

§ 10 РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА

Саврей В.Я.

КЛЮЧЕВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРИТЧИ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Аннотация: *Статья посвящена рассмотрению двух основных проблем герменевтики евангельской притчи. Первая проблема касается вопроса о принципиальной допустимости многообразия смысловых версий в интерпретации сюжета притч и заключенного в нарративе ее содержания определенного нравственно-дидактического вывода. С точки зрения допустимости множественности смыслов притча предстает как многоуровневая структура, включающая различные аспекты символически отраженной реальности, которая в своем герменевтическом прочтении способна означать не один, а одновременно множество смыслов: буквальный или историко-грамматический, душевный или нравственно-этический, духовный или аллегорический (символично-мистический), тропологический и анагогический. В позднеантичный и святоотеческий период истории Церкви была выработана универсальная система интерпретации притч, отличающаяся смысловой глубиной и большим многообразием герменевтических и эгзегетических методов. Ориген Александрийский и блаженный Августин заложили основы библейской герменевтики, явившихся, по замечанию Поля Рикера, фундаментом современной философской герменевтики. Святоотеческие принципы истолкования евангельских притч были почти полностью отвергнуты в эпоху Реформации, что имело под собой причины конфессионального характера. Современная герменевтика, основываясь на том факте, что "всякий знак многозначен" признает поливалентность, означающую многозначность интерпретации притч. Вторая проблема касается вопроса о целесообразности тотальной интерпретации, придающей значение всем элементам сюжета притчи. В статье автором были использованы следующие методы: текстологический, историко-культурный, историко-типологический, сравнительно-исторический, семиотический, философский и богословско-патристический. В статье автор затрагивает аспекты истории становления теоретических оснований истолкования евангельской притчи в различные эпохи: патристики, реформации, либерального протестантизма и более позднего времени, вплоть до возникновения семиотической модели. Исследуются предпосылки современного разнообразия концепций, рассматривается их приложимость к конкретным герменевтическим задачам.*

Review: *The article is devoted to the two main problems of hermeneutics of the Evangelic parable. The first problem relates to the question whether it is actually admissible to have multiple interpretations of parables and to make particular moral and didactic conclusions based on the narrative. From this point of view, parable can be viewed as a multi-level structure including different aspects of symbolically reflected reality which in its hermeneutic interpretation may have many meanings at the same time: literal or historical-grammatical meaning, spiritual or moral-esthetical meaning or allegoric (symbolic-mystical), tropological and anagogic meanings. In late ancient and patristic periods in history Church was chosen as a universal system of interpreting parables based on a great number of hermeneutic and exegetic methods. Origen of Alexandria and Saint Augustine founded the Biblical hermeneutics which, as Paul Ricoeur said, was the fundament of modern philosophical hermeneutics. Patristic principles of interpreting Evangelic parables were almost completely denied at the epoch of Reformation which had confessional grounds. Modern hermeneutics is based on the assumption that each sign has many meanings and therefore recognizes the multiple meanings of parables. The second problem discussed by the author relates to the question whether the total interpretation of all elements of parables is reasonable. The author has used the following research methods: textual analysis, historical-cultural, historical-typological, comparative-historical, semiotic, philosophical and theological-patristic analysis. The author of the article also touches upon the history of the development of*

theoretical grounds for interpreting Evangelic parables at different ages: patristic period, the Reformation, liberal Protestantism and others up to the time when the semiotic model was created. The author also studies the grounds of the modern variety of different concepts and analyzes whether these are applicable to particular hermeneutic tasks.

Ключевые слова: *Притча, смысл, значение, интерпретация, Новый Завет, христианство, герменевтика, экзегетика, новая духовная реальность, истолкование притчей.*

Keywords: *Parable, meaning, interpretation, New Testament, Christianity, hermeneutics, exegetics, new spiritual reality, interpretation of parables.*

Общеизвестно, что притча как жанр занимает важное место в книгах Нового Завета. В особенной степени это относится к Евангелиям, поскольку притча выступает в них как основной способ проповеди Иисуса Христа. Многие исследователи отмечали, что главным предметом этой проповеди в притчах является Царствие Божие – так названа в Евангелиях идея новой духовной реальности, возвешенной через жизнь, смерть и воскресение ожидавшегося пророками Ветхого Завета и наконец явившегося Мессии¹. Это касается самых больших и значительных из них; вообще же приточный язык проникает собой весь библейский текст, и Четвероевангелие не является здесь исключением. Учет всех особенностей этого языка необходим для верного понимания основного предмета «учения в притчах».

В позднеантичный, или святоотеческий период Церковью была выработана своя система интерпретации притчей, отличающаяся большой глубиной и значительным разнообразием конкретных толкований, однако, кроме Оригена (в сочинении «О началах», особенно кн. IV) и блаж. Августина (в «Христианской науке», кнн. I-IV), никто из отцов не попытался изложить всю сумму теоретических оснований этой системы. Ориген был впоследствии осужден Церковью, в том числе и за крайний аллегоризм своей экзегезы, выражающийся в пренебрежении историческим смыслом Писания. Что касается Августина, он не обладал на Востоке таким влиянием, как на Западе. Его собственная герменевтика во многом была заимствована у донатистского богослова Тихония Африканского, экзегетические правила которого, впрочем, автор «Христианской науки» признавал далеко не полными, стараясь, со своей стороны, дать законченный канон интерпретации².

Святоотеческие подходы к истолкованию притчей были почти полностью отвергнуты в эпоху Реформации, для чего приходится усматривать преимущественно конфессиональные причины. Последнее доказывалось, в том числе, тем, что кальвинистские теологи в более позднее время использовали в своих комментариях самые неумеренные аллегорические экстраполяции (например, толкуя «драгоценную жемчужину» в Мф 13:46 как учение Жана Кальвина), хотя сам Кальвин отрицал возможность аллегорического прочтения. Что касается Лютера, он и сам не придерживался последовательно отказа от символической трактовки приточных образов, интерпретируя, например, масло в притче о Десяти девах, в соответствии со своим собственным учением, как благодать³. Но такая «рудиментарная» аллегореза возникала уже в условиях утраты той системы взаимосвязанных символов, которая была присуща церковной традиции, включая ее практику истолкования Писаний. Начиная с Матиаса Флация, когда протестантизм определился со своими собственными герменевтическими основаниями, теоретические начала святоотеческого периода долгое время оставались не отрефлексированными, хотя практика древнецерковных толкований все так же активно вовлекалась в экзегетический процесс⁴.

вилами, кои я намерен преподавать, не будет иметь нужды в другом для уразумения какого-либо темного места Писания» (Августин, блаж. Христианская наука. Введение, 9). В первой же книге Августином будет разъяснено значение сказанного: среди «правил», предлагаемых читателю к освоению, главными являются *вера, надежда и любовь*.

³ «Они делали добро от себя самих, но не при помощи благодати. – объясняет Лютер ошибку пяти немудрых дев. – Они искали собственной славы...». Киссинджер, видный историк интерпретации притчей, называет это «рудиментарной формой аллегоризации». См.: *Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. 47.*

⁴ См.: *Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Его же. Герменевтика и теория литературы. М.:*

¹ См.: *Тумина Л.Е. Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007. С. 30.*

² «Как умеющий читать не имеет нужды в другом человеке для прочтения написанного в книге, так и знакомый с пра-

В XIX в. в среде протестантской либеральной теологии, преимущественно в Германии, развернулось движение, поставившее своей целью поиск «исторического Иисуса» – первоначально с тем, чтобы оправдать евангельское повествование перед запросами исторической критики⁵. Предшественником и, косвенно, вдохновителем поиска считается английский деист Г.С. Реймарус (1694–1768)⁶. Это движение отличал особенный интерес к евангельской притче, которая рассматривалась как основная форма учения Иисуса Христа. Немалую роль в росте такого интереса сыграло то, что Иисуса стали рассматривать преимущественно как народного проповедника, учителя нравственности, а не таинственного Богочеловека, каким Он предстает в целостном тексте Четвероевангелия. Библейская критика XIX в. была своего рода опытом деконструкции Библии, если не приспособления ее под теологические и философские вкусы все более секуляризовавшегося общества. Иисуса Христа желали видеть, главным образом, как *простого человека*, разумеется, наделенного религиозным, этическим и риторическим *гением*. Относительно притчи задачей теологов нового направления было, по формулировке одного из видных его представителей И. Иеремиаса, услышать слова этого Иисуса так, как их слышали Его современники⁷.

По мере умножения теорий, претендовавших на реконструкцию подлинных слов Иисуса и предъявлявших совершенно различные практические результаты (достаточно назвать три самые влиятельные интерпретации: этическую Юлихера, эсхатологическую Швейцера и экзистенциальную Бульмана), идеальная цель поиска отодвигалась все дальше от согласного мнения научного сообщества о его реальных возможностях. Можно сказать, что попытки воссоздать облик «исторического Иисуса» закончились тем же, чем и попыт-

ки живописца, по преданию, посланного Эдесским царем написать портрет Спасителя. Со второй половины XX в. фокус теоретического интереса исследователей евангельской притчи смещается в область структурализма и других методов изучения формальных сторон жанра. Вместе с тем заново поднимается ряд вопросов, оставшихся без удовлетворительного решения в предшествующий период. В этой статье мы рассмотрим два основных вопроса, относящихся к истолкованию притчи с его внешней, формальной стороны.

Один или несколько смыслов?

Первым вопросом, существенным для всей стратегии истолкования, без разрешения которого его базовые принципы остаются непроясненными, является вопрос о количестве возможных смыслов, или значений притчи как целого текста. Современная герменевтика, основываясь на том факте, что «всякий знак – многозначен»⁸, признает поливалентность одним из неотъемлемых признаков художественного слова. Отсюда следует, что и «притча в принципе допускает многозначность интерпретаций»⁹.

Согласно Бетти, одному из классиков науки о понимании, «расходящиеся истолкования всегда указывают нам на то, что всякое подлинное, зрелое произведение в своих четко очерченных границах продолжает жить. И мы вспоминаем о непреходящей истине, высказанной Гёте: полностью понять творение человека способны лишь все люди вместе»¹⁰.

Но такая точка зрения на евангельскую притчу стала казаться приемлемой сравнительно недавно, и до сих пор еще далеко не все комментаторы готовы полностью признать ее допустимость. Так, по мнению влиятельного британского историка герменевтики Энтони Тисельтона, допущение толкования как языковой игры со множественным полем значений «*делает занятия герменевтикой практически невозможными*»¹¹. Другой крупный ученый, Грант Осборн, усматривает в «проблеме поливалентности» главную причину кри-

Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 19 и далее. См. также библиографический раздел в работе: *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006.

⁵ См.: *Муретов М.Д.* Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса». Сергиев Посад, 1894. С. 4.

⁶ *Wright N.T.* Quest for the Historical Jesus // *The Anchor Yale Bible Dictionary* / ed. by D.N. Freedman. Vol. III. New York: Doubleday, 1992. P. 796.

⁷ См.: *Kissinger W.S.* The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. 138.

⁸ *Потебня А.А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894. С. 139.

⁹ *Тумина Л.Е.* Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007. С. 37.

¹⁰ *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011. С. 138.

¹¹ *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 354

зиса теологии¹². Кроме того, всегда остается открытым вопрос о том, насколько сакральный текст религии может подчиняться законам формирования и функционирования литературы.

Следует заметить, однако, что в первый период истории христианства многозначность была одним из фундаментальных принципов интерпретации. Слова преп. Иакова Афраата, согласно которому десять ученых способны дать десять верных толкований на одно библейское изречение, непосредственно связаны с традиционным взглядом, согласно которому все они могут быть согласованы с единым, общим смыслом Писания, известным соборной Церкви от ее возникновения. Очевидно, что в такого рода интерпретации существует звено, чаще всего невидимое для современного научного дискурса, именно – переход от фактической многозначности метафорического языка притчи к однозначности догматических определений, стоящих за текстом Писания и защищающих его от произвола интерпретации. Это звено представляет собой устное предание, полученное Церковью от апостолов и их последователей с верой в его первоначальное происхождение из устной проповеди Христа ученикам¹³.

Допущение множественности смыслов, объединенных единым смыслом, придавало древнецерковному толкованию гибкость, необходимую для достижения им его основной цели – проповеди, которая не должна была быть скована бесплодными спорами о единственной интерпретации данного места Писания. Так, блаж. Иероним не скрывает, что приводит различные способы понимания одного приточного образа для того, «чтобы любознательный читатель из многих толкований избрал то, что придется ему по нраву». При этом он делает важную оговорку, которая относится к читательскому восприятию: «Правда, благочестивый смысл может содействовать силе

утверждения учений, но не следует останавливаться на притчах и загадках, допускающих возможность сомнительного понимания»¹⁴.

В период зрелой схоластики, когда изучение Библии перестает занимать вершину системы образования (*baccalaureus sententiarum*, имеющий право читать «Сентенции» Петра Ломбардского, стоял в средневековых университетах выше, чем *baccalaureus biblicus*, преподававший курс Священного Писания), которая принадлежала ей в христианских школах поздней античности, уступая «Сентенциям» и другим, позднейшим гармонизациям теологии с философией, неисчерпаемость смысла, постулированная для Священного Писания ранними отцами Церкви, начинает уступать место рационалистически понимаемой согласованности¹⁵. Реформация проводит данный принцип уже догматически, выдвигая два тезиса, важность которых для истории герменевтики было бы трудно переоценить: во-первых, Писание содержит достаточно данных для того, чтобы быть истолковываемо без посредства устного предания (это было сформулировано Лютером в известных положениях *sola Scriptura* и *Scriptura sacra sui ipsius interpres*); во-вторых, каждый отдельный законченный фрагмент текста должен иметь одно истинное значение (Кальвин уточняет: одно и простое – *unus et simplex*).

Выше мы уже обратили внимание на конфессиональные предпосылки реформаторской герменевтики. Цель отказа от устного предания, от «авторитета отцов», дополненного к тому времени на Западе авторитетом казуистического аппарата схоластики, заключалась в опровержении не только церковных притязаний Рима, как подкрепленных преданием данной поместной церкви, но и всего учения о церковной иерархии, которое основывалось на традиции толкования Писаний, исторически следующей за временем заключения их канона (формально же – даже более древней, чем твердые границы канона Мецгер). Оружием опровержения была сделана историческая критика, уже опроверженная в эпоху Ренессанса, начиная с разоблачений Лоренцо Валлы, но не достигавшая прежде таких

¹² *Осборн Г.Р.* Герменевтическая спираль: Общее введение в библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. С. 644.

¹³ «И пророчества, и закон “через Него начали быть” и через Него изречены в притчах, но “все они ясны для разумных”, говорит Писание, то есть для тех, кому Он разъяснил экзегезу Писаний и кто в согласии с церковным канонам премлет и хранит их; канон же церковный есть согласие и симфония закона и пророков с преданием, передаваемым от пришествия Господня» (*Климент Александрийский*. Строматы, VI. 15. 125, 2). «Из догматов и проповедей, соблюденных в церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы в тайне» (*Василий Великий, свт.* О Святом Духе, XXVII).

¹⁴ *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея, XIII. 33.

¹⁵ Как пишет Этьен Жильсон, в XIII в. «теология патристического типа, вся пропитанная классической “элоквенцией”, уступает место так называемой “схоластической” теологии, методы которой диктует диалектика... Аристотеля» (*Жильсон Э.* Философия в средние века. М.: Республика, 2004. С. 308).

Политика и общество 9 (117) • 2014

масштабов в применении скептицизма. Этот скептицизм, на основании чисто религиозного, а тем самым иноприродного себе, противопоставления Писания Преданию разрушавший ткань последнего, рано или поздно должен был обратиться и на само Писание, поставить под сомнение как его происхождение, так и подлинность описываемых в нем событий.

Но провозглашенные Реформацией герменевтические принципы оказались долговечнее, чем постулированная ею неприкосновенность Писания. Этим они были обязаны более всего наступлению рационалистической эпохи в истории европейской мысли. Можно думать, что поиск простого и единственного смысла текста, попытки создания искусственного языка с минимальным словарным запасом¹⁶, обнаружения «кирпичика мироздания» (Лейбниц), или «единственной субстанции» (Спиноза), а также понимание всякой системы мысли как связи, формирующейся вокруг одной и единственной идеи (Фихте), представляли собой явления одного порядка. В трудах позднейших толкователей-аллегористов этот «фаустовский» дух проявлял себя иногда совершенно фантастическими картинами, некоторые из которых ради курьеза приводит в своем обширном труде дублинский архиепископ Тренч. В то же время, сам Тренч, стремящийся к точности и обоснованности каждого шага интерпретации, не видит другого способа верно истолковать притчу, кроме соотнесения всех ее деталей с целым, или с основной идеей, по законам гармонии. Установление этой идеи позволяет выявить «соразмерность и истинное значение всех частей и обстоятельств»¹⁷.

В поисках основной идеи Тренч, как правило, обращается к традиционным толкованиям, почему его комментарий, отличающийся обширной эрудицией, историки герменевтики притчи считают не столько этапом ее развития между Реформацией и современными теориями, сколько свидетельством отступлений на этом пути¹⁸. Есть и еще одна особенность: разбирая отдельные притчи, Тренч усматривает разницу в их изложении у евангелистов, особенно у Матфея и Луки. По его мнению, в тексте первого преобладают теократические и ветхозаветные тенденции, тема суда

и воздаяния и тема Царства, тогда как в тексте второго основное место уделено милосердию¹⁹. Но если изложения не тождественны друг другу, то мы имеем дело либо с разными притчами (тогда их авторами оказываются сами евангелисты²⁰), либо с множественностью значений каждой отдельной притчи. Первое решение само порождает множество трудностей: при наличии одинаковых сюжетных основ у двух разных текстов, – не только притчи, но и сами Евангелия по отношению друг к другу являются такими текстами, – нельзя не признать каждый из этих текстов экспликацией, развитием данной основы. Какие основания мы имеем для того, чтобы предпочесть одну экспликацию другой, или, отвергнув каждую из них, редуцировать реальный текст притчи до нашей реконструкции? Эти основания зависят от конкретных теорий, конкурирующих между собой; поэтому многозначность, вариативность интерпретации неустранима. «В практике современного изучения притчей, – отмечает М.А. Толберт, – даже при условиях применения к ним одного и того же метода, притча может обладать разнообразием равно допустимых интерпретаций, которые зависят от особенностей интереса интерпретатора»; и далее она задается вопросом: «если этот феномен восходит к самой притче как литературной форме, то каким образом эта ее открытость множеству интерпретаций может быть объяснена или исследована?»²¹.

Удовлетворительное объяснение, возможно, следует искать в семиотической модели притчи, где означаемое, относящееся конвенционально к означаемому, в свою очередь, само становится означаемым для другого, находящегося на более глубоком уровне, означаемого, к которому относится уже не конвенционально, а иконически, т.е. примерно так, как диаграмма к структуре объекта²².

Икона, как известно, представляет собой попытку не столько изображения, сколько запечатления своего объекта; она совмещает строгий символизм деталей с условностью образа как по частям, так и в целом. Сомнительно, что возможно рациональным путем постигнуть простой и единственный смысл таких прит-

¹⁶ См.: Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Александрия, 2009. С. 275-276.

¹⁷ Тренч Р.С. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа / пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888. С. 33.

¹⁸ Kissinger W.S. Op. cit. P. 66-67.

¹⁹ Тренч Р.С. Цит. соч. С. 24-30.

²⁰ См., напр.: Funk R.W. Parables and Presence: Forms of the New Testament Tradition. Philadelphia: Fortress Press, 1982. P. 27.

²¹ Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979. P. 30-31.

²² Ibid. P. 37-38.

чей, как следующая: «Светильник для тела есть око: итак, если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф 6:22-23). Что эта притча имеет структуру, подлежащую расшифровке, и что центральным моментом в этой структуре является нечто, обозначенное здесь как «око», несомненно. Но что представляет собой «око»? Установить это можно лишь путем сравнения референций, которые образует данный образ с различными понятиями. Во-первых, око имеет двойную природу, в соответствии с которой им *видят* и им *смотрят*. Видя, можно впускать или не впускать в душу нечистоту, осуждение, неразумие и другие страсти; видя, можно не видеть, мысленно «смежив очи»; смотря, можно глядеть завистливо, гневно, лукаво, злорадно и т.п. От чего именно предостерегает притча? Если от всего перечисленного, то понятие, вложенное в образ, может оказаться слишком широким, и потому бессодержательным; если же от чего-то конкретного, то читатель оказывается перед трудным выбором одного из возможных толкований.

Слушатель переходит на качественно иной уровень понимания, предположив, что око здесь – духовное око, внутренняя способность восприятия и отношения к внешнему, которая руководит всеми телесными действиями²³; само по себе оно не определено вне соответствующего опыта, поэтому и выразить его способна только форма притчи.

Притча выражает иконическое значение таким способом, что, переходя от толкования к толкованию, от одной референции образа к другой, верующий как бы «обсматривает» образ со всех сторон, доступных его восприятию – т.е. в зависимости от того, что он знает об «оке» как имени нарицательном в разных контекстах. Блаж. Иероним специально указывал на необходимость исчерпать, насколько это возможно, весь круг подобных связей: «то, что таинственно, должно быть изъяснено гораздо полнее, чтобы чрезмерной краткостью не вводить большее значение сравнительно с тем, что изъясняется»²⁴. И здесь традиция, или христианское Предание, дает контекст, во-первых, широкий, благодаря свойству любой традиции аккумулировать человеческий опыт, а во-вторых, верный, генеалогически восходящий к источнику – Ветхому и Новому

Заветам и личному научению Христа; последнее – при условии веры в то, что таковое действительно существовало и что его действительно сподоблялись достойнейшие. Таким образом, в притче происходит *узnavание* понятия через референцию образа, которая, как правило, множественна.

Без такого узнавания, как известно, не может быть полноценного восприятия никакой поэзии. В религиозном тексте оно отличается только тем, что более обязательно, чем вообще к языку поэтических образов, привязано к определенной среде смыслов, а именно, к Священному Писанию и образуемому вокруг него Преданию.

Возьмем пример из светской поэзии нашей эпохи – начальные строки стихотворения Ольги Берггольц, посвященного умершей Анне Ахматовой:

Здесь только крест из дерева
невиданной породы,
И над холмом одни
трилистники встают.

Для человека, незнакомого с древней церковной традицией о тресоставном древе, из которого был сбит крест Иисуса Христа, эти строки не являются притчей, в них – только художественное описание и характерное для поэзии преувеличение. Но кто, в силу знания контекста (как исторического, так и биографического), найдет в них притчу, тот должен будет собрать воедино традицию и все пересекающиеся с ней смыслы, чтобы «услышать» идею, которую автор вложила в первые слова своего посвящения.

Многозначность интерпретации в наше время постепенно становится общим местом, не переставая ощущаться как угроза единству основного значения. Современный читатель, по образному выражению Кевина Ванхузера, «пробуждается от сна о стабильности смысла»²⁵. Такой поборник традиционной реформаторской экзегезы, как Тисельтон, признает, что некоторые тексты Писания все же «имеют множественный смысл»²⁶. Из комментаторов притчи Функ один из первых в современной западной дискуссии указал на то, что сведение смысла метафоры к одной идее, будь то моральное наставление, как у Юлихера, или

²³ По св. Феофилакту Болгарскому, это ум.

²⁴ *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея, XIII. 32.

²⁵ *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 129, 200.

²⁶ Там же. С. 358.

Политика и общество 9 (117) • 2014

эсхатология, как у Швейцера и Бультмана, является необоснованным ограничением ее интерпретативного потенциала²⁷. Виа также отмечал, что однозначность интерпретации притчи не является удовлетворительной альтернативой произволу аллегорезы²⁸.

Однако главная проблема остается – это прежде всего проблема иноприродности религиозного текста литературе. Писание предназначено для проповеди веры, основным воззрением в нем является исключительность: добро и зло, истина и ложь представляют в нем неустрашимые оппозиции. Неслучайно у пророка Исаии в одном ряду стоят следующие предостережения: «Горе тем, которые зло называют добром и добро – злом, тьму почитают светом и свет – тьмою, горькое почитают сладким и сладкое – горьким! Горе тем, которые мудры в своих глазах и разумны перед самими собою!» (Ис 5:20-21). В рамках теории многозначности верно, что «для каждой позиции и точки зрения в пределах соответствующей перспективы становится зримой объективная истина: полученная картина окзывается ложной только тогда, когда отдельная точка зрения претендует на то, чтобы быть единственно оправданной и допустимой»²⁹. Но в интерпретации Писания подобный взгляд рискует упустить нечто очень существенное.

Чтобы религиозная интенция текста не была утрачена или упущена читателем из внимания, следует учесть, что, хотя «не существует единственно правильного истолкования притчи», но, вместе с тем, «могут наличествовать лимиты конгруэнтности, которые делают некоторые прочтения недопустимыми»³⁰. Таким образом, единый смысл притчи не может быть обнаружен на формальном уровне; он достаточно произвольно задается учителем, загадавшим притчу, в контексте той или иной проблематики. Но на глубинном уровне самого учения существует единый смысл, к которому привязаны все притчи данного ряда и с которым каждая из них состоит в отношениях многозначно-однозначного соответствия. Эта мысль была понятна уже свт. Ири-

нею Лионскому, который одним из первых сформулировал принципы святоотеческой интерпретации. «Поскольку притчи, – писал он в опровержение гностиков, строивших на многозначности смысла именно этих текстов свою собственную экзегезу Нового Завета, – могут допускать много толкований, то какой любитель истины не согласится, что утверждать что-либо на них в исследовании о Боге, оставляя известное, несомненное и истинное, есть дело людей, бросающихся в опасность и неразумных? Не значит ли это строить свой дом не на твердом, крепком и открыто лежащем камне, а на рассыпающемся песке? Посему-то и легко разрушается таковое здание»³¹. Под «известным, несомненным и истинным» святитель подразумевал, во-первых, заповеди Писания и его вероучительные тексты, а во-вторых, церковное Предание.

Все ли образы подлежат истолкованию?

Не менее важен и давно поставленный вопрос о способе толкования конкретных элементов притчи, которая отличается от пословицы или метафоры тем, что представляет собой более или менее развернутый рассказ³². Являются ли отдельные образы этого рассказа риторическим украшением, средством занять внимание слушателя, придать истории правдоподобность, или они нагружены самостоятельным смыслом, который необходимо согласовать с основным предметом притчи? Может быть, сам этот предмет без них остается непроясненным?

Современная наука истолкования учит избегать комментирования деталей, рискующего увеличить неопределенность общего смысла текста в число раз, кратное этим деталям и их вероятным значениям. Согласно либерально-теологической точке зрения, еще и поныне не утратившей своих сторонников, как Сам Иисус вышел из толщи народной жизни, так и сюжет притчи берется из повседневности: «поскольку же автор не изобретает эту историю, и потому не может управлять всеми ее деталями, они часто имеют мало отношения к той истине, которая подразумевается данной историей»³³. Исключение делается для исторического комментария, призванного прояснить обстоятельство сюжета. Читатель притчи о Сеятеле, на-

²⁷ Funk R. Language, Hermeneutic, and Word of God. New York: Harper & Row, 1966. P. 149-152.

²⁸ Via D.O. The Parables: Their Literary and Existential Dimension. Philadelphia: Fortress Press, 1967. P. 143.

²⁹ Бемму Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011. С. 59. Бетти здесь выражает идеи Гадамера: Gadamer H.-G. Was ist Wahrheit? // Zeitwende. Jg. 28 (1957). Nr. 4. S. 226-237.

³⁰ Tolbert M.A. Op. cit. P. 39.

³¹ Иринеи Лионский, свт. Против ересей II. 27. 3.

³² Tolbert M.A. Op. cit. P. 37-38.

³³ Ladd G.E. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. P. 219.

пример, лучше поймет ее контекст, если будет знать о том, что в Палестине сев предшествовал вспашке, вследствие чего качества почвы могли быть заранее не известны сеятелю³⁴; аналогично и читатель притчи о Злых виноградарях не будет поставлен в недоумение по поводу мотива убийства ими наследника, зная, что в Галилее многие владельцы земли жили удаленно, а наемные работники могли первыми претендовать на ее выкуп в случае смерти хозяев³⁵.

Историческое толкование, бесспорно, занимает важное и почетное место в истории герменевтики. Еще св. Мефодий Олимпийский (II в. н.э.) предпринимал путешествие в Палестину для изучения внешних обстоятельств проповеди Спасителя; Ориген и блаж. Августин придавали большое значение исследованию общества и его истории на этапе подготовки к толкованию Писаний³⁶. Однако всеобщее признание этого метода практически не имеет отношения к рассматриваемому нами вопросу, поскольку элементы притчи могут стоять вне исторической логики, нарочито выпадать из нее. Никакими обычаями прошлого не объясняется сеяние среди терний, вручение одинаковой платы работникам первого и одиннадцатого часа, отказ всех званых гостей от приглашения на пир, и многое другое в сюжетах евангельских притч. Эти детали настолько красноречивы, что критики либеральной теологии не уставали подчеркивать вызывающую *парадоксальность* притчей Христа в ущерб той этической ясности, которую находили в них толкователи XIX в.³⁷

Однако и это замечание не делает еще ясным вопрос о том, все ли детали притчи подлежат истолкованию. Если взять для сравнения басню, как родственный жанр или, согласно Потебне, даже частный

случай притчи, то несущественность элементов отражает ее позднее, перегруженное риторикой состояние, тогда как в классической басне каждый образ находится на своем месте. «Вечность басни вытекает именно из того, что составные части ее образов настолько освобождены от всякой случайности и настолько связаны между собой, что с трудом поддаются изменениям. Далее, вечность их вытекает из того, что эти сплоченные образы способны, по первому требованию, стать общей схемой спутанных явлений жизни и служить их объяснением»³⁸. Бультман, сам не являющийся сторонником детальной интерпретации, в отношении действующих лиц отмечал экономичность как одну из основных характеристик приточной речи: упоминаются только те персонажи, которые необходимы³⁹. Можно ли распространить этот признак и на другие элементы сюжета?

В первые века христианства обозначились два радикальных подхода к решению данного вопроса. Первый, достигший своей вершины в Александрии при Оригене, основывался на недопущении мысли о том, что какая-либо фраза в Священном Писании может быть лишена духовного смысла. Если это распространялось на все тексты Библии, включая исторические рассказы и генеалогические списки, то тем более на притчи, которые самим своим именем провозглашают иносказательность. Намерением Духа было, по словам Оригена, «вернуть и скрыть сокровенные тайны в обыкновенных словах»⁴⁰. Второй подход, отрицающий поиск «теоретического» смысла там, где достаточно исторического, был наиболее резко выражен в трудах Феодора Мопсуэстийского. Его предписание «исследовать [собственный] смысл слов»⁴¹ означало запрет, наложенный на аллегорию. Феодору предшествовал в этом Диадор Тарсский.

Свободной от этих крайностей была позиция св. Иоанна Златоуста. С одной стороны, в согласии с Оригеном, сравнивавшим Библию с безбрежным морем, он учил, что «никогда не возможно исчерпать смысла Писаний, это – источник, не имеющий

³⁴ Stein R.H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia: The Westminster Press, 1981. P. 36.

³⁵ Ibid. P. 37.

³⁶ «Христианин не только не должен презирать постановлений человеческих, нужных в жизни, но должен, сколько можно, наблюдать их и удерживать в памяти. Ибо в числе их есть такие, коих черты сняты с самой природы. ... Все это знать полезно – всему этому учиться позволительно – оно не ведет к суеверию, не есть что-либо излишнее, если столько занимает нас, что не препятствует нам к достижению высших целей, для которых все это собственно и должно быть предназначено» (Августин, блаж. Христианская наука, II. 40. См. также главы 42-44).

³⁷ См.: Bugge Ch.A. Die Haupt-Parabeln Jesu. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. S. 15-16. Kissinger W.S. Op. cit. P. 94.

³⁸ Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894. С. 45.

³⁹ Kissinger W.S. Op. cit. P. 108.

⁴⁰ Ориген. О началах, IV. 14.

⁴¹ Феодор Мопсуэстийский. Толкование на послание к Ефесянам, XII.

Политика и общество 9 (117) • 2014

предела»⁴², в котором даже «кажущееся ничтожным изобилует бесчисленными вопросами»⁴³. Общим духовным правилом истолкования священного текста можно считать его формулировку: «чем больше кто старается вникать в него, тем больше может усматривать»⁴⁴. Он также отмечает, что читателю необходимо многое «разуметь... более в переносном смысле, возвышаясь над историческими событиями»⁴⁵. Но, с другой стороны, попытка интерпретации всех элементов притчи ведет к неоправданным притязаниям толкователя. В притче, по учению Златоустого, нередко цель сказанного превалирует над формой, и воздействие на слушателей той или иной детали важнее, чем ее вероятное иносказательное значение⁴⁶. Например, утверждает он, в притче о Работниках одиннадцатого часа не следует доискиваться, кого изображают работники, нанятые в более ранние часы, когда они выражают недовольство тем, что им не была повышена плата в сравнении с последними. Данная деталь имеет определенную цель – показать, что награда, вне зависимости от времени обращения, будет велика и неоценима. Так же и слова работников «никто нас не нанял», сказанные ими в свое оправдание, не стоят внимания сами по себе; их значение в том, что они выявляют доброту домохозяина, который «не обличает их для того, чтобы не привести их в сомнение, но привлечь к Себе»⁴⁷.

⁴² Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния Апостолов, XIX. 5.

⁴³ *Его же.* Беседы о статуях, I. 3.

⁴⁴ *Его же.* Беседы на книгу Бытия, XIII. 1.

⁴⁵ *Его же.* Беседы на Псалмы, XLVI. 1

⁴⁶ «Это притча; а в притчах не нужно изыскивать все по буквальному смыслу, но, узнав цель, для которой она сказана, обращать это в свою пользу, и более ничего не испытывать» (Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея, LXIV. 3). Сравн. у блаж. Августина: «Кто иносказание понимает буквально, как будто бы то было сказано в собственном смысле, тот мудрствует по плоти; и ни одну смерть нельзя приличнее назвать смертью души, как ту, когда душа, следуя букве, подчиняет плоти даже то, что составляет ее превосходство над животными, то есть, самое разумение» (Христианская наука, III. 9). И далее: «Как держаться буквы и принимать знаки за самые вещи, ими означаемые, есть дело плотской слабости, так и давать знакам бесполезное изъяснение есть дело ума заблуждающегося» (Там же, 12). Еще ранее у Оригена: «Не хотеть подняться над буквой, а показывать себя ненасытным в ее отношении есть признак жизни во лжи» (Комментарий на Иоанна, X. 2).

⁴⁷ Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея,

Кроме того, многие детали в притчах выражают не отдельные понятия, а одно и то же, но разными словами, причем это есть особенность, присущая притче как жанру, и связанная с ее общим предназначением – привлечь внимание слушателей к тому, что они еще не готовы услышать прямым текстом. «Если бы Спаситель сказал просто, что добродетельный непреодолим, а порочный скоро изнемогает, то Его речь не имела бы такой силы, какую она теперь имеет, когда для выражения Своей мысли Он употребил камень, дом, реки, дождь, ветры и тому подобное»⁴⁸. В то же время, святитель иногда идет навстречу желанию слушателя вникать в детали. Он говорит, например, по поводу сравнения Христом Себя с пастырем, который «дверью входит во двор овчий» и которому «придверник открывает» (Ин 10:3) – «если же хочешь разбирать в притче и каждое слово, то ничто не препятствует разуметь здесь под дверником Моисея, потому что ему вверены были слова Божии»⁴⁹. Но подобное допущение, как можно заметить, не противоречит экспликации той «иколической» реальности, которая выражает предмет, стоящий за текстом притчи; напротив, оно представляет собой дальнейшую экспликацию, творческую и не сковывающую воображение, что подчеркнуто вводными словами «если хочешь». Подобного рода свободное развитие толкования представляет собой особенность святоотеческой экзегезы.

Современная экзегетика в своем развитии стремилась, как уже было сказано, к поиску единого смысла, который исключил бы необходимость истолкования деталей. Кальвин называл «плохим богословом» того, кто пытается исследовать в притче каждый отдельный образ. Его собственные комментарии представляют собой *ad hoc* воспроизведения этической евангельской проповеди либо кальвинистской догматики. Так, в притче о Милосердном самарянине «целью является показать, что добрососедство, которое обязывает нас исполнять свой долг в отношении друга, не относится к друзьям и близким, но открыто для всего человечества»⁵⁰. В притче о Десяти девах выражена истина, «что верующие нуждаются в постоянном пополнении силы для поддержания огня,

LXIV. 3.

⁴⁸ То же, XXIV. 3.

⁴⁹ *Его же.* Беседы на Евангелие от Иоанна LIX. 2.

⁵⁰ Цит. по: Kissinger W.S. *Op. cit.* P. 48.

возжженного в их сердцах». Очевидно, такое толкование, в соответствии с принципом *unus et simplex*, исключает традиционное понимание масла, не взятого девами про запас, в качестве добрых дел. Кальвин продолжает: «Мы не должны вдаваться в детали относительно того, как Христос говорит, что неразумные девы пошли покупать масло, ибо это просто значит, что должны быть исключены из восхождения на небо все те, которые в решительный момент оказываются неготовы»⁵¹. Притча о Неправедном управителе (которую мы рассмотрим ниже) показывает, что «мы должны относиться к своим ближним человеколюбиво и кротко, чтобы, когда мы предстанем перед престолом суда Божия, получить плод своей терпимости»⁵². Притчи о возрастании Царствия в 13-й главе Евангелия от Матфея указывают на слабость проповеди Евангелия в начале и ее рост, к славе Божией, в конце истории⁵³. Притча о Работниках одиннадцатого часа – на то, что Бог не должник человека и «платит по собственному усмотрению тем, кого призывает». Смысл притчи о Мытаре и фарисее Кальвин формулирует в призыве: «Осознаем же, что, хотя человек может приписывать славу своих добрых дел Богу, но, если он воображает, что праведность этих дел является причиной его спасения, или удостоверяется им, он будет осужден за злостную гордыню»⁵⁴. В притче о богаче, у которого случился хороший урожай, Кальвин не видит повода к раздаванию милостыни, ограничиваясь таким толкованием: «Лучшее средство для верующего – просить о хлебе насущном Господа и покоиться на Его провидении, богатый ли то, или бедный»⁵⁵. Достаточно сравнить проповеди Златоуста с экзегетическими творениями Кальвина, чтобы увидеть, какая пропасть отделяет святоотеческий метод интерпретации от реформаторского.

Нетрудно заметить, что либеральная теология не столько внесла нового в подход Кальвина и Лютера, сколько изъяла из него, устранив догматический пафос и оставив один этический. Возмущением против этого стали в XX в. и диалектическая теология Карла Барта, и эсхатология Альберта Швейцера, инспирированные общим ощущением *кризиса*

на переломе эпох⁵⁶. В продолжение эсхатологизирующей тенденции, попыткой обновить почву толкований стал поиск Йоахимом Иеремиасом, книга которого «Притчи Иисуса» вышла в 1947 г. на немецком языке, эмоционально-интуитивного смысла, стоящего за текстом притч, который в экспрессивных тонах суммирует евангельскую весть. «Сильный разоружен, могущество зла низложено, врач пришел к больному, прокаженные очищаются, тяжкий груз вины снимается, потерянная овца возвращается домой, дверь отчего дома открыта, нищие и бездомные собраны на пир, хозяин оплатил работу с незаслуженной щедростью, великая радость охватила каждое сердце. Лето Господне благоприятное настало. Ибо явился Тот, чья прикровенная царственность просвечивает сквозь каждое слово и каждую притчу, – Спаситель»⁵⁷. Нельзя отрицать, что эмоциональное прочтение стало свежей и, во многом, очищающей струей в интерпретации, которая несколько веков структурировалась рационализмом. Однако в основе этого подхода остается поиск «простого» смысла, по возможности тождественного с эмоциональным фоном приточной речи. В пример трудностей, порождаемых такой позицией, приведем притчу о Неправедном управителе:

«Сказал же и к ученикам Своим: один человек был богат и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его; и, призвав его, сказал ему: что это я слышу о тебе? дай отчет в управлении твоём, ибо ты не можешь более управлять. Тогда управитель сказал сам в себе: что мне делать? Господин мой отнимает у меня управление домом; копать не могу, просить стыжусь; знаю, что сделать, чтобы приняли меня в дома свои, когда отставлен буду от управления домом. И, призвав должников господина своего, каждого порознь, сказал первому: сколько ты должен господину моему? Он сказал: сто мер масла. И сказал ему: возьми твою расписку и садись скорее, напиши: пятьдесят. Потом другому сказал: а ты сколько должен? Он отвечал: сто мер пшеницы. И сказал ему: возьми твою расписку и напиши: восемьдесят. И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в сво-

⁵¹ Ibid. P. 49.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid. P. 51.

⁵⁴ Ibid. P. 54.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ср.: Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс, 1993. С. 28, 57.

⁵⁷ Jeremias J. The Parables of Jesus. New York: Scribner's, 1963. P. 230.

Политика и общество 9 (117) • 2014

ем роде. И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители. Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом. Итак, если вы в неправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное? И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» (Мф 16:1-12).

Общий смысл этой притчи выражен эксплицитно в заключительных словах Спасителя. Но по прочтении ее возникает вопрос: достаточны ли эти слова для понимания, или они сами представляют собой своего рода притчу? Можно заметить, что в них не уточнено, каким образом соотносится то, что делал герой притчи, с тем, что предлагается делать ученикам и последователям Христа. Прежде всего, герой приобрел себе друзей не за счет богатства, нажитого им самим, а за счет богатства своего хозяина. Значит ли это, что и христиане могут раздавать милостыню за чужой счет? Подобная сложность вызывает иногда раздражение у толкователей притч, которые спешат безапелляционно покончить с подробностями, как в этом случае Дж. Лэдд, утверждающий, что из интерпретации деталей данной притчи можно вывести только абсурдное умозаключение, что лучше быть умным, чем честным⁵⁸. Однако уход от подробностей выглядит прежде всего волюнтаристским упрощением текста. Ошибка Лэдда, на наш взгляд, заключается в том, что он слишком рано пытается перейти с нарративного уровня притчи на нравственный уровень толкования. Помимо сомнительных нравственных качеств Неправедного Управителя, которые выявляются самим сюжетом, в притче даны также его отношения к господину и к должникам господина. Отношения эти таковы: 1) все имущество, о котором идет речь в притче, принадлежит господину; 2) Управитель не в силах приумножить его, а способен только расточить; 3) через Управителя проходят платы должников господина; 4) и зная, что баланс его деятельности все равно уходит в минус, он принимает решение занизить суммы в долговых расписках, чтобы обязать этим должников самому себе. Все это поразительно напоминает отношения человека с Богом и другими людьми: 1) все, чем мы пользуемся, при-

надлежит Богу; 2) мы потребляем в итоге всегда больше, чем производим, потому что и производим лишь из того, что нам дано; 3) многие долги перед Богом являются одновременно и долгами перед ближним – хотя по существу они относятся только к Богу⁵⁹; 4) человек может оправдаться перед Богом, прощая своих должников.

Последний вывод как будто не согласуется с сюжетом притчи, в которой ничего не сказано о том, что Неправедный Управитель оправдался перед своим господином. Однако именно эта несогласованность оставляет место для странного, парадоксального элемента сюжета – похвалы, которой удостоил хозяин своего управителя. Хозяин все знал, похвалил догадливого героя, но не отменил своего решения – этот ряд обстоятельств завершает полноту описания взаимоотношений человека с Богом, включая неотвратимость «отставки» человека от его земных работ.

Немаловажный прецедент детальных толкований дает новозаветный текст в тех притчах, которые объясняет Сам Спаситель. Возьмем для примера короткую притчу о Плевелах, рассказанную в 13-й главе Евангелия от Матфея.

«Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? Но он сказал: нет, — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою» (Мф 13:24-30).

Сопоставим элементы, которые включает в себя приточный рассказ, и их толкования:

⁵⁹ Как сказано в одном из известнейших текстов Ветхого Завета: «Тебе, Тебе единому согрешил я и лукавое пред очами Твоими сделал» (Пс 50:6). Значение этих слов еще повышается тем обстоятельством, что данный текст изображает покаяние Давида за два самых тяжких греха *против ближнего* – прелюбодеяние и убийство.

⁵⁸ Ladd G.E. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. P. 219.

Человек, посеявший семя	Сын Человеческий
Поле	Мир
Пшеница	Сыны Царствия
Спящие люди	-
Враг	Дьявол
Плевелы	Сыны лукавого
Зелень	-
Плод	-
Рабы	-
Жатва	Кончина века
Жнецы	Ангелы
Сноп	Наказание
Житница	Царствие

Мы видим, что не все образы этой притчи получили определенное значение, но большинство. Еще подробнее, чем притча о Плевелах, толкуется притча о Сеятеле (Мф 13, Мк 4, Лк 8). Далее можно поставить вопрос: потому ли некоторые образы оставлены без истолкования, что они в принципе не имеют значения, или потому, что слушающий должен понять их сам? Этот вопрос останется без ответа, поскольку он, возможно, не имеет универсального решения⁶⁰. Но, наряду с ним, встает и вопрос другого уровня: потому ли другие притчи лишены подробного толкования, что они не нуждаются в нем, или, наоборот, эти притчи даны с объяснением как пример для понимания остальных?

Сторонники минимализма в интерпретации старались обойти такие трудности, как наличие подробной экспликации евангельских притчей в самом Евангелии, отрицая либо их подлинность, либо типичность. Например, некоторые критики Нового Завета утверждали, что притча о Сеятеле была лишь позднее расширена до аллегории, первоначально же она явилась с единственной целью – научить апостолов терпению в благовествовании указанием на то, что и у крестья-

нина не все семена прорастают. Подобная интерпретация, конечно, имеет основание в некоторых существенных элементах притчи; но нельзя не заметить, что она ничего не в состоянии поделать с текстом: не только истолковать как целое, но и сократить его невозможно без ущерба для словесной ткани, остается только создать новый текст притчи, который бы подходил под запросы минимализма, с тем, чтобы выдать его за слова исторического Иисуса. Подобная критика в адрес Юлихера и его последователей звучала уже из уст современников, а несколько позднее исследователи обратили внимание на ветхозаветный контекст искусства библейской притчи, к которому имели привычку слушатели Христа и к которому обращается Он Сам.

Одним из первых на сходство притчей Иисуса с ветхозаветными и раввинскими притчами указал Пауль Фибиг⁶¹, полагавший, что оригинальность евангельской притчи надо искать не в форме, а в содержании⁶². Достаточно сравнить притчу пророка Нафана и ее, данное самим пророком, толкование с одной из

⁶⁰ Блаженный Иероним, например, считал, что «нам нужно воздержаться в толковании там, где Господь сам изъясняет слова Свои» (Толкование на Евангелие от Матфея, XIII. 13).

⁶¹ *Fiebig P.* Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1904. *Idem.* Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912.

⁶² *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.* S. 107 ff.

Политика и общество 9 (117) • 2014

истолкованных Иисусом собственных притчей, чтобы понять, что взгляд на подобные комментарии как на новаторство, введенное в апостольский век, лишен исторических оснований. Нафан, придя к Давиду, чтобы обличить его в двойном грехе прелюбодеяния и убийства, начал с притчи:

«И послал Господь Нафана [пророка] к Давиду, и тот пришел к нему и сказал ему: в одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный; у богатого было очень много мелкого и крупного скота, а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь; и пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить [обед] для странника, который пришел к нему, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека, который пришел к нему. Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это; и за овечку он должен заплатить вчетверо, за то, что он сделал это, и за то, что не имел сострадания. И сказал Нафан Давиду: ты – тот человек, [который сделал это]. Так говорит Господь Бог Израилев: Я помазал тебя в царя над Израилем и Я избавил тебя от руки Саула, и дал тебе дом господина твоего и жен господина твоего на лоно твое, и дал тебе дом Израилев и Иудин... зачем же ты пренебрег слово Господа, сделав злое пред очами Его? Урию Хеттеянина ты поразил мечом; жену его взял себе в жену... итак не отступит меч от дома твоего во веки, за то, что ты пренебрег Меня и взял жену Урии Хеттеянина, чтоб она была тебе женою... И сказал Давид Нафану: согрешил я пред Господом» (2 Цар 12:1-13).

Сопоставим элементы притчи пророка Нафана с ее экспликацией:

Богатый	Давид
Бедный	Урия
Множество скота	Жены Давида, дом Израилев и Иудин
Овечка	Жена Урии
Странник	–
–	Убийство Урии
Заклание овечки	Брак с Вирсавией

Заметим, что притча и ее толкование не имеют взаимно-однозначного соответствия в каждом элементе, но «накладываются» друг на друга нестрогим, так, что каждая история сохраняет свой собственный колорит, свою событийную достоверность. Кроме того, некоторые образы притчи допускают проблемные толкования. Например, хотя странник, пришедший к богатому человеку, может быть истолкован в качестве служебного элемента сюжета, не обладающего своим собственным значением, все же существенно углубляет контекст интерпретации без ущерба для целостности притчи его понимание как символа похоти, внезапно завладевшей Давидом.

Целью прихода Нафана к Давиду было вынудить последнего осудить свой грех, более того – выразить к нему гнев и омерзение, а также назначить наказание самому себе. Целью прихода женщины, подосланной полководцем Иоавом, было заставить царя принять решение о возвращении Авессалома из изгнания (2 Цар 14). Итак, притча в этих случаях призвана застигнуть человека врасплох, открыть ему в его внутреннем мире то, о чем он сам не подозревал или не задумывался (например, чувства справедливости и милосердия), но ее действие основано на интерпретации, которая в решительный момент переводит содержание притчи, данное в потенциальном состоянии, в состояние актуальное.

Рассмотрим теперь пример из Нового Завета, далекий от очевидности. В притче о Милосердном Самарянине фигурируют два динария, оставленные Самарянином в гостинице на содержание больного. Их интерпретация, в зависимости от решения поставленного здесь теоретического вопроса, разнится от максимально подробного истолкования⁶³ до отказа придавать им значение вообще⁶⁴. Однако структурное значение в притче они, несомненно, имеют: это – из-

⁶³ Согласно Оригену, это познание Отца и Сына; согласно св. Иоанну Златоусту – Ветхий и Новый Завет.

⁶⁴ *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М.: ББИ, 2005. С. 245-248.

держки, которые понес Милосердный Самарянин, причем они были оставлены им в залог еще больших издержек: «позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе».

Если поставить вопрос таким образом, чтобы выяснить, нужно ли трактовать эту трату отдельно от общего смысла повествования, то, наряду с отрицательным ответом на этот вопрос, нужно будет заметить, что трактовка ее будет различной в зависимости от интерпретации этого общего смысла. Так, при рассмотрении всей притчи в качестве простого нравственного примера, в количестве динариев и других подробностях не стоило бы доискиваться символического значения; достаточно было бы установить удельный вес названной суммы денег в частном хозяйстве Палестины того времени, чтобы понять примерную долю материального участия, которую притча советует оказывать страждущему. Однако в ином случае, когда Самарянин сам предстает символической фигурой, причем фигурой Божественной (в толкованиях отцов Церкви он знаменует самого Спасителя), сумма в два динария

сбивает с толку слушателя: много или мало это для выражения Божественной милости, а может быть, в самый раз? Тогда неудовлетворенность ума влечет его к более глубокой интерпретации, для которой мобилизуются все имеющиеся ресурсы символического мышления. В этом случае библейская традиция, дающая пищу для, казалось бы, чрезвычайно широких и произвольных допущений, на самом деле представляет собой рамку, сдерживающую толкование от еще большего, неограниченного, и потому разрушающего единство смысла интерпретируемого произведения, произвола.

Мы рассмотрели два основных формальных вопроса, стоящих перед современной наукой об интерпретации евангельской притчи. Стоит заметить, что далеко не весь круг необходимой литературы был привлечен в этой статье, отчасти по независящим от автора причинам, отчасти из опасения превысить рекомендуемый объем журнальной публикации. Остается выразить надежду на то, что изучение евангельской притчи в России начнет новый период своего развития и принесет достойные результаты.

Библиография:

1. Аверинцев С.С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М.: Наука, 1977. С. 308–337.
2. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011. 144 с.
3. Бломберг К. Интерпретация притчей. М.: ББИ, 2005.
4. Виноградов Н. Притчи Господа нашего Иисуса Христа. Отделы первый-третий. М., 1890. 60, 78, 94 с.
5. Лёзов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избранные работы. М., СПб.: Университетская книга, 1999.
6. Потенба А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894.
7. Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
8. Тренч Р.С. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа / пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888.
9. Тумина Л.Е. Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007.
10. Donahue J.R. The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
11. Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979.
12. Ladd G.E. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
13. Royster D., archb. The Parables: Biblical, Patristic, and Liturgic Interpretation. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
14. Stein R.H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
15. Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
16. Funk R.W. Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
17. Westermann C. The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament / trans. by F.W. Golka. Edinburgh: T&T Clark, 1990.
18. Wittig S. A Theory of Multiply Meanings // Semeia, № 9 (1977). P. 75-103.

References (transliterated):

1. Averintsev S.S. Simvolika rannego Srednevekov'ya. (K postanovke voprosa) // Semiotika i khudozhestvennoe tvorchestvo. M.: Nauka, 1977. S. 308–337.
2. Betti E. Germenevtika kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe. M.: Kanon+, 2011. 144 s.

Политика и общество 9 (117) • 2014

3. Blomberg K. Interpretatsiya pritchei. M.: BBI, 2005.
4. Vinogradov N. Pritchi Gospoda nashego Iisusa Khrista. Otdely pervyi-tretii. M., 1890. 60, 78, 94 s.
5. Lezov S.V. Istoriya i germenevtika v izuchenii Novogo Zaveta // Popytka ponimaniya. Izbrannye raboty. M., SPb.: Universitetskaya kniga, 1999.
6. Potebnya A.A. Iz leksii po teorii slovesnosti. Basnya. Poslovitsa. Pogovorka. Khar'kov, 1894.
7. Tisel'ton E. Germenevtika. Cherkassy: Kollokvium, 2011.
8. Trench R.S. Tolkovanie pritchei Gospoda nashego Iisusa Khrista / per. s angl. A.Z. Zinov'eva. Izd. 2-e, ispr. SPb., 1888.
9. Tumina L.E. Pritcha kak shkola krasnorechiya. M.: LKI, 2007.
10. Donahue J.R. The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
11. Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979.
12. Ladd G.E. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
13. Royster D., archb. The Parables: Biblical, Patristic, and Liturgic Interpretation. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
14. Stein R.H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
15. Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
16. Funk R.W. Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
17. Westermann C. The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament / trans. by F.W. Golka. Edinburgh: T&T Clark, 1990.
18. Wittig S. A Theory of Multiply Meanings // Semeia, № 9 (1977). R. 75-103.