

«Симфоническая» экзегеза: от греков к святоотеческой мысли¹

Морле Себастьян

профессор античной филологии университета
Сорбонны, направление «Восток и Средиземноморье»

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Морле С.* «Симфоническая» экзегеза: от греков к святоотеческой мысли / Пер.: А. Е. Петров // Богослов. № 2 (2). С. 33-67.
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.2.1.002

АННОТАЦИЯ «Симфоническая» экзегеза подразумевает прочтение одного текста в свете другого. Она постепенно зарождается в греческой литературе, сперва в александрийской филологической школе, затем в исторической письменности и философии. Подобная практика чтения была основана на присущем греческой мысли предположении о том, что согласованность обладает связью с истиной. И эта идея может быть применима как для редактирования текста, так и для его комментирования. Христиане, которые были убеждены в том, что Иисус Христос исполнил пророчества, унаследовали эти научные методы и применили их к тексту Священного Писания с целью продемонстрировать, что Библия представляет собой единый гармоничный организм, а также что временами она обнаруживает некоторые параллели с греческой литературой. Однако при этом они достаточно глубоко видоизменили значение этих методов, прежде всего само представление о текстуальной *συμφωνία* («созвучность», «согласие», «согласованность») в новой богословской перспективе, которая подразумевала связь между согласием и Божественным вдохновением, а также понимание библейской *συμφωνία* как «тайнства», приводящего читателя к более глубокому пониманию текста Библии и процессу единения как с самим собой, так и с Богом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экзегетика, «Симфоническая» экзегеза, александрийская филологическая школа, библейский комментарий

¹ Первая публикация: *Morlet S.* Symphonic Exegesis: From Greek to Patristic Thought // *Studia Patristica*. 2021. Vol. 123. P. 3–24.

П

роцесс гармонизации философских традиций уже давно признан отличительной особенностью поздней греческой философии, прежде всего неоплатонизма. Начиная с Порфирия, неоплатоники стали читать Платона в свете Аристотеля, а Аристотеля — в свете Платона, и таким образом постепенно пришли к тому, что Филипп Хофман назвал «симфоническим» предубеждением (фр.: *prejuge «symphonique»*)² в отношении «Халдейских оракулов», Пифагора и Орфея, о которых сформировалось мнение, что все они передают одно и то же учение, только разными способами³.

Как раз в тот же самый период, с III по VI вв. по Р. Х., христиане применяли тот же способ симфонического прочтения к своим текстам. Считалось, что Новый Завет находится в совершенном согласии с Ветхим Заветом, а сама Библия согласуется с наиболее значимыми эллинистическими персоналиями, прежде всего с Платоном, а также с Аристотелем, Пифагором и Орфеем — то есть с теми же самыми авторитетными авторами, как и в неоплатонизме. Так называемый «патристический аргумент», который стал обладать значительным влиянием во время арианского кризиса, предполагал, что даже великие христианские богословы, которые служили примером «православного исповедания», говорили в согласии между собой.

Хронологические параллели между этими двумя различными и в некотором смысле соперничающими симфоническими традициями поднимают весьма важный вопрос. Можно ли с уверенностью говорить о влиянии христиан на неоплатоников — или правильнее постулировать существование обратного процесса? Однако ни одно из этих предположений не представляется убедительным. Если говорить в общем, то,

² Hoffmann P. La triade chaldaïque ερος, ἀλήθεια, πίστις; de Proclus à Simplicius // Proclus et la théologie platonicienne / Ed. A.-Ph. Segonds, C. Steel. Louvain; Paris, 2000. P. 459–489, 460, n. 8.

³ См.: Hadot P. L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Categories // Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Atti del Convegno internazionale, 5–9 ottobre 1970. Roma, 1974. P. 31–47 (= Hadot P. Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes. Paris, 2010. P. 355–382); Saffrey H.-D. Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien // On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy / Ed. E. P. Bos, P. A. Meijer. Leiden; New York, 1992. P. 35–50; Hadot I. Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato. Leiden; Boston, 2015.

как правило, сложно представить, что христианство оказывало какое-либо влияние на неоплатонизм, хотя нельзя совершенно исключить, если можно так сказать, определенные «случаи противодействия». И напротив, симфонические тенденции были присущи христианству еще прежде зарождения неоплатонизма. Они достигли своего кульминационного момента в деятельности Оригена — современника Плотина, интеллектуальная деятельность которого предшествовала стремительному распространению собственно платонизма.

В том случае, когда подобное влияние не подходит для исследования общих закономерностей, похоже, существует только одна возможность — допустить существование общих источников. Недавно я опубликовал исследование, посвященное источникам христианской симфонической мысли вплоть до Оригена — то есть непосредственно перед зарождением платонизма и накануне «золотого века» святоотеческой письменности⁴. Основной тезис этого исследования заключается в том, что христианское симфоническое мышление является одновременно развитием и синтезом греческих симфонических методов, которые постепенно формировались в греческом мире задолго до христианства; еще одним его, отчасти близким, продолжением также служит и неоплатоническая симфоническая мысль.

В этой статье мне хотелось бы прежде всего кратко резюмировать, что следует подразумевать под «греческими корнями» позднеантичного *конкордизма* — христианского или неоплатонического. Затем я намереваюсь перейти к описанию возникновения христианского конкордизма в первые три века, чтобы осветить проблематику того, каким образом он стал продолжением греческих симфонических методов и в каком смысле он вместе с тем положил начало новым методам или новым идеям относительно текстуальной и вероучительной симфонии.

⁴ Morlet S. *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*. Paris, 2019. Данная статья дает вкратце общее представление о содержании этого исследования, за исключением его заключительной части — «Преемственность и динамика», где представлены некоторые общие выводы, отсутствующие в основной ее части.

ГРЕЧЕСКИЕ КОРНИ ПОЗДНЕАНТИЧНОГО КОНКОРДИЗМА

Исходя из того, насколько мы можем обратить наш взгляд в прошлое, нам следует прежде всего сказать несколько слов относительно важности гармонии в греческом мышлении⁵. В греческих текстах архаического и классического периодов считалось, что благо или истина зачастую находятся в гармонии с самими собой или с чем-то еще; и наоборот, только нечто гармоничное само по себе может быть благом или истиной. Мир сам по себе, как κόσμος, по определению обозначал гармонию, объединяющую разнородные сущности⁶. Согласно Платону, добрая, или добродетельная, душа — это та, которой удалось достичь гармонии в самой себе⁷. Гармония была богиней, дочерью Ареса и Афродиты, и символизировала примирение противоречивых реальностей⁸.

Для более точного определения представления о гармонии греки, как правило, прибегали к лексике, имеющей отношение к музыке. Глагол συμφωνεῖν / ἡμφωνεῖν («звучать, находиться в согласии»), как и его производные, этимологически означает созвучие музыкальных инструментов и голосовых партий⁹ или же — согласие различных струнных

⁵ По поводу истории идеи гармонии, особенно в значении мировой гармонии см. исследование: *Spitzer L. Classical and Christian Ideas on World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word «Stimmung»*. New York, 1945, 19632; также см.: *Wersinger A.-G. La Sphère et l'intervalle: Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs, d'Homère à Platon*. Grenoble, 2008.

⁶ Теория гармоничного сосуществования противоречащих реальностей в мире приписывается в античности Гераклиту (см., особенно фрагменты 8, 10 и 51 по изданию: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. 1–3*. Berlin, 1951–1952). Представление о том, что гармония объединяет разнородные сущности, получила также свое развитие у пифагорейцев, в их представлении о мире или музыке (см. *Philolaos. Fr. B6, B10* — по изданию H. Diels, W. Kranz. 1951–1952; и свидетельство Феона Смирнского: *De utilitate mathematicae, Theonis Smyrnaei philosophi platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium / Ed. E. Hiller. Lipsiae, 1878. P. 12*). Такое представление восходит к собственно определению греческого термина ἁρμονία, подразумевающего «аккомодацию» таких вещей, которые отличаются друг от друга.

⁷ *Plato. Phaedo. 85e–86c; Respublica. 442c.*

⁸ См.: *Hesiod. Theogony. v. 733–734.*

⁹ *Homeric Hymn to Hermes, v. 51; Aristophanes. Aues. v. 221, 659; Sophocles. Oedipus rex. v. 421.*

инструментов, таких как лира или кифара¹⁰. Согласно античным источникам, пифагорейцы были первыми, кто стал говорить о συμφωνία этого мира¹¹ или души¹².

От этого представления о συμφωνία души такие слова, как συμφωνία / ζυμφωνία или глаголы συμφωνεῖν / ζυμφωνεῖν, а иногда глаголы συνᾶδεν / ζυνᾶδεν («согласно петь») вместе со своими производными стали применяться для выражения согласия не только души с самой собой, но также человека с другим человеком или различных представлений между собой¹³.

Довольно рано в греческой литературе мы встречаемся с представлением о том, что быть в согласии с кем-то является благом: на уровне политической жизни это означает состояние мира и должного функционирования всего государства¹⁴; на уровне этики — подразумевает состояние настоящей дружбы¹⁵; на интеллектуальном уровне представление о согласованности часто связано с идеей истины, поскольку согласие с самим собой рассматривалось как условие истины: пребывание в со-

¹⁰ По всей видимости, пифагорейцы употребляли этот термин в отношении различных аккордов, исполняемых на музыкальных инструментах (см.: *Archytas*. Fr. 19a и *Hippasus of Metapontum*. Fr. 12, 13 — по изданию H. Diels, W. Kranz. 1951–1952).

¹¹ См.: *Porthyrius*. Vita Pithagorae. 31 и *Iamblichus*. Pythagorica. 45. Большая часть античных источников скорее свидетельствуют об использовании этой лексики ранними пифагорейцами (см., напр.: *Plato*. Respublica. 617b).

¹² См.: упоминание у Платона φίλια καὶ ζυμφωνία, очевидно, под влиянием пифагорейства (*Plato*. Respublica. 442c).

¹³ См.: выражение φρονεῖν ζυνφῶδᾶ («думать в согласии с»), встречающееся в *Aristophanes*. Aves. v. 634. Лексикон, связанный с термином συμφωνία, часто использовался Платоном по отношению к согласию людей или мнений (см., напр.: *Plato*. Philebus. 24e; 28c; *Phaedrus*. 263b; Respublica. 401d; Leges. 662a; 772d; 891e). По поводу различного использования этой лексики в сочинениях Платона — см.: *Romilly J., de*. Les differents aspects de la concorde dans l'oeuvre de Platon // *Revue de philologie*. 46 (1972). P. 7–20.

¹⁴ См.: прежде всего: *Plato*. Respublica. 430e; 432a; Leges. 746e. Использование Платоном лексики, связанной с συμφωνία, по отношению к согласию в государстве часто является результатом сравнения между образами государства и души, а также государства и музыкальной гармонии.

¹⁵ Дружба часто определялась в античности как согласие в мыслях (см., напр.: *Democritus*. Fr. 107 по изданию H. Diels, W. Kranz. 1951–1952; *Plato*. Lysis. 214c–d). Особенную важность это представление приобрело среди стоиков, которые, вероятно, первыми употребили термин συμφωνία (*Stoicorum Veterum Fragmenta*. III, fr. 112; 661). Плутарх говорит о φίλικῆ συμφωνία «дружеском согласии» (*Plutarchus*. De amicorum multitudine. 96e).

гласии с кем-то, кто говорит истину, также означает истинность собственных убеждений. Уже Платон упоминает об этих двух аспектах связи между представлениями о согласии и истине, при этом он был первым, кто употребил в этом контексте музыкальный термин *συμφωνία*. В одном из своих диалогов¹⁶ он настаивает на необходимости существования в согласии с самим собой для того, чтобы произнести истинное суждение. В другом диалоге Сократ утверждает, что будет сохранять верность в отношении всего того, что находится в согласии (*συμφωνεῖν*) с более твердым убеждением, который он будет использовать в качестве основы для своего аргумента¹⁷.

Третья связь между *συμφωνία* и истиной заключается в присущей грекам убежденности в ценности консенсуса. Имеется в виду не тот случай, что если некто говорит согласно с другим человеком, кто говорит правду, то это служит свидетельством в пользу того, что он тоже говорит правду; нет, речь идет о том, что когда двое или более человек говорят одно и то же, то из этого следует, что они все говорят правду. Наглядный пример этого представления можно увидеть в присущем грекам отношении к свидетелям в практике судебного разбирательства. Правило о том, что для вынесения судебного решения недостаточно показаний одного свидетеля (известное нам по его резюме в крылатом выражении *testis unus, testis nullus*, «один свидетель — не свидетель») было впервые установлено позднее, в законодательстве имп. Константина I Великого (25 августа 324 г.)¹⁸, но уже существовало в качестве негласного установления в греческом, а затем и римском праве. Это правило подразумевает, что для подтверждения своих показаний следует прибегнуть к двум или более свидетелям и что эти несколько

¹⁶ «А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком — с самим собою» (*Plato. Gorgias. 482c*).

¹⁷ «Именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется (*συμφωνεῖν*) с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным» (*Plato. Phaedo. 100a*).

¹⁸ Codex Theodosianus. IX 39. 3.

свидетелей, которые говорят в согласии друг с другом, возможно, могут говорить правду¹⁹; за исключением случая, когда они находятся в сговоре, возможность которого также подразумевается в тексте этого постановления²⁰.

Тем не менее консенсус представляется более прочным, когда считается, что он обладает универсальным характером²¹. Представление о всеобщем консенсусе, которое главным образом было распространено в среде софистов²² и стоиков²³, часто рассматривалось в греко-римской античности в качестве неоспоримого аргумента в поддержку какой-либо идеи. Как пишет Цицерон в своем трактате «Тускуланские беседы»: «общее согласие есть голос природы» (то есть, с точки зрения стоиков — голос Божий)²⁴.

¹⁹ В Греции, начиная с классического периода и позднее, ораторы обычно прибегали к нескольким свидетелям; подобная картина была характерна и для римлян — «В пользу свидетелей мы будем говорить по следующему образцу: а) авторитет и образ жизни свидетелей; б) последовательность их показаний» (Rhetorica ad Herennium. II 8). Цицерон разоблачает показания своего противника по причине их разобщенности и происхождении из уст «туманной личности», не обладающей авторитетом (Cicero. Pro scauro. 29).

²⁰ См.: Quintilian. Institutionis oratoriae. V 7. 23, где согласие свидетелей выступает признаком заговора (conspiratio).

²¹ По поводу этого представления см.: Instinsky H. U. Consensus Universorum // Hermes, 75 (1940). P. 265–278; Koep L. Consensus // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 3. 1957. S. 294–303; Oehler K. Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der allgemeinen Meinung // Antike und Abendland, 10 (1961). P. 103–129; Schian R. Untersuchungen über das Argumentum “e consensu omnium”. Hildesheim, 1973; Gersh St. Concord in Discourse: Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism. Berlin, New York, 1996). См. также несколько примеров в литературе классического периода: Plato. Protagoras. 323a; Thucydides. Historiae. II 49.1; IV 62. 2; VI 89. 6; Xenophon. Hellenica. II 3. 38.

²² Это было связано с тем, что они полагали, что истинным считается то, что является результатом согласия (см., напр.: Xenophon. Memorabilia. IV4.13) или по причине того, что допускали существование общих представлений в каждом человеке (см. Gorgias. Fr. 6 — по изданию H. Diels, W. Kranz. 1951–1952).

²³ См., напр.: Seneca. Epistulae. 117. 6. Присущая стоикам убежденность в ценности универсального согласия была связана, на мой взгляд, с их теорией ἐμφυτοῦ προλήψεως («естественных представлений»), зафиксированных в каждом человеке (см.: Stoicorum Veterum Fragmenta. III, fr. 69).

²⁴ Cicero. Tusculanae disputationes. I 35.

ЗАРОЖДЕНИЕ СИМФОНИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

Симфоническая экзегеза в собственном смысле слова, или, другими словами, методика чтения текстов, основанная на представлениях о согласии и истине, была сформирована, когда несколько греческих ученых принялись размышлять о согласии и разногласии, которые присущи не только людям или их мнениям, но и литературным текстам.

Подобный перенос акцента с антропологического на филологический аспект размышлений относительно συμφωνία можно уже встретить у Платона, который приводит примеры согласия у ряда греческих авторов. В своем диалоге «Кратил» (402b-c) он упоминает о согласии Гесиода, Гомера и Орфея с Гераклитом. В диалоге «Теэтет» (152e) Платон отмечает согласие всех мудрецов, поэтов и философов, за исключением Парменида, по поводу представления о том, что, строго говоря, ничто не *есть*, но все *становится*.

Тем не менее история симфонической экзегезы в узком смысле слова берет свое начало с александрийской филологии, начиная с III в. до Р. Х. Комментарии александрийских авторов к Гомеру, Пиндару, Еврипиду и Апполонию Родосскому известны главным образом благодаря схолиям, которые были обнаружены на полях рукописей²⁵. Согласно свидетельствам схолий, авторы комментариев к классическим текстам, прежде всего к Гомеру, стремились продемонстрировать как согласованность поэта с самим собой, так и его согласие или расхождение с другими писателями. Они сформировали набор специальных терминов — главным образом основанный на глаголах συμφωνεῖν и συνάδειν, — который оказал серьезное влияние на историю конкордизма у греков, включая христианскую традицию. Согласно античным филологам, понятие συμφωνία служит прежде всего критерием надлежащего издания текстов. Так, если у Гомера наблюдается разногласие между стихами, то

²⁵ Введение в жанр схолий — см.: *Dickey E. Ancient Greek Scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period.* Oxford, 2007.

такой случай должен быть исправлен²⁶. Συμφωνία поэмы относительно своего же текста также может являться экзегетическим критерием, помогающим понять смысл одного отрывка посредством другого. Например, для того, чтобы узнать, является ли упоминание об «Олимпе» отсылкой к горе Олимп или же к небесам, комментатор приводит несколько примеров, которые, похоже, опровергают последнее представление²⁷. Подобным образом, чтобы понять, был ли у мифического циклопа один глаз или два, комментатор на полях замечает, что в 9-й песне «Одиссеи», стих 503, Полифем упоминает о своем глазе²⁸. Как можно понять из этих примеров, издание и экзегеза текстов Гомера были основаны на представлении о том, что эти тексты являются совершенным согласованным организмом, лишенным каких-либо противоречий, что узаконивает правило Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίσειν («разъяснить Гомера из самого Гомера»), впервые упомянутое Порфирием²⁹, но которое в настоящее время приписывается, с некоторой долей условности, Аристарху Самофракийскому.

Комментаторы также могли упоминать согласие и расхождение отдельного поэта с другими авторами. Один исследователь текстов замечает, что пословица, приписываемая Солону (τέλος ὄρα μακροῦ βίου — «Смотри до конца долгой жизни!»), согласуется со стихом из Еврипида (*Euripides. Andromacha. v. 100*)³⁰; другой же замечает, что Пиндар и Бакхилид рассказывают одну и ту же историю о Филоктете³¹.

Из области филологии этот интерес к поиску согласия и расхождения в текстах — как внутри них самих, так и в сравнении с другими — переходит к историческим сочинениям.

²⁶ См. схолии к *Homerus. Ilias. 8. 448; 16. 243a; 22. 216a*, по изданию *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera) / Ed. H. Erbse. Vol. 1–7. Berlin, 1969–1988*. Издание текста предполагает внимательное отношение к его согласованности: τρεῖν τὸ σύμφωνον, согласно схолиям к *Homerus. Odyssea. 11. 573* по изданию: *Scholia Graeca in Homeri Odysseam: ex codicibus aucta et emendata / Ed. G. Dindorfius. Vol. 1–2. Cambridge, 1885*.

²⁷ См.: схолии к *Homerus. Ilias. 8.19; 14.174a1*.

²⁸ См.: схолии к *Homerus. Odyssea. 9.106*.

²⁹ *Porthyrius. Quaestiones Homericae. 56*.

³⁰ *Scholia ad Andromacham. 100* — по изданию: *Scholia in Euripidem / Ed. E. Schwartz. Vol. 1–2. Berlin, 1887–1891*.

³¹ Схолия к *Pindarus. Pythia. 1. 100* — по изданию *Scholia vetera in Pindari Carmina / Ed. A. B. Drachmann. Vol. 1–2. Berlin; New York, 1997–2012*.

Первым историком, кто использовал специализированный лексикон, созданный филологами-александрийцами, был Полибий, который обращается к его помощи для того, чтобы подчеркнуть согласия или расхождения в своих источниках. Так, он пишет, что древние греки сходились во взглядах (συμφωνοῦσι), когда говорили, что Меотийское озеро (Азовское море) некогда было соединено с Понтом³². И наоборот, Полибий критикует историка Филина Акрагантского, автора труда по первой Пунической войне, поскольку его слова «никоим образом не могут быть согласны (συνῴδειν) друг с другом»³³. У поздних историков, Страбона или Диодора Сицилийского, понятие συμφωνία продолжает использоваться в контексте установления истины (т.е. когда согласные между собой свидетели рассматриваются как те, кто говорят правду)³⁴ или же для того, чтобы обличить какого-либо другого историка за его несогласие с консенсусом большинства³⁵.

Третьей интеллектуальной традицией, которую следует упомянуть, прежде чем перейти к разговору о συμφωνία в христианской среде, будет греческая философия. В какой-то момент в I в. до Р.Х. Энесидем, которого в настоящее время считают основателем первой действительной школы скептиков³⁶, подготовил список из 9 или 10 аргументов (τρότοι) против любой догматической точки зрения³⁷. Один из этих аргументов основан на несогласии (διαφωνία) убеждений и философских взглядов³⁸. Тенденции скептиков, также лежащие в основе собственной школы периода Новой Академии, вероятно,

³² *Polybius*. *Historiae*. IV 40. 9.

³³ *Ibid.* I 15. 9.

³⁴ *Strabo*. *Geographica*. II 1.6; *Diodorus Siculus*. *Bibliotheca historica*. III II. 3.

³⁵ *Strabo*. *Geographica*. II I. 6.

³⁶ См. недавнее издание его собрания цитат и фрагментов: *Polito* *R. Aenesidemus of Cnossus, Testimonia*. Cambridge, 2014.

³⁷ Список этих 10 «способов» приводится, с некоторыми разночтениями, у ряда античных авторов: *Sextus Empiricus*. *Pyrrhoniae hypotyposes*. I 3–155, *Diogenes Laertius*. *Vitae philosophorum*. IX 79–88, *Photius*, *Bibliotheca*. 212, и частично переданы у *Philo*. *De ebrietate*. 169–202.

³⁸ *Sextus Empiricus*. *Pyrrhoniae hypotyposes*. I 145, 151 = *Diogenes Laertius*. *Vitae philosophorum*. IX 83–84 (5-й аргумент) = *Photius*. *Bibliotheca*. 169b-170a = *Philo*. *De ebrietate*. 199–202 (отрывок, который является отправной точкой топоса о несогласии философов с эллинистическими иудеями, а затем и христианскими авторами).

способствовали появлению догматической реакции философа-платоника Антиоха Аскалонского. Общеизвестно, что воссоздание платонической философии в противовес Новой Академии основывалось, согласно мнению Антиоха, на двух принципах: согласии между Платоном и Аристотелем и согласии между платоновской философией и стоицизмом; второй, по мнению Антиоха, отличался от первого лишь за счет терминологии, непосредственно характерной для стоиков³⁹. Размышления Антиоха относительно гармонизации философских школ античности получили описание главным образом у Цицерона, который использовал латинскую лексику, что подразумевает употребление Антиохом специальной терминологии, свойственной александрийской филологии (основная пара использованных Цицероном глаголов *consentire* / *dissentire* («соглашаться / противоречить»)⁴⁰ может быть эквивалентом греческих глаголов συμφωνεῖν / διαφωνεῖν).

Доктор философии Георгий Караманолис продемонстрировал, что мысль Антиоха стала отправной точкой дискуссий в платонической традиции относительно согласия или несогласия Платона и других философов, что предвосхитило появление симфонических размышлений в неоплатонизме⁴¹. Стоит добавить, что в тот же самый период, представления об συμφωνία / διαφωνία также играли свою роль в философии независимо от этой дискуссии.

Прежде всего мы обнаруживаем среди греческих доксографов свидетельства о наличии постоянного интереса к συμφωνία или διαφωνία между философами, и не только у Платона⁴². Подобно александрийцам, комментировавшим Гомера, Александр Афродисийский, например, постоянно сталкивался с необходимостью устанавливать последовательность мысли

³⁹ См.: *Dillon J.* The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220. London, 1977; 19962). P. 54–60. Об Антиохе — см. также: *Karamanolis G. E.* Plato and Aristotle in Agreement. Oxford, 2006. P. 44–84.

⁴⁰ *Cicero.* Orationes. 3. 67; De finibus bonorum et malorum. 4. 5; 4. 72.

⁴¹ См. отсылку 38.

⁴² Среди фрагментов, принадлежащих Аэтию, см., напр.: *Diels H.* Doxographi Graeci. Berlin, 1879. № 284; 327; 386; 360a–b; 443a. По поводу других отсылок философов-доксографов — см.: *Morlet S.* Symphonia. P. 94–95.

Аристотеля на фоне внешне противоречивых текстов⁴³, и при этом он также обсуждал его согласие и расхождение с другими философами⁴⁴. Мы обнаруживаем схожую заинтересованность в доктринальной *συμφωνία* в комментариях Плутарха на Платона⁴⁵ или Галена на Гиппократ⁴⁶, которые показывают, что существенным аспектом греческих экзегетических приемов в течении II в. по Р. Х. было наличие интереса к *συμφωνία*.

Третья причина, согласно которой представления о *συμφωνία* и *διαφωνία* стали настолько важными в греческой философии того периода, является становление доктринальной полемики, в которой «доказательство от противоречия» играло важную роль. Плутарх был автором двух трактатов, посвященных обличению противоречий между стоиками и эпикурейцами⁴⁷. Гален написал сочинение, озаглавленное «О разногласии эмпириков» (*Περὶ τῆς τῶν Ἐμπειρικῶν διαφωνίας*)⁴⁸.

Для более основательного раскрытия темы мне следовало бы отметить три других аспекта симфонического дискурса в греческом мире в период возникновения и развития христианства. В этой связи следует упомянуть тексты, посвященные теме плагиата в литературе. Один из них был подробно представлен в выдающемся исследовании Э. Штемпфлингера⁴⁹ и был посвящен разоблачению того способа, с помощью которого, как предполагалось, отдельные авторы заимствовали части своих текстов у других. Мне следовало бы сказать несколько слов о свойственных грекам размышлениях по поводу согласования мудрости — прежде всего эллинистической и варварской, а также обратить внимание на существование среди греков дискуссии относительно согласования мифов и философии,

⁴³ См., напр., *Alexander Aphrodisiensis*. In Aristotelis *Metaphysica commentaria*. 677.19; 680. 28.

⁴⁴ *Alexander Aphrodisiensis*. In Aristotelis *Topicorum libros*. 29. 2 (Аристотель и Платон); In Aristotelis *Metaphysica commentaria*. 28.10 (Платон и Анаксагор).

⁴⁵ *Plutarchus*. *De pueris educandis*. 6a. Относительно других высказываний Плутарха о симфонии см.: *Morlet S. Symphonia*. P. 66–67.

⁴⁶ См. *Galenus*. *De placita Hippocratis et Platonis*, а также отрывок из его трактата: *Methodus medendi*. 1. 2.

⁴⁷ Первый труд сохранился, о втором же имеется упоминание в каталоге Ламприя (N 129): *Περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιοματώων*.

⁴⁸ *Plutarchus*. *De liberis educandis*. 12. 2.

⁴⁹ *Stempflinger E. Das Plagiat in der griechischen Literatur*. Leipzig, Berlin, 1912.

засвидетельствованной, например, у Плутарха или Корнута⁵⁰. Эти три направления для исследования (плагиат, согласование мудрости и связь между мифом и философией) стали отправными точками для еврейской и христианской рефлексии о взаимосвязи между эллинизмом и библейской мудростью.

В первой части моего исследования мне хотелось показать, что в то же самое время, когда христианство возникло и формировалось, представления о *συμφωνία* и *διαφωνία* — и это, безусловно, является историческим совпадением — по самым разным причинам стали во многих областях гуманитарного знания важнейшими понятиями, которые дали возможность ученым выносить суждения об истине, устанавливать ее, осознавать ошибки, а также проследить связи или отмечать противоречия между интеллектуальными традициями. Но вот что интересно: христианство, по крайней мере его основное течение, с самого начала было основано на симфоническом представлении о том, что Иисус Христос исполнил мессианские пророчества. Особенно примечательно, каким именно образом это провозвестие симфонической экзегезы вскоре побудило христианских авторов приступить к свойственной грекам симфонической рефлексии, оказавшись перед вызовом тех же самых экзегетических задач, и использовать корпус той же самой специализированной лексики.

ΣΥΜΦΩΝΙΑ В ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

Христианский симфонический дискурс развивался по двум основным направлениям: он подразумевал согласие Библии с самой собой или согласие (несогласие) ее текста с греческими авторами. Как мы уже могли видеть, это соответствует двум основным вариантам использования представления о текстуальной *συμφωνία* в греческой мысли: *συμφωνία* текста как с самим собой, так и с другими текстами.

⁵⁰ Более подробное рассмотрение этой темы — см. в моем исследовании: *Morlet S. Symphonia. P. 99–108.*

Важно понимать в отношении этих двух пунктов, что христианам предшествовали грекоязычные иудейские авторы, такие как Аристобул, Филон Александрийский и Иосиф Флавий. Слово *σὺμφωνος* («согласный») уже встречается во фрагменте Аристобула в контексте согласования отрывка Притч. 8, 22–21 о предвечном существовании Премудрости с учением перипатетиков относительно мудрости⁵¹, и при этом труд Аристобула, очевидно, будучи экзегезой Моисеева законодательства, имел своей целью продемонстрировать или, по крайней мере, содержал отрывки, которые показывали согласие Библии и отдельных представителей греческой мудрости. Филон употребляет глагол *συνάδειν*, чтобы выразить гармонию внутри текста Библии⁵², и при этом также подчеркивает многочисленные связи между греками и библейским текстом, хотя при этом не решается говорить о *σὺμφωνία* в этом контексте⁵³. Иосиф Флавий в своем сочинении «Против Апиона» противопоставляет совершенную гармонию Библии и *διαφωνία* — разногласие, свойственное грекам⁵⁴, а также делает акцент на согласии некоторых философов с библейским учением⁵⁵, хотя даже в этом случае, как и Филон в его сохранившихся трудах, не говорит о *σὺμφωνία*.

Христианский симфонический дискурс проходит свое становление по тем же самым направлениям, иногда из-за апологетических причин, а иногда — нет.

Первое направление мысли, которое прослеживается от Нового Завета до Оригена, — Библия находится в гармонии

⁵¹ См.: *Aristobulus*. fr. 5 по изданию: *Holladay C. R. Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Vol. 3: *Aristobulus*. Atlanta, 1995. Вероятно, можно иначе понять значение *σὺμφωνος* (см.: *Morlet S. Symphonia*. P. 119).

⁵² См.: *Philoni Alexandrini*. De sobrietate. 27; De virtibus. 145; *Quaestiones in Genesim*. IV 174.

⁵³ Но нам не следует забывать, что некоторые трактаты Филона были утрачены. В латинском переводе армянской версии его сочинения «Вопросы на книгу Бытия» глагол *concordare* («согласовываться») употреблен дважды в экзегетическом контексте (*Philo. Quaestiones in Genesim*. V 139; VI 174). Специалистам по армянскому языку следует попытаться выяснить, какой глагол был использован в оригинале: *συνάδειν*, *σὺμφωνεῖν* или др. Относительно более подробного исследования симфонической экзегезы у Филона см.: *Morlet S. Symphonia*. P. 133–141.

⁵⁴ *Josephus Flavius*. *Contra Apionem*. I 37–38; II 251–252.

⁵⁵ *Ibid.* I 162–165; II 168–169; II 257.

с самой собой и не содержит противоречий. Три причины помогают проследить становление этой идеи, начиная с Нового Завета. Во-первых, всем текстам, которые собраны в нем, и прежде всего Евангелиям и Посланиям св. ап. Павла, присуща тенденция продемонстрировать, что Иисус исполнил пророчества, или, если сказать иначе: то, что сейчас произошло, было когда-то «написано»⁵⁶. Это весьма важное представление служит в христианстве отправной точкой для размышлений относительно согласия древних и новых Священных Писаний, которые во времена Климента Александрийского стали называться Ветхим и Новым Заветами.

Во-вторых, нам следует принимать во внимание, что в некоторых отрывках из Нового Завета краеугольная идея, автором которой является Сам Иисус Христос, состоит в том, что любовь к Богу (Втор. 6, 5) и любовь к ближнему (Лев 19, 18) резюмирует содержание всего «закона и пророков»⁵⁷. Это правило предвосхищает более поздние христианские размышления по поводу согласия внутри различных частей Ветхого Завета и представление, которое уже выдвигал Филон, хотя и в других выражениях⁵⁸.

Третья заинтересованность Новым Заветом заключается в отрывке из Деян. 15, 15, который не обладает большой ценностью для историков христианства, но при этом имеет громадное значение для моего исследования. В повествовании, посвященном описанию так называемого «Иерусалимского Собора», ап. Иаков замечает, что отрывок из прор. Амоса 9, 11–12 находится в согласии (συμφωνεῖν) с тем фактом, что Бог теперь обращается к язычникам. Этот текст представляет собой пример первого и единственного употребления в НЗ глагола συμφωνεῖν, который, как я уже показал, непосредственно происходит из греческой специальной лексики. Подобное словоупотребление стало играть все более важную роль в христианской литературе с течением времени. Мч. Иустин Философ не использовал его;

⁵⁶ Представление об исполнении упоминается в Мф. 1, 22 и Лк. 4, 21, а «как написано» — в Мк. 1, 2, Мф. 2, 5 и многих других стихах. Более полный список — см. *Morlet S. Symphonia*. P. 158–159.

⁵⁷ Мф. 22, 40; Мк. 12, 28–31; Лк. 10, 25–28; 13, 9; Гал. 5, 14.

⁵⁸ См.: *Philoni Alexandrini. De decalogo*. 18–19; 32; 154; 175: отдельные законы соответствуют общим законам декалога.

вероятно, первым христианским автором, у которого зафиксировано его употребление, был Афинагор Афинянин⁵⁹. Первым, кто применил этот глагол по отношению к Священному Писанию, был Феофил, еп. Антиохийский⁶⁰. Регулярное его использование, похоже, мы впервые встречаем уже у сщмч. Иринея Лионского⁶¹, при этом Климент Александрийский оказывается первым, кто применял его в своем экзегетическом комментарии⁶². У Оригена использование этой лексики уже принимает общий и устойчивый характер⁶³.

В святоотеческой литературе представление о *συμφωνία* в рамках текста Библии возникает по разным причинам. Прежде всего из-за необходимости показать в контексте противостояния как с иудеями, так и с теми христианами, которые отрицали еврейскую Библию (маркиониты, гностики), что Иисус исполнил пророчества или, как говорит сщмч. Иринея, что новые Писания находятся в согласии с прежними, ветхими⁶⁴. Этот аргумент обладает пророческим характером. В этом отношении *συμφωνία* в границах библейского текста часто означает согласие между обоими заветами.

Другая причина, позволяющая христианским авторам представлять Библию как гармоничный текст, заключалась в их наглядном методе, присущем их антииудейским и антиязыческим сочинениям. Начиная уже с мч. Иустина, они проявляют тенденцию представления слов Священного Писания в качестве свидетельств (*μαρτυρία*). Нередко вместо одной цитаты приводились несколько, чтобы раскрыть смысл библейского текста⁶⁵. Как и в рамках судебного процесса, христиане приводили как можно больше свидетельств (в разумных пределах), поскольку, как мы видели, по мнению древних, несколько свидетелей, которые свидетельствуют согласно друг с другом, могут говорить правду. Как мы убедились, подобный риторический прием являлся продолжением литературной практики, которая хорошо

⁵⁹ См.: *Morlet S. Symphonia*. P. 182.

⁶⁰ *Ibid.* P. 194–195.

⁶¹ *Ibid.* P. 209–210.

⁶² *Ibid.* P. 262–265.

⁶³ *Ibid.* P. 267–348.

⁶⁴ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses*. IV 9. 1.

⁶⁵ См.: *Morlet S. Symphonia*. P. 171–173 (мч. Иустин); 259–260 (Климент).

засвидетельствована в языческих текстах дохристианского происхождения. Несмотря на это, в христианских текстах он искусственно выражает мысль о том, что Библия является гармоничным корпусом текстов, который целиком находится в согласии с самим собой.

Начиная с Оригена, этот метод обретает свои обоснования благодаря трем цитатам из Пятикнижия:

- Числ. 35, 30: *πᾶς πατάξας ψυχὴν, διὰ μαρτύρων φονεύσεις τὸν φονεύσαντα, καὶ μάρτυς εἷς οὐ μαρτυρήσει ἐπὶ ψυχὴν ἀποθανεῖν.* «Всякого убийцу, кто убьет другого, ты будешь убивать на основании показателей свидетелей, и один свидетель не будет свидетельствовать об убийстве другого» (по LXX).
- Втор. 17, 6: *ἐπὶ δυσὶν μάρτυσιν ἢ ἐπὶ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθάνεται ὁ ἀποθνήσκων οὐκ ἀποθάνεται ἐφ' ἐνὶ μάρτυρι.* «При двух свидетелей или при трех свидетелей пусть будет умерщвлен умирающий; не умрет же при одном свидетеле» (по LXX).
- Втор. 19, 15: *Οὐκ ἐμμενεῖ μάρτυς εἷς μαρτυρῆσαι κατὰ ἀνθρώπου κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν καὶ κατὰ πᾶν ἁμάρτημα καὶ κατὰ πᾶσαν ἁμαρτίαν, ἣν ἂν ἁμάρτη □ ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.* «Да не будет [достаточно] лишь одного свидетеля, чтобы свидетельствовать против человека, против всякого беззакония, всякого преступления или всякого греха, который тот совершит; при устах двух свидетелей или трех будет верным это наказание» (по LXX).

Разумеется, эти цитаты в исходном контексте имели отношение к уголовным разбирательствам. Тем не менее Ориген в своей гомилии на Книгу прор. Иеремии (1. 7) истолковывает их в качестве принципов экзегезы библейских текстов: три свидетеля могут означать Пророков, Евангелие и апостольские Послания. Уже позднее у Евсевия Кесарийского⁶⁶, свт. Василия Великого⁶⁷ и блж. Феодорита Кирского⁶⁸ оригеновское представление о библейских текстах как свидетелях было распространено на любой тип богословского доказательства: любая

⁶⁶ *Eusebius Caesariensis*. *Demonstratio evangelica*. IX 3. 12.

⁶⁷ *Basilius Cesariensis*. *Liber de Spiritu Sancto*. 29.

⁶⁸ *Theodoretus Cyrrhensis*. *Eranistes*. 221.

богословская позиция должна быть подтверждена свидетельством более чем одного библейского текста.

Представление о библейском тексте как о собрании свидетельств или цитат временами было связано с другой идеей. Так, например автор II в. Афинагор обращается к нему с целью противопоставить согласие библейских свидетельств и пророков несогласию греков: «...каждый из них различно учил и о Боге, и о материи, и о формах, и о мире. А что мы знаем и во что веруем, в том имеем свидетелями пророков, которые по вдохновению от божественного Духа возвещали и о Боге, и о вещах божественных»⁶⁹.

Этот аргумент не просто предполагает, что греки, в отличие от библейских пророков, не согласны между собой; тот факт, что они пребывают в согласии, указывает на то, что в отличие от греков, пророки удостоились дара Божественного вдохновения. Феофил Антиохийский противопоставляет несогласие греков и согласие пророков таким же образом и более ясным способом связывает представление о согласии с идеей Божественного вдохновения: «Легко видеть, как все пророки говорили согласно между собою, одним и тем же Духом возвещая о единовластительстве Божиим, о происхождении мира и сотворении человека»⁷⁰.

Другим и завершающим аспектом этой библейской *συμφωνία* служит предположение о том, что Библия, будучи гармоничным собранием текстов, может быть использована для истолкования ее содержания; или, иными словами, она содержит в себе ключ для своей собственной интерпретации, подобно тому как у греков была сформирована традиция прочитывать Гомера через Гомера. Этот принцип предлагал уже мч. Иустин: «Разве вы не знаете, друзья, что многие изречения, сказанные прикровенно, в притчах, или таинствах, или в символических действиях, были изъяснены пророками, жившими после тех, которые говорили что-либо или делали?»⁷¹

Сщмч. Иринея Лионский многократно обращался к осмыслению той же самой идеи, гораздо чаще, чем мч. Иустин,

⁶⁹ *Athenagoras Atheniensis. Legatio pro christianis. 7. 2.*

⁷⁰ *Theophilus Antiochenus. Ad Autolicum. II 35.*

⁷¹ *Iustinus Philosophus. Dialogus cum Triphone. 68. 6.*

обращая внимание на ключевое значение Личности Иисуса Христа в интерпретации Священного Писания и на тот факт, что тексты Нового Завета открывают значение Ветхого⁷². Климент, еп. Александрийский, повторяет те же самые идеи и, насколько мне известно, оказывается первым, кто применил их в своих комментариях на Священное Писание. Например, пресные лепешки, которые прор. Моисей повелел испечь в Исх. 12, 39, оказываются символами скрытой мудрости, о которой упоминает ап. Павел (Рим. 11, 33; 1 Кор. 2, 6–7)⁷³.

Подобные размышления относительно симфонической природы библейского текста достигают наивысшего развития у Оригена. По сравнению со своими предшественниками, Ориген применяет два новых метода. Во-первых, его сочинения служат свидетельством глубокого и постоянного теоретического размышления над библейской *συμφωνία*, представленного во фрагментах, которые были частично переданы в «Филокалии». Во-вторых, симфоническая экзегеза становится центральным аспектом в экзегетической практике Оригена, при этом он не относит значение *συμφωνία* в Библии только лишь к согласию между двумя заветами. Фрагмент из его «Комментария на Матфея», представленного в «Филокалии» (гл. 6), упоминает о нескольких возможных случаях: «Ибо как различные струны псалтыри или лиры, каждая из которых издает звук отдельной ноты, на первый взгляд не похожий на другие, воспринимаются несведущим в музыке человеком, кто не разбирается в теории музыкальной гармонии (*συμφωνία*), как несозвучные друг с другом из-за диссонанса издаваемых звуков: подобным образом и те, кто не обладает слухом, чтобы различить гармонию Бога в Священном Писании, полагают, что Ветхий Завет не пребывает в гармонии с Новым, или же Пророки с законом, или же Евангелия друг с другом, или же Апостол с Евангелием, или же с самим собой, или же с другими апостолами»⁷⁴.

Ориген множество раз настаивает на необходимости обнаружения гармонических соотношений в корпусе Библии для того, чтобы правильно понимать ее тексты. Слово Божие едино,

⁷² *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. IV 2. 3; 10. 1; 13. 1; 26. 1; 33. 15.

⁷³ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*. V 80. 2–4.

⁷⁴ *Origenes*. *Philocalia*. 6. 2.

несмотря на его многообразие⁷⁵. Толкователь должен быть «научен в каждом слове» (ср.: 1 Кор. 2, 13) — это стих, который Ориген понимает как призыв собрать в Священном Писании все отрывки, которые демонстрируют согласие между собой⁷⁶.

ΣΥΜΦΩΝΙΑ В БИБЛИИ И У ГРЕКОВ

Следующий аспект библейской συμφωνία в патристической литературе заключается в согласии, которое Священное Писание проявляет не с самим собой, но с другими текстами, известными из греческой литературы. Начиная с II в. отрывки из произведений поэтов и философов, а иногда из историков и оракулов цитировались у апологетов в связи с их предполагаемым согласием с библейским учением. Этой весьма важной направленности в святоотеческой мысли также привело к появлению произведений, которые были специально посвящены демонстрации согласия между греческой литературой и Библией. Согласно блж. Иерониму, Ориген в не сохранившемся до наших дней труде «Строматы» (в 10 книгах) стремился «изложить все учение Церкви с использованием параллелей из Платона, Аристотеля, Нумения и Корнута»⁷⁷. В серии анонимных сборников, изданных Хармутом Эрбсо и озаглавленных *Theosophiai* или *Symphoniai*, были собраны изречения, приписываемые греческим античным авторам, в которых содержались

⁷⁵ Ibid. 5; см. также важный текст, сохраненный в Philocalia. 2. 3 о «ключачах», рассеянных в Библии (см. примечание № 105).

⁷⁶ *Origenes*. Homiliae in Psalmos. 36. 6.

⁷⁷ *Hieronymus Stridonensis*. Epistulae. 70. 4. О фрагментах этой утраченной работы упоминается: *Nautin P.* Origène. Paris, 1977. P. 293–302; см. также новые свидетельства: *Moreschini C.* Note ai perduti Stromata di Origene // *Origeniana quarta* / Ed. Lothar Lies. Innsbruck, 1987. P. 36–43. Недавно я пытался поддержать мнение о том, что представление из *Eusebius Caesariensis*. Praeparatio evangelica. XI 3 было вдохновлено «Строматами» Оригена (см. изложение этой гипотезы: *Saffrey H.-D.* Les extraits du Περὶ τὰ γὰθοῦ de Numénius dans le livre XI de la Préparation Evangélique // *Studia patristica*, 13 (1975). P. 46–51 — см.: *Morlet S.* Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les Stromates d'Origène dans la Préparation évangélique? // *Revue de philologie*, 78 (2004). P. 127–140; *Idem.* La Préparation évangélique d'Eusèbe et les Stromates perdus d'Origène: nouvelles considérations // *Revue de philologie*, 87 (2013). P. 107–123.

пророчества о Святой Троице, рождении Христа и Деве Марии⁷⁸. В X в. патриарх Фотий Константинопольский упоминает о другом анонимном собрании из 15 книг, вероятно, составленном в VII в., в котором автор демонстрирует согласие христианского учения с греческими и другими языческими текстами⁷⁹.

Две причины могут рассматриваться в качестве объяснения становления рефлексии в святоотеческой литературе относительно согласия греческих текстов и Священного Писания. Основная причина — апологетическая: греческие тексты цитировались христианами из-за их предполагаемого согласия с библейским учением. Уже известная концепция «свидетелей» в этом случае вновь подразумевала, что греки, подобно свидетелям в суде, говорят в пользу христианства. А значит, если греки были правы, то тогда и Библия должна также содержать истинное учение. Соотношение между *συμφωνία* и истиной в этом случае не основано на самом понятии *συμφωνία*, но на принципе, согласно которому пребывать в согласии с тем, кто говорит истину, означает самому говорить истину.

Тем не менее обнаружение согласия между Библией и отдельными греческими авторами не является исключительно апологетическим аргументом. Так, в «Строматах» Климента Александрийского полезность и истинность греческой мудрости, и прежде всего философии, отстаивается как факт⁸⁰, при этом Климент обращается не к язычникам, но к христианам, у которых мог возникнуть соблазн приписывать греческую культуру произведению дьявола⁸¹. В известном отрывке из первой книги «Стромат» Климент сопоставляет гармонию с варварской мудростью, то есть с христианством, а греческую мудрость — с гармонией струн кифары⁸², прибегая тем самым

⁷⁸ *Erbse H.* Theosophorum Graecorum Fragmenta. Stuttgart, Leipzig, 1995.

Наиболее значительное собрание этого типа, так называемая «Тюбингенская теософия», теперь переиздано и проанализировано: *Carrara L., Männlein-Robert I.* Die Tübinger Theosophie: eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Stuttgart, 2018. См. также недавнее исследование: *Tissi L. M.* Gli oracoli degli dèi greci nella Teosofia di Tübinga. Alessandria, 2018.

⁷⁹ *Photius.* Bibliotheca. 170.

⁸⁰ *Clemens Alexandrinus.* Stromata. I 29. 8; 30. 1.

⁸¹ *Ibid.* I 18. 2–3.

⁸² *Ibid.* I 57. 1–6.

к образу, который был общим местом в греческой литературе⁸³ и который Ориген, как мы видели, использует для описания гармонии, присущей Священному Писанию. В письме Оригена к свт. Григорию Чудотворцу подробно излагается представление о том, что греческая литература содержит полезное и истинное учение, независимо от полемики с язычниками⁸⁴.

Хорошо известно, что представление о согласии Священного Писания и греческой литературы оспаривалось такими авторами, как Татиан, Феофил Антиохийский или Пастырь Ермы⁸⁵, и что согласно труду сщмч. Иринаея Лионского «Против ересей» согласие с эллинистической культурой означает скорее ересь, нежели истинное учение⁸⁶.

С другой стороны, защитники подобной *συμφωνία* стремились оправдать ее необходимость. В течение первых трех столетий можно обнаружить три объяснения. Первая возможность подразумевает, что христиане и греки временами говорили об одних и тех же вещах, потому что знали один и тот же Логос. Подобное «рациональное» объяснение первым предложил мч. Иустин Философ⁸⁷.

Второе объяснение основано на представлении о том, что греки говорили схожие с христианами вещи, поскольку знали Священное Писание и заимствовали из него ряд своих идей. Подобное «филологическое» объяснение, на которое также ссылается мч. Иустин⁸⁸, было весьма распространено в святоотеческой письменности.

Третье и более редкое объяснение впервые было высказано Климентом Александрийским, который исходил из предположения о том, что греки, подобно пророкам, возможно,

⁸³ *Plato*. *Gorgias*. 482c; *Aristoteles* [Ps.] *De mundo*. V 396b; *Plutarchus*. *Moralia*. 96c.

⁸⁴ *Origenes*. *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*. 1.

⁸⁵ Следует, однако, заметить, что Феофил может упоминать о согласии греков и христиан в апологетических целях, хотя его основная идея заключается в том, что все греки ошибались; см.: *Morlet S. Symphonia*. P. 205–207.

⁸⁶ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. II 14. 1–7.

⁸⁷ *Iustinus Philosophus*. *Apologia*. 46. 1–6. Затем оно повторяется: *Athenagoras Atheniensis*. *Legatio pro christianis*. 7. 2.

⁸⁸ Климент Александрийский предполагает, что Платон мог получить Божественные знания от неких мудрецов (*Clemens Alexandrinus*. *Stromata*. II 100. 3), или что он мог заимствовать их непосредственно из Священного Писания (*Ibid.* II 133. 2).

были удостоены некоторого рода откровения⁸⁹. Как известно, Климент предполагает, что эллинистическая культура может быть в некотором смысле «заветом» греков, сопоставимым с заветом, который был дан евреям⁹⁰. На мой взгляд, подобный ход мысли служит «богословским» объяснением.

Ориген не заходит настолько далеко, чтобы считать эллинистическую культуру заветом, но несколько раз комментирует два текста, которые подводят его к утверждению о том, что греческая мудрость происходит в той или иной степени от Бога: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим. 1, 19)⁹¹ и «всякая премудрость — от Господа» (Сир. 2, 1)⁹². В сочинении «Против Цельса» Ориген утверждает, что всякий раз, когда греки изрекали истину, это происходило от Бога (6. 3).

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ОТЛИЧИЯ

Кроме очевидной преемственности греческих и патристических суждений относительно *συμφωνία*, наше исследование уже продемонстрировало несколько отличий. На первый взгляд, у нас есть опасность поддаться соблазну утверждать, что новизна христианства состоит всего лишь в том, что христиане применяют симфоническую лексику и экзегетические техники к новому типу текстов, то есть к священным или религиозным. Однако этого будет явно не достаточно.

Если говорить в более широком смысле, то контекст христианских представлений относительно *συμφωνία* отличается

⁸⁹ «Ибо, как Бог пожелал спасти евреев, дав им пророков, так и возвысив своих пророков в их собственном языке, поскольку они были в состоянии обрести благоденствие Бога, Он отделил наиболее достойных из греков от общего стада» (*Clemens Alexandrinus*. *Stromata*. VI 42. 3). Та же идея присутствует в таких в I 42.1, где Климент говорит, что Платон был «словно бы вдохновлен Богом» (οἶον θεοφορούμενος). В отрывке из *Protrepticus*. 72. 5 Климент пишет, что пифагорейцы говорили о Боге «под действием Божественного вдохновения» (ἐπιπνοίᾳ θεοῦ).

⁹⁰ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*. VI 41. 6; 42. 2; 44. 1; 63. 3.

⁹¹ *Origenes*. *Contra Celsum*. III 47; IV 30; VII 46–47; In *Epistulae ad Romanos*. 1. 19.

⁹² *Origenes*. In *Numeros homiliae*. 18. 3.

от культурной среды древних греков. Безусловно, он по определению содержит значимый и ключевой филологический аспект, но который при этом отныне зависит от другого подхода, богословского на фундаментальном уровне. В настоящее время историки философии говорят о «теологизации» учений, которые возникли в рамках греческой философии. Мы можем применять ту же концепцию к тому способу, с помощью которого греческие представления или интеллектуальные практики были восприняты и переосмыслены в свете богословских аксиом в святоотеческой литературе. История симфонической экзегезы представляет, на мой взгляд, убедительный пример этого процесса.

Первый аспект этого нового богословского измерения состоит в свойственном святоотеческой литературе постоянном стремлении дать объяснение библейской *συμφωνία*. Как мы уже могли убедиться, не менее трех вариантов было предложено для объяснения согласия Библии с греками, а значит, это согласие не воспринималось как само собой разумеющееся, но должно было получить убедительные доводы. И причины подобной постановки вопроса весьма очевидны. Если Бог открыл Себя в Священном Писании, то тогда каким образом греки иногда могли высказывать вещи, схожие с библейским учением? На фоне христианского понимания согласия между Библией и греками существуют очевидные богословские проблемы. Что касается греков, то *συμφωνία* между двумя авторами в большинстве случаев рассматривалась в качестве факта, который не вызывает никаких проблем и не предполагает специального объяснения.

Второй аспект новой богословской перспективы представлений христиан об экзегетической симфонии имеет отношение к тому, что мы можем обозначить как сверхъестественный элемент. Когда я приводил три объяснения, которые применялись христианами к *συμφωνία* между Библией и греками, то говорил о рациональном, филологическом и богословском объяснении. Богословское объяснение подразумевает, что согласие между греками и Священным Писанием может быть объяснено на основании представления, что греки, подобно пророкам, были удостоены Божественного вдохновения. Та же самая связь между *συμφωνία* и боговдохновенностью зачастую применялась для

объяснения согласия в рамках самой Библии: если пророки провозвещают одни и те же вещи, то только потому, что получили откровение от одного и того же Бога⁹³. Как мы могли видеть, симфоническое измерение библейского текста временам противопоставлялось «диафоническим» представлениям, принятым у греков, с целью показать, что Библия происходит из Божественного источника, в то время как греки целиком исключены из действия Божественного откровения.

Взаимоотношение между идеей согласия и представлением об откровении или боговдохновенности становится весьма важным в святоотеческой литературе и, на мой взгляд, отсутствует в контексте греческих размышлений относительно *συμφωνία*, по крайней мере до эпохи неоплатонизма⁹⁴. Это то, что я назвал сверхъестественным элементом в христианской концепции библейской *συμφωνία*.

Третий — и заключительный — аспект богословского измерения симфонической мысли в святоотеческой литературе затрагивает само понятие *συμφωνία*. Согласно патристическому взгляду на библейскую *συμφωνία*, который формировался вплоть до эпохи Оригена, согласие Библии с самой собой или с представлениями греков не является тем, что предполагает необходимость в богословском объяснении или подразумевает сверхъестественный аспект. Оно становится все большей и большей тайной, понимаемой в более широком смысле (как нечто таинственное и непонятное) или в более строгом, религиозном смысле (как посвящение в близкий контакт с божественным). Это измерение библейской *συμφωνία* не является очевидным в ранних произведениях святых отцов. Оно отсутствует в трудах мч. Иустина и Афинагора. По всей видимости, оно появляется в скрытой форме у Феофила Антиохийского,

⁹³ Следует заметить, что «рациональные» и «филологические» объяснения, предлагаемые для объяснения *συμφωνία* в Библии и у греков, носят не менее «богословский характер», чем то, которое я назвал «богословским», поскольку оно произвольно приводит христианских писателей к расширению их богословских представлений о взаимосвязях между греческой и библейской мудростью с очевидными историко-богословскими последствиями.

⁹⁴ Мы можем обнаружить тексты о «согласованных» снах (см.: *Morlet S. Symphonia*. P. 45) или предсказаниях (*Valerius Maximus. Facta et dicta memorabilia*. I 6. 3), которые могут предполагать подобную связь, но такого рода тексты не встречаются в экзегетических контекстах.

который упоминает о Божественном вдохновении пророков⁹⁵ и при этом ссылается на согласие Библии и греков как Божественный промысл, цель которого состояла в том, чтобы сделать греков свидетелями истины, которая в итоге будет явлена во Христе⁹⁶.

Мы могли бы в этом случае использовать концепт, который в недавнее время был разработан специалистами по римской религии эпохи империи: речь идет об идее «мистеризации»⁹⁷. В процессе такого «мистического» осмысления представления о *συμφωνία* важную роль играют три раннехристианских автора: сщмч. Ириней Лионский, Климент Александрийский и Ориген.

У этих трех богословов присущая библейскому тексту *συμφωνία* наглядно представлена как один из аспектов действия Бога в этом мире. *Συμφωνία*, пронизывающая Священное Писание, является той же самой музыкой, которую Бог, Логос, как музыкант, исполняет в мире или в его истории. С этой точки зрения Священное Писание выступает в качестве микрокосмоса.

Представление о том, что этот мир пронизан Божественной музыкой, было впервые выражено в христианской традиции у свт. Ириней, который использует образ лиры, — к этому же сравнению, как мы могли убедиться, вновь обращались Климент Александрийский и Ориген с целью описать гармонию Священного Писания с греками и с самим собой: «Сотворенные вещи, какими бы они ни были разнообразными и многочисленными, находятся в стройной связи и согласии с целым мирозданием, но, рассматриваемые каждое в отдельности, они взаимно противоположны и не согласны, как тон цитры, состоящий из многих и противоположных друг другу звуков, образует, чрез расстояние между каждым из них, одну согласную мелодию. Поэтому любящий истину не должен обманываться расстоянием каждого тона или воображать, что один

⁹⁵ См.: примечание № 69.

⁹⁶ *Theophilus Antiochenus*. Ad Autolicum. I. 14; 2. 8; 2. 37.

⁹⁷ См. материалы конференции: Les «mystères» au IIe s. de notre ère: un «mysteric turn»? (20–22 sept. 2018, INHA, Paris) / Ed. N. Belayche, Ph. Hoffmann, Fr. Massa. Brepols, 2021; особенно доклад: *Murcia B. P.* Les cultes isiaques au IIe siècle de notre ère: entre mystérisation et égyptianisation?

звук принадлежит одному художнику и творцу, а другой — другому, или, что один устроил высокие тоны, другой — низкие, а третий — средние; но (признавать) только одного (устроителя всего), как доказательство мудрости, справедливости, благодати и красоты целого произведения. И те, которые слышат мелодию, должны хвалить и прославлять художника, удивляться напряжению одних звуков, обращать внимание на слабость других, прислушиваться к средним между двумя первыми, рассматривать и характер других звуков, и то, к чему относится каждый из них, и исследовать причину их, но никогда не уклоняться от правила, не отступать от художника, не оставлять веры в единого Бога, сотворившего все, и не хулить нашего Творца»⁹⁸.

Ту же самую идею сщмч. Ириней выводит из действия Бога во вселенной (обращаясь к образу музыки, которая в одно и то же время может быть единой и различной) — речь идет о представлении о том, что действие Бога в истории также является в то же самое время чем-то единым и множественным: «Итак, Сын Отца, изначально сущий с Отцом, изначально открывает (Его): Он и пророческие видения, и различные дарования (Духа), и Свое служение, и славу Отца показывал роду человеческому последовательно и связно в надлежащее время для пользы его. Ибо где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, где благовременность, там и польза»⁹⁹.

Подобная концепция истории служит основанием для определенной концепции Священного Писания: Ветхий и Новый Завет, несмотря на свои отличия, исходят от одного и того же Бога¹⁰⁰. Она содержит следы различных «домостроительств», которые, хотя и могут в отдельных случаях показаться противоречивыми, но на самом деле играют уникальную и гармоничную мелодию¹⁰¹. Подводя итог, можно сказать, что представление о библейской *συμφωνία* у сщмч. Ириней основано на симфонической концепции истории, которая опирается на симфоническую идею о повсеместной деятельности Бога в этом мире.

⁹⁸ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. II 25. 2.

⁹⁹ *Ibid.* IV 20. 7.

¹⁰⁰ *Ibid.* IV 9. 1.

¹⁰¹ *Ibid.* III 11. 8. По поводу представления о домостроительстве — см.: *Ibid.* V 32. 1.

Схожие представления можно встретить у Климента Римского и Оригена, в произведениях которых выражена мысль о том, что *συμφωνία* в Священном Писании не отличается от мелодии, которую Бог исполняет в этом мире и истории¹⁰², — в этой связи стоит отметить, что представление о «домостроительстве», которое временами использовал Ориген, имеет отношение не просто к деяниям Божиим, но также и к таинственной логике библейского текста¹⁰³, или, как мы уже видели из прочитанного отрывка, он упоминает о «гармонии Бога», которая должна содержаться в Священном Писании¹⁰⁴. Другими словами, если *συμφωνία* библейского текста обладает мистическим характером, то прежде всего потому, что Божественные деяния по определению таинственны: мелодия Священного Писания отсылает нас к тайне творения и зарождения истории. Она побуждает исследовать, задавать вопросы и приводит экзегета к предположению о том, что библейский текст не является обычным текстом, но текстом, полным скрытых смыслов.

Но одного этого не достаточно. Другая причина, придающая библейской *συμφωνία* таинственный характер, заключается в том, что она зачастую предполагает следующий принцип: то, что сокрыто, можно сделать ясным с помощью отрывка из Священного Писания, содержащего его интерпретацию. Мы уже упоминали об этом аспекте симфонической экзегезы. Он подразумевает, что *συμφωνία* указывает на скрытую логику, которую экзегету следует обнаружить, но при этом она является результатом откровения, которое оказывается таинственным действием, понимаемым в присущем древним грекам религиозном смысле — как посвящение, которые приоткрывает сокровенное.

В большинстве случаев основная идея у *сщмч.* Ириней, Климента Александрийского и Оригена состоит в том, что новозаветные Писания раскрывали значение ветхозаветных. Однако, как мы уже видели, значение библейской *συμφωνία* по

¹⁰² *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus*. I 5. 1–2; *Origenes*. *De principiis*. II 1. 2; II 9. 6.

¹⁰³ См.: *Origenes*. In *Ieremiam homiliae*. 16. 5 — о переводчиках, которые работали *οἰκονομίσαντες*; *De principiis*. IV 2. 2 — о «мистических домостроительствах» (*οἰκονομία μυστικά*), пронизывающих Священное Писание.

¹⁰⁴ См.: примечание № 73.

отношению к откровению не заключается только в том, что Новый Завет раскрывает Ветхий. Согласно Оригену, любой отрывок из Священного Писания может быть объяснен посредством другого из любой библейской книги¹⁰⁵. Такое откровение внутри библейского текста наглядно изображается посредством образа ключей, раскиданных повсюду в корпусе Священного Писания, о чем говорится в известном фрагменте из «Филокалии»: «Великий ученый имел обыкновение говорить, что Боговдохновенное Писание, если посмотреть на него как на единое целое, из-за своей непонятности похоже на множество запертых дверей в доме. Он полагал, что перед каждой комнатой следует разместить ключ, но при этом тот, который к ней не подходит, — то есть таким образом, чтобы ключи были настолько разбросаны повсюду в комнатах, что не подходили бы к замкам отдельных комнат, перед которыми они помещены. В таком случае найти нужные ключи, подходящие к предназначенными им комнатам, представляется весьма не простым заданием. По его словам, именно так обстоит дело и с пониманием текстов Священного Писания, потому что они настолько непонятны; как он говорил, существует лишь один способ начать их понимать — прибегнуть к помощи других отрывков, содержащих объяснения, которые разбросаны по всему тексту»¹⁰⁶.

Что именно способствует лишний раз аргументированному подтверждению таинственного, или, если быть более точным, мистического измерения Священного Писания как симфонического текста — так это идея о том, что процесс понимания смысла за счет сопоставления его текстов способствует духовному возрастанию. Безусловно, это особенно становится заметным в случае с Новым Заветом, который проясняет Ветхий. Уже Климент Александрийский описывает отношение между двумя заветами с помощью терминов, имеющих отношение к педагогике: ветхозаветный закон включал в себя как *παιδαγωγία* («педагогику»), так и *προπαιδεία* («предварительную подготовку»)¹⁰⁷. Во фрагменте из «Гомилий на Книгу Левит» (I. 4) Ориген пишет, что закон включает в себя «начала»

¹⁰⁵ См.: примечание № 73, для более подробных ссылок см.: *Morlet* *S. Symphonia*. P. 298–318.

¹⁰⁶ *Origenes*. *Philocalia*. 2. 3.

¹⁰⁷ *Clemens Alexandrinus*. *Quis dives Salvetur*. 9. 2.

(*principia*), пророков — «преуспеяние» (*profectus*) и Евангелия — «полноту совершенства» (*plenitudo perfectionis*).

Представление о духовном возрастании было распространено Оригеном на любую форму симфонической экзегезы, даже если она не имеет отношения к отрывку из Ветхого Завета, понимаемого в свете Нового. Разумеется, симфоническая экзегеза, зачастую рассматривалась Оригеном в качестве инструмента, посредством которого можно достигнуть духовного смысла. Согласно Оригену, эта связь может быть подтверждена словами 1 Кор. 2, 13: «соотнося [соображая] духовное с духовным» (πνευματικοῦς πνευματικῆ συκρίνοντες), которые он рассматривает в качестве герменевтического правила, подразумевающего, что основополагающее духовное значение Священного Писания может быть понято посредством сопоставления отрывков, которые созвучны друг другу¹⁰⁸.

Но прежде чем подойти к выводам статьи, следует немного сказать об Оригене и его понимании симфонической экзегезы. Ориген был не просто первым настоящим теоретиком этого аспекта библейской интерпретации, не просто первым, кто осуществил широкое применение этого типа экзегезы в своих трудах. Его рефлексия также представляет собой наивысшую точку процесса «мистеризации», который я пытаюсь описать.

В трактате «О началах», который он создал на начальном этапе своей деятельности, Ориген, опираясь на философские предпосылки, но также при этом воспроизводя отдельные размышления своих христианских предшественников, описывает состояние человечества как нечто в своей основе разделенное и в то же самое время — пронизанное стремлением в направлении к единству. После грехопадения душ состояние человечества по определению является разделенным. Но Бог, по своей Божественной и несказанной Премудрости, работает над единением всего творения. Этот процесс в конечном счете будет завершен в конце времен, в период восстановления (т.е. *апокатастасиса*) всего творения в единстве с Богом¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Origenes*. In *Genesim homiliae*. 2. 5.

¹⁰⁹ См., например: *Crouzel H. L'apocatastase chez Origène / Origeniana Quarta* / Ed. L. Lies. Innsbruck, 1985. P. 282–290.

По всей видимости, нам следует рассматривать размышления Оригена относительно библейской *συμφωνία*, принимая во внимание это представление об истории. По поводу разделенности, которая служит главной отличительной чертой материального творения, библейский текст предлагает замечательное исключение. Он сообщает людям представление о единстве, которое не существует здесь, на земле, но которое может даровать им возможность испытать единство прямо сейчас, до наступления всеобщего апокатастасиса.

И действительно, Ориген часто высказывает мнение о наличии нравственного требования о единстве, поскольку разделенность служит признаком греха¹¹⁰. Наилучшей возможностью обретения единства является подражание Богу, Который по определению един¹¹¹, или же быть в согласии с Его заповедями¹¹². Другими словами, обретение единства может быть достигнуто за счет уподобления Богу. Другая возможность заключается в применении правил музыкальной гармонии к собственной жизни: «И все же нам крайне необходимо освоить науку гармоничности. Что касается непосредственно музыки, то если гармония нот построена созвучным образом, тогда получается приемлемое звучание песни вместе с ритмом. Но если какое неблагозвучие слышится при игре на лире, то тогда извлекается весьма неприятный звук и приятность песни оказывается загублена. Тот же самый принцип применим и к тем, кто подвизается вместе с Богом. Если у них случаются разногласия и распри между собой, то все окажется неприятным и ничто не будет угодным Богу, даже если они проведут множество войн, возвратятся с множеством трофеев и посвятят много даров Богу»¹¹³.

Отрывок из его «Гомилий на Книгу Иисуса Навина» (7. 2), похоже, соединяет обе идеи (единство с Богом / единство посредством музыки). В нем подробно говорится, что гармоничная музыка Священного Писания дает возможность душе

¹¹⁰ См., например: *Origenes*. In librum Jesu Nave homiliae. 7. 2; 9. 2; *Contra Celsum*. 8. 69; *Homiliae in Ezechielem*. 9. 1; *Commentarium in Epistulae ad Romanos*. 10. 7. 3–5.

¹¹¹ *Idem*. *Explanatio in 1 librum Regnorum*. 1. 4.

¹¹² *Idem*. In *Numeros homiliae*. 26. 2. 2.

¹¹³ *Ibid*. 26. 2. 3.

обрести единство. Подобно божественной музыке, библейская *συμφωνία*, как это может показаться, устанавливает связь между двумя способами обретения единства с самим собой. Она представляет собой не обычную музыку, но Божественную — ту музыку, которая выражает Его слово. Чтобы быть в согласии с ним или подражать ему, следует подражать музыкальной гармонии и в то же самое время подражать Богу. Даже если сам Ориген никогда не говорит об этом, то представление о том, что лучшая музыка — это та, которой можно подражать, несомненно, соответствует его точке зрения. Когда он говорит о возможном воздействии музыки на душу, то как в этом, так и в других текстах, Ориген зависит от размышлений греков о терапевтическом и нравственном измерении музыкальной гармонии¹¹⁴. В пифагорействе имперского периода мы находим представление о том, что лучшей музыкой, на которую можно настроиться, была музыка небесных сфер — временами она рассматривалась как Божественная музыка¹¹⁵. У Оригена Божественная музыка, к которой нам следует привести в согласие наши души, уже больше не является музыкой сфер, но музыкой Священного Писания. Я совершенно убежден в том, что Ориген был знаком с пифагорейской концепцией музыки сфер и сознательно применил ее к библейскому тексту¹¹⁶.

Когда Ориген цитирует наставление «вы обогатились... всяким словом» (1 Кор. 1, 5), то он высказывает не чисто филологическое правило, но по большому счету изображает экзистенциальное и мистическое повеление, означающее стремление к единству, которое является формой уподобления Богу. Этот взгляд представляет собой еще один аспект того явления, которое я обозначил как «мистеризация» представления о *συμφωνία*

¹¹⁴ Идея о том, что музыка может оказывать влияние на душу, особенно продвигалась пифагорейцами (*Porthyrius. Vita Pithagorae. 30; Iamblichus Chalcidensis. Pythagorica. 64*), см. также: *Plato. Timaeus. 47d; Respublica. 398c; 401d; Aristoteles. Politica. 8.1339a-1342b* и др.

¹¹⁵ О пифагорейском представлении о музыке сфер см. *Aristoteles. De caelo. 2. 9; Plinius Secundus. Naturalis historia. II 19–20; 83; Porthyrius. Vita Pithagorae. 30; Iamblichus Chalcidensis. Pythagorica. 82*. О божественном характере этой музыки см.: *Censorinus. De die natali. 13. 5*. Филон знал об этой пифагорейской концепции божественной музыки (*Philo. Quis rerum divinarum Heres sit. 259*).

¹¹⁶ В этом отношении ему предшествовал Филон — см. *Morlet S. Symphonia. P. 136*.

и симфонической экзегезы. Маловероятно, что с точки зрения александрийских комментаторов Гомера существовала некая экзистенциальная или мистическая необходимость разыскивать параллельные отрывки в гомеровском эпосе. Встреча греческой филологии и христианского мистицизма способствовала появлению новой, мистической концепции христианской экзегезы в творчестве Оригена.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На мой взгляд, история становления симфонической экзегезы представляет собой хороший пример глубокой интеллектуальной преемственности между эллинизмом и христианством и одновременно — того способа, посредством которого христиане видоизменили традицию, воспринятую от эллинизма. Христианская экзегеза Библии основана на той же специальной лексике и экзегетической методике, которые в своей основе восходят к греческой экзегезе поэтических и философских текстов. Они разделяли с греками те же самые правила по поводу представлений о согласии и истине. Но при этом они применили эти идеи и методы к новому типу текстов, используя новые предпосылки и в новой богословской перспективе, которая в конечном счете полностью изменила значение представления о текстуальной *συμφωνία* и симфонической экзегезе. Их симфоническая концепция библейского текста не просто предполагала, что Библия представляет собой связный текст, временами согласующийся с другими тестами. Со времени сщмч. Иринаея Лионского до эпохи Оригена формируется представление о том, что Библия пронизана множественными созвучными таинственными отголосками, которые служат знаками Божественного домостроительства и демонстрируют боговдохновенность этого совершенно особенного текста, а кроме того, оказываются способом достичь не только духовного значения Священного Писания, но и обрести единство как с самим собой, так и с Богом (что, исходя из учения Оригена, представляет один и тот же процесс). Было бы полезно исследовать, каким образом эта оригенистская

концепция библейской *συμφωνία* развивалась на следующих этапах становления святоотеческой мысли, прежде всего узнать, существует ли разница между александрийскими и антиохийскими экзегетами в этом вопросе, — но это будет уже другое исследование.

Symphonic Exegesis: From Greek to Patristic Thought

Morlet Sébastien

Sorbonne Université; "Orient et Méditerranée"

FOR CITATION: *Morlet S.* Symphonic Exegesis: From Greek to Patristic Thought / Transl. A. E. Petrov // Bogoslov. № 2 (2). P 33-67. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.2.1.002

ABSTRACT Abstract: «Symphonic» exegesis involves reading one text in light of another. It emerged gradually in Greek literature, first in Alexandria, then in historiography and philosophy. This practice was rooted in the Greek assumption that harmony is connected to truth. It was used to edit or comment on a text. Christians who believed that Jesus fulfilled prophecy inherited this scholarly practice and adapted it for the Bible, to show that it was a harmonious whole or that it had parallels with Greek literature. However, they transformed the meaning of this practice, and the concept of *συμφωνία* (harmony), in a theological framework that implied a connection between harmony and divine inspiration. They saw the biblical harmony as a «mystery», leading the reader to deeper understanding and unity with both himself and God.

KEYWORDS: exegesis, «Symphonic» exegesis, Alexandrian philological school, biblical commentary