масоретскому тексту, который он единственно и мог раздобыть у еврейских законоучителей в Эрец-Йисраэль. Как известно, в течение двадцати лет Иероним трудился над созданием перевода, получившего со временем название *Vulgata Veratio* (букв. «общеупотребительная версия»), или просто *Вульгата*. Однако путь Вульгаты к тому, чтобы стать общеупотребительной, был достаточно сложным. Только к концу VI в. этот перевод, который во многом отличался от сделанного по Септуагинте, стал находить признание Церкви. В IX в. Вульгата входит во всеобщее употребление, но только с XIII в. получает именование *Vulgata*. В 1546 г. Тридентский собор признал ее аутентичной и боговдохновенной. При папе Сиксте V она была издана под названием «*Biblia Sacra Vulgatae editionis*» (Рим, 1590). Вульгата стала текстом, не менее знаменитым, чем Септуагинта, чем Масоретская Библия. Получив статус канонической Католической Библии, она оказала колоссальное влияние на духовную жизнь и культуру Европы.

Иероним переводил вдохновенно, глубоко вникая в каждое слово оригинала, но при этом стремясь прежде всего передать его смысл, заставить его органично звучать на латыни, переводил, как говорят, *ne verbum e verbo, sed sensum ex sensum* («не слово в слово, но смыслом из смысла»). Вульгата на многие столетия определила не только библейский фоновый слух европейца, но и его поэтический слух. И вслед за переводом Иеронима поэты твердили: «*Nigra sum sed formosa filiae Hierusalem // sicut tabernacula Cedar sicut pelles Salomonis*» (*Cant 1:4*) – «Я черна, но собою прекрасна, дочери Иерусалима, // как шатры Кедара,

как завесы Соломона» (*Песн. 1:4; перевод И. Дьяконова*)¹; «Fortis est ut mors dilectio» (*Cant 8:6*) – «Сильна, как смерть, любовь» (*Песн. 8:6*). Именно в редакции Иеронима это выражение, как и многие другие, стало крылатым для европейского сознания. В том числе это касается и знаменитых афоризмов из Экклесиаста: «Vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes vanitas vanitatum omnia vanitas» (*Eccl 1:2*) – «Суета сует, – сказал Проповедующий, – суета сует, все суета» (*Еккл. 1:2; перевод И. Дьяконова*)².

Перевод Библии, выполненный Иеронимом, оказался и первым подлинно научным филологическим переводом, потому что он сличал и сверял все имеющиеся к тому времени переводы и бесконечно вникал в смысл оригинала, беря уроки у еврейских знатоков Писания, изучая не только предшествующие христианские, но и еврейские комментарии. Его отношение к евреям было двойственным или даже негативным, как у большинства людей того времени. Как в свое время отметил К. Д. Гинсбург, он был не особенно благодарен и милосерден к евреям и выступал с нападкамии на них³. Однако, подчеркивает М. Гиришман, «глубокая ненависть к евреям не удержала его от изучения их комментариев и не помешала выбору им еврейского текста Писания в качестве основы для его нового латинского перевода...»⁴.

Изучение еврейских комментариев во многом способствовало созданию обширных комментариев самого Иеронима к Писанию, над которыми он трудился все последние тридцать пять лет своей жизни, по его словам – «всегда

¹ *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней* / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М., 1998. С. 68.

² Там же. С. 41.

³ См.: Ginsburg, C. D. *The Song of Songs* [1857, reprint] and *Cohemoth (Commonly Called the Book of Ecclesiastes)* [1861, reprint] / C. D. Ginsburg; tr. from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical Prolegomenon by S. H. Blank, pp. ix–xiv. N. Y., 1970. P. 64.

⁴ Гиришман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 111.

читая, всегда в книгах, не зная покоя ни днем, ни ночью»¹. Он написал комментарии на Книгу Бытия, Книгу Экклезиаста, все книги пророков (великих и «малых»), на Евангелие от Матфея и Послания апостола Павла Галатам, Ефесянам, Титу и Филимону. Большое количество фрагментов других библейских книг истолковано им в других его сочинениях. Впервые же его талант экзегета раскрылся именно в комментарии на Книгу Экклезиаста, в котором он плодотворно учел уроки двух школ толкования Писания, сложившихся к этому времени в христианской традиции, – Александрийской и Антиохийской.

Основоположником первой был, как известно, Ориген (‘Ωριγένης, 184–253). Его метод получил название *anagoge* – чисто духовное толкование Писания, поиски религиозно-мистического смысла текста, связанные с аллегоризированием прямого смысла. Подобный же метод, но избегающий крайностей аллегоризации и соединяющий буквальный (*rheton*) и анагогический смыслы, культивировал знаменитый Дидим Слепец (Διδύμος ὁ Τυφλός; 310–395) из Александрии, также испытавший влияние Оригена. Несмотря на слепоту, Дидим был одним из величайших ученых своего времени и более полувека возглавлял Александрийскую духовную академию (огласительное училище), сменив на этом посту своего учителя Афанасия Великого. Как и учитель, Дидим боролся с арианством, но одновременно был приверженцем Оригена. Он составил комментарии на все книги Священного Писания, и эти комментарии, которые он излагал ученикам в своей школе, поражали необычайным глубоким смыслом и красноречием, свидетельство о чем оставил в том числе и Иероним Блаженный, ради лекций Дидима явившийся в Александрию. Многие из сочинений Дидима были утрачены, но в XX в., после обнаружения в 1941 г. его трудов в Туре, недалеко от Каира, исследование его наследия получило новый импульс. Были опубликованы обнаруженные на найденных в Туре папирусах коммен-

¹ Барсов, Н. И. *Иероним*. С. 584.

тарии Дидима на Книгу пророка Захарии, Книгу Псалмов, Книгу Иова, Книгу Экклесиаста.

Комментарий Дидима на Экклесиаст был создан предположительно между 377 и 381 гг. По мнению большинства исследователей, этот комментарий является своего рода стенографической записью занятий Дидима в академии, включающей не только толкования учителя, но и вопросы учеников. Подтверждением этого является также повторение предыдущих уроков и особый стиль комментария, рассчитанный на лучшее понимание и запоминание учениками¹. «Другими словами, – пишет М. Гиршман, – этот комментарий правдиво отражает деятельность Дидима-учителя. Сама возможность того, что мы действительно читаем лекции, на которых присутствовал Иероним, обучаясь у Дидима, завораживает»². (Согласно сообщению Руфина, или Руфина, первоначально бывшего лучшим другом Иеронима, а затем ставшего его оппонентом, Иероним слушал Дидима всего лишь один месяц³.)

М. Гиршман приводит фрагмент комментария Дидима на *Еккл.* 7:2: «Лучше пойти в дом плача, чем пойти в дом пира, // Потому что таков конец для всякого человека, // И живой это сердцем запомнит» (*перевод И. М. Дьяконова*)⁴. В русском переводе книги М. Гиршмана этот стих звучит следующим образом: «Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира; ибо таков конец всякого

¹ См. подробнее: Hirshman, M. *The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes* / M. Hirshman // *Hebrew Union College Annual*. 1988. № 59.

² Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 106.

³ См. подробнее: Hirshman, M. *The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes* / M. Hirshman // *Hebrew Union College Annual*. 1988. № 59.

⁴ *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней*. С. 54.

человека, и живой приложит это к своему сердцу»¹. Комментарий Дидима²:

«Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира».

Нет нравственной распущенности там, где плачут об умершем. Там избегают веселья и смеха. Само событие препятствует этому... Следовательно, для мудрого лучше ходить в дом плача по умершему, нежели ходить в дом пира. Совместное питание, хотя бы и не ведущее к злу, также не приводит к добру.

Вопрос: Не должно ли относиться к плачу как к чему-то дурному?

(Ответ): (Здесь имеется в виду) тот (плач), который одобряется Спасителем. Согласно буквальному смыслу (*rheton*), мы говорим, что... дом плача свидетельствует о том, что мы не первые и не единственные сокрушаемые этим плачем, но плач – достояние всех.

Вопрос: (А) духовное толкование (*anagoge*)?

(Ответ): Дом плачет, когда нравственность грешников получает свое наказание. Услышав о том, люди... плачут и сокрушаются о себе самих. Следовательно, этот плач хорош, так как приносит похвалу. «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (*Мф. 5:4*). Начало утешения есть плач.

«Дом» обозначает (*semenai*) ситуацию или поведение, а не место. Ибо сказано, «что таков конец всякого человека, и живой приложит это к своему сердцу». Тот, кто ходит в дом плача об умершем, знает, что конец всякого человека – смерть. И если он знает, что умрет, он не будет высоко ценить стяжание имущества, так все, чем он владеет, будет потеряно при смерти: богатство, честь и слава – в соответствии со стихом: «Не бойся, когда богатеет человек, когда

¹ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 106.

² Как указывает М. Гиршман, переводя комментарий Дидима, он, помимо греческого текста, воспользовался немецким переводом Й. Крамера и Б. Кеббера (см.: Kramer, J. *Didymus der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes* / J. Kramer, B. Kriebber. Vol. 4. Bonn, 1972).

слава дома его умножается, ибо, умирая, не возьмет ничего” (Пс. 48:17–18)»¹.

Этот фрагмент наглядно демонстрирует, как в комментарии Дидима соединяются буквальное и аллегорическое толкования, как второе плавно вытекает из первого. Тем не менее, завершая аллегорическое толкование, согласно которому «дом плача» – символ человека, оплакивающего свои грехи, Дидим возвращается к буквальному значению стиха и акцентирует моральное поучение, содержащееся в стихе Экклесиаста: тот, кто помнит о конце земной жизни всякого человека, не будет увлекаться ни накоплением имущества, ни поисками славы. Показательно, что в подкрепление аллегорической интерпретации он цитирует Евангелие (Нагорную проповедь), а в подкрепление буквального толкования – Псалтирь. Но при этом, как подчеркивает М. Гиршман, «его главная идея состоит в том, что настоящий плач – по тем, кто оставляет Бога, а не по тем, кто умирает и оставляет этот мир»². Исследователь указывает также, что Дидим подкрепляет свою мысль стихом из Книги пророка Иеремии, приводя этот стих в своей авторской версии, добавляя слова, отсутствующие в оригинале: «Не плачьте об умершем и не жалейте о нем; но горько плачьте об отходящем от Бога» (Иер. 22:10). При этом «последние два слова отсутствуют как в Масоретском тексте, так и в Септуагинте»³, так как у Иеремии речь идет об оплакивании угнанных в Вавилонский плен (ср. Синод. перевод: «Не плачьте об умершем и не жалейте о нем; но горько плачьте об отходящем в плен, ибо он уже не возвратится и не увидит родной страны своей»).

Таким образом, метод Александрийской школы, которую представляет Дидим, заключается в объединении буквального (*rheton*) и символично-аллегорического (*anagoge*) толкования текста, однако с акцентированием именно по-

¹ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 106–107.

² Там же. С. 108.

³ Там же. С. 160.

следнего. Этот метод опирается на подход Оригена и слегка корректирует его.

Совершенно противоположную комментаторскую школу – Антиохийскую – представляет Аполлинарий Лаодикийский (между 305 и 310 – 380-е гг.), епископ г. Лаодикия в Сирии, выдающийся современник Дидима и его оппонент в подходе к толкованию Писания. Аполлинарий родился в семье ритора, переселившегося из Александрии в Сирию, и получил превосходное языческое греческое образование. Одновременно он изучал Библию и христианскую догматику и как богослов принадлежал Александрийской школе, состоял в переписке с Афанасием и Василием Великими. Между 346 и 356 гг. Аполлинарий принял сан епископа и на своем посту боролся с арианами. Под их давлением он вынужден был отправиться в изгнание в Италию, а затем в Египет. Однако в 362 г. Аполлинарий по указу императора Юлиана, возвращавшего изгнанных арианами епископов на свои кафедры, вернулся в Лаодикию. Показательно однако, что в ответ на запрет Юлиана получать христианам классическое образование, Аполлинарий, как свидетельствует Созомен в своей «Церковной истории» (5:18), «воспользовавшись своими обширными познаниями и способностями, по образцу гомеровых поэм переложил в героические стихи еврейское бытописание, доведя его до царя Саула»¹. К сожалению, это произведение Аполлинария не сохранилось. Однако сам этот факт свидетельствует о смелости и глубине мышления этого выдающегося богослова, равно как и о его поэтическом таланте. Не случайно знаменитый протестантский богослов – профессор А. Гарнак (Харнак) назвал Аполлинария «самым значительным богословом своего времени, учителем каппадокийцев, человеком, который сказал то, во что, в сущности, веровали все благочестивые греки»². Аполлина-

¹ Цит. по: Андреев, И. Д. *Аполлинарий* / И. Д. Андреев // *Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т.* / гл. ред. С. С. Аверинцев. М., 1993–1995. Т. 1. С. 107.

² Цит. по: Андреев, И. Д. *Аполлинарий*. С. 107.

рий защищал Никейское учение о Троице. В основе его христологических взглядов лежит представление о том, что человек состоит из плоти, души и духа. Размышляя о том, каким образом в Христе соединяются Божественное и человеческое, Аполлинарий приходит к выводу, что в Христе ум человеческий был замещен умом Божественным, или Словом. Свои выводы он подкрепляет тем, что там, «где полный человек, там и грех», и что «если бы Господь принял все (естество человека), то, без сомнения, имел и человеческие помыслы; в человеческих же помыслах невозможно не быть греху»¹. Однако именно христологические взгляды Аполлинария с 70-х годов начинают вызывать возражения. Первым причисляет его к еретикам Епифаний Кипрский, затем требуют его осуждения Василий Великий и другие бывшие друзья. В результате учение Аполлинария было осуждено на Соборе в Риме, затем в Александрии и Антиохии.

Комментарий Аполлинария к Экклесиасту, сохранившийся лишь в поздней катене, в ссылках и цитатах Иеронима Блаженного², демонстрирует тщательное внимание Антиохийской школы к буквальному смыслу Писания, но также и к поискам духовных подтекстов, которые антиохийцы именовали *theoria*. Иероним, который в своих сочинениях около сорока раз упоминает своего учителя Аполлинария³, приводит обширную цитату из него, комментируя *Еккл. 4:13–16*: «Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь, который не умеет принимать советы. // Ибо тот из темницы выйдет на царство, хотя родился в царстве своем бедным. // Видел я всех живущих, которые ходят под солнцем, с этим другим юношею, который займет место того. // Не было числа всему народу, который был перед ним, хотя позднейшие не порадуются им. И это – суета и томление духа!» (*Синод. перевод*). Заметим, что в переводе самого Иеронима пер-

¹ Цит. по: Андреев, И. Д. *Аполлинарий*. С. 107.

² См.: Jay, P. *L'Exégèse de Saint Jerome* / P. Jay. Paris, 1985. P. 30.

³ Ibid. P. 29.

вый стих звучит следующим образом: «Лучше отрок бедный и мудрый, нежели царь старый и глупый, который не умеет заботиться о будущем»¹. Иероним пишет: «Лаодикийский толкователь, старающийся выразить великое в кратких словах, сказал и здесь по своему обычаю: “Речь Екклесиаста о премене хорошего на худое: он хочет изобразить неразумного человека, который, не помышляя о будущем, утешается настоящим и преходящим как бы великим и вечным. И, перебрав различные повороты, встречающие людей на жизненном пути, он добавляет к тому общее суждение о смерти: бесчисленное множество людей умирает, постепенно уничтожается и преходит, и каждый оставляет на своем месте другого, а этот опять другого по смерти предшествующего”»².

Комментируя приведенный пассаж Аполлинария из уст Иеронима, М. Гиршман подчеркивает: «Это пример образцового следования буквальному уровню толкования Писания, в котором в то же время делаются попытки обрисовать широкий контекст. Отметим, что этот отрывок мог бы свидетельствовать о том, что практика Иеронима, заключающаяся в комментировании *группы* стихов, а не в рассмотрении каждого в отдельности, возможно, опирается на контекстуальный подход, присущий антиохийцам»³. Исследователь напоминает, что в те же годы, когда в Вифлееме жил Иероним, там же трудился сирийский экзегет Теодор (Феодор) Мопсуэстийский (329–428), епископ г. Мопсуэстия. Он также создал комментарий на Екклесиаст, где «рассматривает Соломона как разъясняющего дела этого мира»⁴. Это еще раз подтверждает тяготение Антиохийской школы к тому, что еврейская экзегеза именуется *пишат* (букв. «простой») – прямой, буквальный смысл Писания. Однако как у еврейских комментаторов *пишат* обычно дополняется другими уровнями толкования текста – *рейши*

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Екклесиаст*. С. 49.

² Там же. С. 51.

³ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 109.

⁴ Там же.

(«скрытый», «данный через намек»), *драш* («глубинный», «сокровенный», «данный как притча»), *сод* («эзотерический», «тайный», «доступный лишь посвященным»), так и у антиохийцев очевидно тяготение к обобщению и аллегории. Однако соотношение прямого смысла и аллегории у них было иным, нежели у александрийцев. М. Гиршман пишет: «...не надо думать, что антиохийцы не интересовались более возвышенными концепциями. На самом деле они не чуждались подобных толкований, которые называли *theoria*. *Theoria* также нуждалась в типологии, чьи корни... обнаруживаются уже в Новом Завете. Но антиохийцы налагали серьезные ограничения на использование аллегории и пытались упрочить связи между буквальным пониманием текста и его духовным подтекстом»¹.

Как уже отмечалось, на комментаторский метод Иеронима оказали влияние сразу обе школы – Александрийская, идущая от Оригена и представленная Дидимом, и Антиохийская, представленная Аполлинарием. Всех троих Иероним упоминает в уже цитированном письме 84-м, в котором он защищается от обвинений в приверженности учению Оригена (в связи с этим возник конфликт между Иеронимом и его старым другом Руфином): «На всех этих людей я часто ссылаюсь в своих сочинениях. Конечно, принципы Аполлинария противоположны принципам Дидима. Должна ли поэтому каждая из школ представлять меня своим оппонентом, если я признаю, что оба они были моими учителями? Более того, если это правильно – ненавидеть каких-либо людей и презирать какой-либо народ, то, конечно, я являюсь злейшим врагом обрезанных. Ибо даже до настоящего дня они подвергают гонениям Господа нашего Иисуса Христа в своих синагогах сатаны. Почему тогда должен кто-то бросать мне обвинение в том, что моим учителем был иудей? Или этот кто-то осмелится проци-

¹ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 109.

тировать письмо, которое я адресовал Дидиму, назвав его Учителем?»¹

Этот пассаж весьма показателен: Иероним хочет сказать, что никакие обвинения ни в каких «уклонах» не удержат его от страсти к изучению Писания и он будет принимать во внимание все достойное и подлинное глубокое из комментариев к нему, кем бы они ни были высказаны. Незадолго до смерти Иероним признавался: «Я принял решение прочитать всех мужей прежнего времени и проверить мнение каждого из них, чтобы сохранить то, что было в них хорошего, и не отклониться от веры Вселенской Церкви»². Следуя этой установке, Иероним изучал не только подходы и комментарии противоположных христианских школ, но и еврейские комментарии – мидраши, и вместе с учителем-евреем. В своих комментариях он демонстрирует поразительную осведомленность в именах еврейских мудрецов. В комментарии на Книгу пророка Исаии, обсуждая в связи *Ис. 8:14* проблему иудеохристианской секты назореев, придерживающихся «старых законов», Иероним упоминает имена (некоторые с небольшим искажением) Гиллеля и Шаммая, Акивы (у Иеронима – Бар-Акива), Аквилы-прозелита, Меира, Йоханана бен Заккая, Элизера, Тарфона (у Иеронима – Тальфон), Иосифа Галилеянина и Йеґошуа. В письме 121-м есть следующий фрагмент (в передаче Л. Хартмана): «Евреи говорят: Бар-Акива, и Шимон, и Гиллель, наши учителя, передали нам, что в Субботу мы можем ходить пешком две мили»³. Имена еврейских законоучителей упоминаются и в комментарии на Экклесиаст. Так, комментируя *Еккл. 4:13–16*, Иероним приводит мнение своего учителя-иудея – Бар-Ханины, который сообщил ему толкование рабби Акивы: «Когда мы читали Экклесиаста, мой иудей, которого я уже упоминал, поведал мне слова Бар-Акивы, которым они восхищаются:

¹ Цит. по: Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 111.

² Там же. С. 115.

³ Цит. по: Hartmann, L. *St. Jerome as an Exegete* / L. Hartmann // *A Monument to St. Jerome* / ed. F. X. Murphy. N. Y., 1952. С. 160.

“Лучше внутренний человек, который пробуждается в нас после достижения совершеннолетия в тринадцать лет, чем внешний человек, происходящий из чрева своей матери. Истинно, внешний человек не знает, как воздерживаться от греха...”¹ Иероним настолько часто обращается к мнению иудейских комментаторов, что знаменитый библеист XIX в. К. Д. Гинсбург (и именно во введении к его работе о Книге Экклесиаста) даже назвал его «раввином Христианской Церкви, который только тем и занимался, что христианизировал аллегории раввинов Иудейской Церкви»². Это, конечно, преувеличение, но весьма красноречиво подтверждающее широту кругозора Иеронима, его осведомленность в еврейских источниках. Христианский экзегет не только учитывает еврейские толкования, но и спорит со многими из них.

В одном из своих сочинений Иероним описывает свой метод как «соединяющий историческое толкование иудеев

¹ Цит. по: Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 110. В русском переводе XIX в. это место передано следующим образом: «Мой Еврей, о котором я часто упоминаю, когда читал со мною Экклезиаст, говорил, что Варахиба, которому особенно удивляются, относительно настоящего места учил так: “Лучше внутренний человек, открывающийся в нас с четырнадцатого года отрочества, чем внешний человек, рождающийся от утробы матерней, который не умеет удалиться от греха и который из дома узников, т. е. из чрева матери, вышел для того, чтобы царствовать во грехах. Он и при власти своей стал бедным, совершая все злое”» (Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 50). Издатели сопроводили следующим примечанием имя *Варахиба*: «Без сомнения, это современный Иерониму знаменитый еврейский ученый, – впрочем, не упоминаемый ни у талмудистов, ни у писателей иудейских» (*там же*). Это, конечно же, неверно, ибо рабби Акива (речь идет о нем) постоянно упоминается в Талмуде и Мидраше. Возможно, имеется в виду, что его имя не упоминается в толковании на *Еккл. 4:13–16* в *Когзлет Рабба*, но вряд ли издатели сочинений Иеронима Блаженного об этом знали.

² Ginsburg, C. D. *The Song of Songs* [1857, reprint] and *Cohemoth* (*Commonly Called the Book of Ecclesiastes*) [1861, reprint] / C. D. Ginsburg; tr. from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical Prolegomenon by S. H. Blank, pp. ix–xiv. N. Y., 1970. P. 102.

с нашим тропологическим толкованием»¹. Под тропологическим толкованием он понимает поиски имплицитного духовного смысла того или иного фрагмента Писания. Слово «тропологический» образовано от *tropicós*, что по-гречески означает «поворачивать». Согласно христианскому герменевтическому подходу, понимание Писания требует «поворачивать» слово, то есть понимать его в различных оттенках и значениях, в том числе метафорических, до тех пор, пока не выявится его глубинный смысл². В сущности, это очень сильно похоже на метод Мидраша, особенно когда Иероним предлагает множество толкований на один и тот же стих, разделяя их словами «или» либо «иначе», что, как отмечает М. Гиршман, «очень сильно напоминает “другое слово” (“другая вещь”) – идиому еврейского Мидраша»³. При этом сам Иероним определяет метод иудейского комментария как «исторический», понимая это слово как синоним буквального смысла (*nuam*). М. Гиршман, напоминая, что первоначально слово «исторический» понималось как «исследовательский», пишет: «Отметим, что греческое слово *historia* на самом деле является точным эквивалентом еврейского слова *midrash*. Тогда вполне вероятно, что если не другие Отцы Церкви, то по крайней мере Иероним обращается здесь к первоначальному еврейскому использованию экзегетического подхода, известному как *мидраш*. Значение этого совпадения выходит далеко за пределы простого совпадения похожих терминов. Очевидно, что можно проследить четкую взаимосвязь между тем фактом, что Иероним берет за основу именно еврейский текст Библии, и тем, что он опирается на еврейский мидраш для создания своих “исторических толкований”. Тот, кто сохранил достоверную версию текста, должен был

¹ Цит. по: Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 114. См. также: Jay, P. *L'Exégèse de Saint Jerome*. P. 75.

² Bruns, G. L. *The Problem of Figuration in Antiquity* / G. L. Bruns // *Hermeneutics* / ed. G. Shapiro, A. Sica. Amherst (Mass.), 1981. P. 149.

³ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 114.

и отвечать за “исследовательскую” интерпретацию этой версии. Но необходимо с большой тщательностью отличать “басни иудеев”, которые были осуждены в самом Новом Завете, от установленных традиций мидраша – *пшата*, на которые опирался Иероним в своем историческом комментарии. Я считаю это смелой позицией, совершенно противоположной мнению Августина... когда он сравнивает евреев со слепцом, который освещает дорогу другим, но не может видеть сам»¹. Действительно, Иероним был гораздо тоньше в подходе к иудейскому пониманию Писания и отмечал, что различие между христианским и еврейским подходами заключается только в том, что евреи думают, будто пророчества еще будут исполнены, в то время как христиане считают, что они уже исполнились².

Метод Иеронима очень полно выразился уже в одном из первых его опытов как комментатора Писания – в комментарии на Книгу Экклесиаста, опубликованном в 389 г., вскоре после появления комментария Дидима. Комментарий Иеронима задуман как сравнительный анализ различных переводов Экклесиаста и различных толкований его стихов. М. Гиршман подчеркивает большие интерпретаторские способности Иеронима, отразившиеся в этом комментарии: «Несмотря на его склонность черпать свои комментарии из многих источников, конечный продукт несет на себе неповторимый отпечаток своего автора»³.

Иероним выстраивает свой комментарий следующим образом: вначале приводит в собственном переводе стих или группу стихов из Экклесиаста; затем дает подробное толкование отдельных слов, приводя точную транслитерацию написания на иврите наиболее важных и трудных из них; чаще всего приводит греческий текст Септуагинты и перевод Симмаха; толкует буквальное («историческое») значение стиха, часто опираясь на хорошо знакомый ему

¹ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 114–115.

² См.: Hartmann, L. *St. Jerome as an Exegete*. P. 63.

³ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 115.

еврейский Мидраш; затем дает символическое толкование стиха или фрагмента. Как и Дидим, он соединяет буквальное и анаagogическое толкование, но критикует Дидима за излишнюю склонность к последнему в ущерб первому. Соглашаясь с Дидимом в понимании общего смысла книги, он в большей степени следует методу его оппонента – Аполлинария, тщательно исследуя буквальный смысл стиха (группы стихов) в контексте фрагмента (всей книги) и лишь затем рассматривая смысл скрытый, аллегорический или символический. Очень часто Иероним обращается к парафразу Григория Неокесарийского.

Показательно толкование уже первого стиха – надзаголовка текста. Отталкиваясь от традиционного понимания автора Экклесиаста как царя Соломона, Иероним приводит и значение его тронного имени *Шеломо* – «миролюбивый», и его имя *Йедидья (Иедидия)* – «возлюбленный Господа», и абсолютно научное значение слова *Коѓэлет (Экклесиаст)* – «созывающий собрание», «проповедник», «потому что он говорит к народу, и речь его обращается не к одному лицу в частности, а ко всем вообще»¹. При этом экзегет приводит точную транслитерацию ивритского слова *Коѓэлет* латиницей, а также дает параллельные контексты Книги Псалмов, где Соломон именуется «миролюбивым» и «возлюбленным Господа», и подчеркивает, что хотя эти именования относятся к пророчествам о Христе и Церкви, «тем не менее в историческом смысле написаны о Соломоне»². Подобное акцентирование исторического смысла того или иного стиха или даже слова Писания, синтезирование толкования исторического (буквального, прямого) и анаagogического (аллегорического, духовного) с тщательным вниманием к первому весьма характерно для комментаторского метода Иеронима.

Экзегет напоминает о трех знаменитых книгах, связывающихся в Писании с именем Соломона, и дает свое представление об очередности и цели их создания: «В

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 2.

² Там же.

Притчах он учит юного возрастом и изречениями наставляет его в обязанностях жизни, почему речь его часто и обращается к *сыну*. В Екклесиасте он наставляет мужа зрелого возраста, чтобы в предметах мира сего он ничего не признавал вечным, но все, что видим, считал тленным и скоропреходящим. Наконец, в Песни Песней он приводит в объятия Жениха мужа уже приготовленного, совершенного и преклонного возрастом. Ибо, если мы сначала не оставим пороков и, презрев славу мира, не соделаем себя готовыми к пришествию Христову, то не можем сказать: *да лобжет мя от лобзаний уст своих (Песн. 1:1)*¹. Этот фрагмент, недвусмысленно свидетельствующий о сугубо спиритуальном, мистическом, в духе Оригена восприятии Песни Песней как описания союза любви между душой и Христом, комментирует сам порядок расположения книг, связывающихся с именем Соломона, в христианском каноне, а этот порядок, по мысли автора, отражает путь очищения, совершенствования, восхождения души: от уяснения этических принципов и правил – к преодолению пороков и возвышению над суетным миром, затем – к духовному совершенству и слиянию с Божественной Сущностью после смерти и в мире эсхатологическом². Иероним подчеркивает, что философы (учителя мудрости) «дают образование своим ученикам не далеко отступая от этого порядка учения: учат их сначала мылке³, потом объясняют физику и, кого увидят успевшим в этих науках, переводят уже к логике»⁴.

Таким образом, в философском плане Иероним считает Книгу Экклесиаста соответствующей уровню физики, исследуемое Соломоном в этой книге – тому, что греки определяли как *фюзис* – зримый, материальный, *физиче-*

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст.* С. 2–3.

² Расположение этих книг в Еврейской Библии (Танахе), как и представление об очередности их создания в еврейской традиции, иное: Песнь Песней Соломон создал в молодости, Притчи – будучи зрелым человеком, Экклесиаст – в старости.

³ *Мылка* – этика.

⁴ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст.* С. 3.

ский мир. Именно его нужно научиться презирать и преодолевать духовно. В финале комментария к первому стиху Иероним подчеркивает неправомерность обнаружения каких бы то ни было гедонистических мотивов в Экклесиасте, каких-либо призывов наслаждаться жизнью: «Неправо некоторые думают, что из этой книги мы возбуждаемся к наслаждениям и роскоши: напротив, здесь предлагается учение, что все, что видим в мире, есть суета, и что мы не должны стремиться к тому, что, тотчас по достижении нами, преходит»¹.

Что же касается анаagogического толкования, то Иероним здесь верен христианскому прочтению, заявленному уже в парафразе Григория Неокесарийского, видящего в Экклесиасте указание на Христа: «А по разумению духовному: миролюбивый и возлюбленный Бога Отца и Екклесиаст наш есть Христос, Который, разрушив стоящую посреди преграду и упразднив вражду плотию своею, содеал из обоих одно, говоря: *мир мой даю вам, мир мой оставляю вам* (Ин. 14:27), о Котором Отец глаголаше ученикам: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, Того послушайте*, Который есть глава всей Церкви. Он говорит не к синагоге иудейской, но ко множеству язычников; Он царь Иерусалима, созданного из живых камней...»².

Таким образом, общий смысл Книги Экклесиаста Иероним видит в том же, что и Дидим. Однако, полагая, что Дидим недостаточно тщательно анализирует буквальный смысл книги, Иероним в большей степени следует методу оппонента Дидима – Аполлинария, чтобы от подробного сравнительного анализа прямого («исторического») смысла взойти к более высокому, обобщенно-духовному. Так, транслитерируя еврейское *ѓаваль ѓавалим* как *abal abalim*, Иероним подчеркивает, что слово *ѓэвель* может быть переведено как «*пар* дыма и легкий *ветерок*, который скоро рассеивается», и что «этим словом показывается, следова-

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 4.

² Там же. С. 4.

тельно, тленность и ничтожность всего существующего»¹. При этом еще ранее экзегет с беспокойством задает вопрос: если мир, созданный Богом, «хорош весьма» (*Быт. 1:31*), то как же все – не только суета, но и суета сует, высший предел суеты? Отвечая на этот вопрос, он утверждает, что все земное хоть и «совершенно в себе», но в сравнении с Богом – ничто. Иероним иллюстрирует свою мысль с помощью весьма поэтического и в то же время наглядного сравнения: «Смотря на огонек светильника, я довольствуюсь его светом; но потом, когда взойдет солнце, не замечаю того, что издавало свет, и вижу, что от блеска солнца скрылись даже светила звездные. Подобно этому, смотря на мир и широкое разнообразие предметов, я хотя и удивляюсь величию творений, но, размышляя, что все это переходит, и что мир стареется и имеет конец свой, и что один Бог всегда есть то, что был, я невольно вынужден не однажды, а дважды сказать: *суета сует и все суета*»².

Размышляя над сложным выражением в *Еккл. 1:14* – *рэ'ут руах*, дающим возможность разного понимания («пастьба ветра», «ловля ветра», «томление духа»), Иероним замечает, что проникнуть в смысл многих слов Писания невозможно, не обратившись к еврейскому оригиналу: «Вынуждаемся необходимостью чаще, нежели хотим, говорить о словах еврейских. Ибо можем узнать смысл не иначе как уяснивши его из слов»³. Транслитерируя слово *рэ'ут* как *rooth*, Иероним указывает, как его переводят Аквила, Симмах, как оно передается в Септуагинте, а затем пишет: «Еврей, под руководством которого я читал Священное Писание, говорил мне, что вышеуказанное слово *rooth* в этом месте скорее означает *томление* и *злобу*, чем пасение и произволение, – не в смысле зла, как противного добру, а в смысле того, о чем написано в Евангелии: *довлет дни злоба его* (*Мф. 6:34*)...»⁴ В конечном счете смысл

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст.* С. 5.

² Там же.

³ Там же. С. 13–14.

⁴ Там же. С. 14.

всего стиха экзегет видит в следующем: «...я видел все, что происходит в мире, и ничего не нашел иного, кроме суеты и заботы, то есть томления духа, коим удручается душа от различных забот»¹.

Весьма часто, давая анагогическое толкование, Иероним следует логике еврейского Мидраша, одновременно споря с ним, переводя толкование в христианскую плоскость. Так, *Ко́злет Рабба*, толкуя стих «Род уходит, и род приходит, / А земля навек остается» (*Еккл. 1:4*; перевод И. М. Дьяконова)², видит его не прямой смысл в следующем: «Царство приходит, и царство уходит, но Израиль пребывает вечно»³. Иероним же, отметив прямой смысл («Что суетнее той суеты, что земля, созданная для людей, пребывает, а сам человек, господин земли, мгновенно разлагается в прах?»⁴), дает следующий символический комментарий: «Иначе: первым проходит род иудейский, и место его занимает род, собранный из язычников, а земля стоит до тех пор, пока, по прехождении синагоги, не войдет вся Церковь. Ибо, когда Евангелие будет проповедано во всем мире, тогда настанет кончина. А когда настанет кончина, небо и земля прейдут»⁵.

Часто же Иероним просто следует логике Мидраша, толкуя и прямой, и аллегорический смысл, а затем «надстраивая» над этим свое оригинальное понимание. Это выразительно показал М. Гиршман, отметив несколько наиболее показательных мест, где Иероним, эксплицитно или имплицитно, опирается на Мидраш. В частности исследователь приводит толкование на *Еккл. 7:1* («Доброе имя лучше дорогих благовоний, и день смерти – дня рождения») и отмечает: «Часто Иероним начинает с общего смысла последующих стихов, но здесь он более риторичен.

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 14.

² *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней*. С. 41.

³ Цит. по: Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 114.

⁴ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 6.

⁵ Там же.

Страстное начало заменено лексическим анализом, и отрывок оканчивается тремя различными предположениями о том, как толковать вторую часть стиха»¹. Приведем толкование Иеронима в русском переводе XIX в.: «О человек, говорит, посмотри на краткость дней твоих, и так как скоро, как только разрушится тело, ты перестанешь существовать, то сохрани о себе более долговечную славу, чтобы, как благовоние своим запахом услаждает обоняние, так и твоим именем услаждались бы все потомки. Симмах ясно перевел это словами: *лучше имя доброе, чем масть благовонная*, так как Евреи, обыкновенно, доброю мастью называют масло. А словами: *и день смерти лучше дня рождения его*, показывает или то, что лучше выходить из мира и освобождаться от тревожений и превратностей жизни, чем, вступая в мир, терпеть все это; или то, что при смерти нам известно, каковы мы будем, а в начале, при рождении, мы не знаем, каковы мы будем; или то, что рождение свободу души связывает телом, а смерть разрешает»². Как отмечает М. Гиршман, «словам Иеронима о том, что доброе имя живет вечно, соответствует формулировка в Мидраше: “доброе масло хорошо в свое время, а доброе имя – всегда”»³. Второе же по счету толкование продолжения стиха у Иеронима соответствует следующему толкованию Мидраша: «Когда рождается человек, все радуются; когда он умирает, все плачут. Должно быть не так: когда человек рождается, не следует радоваться этому, потому что неизвестно, какова будет его судьба и в каких деяниях он будет принимать участие, праведных или грешных, добрых или злых. Когда же он умирает, следует радоваться, ибо он уходит с добрым именем, оставляя этот мир с миром. Притча: это подобно двум кораблям – один покидает гавань, а другой входит в нее. Уходящему кораблю радовались, а входящему никто не радовался. Там был один ум-

¹ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 112.

² Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 65.

³ Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 112.

ный человек, и он сказал людям: “Я вижу, вы все перепутали. Нет причин радоваться уходящему кораблю, ибо никто и не знает, какова будет его участь, какие моря и бури встретит он на своем пути; но тому, кто возвращается в гавань, всем следует радоваться, так как он прибыл благополучно”. Подобным образом, когда человек умирает, всем следует радоваться и благодарить, что он покинул этот мир с добрым именем...»¹.

Толкуя *Еккл. 7:26* («А горше смерти нахожу я женщину, потому что она – ловушка, / И сердце ее – тенета, и руки ее – узы: / Кто благ для Бога, ее избежит, а согрешающий попадетсЯ»; *перевод И. М. Дьяконова*²), Иероним разворачивает несколько буквальных прочтений: «...глава всех зол – женщина, потому что и смерть вошла в мир чрез нее, и драгоценные души мужей она уловляет»³. При этом он отмечает, что в буквальном смысле это можно отнести и к Соломону, который пережил это на собственном опыте: «Не будем думать, что Соломон без основания высказал такой приговор о женском поле: он говорит то, что испытал: ибо он потому и прогневал Бога, что был обольщен женщинами»⁴. Затем же, подчеркивая, что «это по толкованию буквальному», Иероним дает тропологическое (духовное) толкование: «А в смысле духовном женщиною мы называем или вообще великий грех и нечестие, которое у Захарии под видом женщины сидит на таланте свинцовом (*Зах. 5:7*), или тропологически под женщиною разумеем дьявола, как расслабляющего силы наши, или идолопоклонство, и, чтобы подойти ближе, церковь еретиков...»⁵ Показательно, что и *Котэлет Рабба* трактует этот стих как указание на еретиков, приводя слова рабби Исси из Кесарии, который «толковал этот стих как относящийся к ере-

¹ Цит. по: Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 112.

² *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней*. С. 56.

³ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 78.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

си»¹. При этом следует подчеркнуть, что еврейская традиция вовсе не склонна считать женщину злом и тем более дьяволом, поэтому вряд ли можно согласиться со следующим утверждением М. Гиршмана: «На языке мудрецов Талмуда это могло бы быть сформулировано так: женщина – это зло; женщина – это сатана; иначе: женщина – это еретики»². Как уже указывалось ранее, высказывание Экклесиаста о женщине трактуется как указание на труднодостижимость в земном мире гармонии мужского и женского, разумного и эмоционального; Мидраш также не допускает мысли о греховности Соломона.

Крайне интересно, как Иероним выходит к собственному тропологическому толкованию призыва Экклесиаста «Радуйся, юноша, юности своей...» (Еккл. 11:9), последующих стихов 11-й главы, а также таинственного описания угасания и ухода человека в 12-й главе. Сначала Иероним очень четко формулирует основную мысль еврейского аллегорического подхода, указывающего на отражение в Экклесиасте всей истории еврейского народа – его счастливого существования в эпоху Первого Храма и после возвращения из Вавилонского плена, его страданий в плену Вавилонском и Римском, в изгнании после разрушения Второго Храма, его возвращения в Эрец-Йисраэль и эсхатологического спасения. Экзегет говорит, что все это место евреи объясняют «в отношении к судьбам своей исторической жизни»³, и дает собственное резюме иудейского подхода: «Итак, веселись, Израиль, в юности твоей, *доколь не порвалась серебряная цепочка*, то есть пока слава ваша с вами, *доколь не разорвалась золотая повязка*, – доколе, то есть, не отнят Ковчег Завета; пока *не разбился кувшин у источника и не обрушилось колесо над водоемом*, – пока, то есть, во Святом Святых есть заповеди Закона и благодать Святого Духа, пока ты не возвратишься в Вавилон,

¹ Цит. по: Гиршман, М. *Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. С. 113.

² Там же.

³ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 123.

откуда ты вышел в чреслах Авраама, пока не будешь ты под игом в Месопотамии, откуда некогда вышел, и пока всякая благодать пророчества, какую некогда ты был вдохновлен, не возвратится к своему Подателю. Вот как и до сих пор объясняют это Иудеи, применяя к себе смысл этого отдела»¹.

После этого Иероним возвращается к буквальному толкованию, подчеркивая, что Экклесиаст вовсе не призывает к эпикурейскому наслаждению жизни, но к осмысленной жизни в борьбе с собственными грехами: «Всегда памятуй о Создателе твоём и так проходи путь юности твоей, чтобы помнить о конечной смерти, пока не наступит для тебя то время, когда постигнут тебя различные горести»². Он трактует все сказанное в 12-й главе как одновременно относящееся к концу каждого человека и к концу мира в целом, к эсхатологии. «Иначе: веселись, юноша, т. е. народ христианский, и наслаждайся благами, какие даны тебе Богом: но знай, что во всем этом ты будешь призван Господом на Суд»³. В то же время Иероним дает понять, что ему знакомо особое метафорическое прочтение еврейской традиции, которая под небесными светилами, стражами дома, бойцами и т. д. видит указание на органы стареющего и разрушающегося человеческого тела, на уход человека в мир иной: «Иначе: те, кои все написанное здесь относят к телу человеческому, думают, что под стражами дома разумеются кости, так как ими окружены все внутренности и охраняются все мягкие части желудка; мужами же сильными признают голени, а под солнцем, луною и звездами разумеют глаза, уши, ноздри и все чувства головы. Это потому, что ниже они вынуждаются необходимостью относить дальнейшее не к ангелам и демонам, не к солнцу, луне и звездам, а к членам человеческим»⁴. Не указывая прямо, что он разделяет такое толкование, Иероним имплицитно

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 124.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 126–127.

утверждает его возможность, хотя настаивает, что подлинное понимание всего фрагмента состоит в наказании на эсхатологическом Суде грешников и спасении праведников. Толкуя *Еккл. 12:5*, особенно знаменитое: «И распустятся цветы миндаля, / И наестся саранча, / И осыплется каперс желанья, / Ибо уходит человек в свой вечный дом, / И наемные плакальщики по улице кружат» (*перевод И. Дьяконова*)¹, Иероним прямо относит эти строки к концу земной жизни человека: «И теперь речь Екклесиаста метафорически говорит о членах человеческих, что, когда наступит старость, поседеют волосы, опухнут ноги, охладает похоть и человек будет разрушен смертью, тогда возвратится в землю свою и в дом вечности своей – во гроб, и при совершении погребения, перед гробом будет идти толпа плачущих»². Поясняя многозначность слов оригинала, их игру созвучиями (*агав* – «пята»³ и *хагав* – «кузнечик», «саранча»; *авийона* – *абйона* – «каперс» и одновременно «страсть», «желание», «похоть»), Иероним говорит, что «слова эти двусмысленны и... в непрямом значении указывают на другое, фигурально применяются к понятиям, соответствующим старческому возрасту»⁴. Порванную серебряную цепь (шнур), разбитый кувшин и сломанный ворот (колесо) колодца (*Еккл. 12:6*) Иероним трактует как «метафорические символы смерти»⁵, а выражение «возвратится золотая повязка» (точнее в тексте Вульгаты – *vita aurea*, что можно перевести как «золотая лента» или «золотая головная повязка»; в переводе И. М. Дьяконова – «расколется золотая чаша»⁶; у Ш. Мидбари – «откатится золо-

¹ *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Екклесиаст; Песнь Песней*. С. 65.

² Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Екклесиаст*. С. 129.

³ В еврейской традиции понимается как «ягодица»; у Иеронима транслитерируется как *aagab*.

⁴ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Екклесиаст*. С. 130.

⁵ Там же. С. 131.

⁶ *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Екклесиаст; Песнь Песней*. С. 65.

тая чаша»¹; в Синодальном переводе – «доколе... не разорвалась золотая повязка») толкуется как возвращение души к Богу.

В итоге Иероним резюмирует: «Изобразив смерть человеческую, [Экклесиаст] прекрасно повторяет начальные слова своей книги и говорит: *суета сует, сказал Экклесиаст, все суета*. Ибо, если весь труд смертных, о котором рассуждалось во всей этой книге, сводится к тому, что прах возвращается в землю свою, а душа возвращается туда, откуда взята: то трудиться во веке сем и добиваться того, что не принесет никакой пользы – дело великой суеты»².

Комментируя же *Еккл. 12:9–11*, Иероним поясняет: эти стихи свидетельствуют, что Соломон, сконцентрировавший в себе огромную мудрость, «не удовлетворялся правилами древнего закона (т. е. Закона Моисеева, Торы. – Г. С.), но погружался далее в глубокие вопросы и для наставления народа составил притчи и иносказания, иное содержащие в сердцевине, а иное представляющие на поверхности»³. Экзегет хочет сказать, что Экклесиаст-Соломон, под которым подразумевается Иисус Христос, искал и выразил более глубокий смысл, скорее соответствующий Евангелию, нежели Закону Моисееву, касающийся глубоко сокрытого, трансцендентного, «истину, ведомую одному Богу»⁴. Но при этом выражение «Слова у мудрых... / От единого Пастыря даны» (*Еккл. 12:11; перевод И. М. Дьяконова*)⁵ Иероним трактует как единство мудрости Ветхого и Нового Заветов, данной через великих учителей – пророков и апостолов, как противостояние гностицизму, разделявшему Бога Ветхого Завета и Христа: «И чтобы не пренебрегали человеческой мудростью, говорит, что она дана от единого Пастыря, то есть, хотя учителей очень много, но виновник

¹ *Кетувим: иврит. текст с рус. перев. / пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1978. С. 196.*

² Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст.* С. 132.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 133.

⁵ *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней.* С.

учения один – Господь. Место это говорит против тех, которые признают иного Бога Ветхого Завета и иного Бога Евангелия, свидетельствуя, что единый Пастырь вразумил весь собор мудрых. А мудрые – это как пророки, так и апостолы»¹. Однако имплицитно утверждается, что и те мудрые размышления, к которому пришли древние носители Закона, иудейские законоучители, тоже следует принимать во внимание, если человек хочет постичь истинный смысл Писания как единой книги от Единого Бога. Именно в плане этого единства и единственности Иероним предлагает толковать предостережение Экклесиаста: «Много книг составлять – конца не будет, / И много учиться – утомительно для плоти» (*Еккл. 12:12; перевод И. М. Дьяконова*)². Особенно солидаризуется Иероним с мнением еврейских комментаторов по поводу последних двух стихов Экклесиаста (в этих стихах еврейская традиция видит квинтэссенцию всей мудрости мира, передаваемой Коѓэлетом грядущим поколениям): «Евреи говорят, что если бы между другими писаниями Соломона, которые затеряны и не сохранились в потомстве, и эта книга казалась бы достойной уничтожения за то, что учит о суете всех тварей, все вмещает ни во что и предпочитает всему пищу, питье и преходящие наслаждения, то за одну эту главу она достойна того авторитета, чтобы быть поставленною в числе Божественных книг, – за то, что все свои рассуждения, весь ряд мыслей она объединила в этом, так сказать, оглавлении, – сказала, что конец ее речений удобен для слуха и не содержит в себе ничего трудного, то есть чтобы мы боялись Бога и соблюдали Его заповеди. На то и рожден человек, чтобы, разумея Творца своего, почитал Его страхом, благоговением и исполнением заповедей»³.

¹ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 133.

² *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней*. С.

³ Иероним Блаженный. *Толкование на Книгу Экклесиаст*. С. 136.

Комментарии Иеронима и по сей день остаются примером синтеза богословского и научного подходов, подлинной культуры диалога и диалога культур.