

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

И.С. Вевюрко

Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики

Илья Сергеевич Вевюрко – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г Москва, Ленинские горы, 1; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: vevurka@mail.ru

Статья посвящена разбору проблемы восприятия феномена Божественного Откровения в ту эпоху, когда складывались основные принципы его православного (но в немалой степени также католического и протестантского) истолкования. О «концепции» в ней говорится не в смысле позитивного учения, но в смысле суммы непротиворечивых высказываний, общие основания которых выясняются при помощи проблемной постановки вопроса. Мысль отцов Церкви о Божественном Откровении рассматривается с точки зрения восприятия ими как содержательной, так и формальной стороны библейского текста. Подтверждая ранее сделанные целым рядом отечественных исследователей выводы о том, что святым отцам не свойственна теория «диктовки» (или крайнего вербализма), автор статьи уточняет смысл категорий «слуха» и «видения», а также халкидонской аналогии в том понятии об источниках богооткровенного текста, которое господствовало в период патристики.

Ключевые слова: вдохновение, Библия, пророчество, патристика, герменевтика, экзегетика

Ссылка для цитирования: Вевюрко И.С. Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 19–38.

Название этой статьи предполагает разговор о некоей общей или единой концепции. Была ли таковая в действительности? Вместо ответа на данный вопрос мы попытаемся внести ясность в исходные условия анализа нашего материала. Отцы Церкви не создавали концепции богодухновенности, но вели речь

о ней как о чем-то, разумеющемся само собой. При этом они: 1) исходили в ее трактовке из своего собственного духовного опыта; 2) выстраивали ее с учетом эмпирических фактов о Библии, с которыми им приходилось иметь дело; 3) а также с учетом апостольских речений (2 Тим 3:16; 2 Пет 1:20–21), апостольской манеры цитирования и того ореола святости, который окружал Писание в раннехристианских общинах. Перечисленные предпосылки являются интуициями, которые в дальнейшем подтверждаются примерами и для которых, как мы предполагаем, не существует критической массы контрпримеров. Главная проблема коренится в предпосылке под номером 2, так как весьма значительная часть фактов, существовавших уже для отцов, легла впоследствии в основу критики Библии, а потому их святоотеческое восприятие имеет прямое отношение к православной богословской оценке теоретических основ этой критики. Но нетрудно будет увидеть, что все предпосылки коренным образом взаимосвязаны.

Целью настоящей статьи является воспроизведение основ суждений о богодухновенности Библии в эпоху патристики с проблематической точки зрения. Как правило, святоотеческое учение об этом предмете излагается позитивно, следствием чего выступают а) его бедность, поскольку отцы не создавали позитивных учений о нем, считая его очевидным; б) его мнимая простота, вытекающая из неучета нюансов при позитивной постановке вопроса. Можно ждать, что аналитический и проблемный подход даст более дифференцируемые результаты.

Задача подбора свидетельств уже значительно облегчена для нас масштабным трудом Д.С. Леонардова [Леонардов, 1897–1912]. Дореволюционный исследователь представил самый полный на сегодняшний день обзор теорий Божественного вдохновения от мужей апостольских до библеистов XIX в. Его труд можно считать недооцененным, так как, хотя он присутствует в библиографии к статье «Богодухновенность» в Православной энциклопедии [Тихомиров, 2002, с. 442–447], никаких признаков знакомства с ним эта статья не демонстрирует. В значительной степени зависимым от цикла статей Леонардова является доклад о. Дмитрия Юревича [Юревич, 2005], но, не давая исчерпывающего изложения основных идей этого цикла, он также не содержит и их развития, ограничиваясь опорой на них в оппонировании господствующему в научных институциях филологически одностороннему подходу к Писанию. Выводы, сделанные Леонардовым, все еще ожидают проверки с учетом современного состояния патристических исследований.

В целях ухода от позитивного изложения тривиальных формул, наш анализ начнется с самого трудного – предлежавшей отцам материальной, фактической стороны Библии. Здесь будет рассмотрена постановка вопроса об отношении содержания священного текста к его форме. Только после этого можно будет перейти к более умозрительной проблеме природы богодухновенности, понимавшейся отцами, как уже было предположено, ввиду их собственного духовного опыта. Выводы этой части позволят реконструировать их воззрения на человеческую сторону богооткровенного текста, которая больше всего занимает современную библеистику.

1. Форма и содержание священного текста

1.1. Нестабильность формы

Нестабильностью формы текста мы называем наличие флуктуаций, не препятствующих его узнаванию как того же самого текста, но показывающих в то же время изменчивость его элементов: букв, слогов, отдельных слов и порядка их в предложении, а также целых отрывков. Оставим в стороне вероятность внесения в текст изменений самим автором, которая позволяет авторизовать в равной мере несколько разных редакций¹: если эта вероятность и допускалась, то канонические тексты, как правило, а *rigor* считались окончательными редакциями. Мы также исключаем из рассмотрения внесение намеренной, конфессионально ангажированной правки, какими бы мотивами оно ни вызывалось. Что такие действия производились, несомненно²; как и то, что они были предметом взаимных обвинений иудеев и христиан в полемике первых веков новой эры [*Justin. Dial. 73*]. Но такая интерполяция считалась *порчей* богодухновенного текста и потому не имеет отношения к вопросам, связанным с богодухновенностью как его собственным качеством. Наконец, мы не имеем в виду и ошибок, представляющих собой также *порчу*, хотя и ненамеренную, но требующую устранения при обращении к исправным рукописям: работа над подобными правками велась на протяжении всей истории Церкви, а ее мотивация замечательно представлена в издательском предисловии к Острожской Библии. Итак, мы говорим лишь об изменениях, которые, будучи внесенными в канонические тексты Писания а) переводчиками³, б) переписчиками, в) парафрастами в процессе устной передачи текста и ее последующей записи либо при его цитации, тем не менее, не считались у отцов их вольной или невольной *порчей*, подлежащей исправлению.

Такая постановка вопроса, собственно, и позволяет различить форму и содержание. Если две редакции одного и того же текста могут быть в равной степени священны, значит, то, что делает его священным, некоторым образом воспаряет над его элементарным составом, иными словами, он как целое больше суммы своих частей.

Легче всего понять это в связи с изменениями, внесенными переводчиками, так как между оригиналом и переводом существует, во-первых, различие в структуре языка, во-вторых, временная дистанция, которая, при некоторых условиях, позволяет расценить процесс перевода как продолжающееся откровение. Относительно первого еще внуком Иисуса бен Сираха (II в. до н. э.) было замечено, что «неодинаковую имеет силу (*ou isodunamēi*) нечто, когда само по себе говорится на еврейском и когда передается на другой язык»

¹ См. рассуждения об этом и примеры из литературы Нового времени: [Лотман, 1978, с. 26–28].

² В качестве примера достаточно упомянуть расхождения между масоретским и самаритянским текстами Пятикнижия в упоминании священной для самаритян горы Гаризим. Сама возможность подобных вариаций ставит перед религиоведом серьезные вопросы о восприимчивости сакральных текстов в ту или иную эпоху.

³ Говоря о Ветхом Завете, следует удерживать в памяти, что отцы Церкви, за редким исключением, читали его в греческом переводе с еврейского или латинском переводе с греческого.

[*Sir. Prol.* 22–23]. Хотя он, вероятно, не придавал труду своего деда канонический характер, эта особенность распространялась им и на переводы Писания: сам Закон, говорит он далее, пророки и прочие книги «немалую имеют разницу (*διαφορά*), читаемые сами по себе». Эти высказывания, по нашему мнению, следует понимать не так, как они поняты в синодальном тексте – «неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык», – ибо в таком случае, заботясь о понимании александрийскими собратьями *смысла* Божественного Откровения, переводчик был бы должен убедить их выучиться древнееврейскому языку, чего он, однако, не делает. Скорее, у него имеет место апология неточности, парафрастичности перевода, которые действительно проявляются как в его труде, так и в переводах Септуагинты, несмотря на высокую степень внимания к порядку слов и идиоматическому строю оригинала.

Здесь нужно заметить следующее. Признание самой возможности перевода необходимо связано с допущением его лексико-грамматической неточности, и именно потому, что одни и те же слова в разных языках (это касается не только языков народов, но и языков субкультур) имеют не разный, но «неравносильный» смысл, и значит, существо смысла должно заключаться не в словах, а где-то за ними [Вдовиченко, 2016, с. 89]. Поэтому обожествление буквы текста, строго говоря, не допускает идеи перевода. Действительно, развивая учение о предвечности Торы в ее буквенном составе, раввины пришли к выводу, известному по чеканной формуле Иегуды бар Илая: «Кто переводит стих так, как он есть – лжец, а кто прибавляет к нему – кощунник» [ВТ Киддушин 49а]. Соответственно с этим вердиктом ученик раввинов Акила, чей перевод был призван заменить для грекоязычных иудеев подозрительную Септуагинту, «не переводил, а транслировал слова Писания, каждое из которых, представленное в священном тексте, имело свой смысл» [Вдовиченко, 2016, с. 234]. Он создал текст, даже буквальный смысл которого чаще всего нельзя понять без толкования, таким образом привязав его к принятому толкованию буквы еврейского текста.

Отцы Церкви, напротив, продолжили в своем отношении к искусству перевода линию внука Иисуса бен Сираха. Они охотно цитировали всех доступных им переводчиков Библии, множество примеров чему – в комментариях Златоуста, Кирилла Александрийского, Феодорита, Иеронима. При этом они не столько старались установить наилучшее понимание, сколько рассматривали разные переводы как взаимодополняющие, в соответствии со своим принципом полисемантизма⁴. Наконец, по крайней мере те из них, которые принимали предание о переводе 70-ти как чудесном событии⁵, должны были допускать наличие у переводчиков дара пророчества. После Филона, видевшего в них «иерофантов и пророков, которым дано было ясным умом последовать чистейшему духу Моисея» (*Philo. Vita.* II. 38–40), эту же мысль прямо

⁴ См.: [Aug. Conf. XVIII. 27, 42].

⁵ Согласно преданию (иудейскому, судя по его наличию в трактате *Софрим (Писцы)* и у Филона), изначально касавшемуся, правда, только Пятикнижия, переводчики работали порознь, но при сличении получившихся переводов все они совпали слово в слово. Отрицательную оценку этого предания в святоотеческую эпоху высказывал, главным образом, Иероним.

выражает Августин, но с одним примечательным отличием: у первого речь идет о полном тождестве содержания оригинала и перевода, второй же, имея дело с критикой Септуагинты, утверждает: «Все, что в еврейских кодексах есть, а у Семидесяти нет, – все это Дух Божий благоволил сказать не через них, а через пророков; все же, что есть у Семидесяти и чего нет в еврейских кодексах, тот же самый Дух предпочел высказать через них, а не через пророков, показывая таким образом, что те и другие были пророками» (*Aug. Civ. XVIII. 43*).

Об изменениях смысла слов по вине переписчиков отцы специально не рассуждают, но часто пользуются в своих толкованиях вариациями, находящимися в разных рукописях. Пример такого рода приведем из комментария св. Андрея Кесарийского на Апокалипсис. Объясняя слова «так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов» (Откр 3:7), Андрей уточняет: «В некоторых списках вместо “Давидов” написано “Аидов” (ἄδου), и этим свидетельствуется о власти Христа над смертью и жизнью» (*Andr. Апок. VIII*). Экзегета, как видно, не смущает вопрос о подлинности того или другого чтения: говоря «этим свидетельствуется», он придает альтернативным рукописям одинаково характер Писания, несмотря на то что спорное место является прямой речью явившегося апостолу Сына Человеческого.

Аналогичен подход отцов к парафразам, включая их собственную манеру цитирования, унаследованную от апостолов⁶. На это постоянно обращает внимание Леонардов, начиная с мужей апостольских, и делает вывод об их «свободном отношении... к букве св. Писания» [Леонардов, 1898¹, с. 287]. Правда, парафрастичность есть рамочное понятие для нескольких своеобразных явлений. Во-первых, парафраз может быть намеком (аллюзией) на фрагмент, который подразумевается в своем точном объеме, но дается в виде эмблемы. Так, в седальне заупокойного канона слова «всуе мятется всяк земнородный, якоже рече Писание» являются парафразом Пс 38:6–7. Во-вторых, неточность цитирования может быть вызвана потребностью в упрощении языка цитируемого фрагмента [Pentius, 2014, p. 177]. Такую же роль играли для еврейской аудитории на Востоке таргумы. Здесь имеет место снисхождение к слушателю вне зависимости от решения вопроса о том, сохраняет ли парафраз всю мощь оригинала. В-третьих, отцы Церкви много цитировали по памяти. Хотя для ранних веков это и объясняется нехваткой рукописей [Meiser, 2010, S. 314], все же мы имеем здесь дело с развитой культурой устной традиции, структурированной преимущественно на уровне содержания, а не формы текста⁷. Как замечает Иероним, «апостолы и евангелисты при переводе древних Писаний искали смысла, а не слов» [*Hieron. Ер. LVII. 9*]. Наконец, в-четвертых, парафраз был

⁶ Надо заметить, что раввины той же и последующих эпох, как правило (хотя и за множеством исключений), цитируют Писание более точно, и сам способ цитирования по первым словам, за которыми как бы скрыта оставшаяся часть цитаты, подразумевает отсылку к однозначной формуле масоретского текста: что не мешает, впрочем, раввинам придерживаться того же принципа полисемантизма.

⁷ «Полное и частичное цитирование было лишь “верхушкой айсберга”. Значительная часть библейского узуса – под спудом, скрыта от глаз» [Parsons, 2015, p. 34].

формой интерпретации⁸. По крайней мере для третьего и четвертого из перечисленных вариантов нужно согласиться с Леонардовым, что множество «свободных цитат» является признаком отсутствия у ранних отцов «крайней вербальной теории, в смысле той странной теории, которая из живого человека делает манекена, а самое вдохновение сводит к механической диктовке слов и звуков» [Леонардов, 1898¹, с. 289].

1.2. Независимость содержания

Постулируя независимость содержания священного текста от его формы как часть учения отцов, мы должны прежде всего понять границы этого утверждения. В абсолютном смысле такая независимость есть бессмыслица, поскольку содержание не дается без формы, во всяком случае читателю. Однако уже в евангельском тексте установлена разница объемов того, *о чем* Писание, и того, *что* в нем написано (Ин 21:25). Эта разница является лейтмотивом комментария Оригена на Евангелие от Иоанна. «Евангелие, – пишет экзегет, – считающееся постижимым для всех пользующихся, учит тени тайн Христовых; то же, о котором Иоанн говорит как о “вечном” [Откр 14:6], и которое собственно можно назвать духовным, ясно представляет все очам разумеющих о Самом Сыне Божиим» [*Orig. In Joan.* 39–40].

Естественно, здесь возникает вопрос об отношении первого Евангелия ко второму; и так же естественно, что в случае Оригена речь должна идти об отношении содержания аллегории к ее форме. Но тогда в прояснении характера богодухновенности ничего не прибавляется, потому что аллегория может даже больше зависеть от формы текста, чем его буквальный смысл. Если значение каждой детали аллегории фиксировано, то колебания буквы для нее опасны. Интерес к духовному смыслу Писания выводит Оригена на путь критического сличения рукописей и обращения к древнееврейскому оригиналу. Сам дух времени способствовал этому: Ориген вел полемику с Порфирием и Цельсом, которые читали Ветхий Завет и которым утверждение, что смысл Библии не скрадывается разногласием буквы, показалось бы несерьезным. История же критической правки поэм Гомера, где апологеты язычества находили тоже аллегорические глубины, к тому времени насчитывала века.

И все же есть основания полагать, что «Вечное Евангелие» у Оригена возникает не как простой синоним аллегории, а как идея содержания священного текста в уме священнописателя, подобно тому, как содержание Ветхого Завета было иным для Моисея и других пророков, «видевших славу Христа», чем для простых слушателей, которых он называет «детьми» [*Orig. In Joan.* 37–38]. Идея эта вовсе не была новой в его время. Филон Александрийский, хотя ему и приписывают понимание пророчества «по аналогии с экстагическим состоянием языческого оракула» [Тихомиров, 2002, с. 442], все же называет пророка «переводчиком», устанавливая тем самым дистанцию между словом, им полученным,

⁸ Сохранились целые комментарии-парафразы, как, например, св. Григория Чудотворца на кн. Екклесиаст.

и словом, им записанным. Вообще вопрос о том, было ли состояние пифии экзотическим, в настоящее время считается дискуссионным [Кулишова, 2001, с. 101–106]. Но если можно не сомневаться в том, что во время Филона экстаз считался неотъемлемой частью языческой мантики, то тем более замечательно, что иудео-эллинистическая традиция, не используя слово *μάντις*, называет пророка *προφήτης*, то есть именем жреца-истолкователя пифии. Само такое словоупотребление намекает на то, что Божественное слово *в ушах* пророка было подобно оракулу, *в устах* же – истолкованию.

В тексте, на основании которого Филону вменяют идею «диктовки», он на самом деле противопоставляет языческих мантиков еврейским пророкам, о которых пишет следующее: «Пророк совершенно ничего не утверждает своего, но является переводчиком (*ἑρμηνεύς*) Другого, преподающего ему все, что он произносит, в то время как он стал одержим (*ἐνθουσιᾶ*) в неведении, потому что его помышление перешло и выдворилось из акрополя души, в котором возрос и вселился Божий Дух» [*Philo. Spec. leg.* 49]. Мантиков экзегет обвиняет в подмене истины выдумками, а их вдохновение считает притворным [*Ibid.*, 50]. Хотя Филон и говорит об «одержимости», состояние ума пророка представляется ему предельно ясным: «Для пророка нет ничего неизвестного, но он имеет в себе умное солнце и неомрачаемое сияние для яснейшего восприятия того, что невидимо чувством, однако воспринимается мыслью» [*Ibid.*, 192].

Итак, для пророка, пребывающего «в неведении» (*ἐν ἀγνοίᾳ*), нет «ничего неизвестного» (*οὐδὲν ἄγνωστον*). Филон или противоречит себе, или, что вероятнее, в двух этих случаях имеет в виду разный *γνώσις*. Ясность и темнота суть одно, так как созерцание очевидного уму равносильно молчанию чувств и мнений. Примечательно, что о «неведении» говорится там, где употреблена слуховая метафора и где пророк является «переводчиком» (или «толкователем»), передающим слова Другого, тогда как о всеведении – там, где вводится образ превосходной отчетливости силы зрения. В первом случае душу покидает «помышление» (*λογισμός*), т. е. внутренняя речь⁹. Видимо, это позволяет Филону оправдать «темноту» пророческого слова. Во втором случае органом восприятия оказывается «мысль» (*διάνοια*), и это дает ему основание считать пророческое слово наилучшим выражением истины. Суммируя сказанное, мы делаем вывод, что пророк у Филона не записывает под диктовку и не изрекает в безумии ему самому непонятные глаголы, а переводит Божественную речь или, что то же самое, содержание своего пророческого видения на несовершенный человеческий язык.

Хотя параллели между текстами Филона и апостолов бывают изумительными¹⁰, гипотеза, что апостолы штудировали его трактаты¹¹, кажется, осталась в том прошлом, когда история мысли без установления «влияний» страдала от недостатка признания. Скорее всего, здесь мы имеем сходное

⁹ Это слово иногда переводят и как «рассудок».

¹⁰ Например, в процитированном трактате «Об особых законах» описание пророка по смыслу совпадает с 2 Пет 1:21, а сравнение лжепророка с кораблем без балласта, вращаемым ветром [*Ibid.* 50], так же по смыслу очень близко к метафоре в Еф 4:14.

¹¹ Применительно к посланиям ап. Павла она была критически рассмотрена еще до революции: [Глубоковский, 1910, с. 23–425].

отношение к предмету, связанное с библейской традицией, и общий запас понятных слушателям сравнений, который у Филона несколько более насыщен античной философской терминологией, чем у апостолов. Эти замечания необходимы нам для того, чтобы продолжение обнаруженной нами линии у позднейших авторов не казалось простой зависимостью от Александрийской школы.

В I или II в. о состоянии пророка писал апостол Варнава или автор послания, известного под его именем: «Дух говорит к сердцу Моисея» [*Barn.* Ер. XII. 2]. Это касается, правда, не составления святынь книг, а одного из деяний пророка, в них описанных. Более определенно высказался св. Климент Римский: «Моисей все заповеданное ему запечатлел в священных книгах» (*Clem.* I Сог. XLIII). Здесь, очевидно, предполагаются два акта – повеления и записи. Но неясно, какая существует между ними дистанция. Еще один шаг в развитии темы сделал св. Иустин Философ, описавший пророков как «людей блаженных, праведных и угодных Богу, которые говорили Духом Святым и предсказали будущее... [они] одни знали и возвестили людям истину... говорили только то, что слышали и видели, когда были исполнены Святого Духа» (*Justin.* Труд. VII). Эта характеристика будет для нас важна и в дальнейшем. Дар пророчества в ней увязывается с праведностью и знанием, а его содержание – со слухом и видением; дистанция же между видением и речью несомненна. Две следующие цитаты относятся ко времени расцвета патристики. Св. Василий Великий писал о Моисее, что тот, «наравне с ангелами удостоившийся лицезрения Божия, повествует нам нечто из того, что слышал он от Бога» [*Basil.* Нефаем. I. 1]. Св. Иоанн Златоуст – об Исаии: «Он сказал, что видел [Ис 6:1], но умолчал, как видел» [*Chrys.* Вид. VI. 1]. Оба высказывания предполагают различие между содержанием пророческого вдохновения и его формой, тем самым, в некоторой степени, допуская релятивизацию последней.

2. Природа богодухновенности

2.1. Предмет откровения

Хотя несомненно, что между формой и содержанием Писания отцы находили зазор и не считали поэтому Библию прямо спущенной с неба в ее буквенно-словесном составе, самого по себе этого недостаточно, чтобы судить об их концепции богодухновенности. Здесь возможны следующие варианты:

1. Как содержание давалось полностью свыше для понимания священнописателей, так форма – для более ограниченного понимания слушателей. Именно поэтому св. Иоанн слышал, «что говорили семь громов», но не записал этого (Откр 10:4). Представляется, что такой взгляд был близок Оригену¹².

¹² «Человеческая и божественная стороны св. Писания не находились у него в гармоническом посредстве, а скорее историческая, человеческая сторона была только покрывалом, скорлупой» [Леонардов, 1912¹, с. 346].

2. В «органическом единстве Духа Божественного и человеческого... боговдохновенная мысль находила для себя выражение и производила боговдохновенное слово» [Леонардов, 1906¹¹, с. 379–380].
3. «Ветхозаветные писатели были лишь вещими сердцем, подсознательными органами Духа Божия, Который возвышал, сублимировал их естественное вдохновение» [Карташев, 1947, с. 92–93].

Выбор между этими точками зрения (мы не исключаем, что возможны и промежуточные) зависит от решения вопроса о том, чем именно было содержание по существу; иными словами, как понимали отцы Церкви предмет Божественного откровения.

Представляется, что, характеризуя восприятие Библии отцами как «докритическое» [Тихомиров, 2002, с. 443], мы недостаточно принимаем в рассмотрение этот аспект проблемы. Отцы были знакомы с солидной философской традицией критики мифа и (по крайней мере, плеяда закончивших училище Оригена) с основами эллинистической критики авторства литературных источников; они могли бы применять эти знания к Библии на не менее высоком уровне, чем Порфирий или Юлиан Отступник, если бы не верили ей.

Доверие к Библии до сих пор связано с мыслью о предмете откровения. Это не этика, т. к. совесть является «естественным законом» (*φυσικὸς νόμος*), и Писание только напоминает о ней [*Δωροθέος*, 1871, σ. 38]. Это и не монотеизм, т. к. человек воспринимает его непосредственно «через рассмотрение творений» (Рим 1:2). Вряд ли может быть признан удовлетворительным тезис, понимаемый в ограничительном смысле, что «свидетельство священного автора всегда является истинным в отношении истин религиозных» [Князев, 1951, с. 126], потому что неясно, какие именно свидетельства служат откровениями о религиозных истинах. Если иметь в виду собственно богословские суждения, то Писание могло бы без особого ущерба быть сокращено до размеров катехизиса. Традиция, наверное, предполагала иное, учитывая самосвидетельство Писания в 2 Тим 3:16. Содержание откровения, или «слова Божия», апостол Павел определяет как «заветы, законоположение, богослужение и обетования» (Рим 9:4; ср. 3:2). Таким образом, оно исторично, протянуто во времени от обещания к исполнению через «тьнь будущих благ» (Евр 10:1), так что все в нем не случайно, все действительно и вместе с тем все лишено собственного смысла вне отношения к смыслу совершенному.

Отсюда можно вывести, что именно связь с целевой причиной, которая есть Премудрость – Христос¹³, делает содержание текста богооткровенным; в силу этого мудрость, относительно которой «нет никого, знающего путь ее, ни помышляющего о стезе ее», есть та самая, данная Израилю, «книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек» (Вар 3:31; 4:1; ср. 1 Кор 2:6–8).

¹³ «И вот, заклание овцы и пасхальное празднество и писание закона заключены во Христе, через Которого было все в древнем законе, но еще более – в новом слове» [*Melito. Pasch. 6*]. Ср. в иудейской традиции: «Все пророки пророчествовали только о дне Мессии» (ВТ Берахот, 34b). Отцы Церкви связывали способность пророков предсказывать «домостроительство спасения», несомненно, с их собственным уподоблением Христу. Так, в общем каноне пророку на утрени: «Возложен [т. е. пожертвован] весь Вседержителю, промышления образом тайно научився...»

Апостолы решительно утверждали, что пришествие Христа предсказывали все пророки (Деян 3:24), и отцы в своей экзегезе только следовали положенному принципу. Подобная практика в прошлом веке считалась наивной или волюнтаристски сводилась к типологическому толкованию¹⁴. Однако, хотя история и образует цепочки типов (для чего ей вовсе не нужно быть священной), древние экзегеты имели в виду не только это. Пророки готовили еврейский народ к тому, чтобы встретить Христа и возвестить Его человечеству, для чего ими было изображено как будущее мира, так и прошлое, касающееся всего человеческого рода; то же, что во всех изгибах текста, знакомившего евреев с их историей, преизбыточествовал вечный смысл, было делом не человеческой мудрости, а Духа Божия.

Знали ли пророки в точности, о чем пророчествовали? Кажется, что традиция по этому вопросу разногласит или трудна для понимания. Св. Ипполит, например, пишет: «Так как Он только явился исполнением закона и пророков... то все, сказанное ими, и должно было оказаться запечатанным, дабы только с пришествием Господа все разрешилось и осветилось... все, запечатанное в древности, теперь по благодати Господа открыто святым... Вот почему также и ангел сказал Даниилу: “запечатай словеса сии” [Дан 12:4], ибо видение это [относится] к концу времени» [Hipp. Dan. IV. 33–34]. Из этих слов, по-видимому, следует, что Даниил скрыл точный смысл своего видения, как недоступный для рядовых читателей. В каноне же Рождеству Богородицы (св. Иоанн Дамаскин) говорится, что Моисей был удержан (εἴρω) от уразумения «великой тайны» Неопалимой Купины, получив лишь образно (συμβολικῶς) наставление не думать о нем земным способом – так святой отец толкует повеление снять обувь с ног (Исх 3:5). В литургическом предании встречаются и другие формулировки, которые, однако, до конца так и не проясняют вопроса¹⁵.

Итак, предметом откровения был Христос, данный в череде исторических событий, которые со стороны буквы были чудесной подготовкой к Его чудесному пришествию и потому несомненно фактичны, а со стороны символа относились к Нему, как тень относится к телу (Кол 2:17). Это значит, что содержание откровения не могло быть найдено в душе самого писателя, но

¹⁴ Так у Карташева, который, в частности, называет аллерию Павла в Гал 4:25 «причудливой» и «школьно-искусственной» [Карташев, 1947, с. 86]. Однако апостол вполне точен. Что Павел не считал служанку Сарры горой, кажется, не требует разъяснений. Но Агарь как персонаж по существу есть «гора Синай в Аравии», т. к. смысл синайского законодательства, отрешенный от обетований, означает рабство букве закона. Более того, по факту апостол прозорливо указывает здесь на возникновение ислама и дает христианскую оценку его значения.

¹⁵ «Все пророцы Тя яве предвозвестиша хотящую быти Божию Матерь, Богородице Чистая» (Канон воскресный 5-го гласа, песнь 5); «Неисписанная многими пророки, несведома же бысть, Дево, Небесными служащими Богу Ангелы, ныне же вси вемы Тя Богородицу» (Канон Покрову Пресвятой Богородицы, песнь 7); «Таинственно учухаю несказанному вси пророцы Твоему, Всечистая, Рождеству, духовно образующе и предлагоюще всем будущая» (Канон предпразднству Рождества Христова, Феофанов, песнь 6). «Мысленно научашеся Даниил, Человеколюбче, Твоим тайнам: на облаце бо яко Сына Тя Человека грядуща, языков всех яко Судию и Царя зряше ума чистотою» (Канон трием отроком, Феофанов, песнь 5).

давалось свыше, как тайна¹⁶. Что касается формы, ее приспособление к слушателю должно было быть делом Божественной мудрости, а не человеческой хитрости. Однако условия этого приспособления не предполагали вербальной акривии, т. к. пророки записывали для слушателей понятными словами непосредственно то, что видели, а не эзотерический шифр смысла этих видений для избранных. Никео-Цареградский Символ веры, тоже относящийся к наследию отцов, исповедует Святого Духа, «глаголавшего пророками», но как Он говорил ими – вопрос темный, плохо разработанный в силу того, что, как мы скоро увидим, он связывался отцами с тайной духовной жизни. Наконец, стоит повторить, что для отцов была допустимой мысль о действии Святого Духа также через переводчиков и переписчиков, словом – через предание, в ткани которого разрастается полисемия священного текста.

2.2. Восприятие и передача откровения

Рассматривая любое патристическое учение в его отличии от научных взглядов Нового и Новейшего времени, следует принимать во внимание не только ограниченность кругозора отцов, их своеобразную «наивность» или непосредственность восприятия, примитивность их методологического аппарата и прочее в этом роде, но и то, что аскетическая дисциплина их мысли, духовный опыт и связанная с ним способность оценки духовных явлений в силу самого образа жизни несопоставимо полнее и глубже, чем у современного ученого. Если еще в XIX в. это можно было смешивать с «энтузиазмом», то теперь, основательно изучив аскетическую литературу, мы склонны больше говорить о «трезвении».

Пророческий дар, обещанный христианам (Деян 2:17), отцы Церкви рассматривали не как нечто чуждое себе, а как этап духовного роста. В перспективе толкователь должен совпасть с автором. Но речь идет не о «конгениальности» в шлейермахеровском смысле проникновения в психологию автора. Сам автор представляется лишь отверстым слухом (Ис 50:5)¹⁷, причем этот «слух» так мало относится к форме слова, к букве, что представляет собой видение¹⁸, которое становится «слухом» лишь на переходе к слушателю.

Переход от видения к слуху является, может быть, наилучшей метафорой для описания природы пророческого вдохновения по текстам эпохи патристики. Они, конечно, не лишены и в этом случае связи с Библией, где пророк часто называется «провидцем», а его предсказание – «видением». Эти видения

¹⁶ «Когда пророчество высказывается прикровенно, то по исполнении события становится более ясным, а до исполнения – отнюдь нет... Иудеи не были виновны, не понимая тех пророчеств о Христе до пришествия Христова... Притом до пришествия Христова от них и не требовалась вера во Христа» [*Chrys. Obscur. II. 1–2*].

¹⁷ «Все люди имеют телесное ухо, а духовное приобретает только человек духовный» [*Andr. Арос. III*].

¹⁸ «Что не чувственный это был глас, показывает [апостол], когда говорит: “я обратился” – не “слышать”, но “видеть глас” [Откр 1:12]; ибо духовное слышание и видение суть одно и то же» [*Ibid. II*].

следует отличать от визионерских опытов. Вместе с тем их следует отличать и от умозрения категорий, непосредственно доступных интеллекту. Они относятся к «такому делу, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали» (Авв 1:5; ср. Ис 53:1).

Так, известный толкователь Апокалипсиса св. Андрей Кесарийский, перефразируя Откр 4:1, пишет: «Я услышал голос и, приняв отпечатление Духа владычественным [умом], увидел престол, которым знаменуется Божие упокоение во святых» [Andr. Арос. X]. Здесь можно различить несколько принципиальных моментов: а) Дух прикасается к уму и оставляет на нем *τύλος*; б) этот *τύλος* есть видение или его причина; в) предмет видения – лишь эмблема идеи, которая сама по себе невидима, вернее, невыразима¹⁹; г) идея не является статичной умственной категорией, а представляет собой предощущение воскресенной жизни²⁰; д) собственно «голос» толкуется как все вышеизложенное²¹.

В этом толковании св. Андрей, по всей видимости, опирался на св. Василия Великого, который в начале комментария на Исаию подробно писал о том, как «владычественное [начало] души» получает отпечатления Духа. Его учение о богодухновенности может быть сведено к следующим тезисам²²:

1. Пророчество есть «дар, требующий души, тщательно очищенной» [Basil. Isa. Prooem. 1].
2. Душа должна быть подготовлена к нему добровольно, «собственным движением» [Ibid., 2].
3. Пророки пророчествовали не в исступлении, т. к. лишение разума «противно обетованию наития Божия» [Ibid., 5].
4. Источник дара – «слово» (*λόγος*), которое имеется во всех, но избирает «самые настроенные души, в которых даже малое страстное движение не разногласит со словом». Или: «Дух Святой пребывает во всех, но собственную силу Свою обнаруживает в тех, которые чисты от страстей» [Ibid., 2–3]²³.
5. Пророк очищается от страстей не время от времени, но постоянно в течение жизни [Ibid., 3].

¹⁹ Сознание эмблематизма всего видимого святыми лежит в основе иконописи, как древнейшей, характерной для синагог римской эпохи, христианских катакомб, так и развитой византийской; оно совершенно утрачивается в реалистической живописи XIX в. (гравюры Г. Доре, росписи храма Христа Спасителя), придающей небесным явлениям характер монументальной телесности в стиле гомеровского мифологического языка.

²⁰ Данный пункт важен для понимания того, что «платонизм отцов» представляет собой неточную, грубую формулировку в духе учебников по истории философии.

²¹ Очевидно, что союз «и» употреблен здесь Андреем в значении двоеточия.

²² В современной патрологии этот комментарий относят к числу *dubia*. Но для нас в данном случае важно не столько то, принадлежит ли он перу св. Василия, сколько то, что он уже в древности прошел рецепцию в качестве текста соответствующего уровня авторитетности. Об этом свидетельствует как раз наличие у отцов более позднего времени тезисов из введения к нему, иногда почти в дословной передаче, как у св. Андрея.

²³ Этот пункт принципиально важен для феноменологии откровения: будущее и прошлое, созерцаемые пророком, представляются не как текст, а как *пространство*, которое организовано Словом и насквозь видимо Духу.

6. Кроме чистоты, необходима вера, «по мере» (Рим 12:6) которой дается пророчество [*Basil. Isa. Prooem. 2*]. Пророк становится вдохновенным «от сильного стремления и неизреченной любви к Богу» [*Ibid., 3*].
7. Душа пророка подобна зеркалу, воспринимающему в себе отражение, «неомраченное страстями плоти». Таким образом, «пророки видели будущее, как настоящее» [*Ibid., 3*].
8. Но пророческий дар дается не как полное знание, а «в некоей мере» [*Ibid., 2*]²⁴. Бог «отверзает душевные очи для уразумения видений, какие Ему угодно сообщить» [*Ibid., 3*].
9. В этом обнаруживается его сходство со сновидениями: а) ум «отпечатлевает в себе образы»; б) человек видит или слышит то, чего не видел и не слышал в жизни; в) но «не телесным чувством»; г) «сны по свойству своему неясны и двусмысленны, требуют немалой проницательности ума, и сокровенное значение сновидений имеет близкое родство с выражением в Писании под прикрытием темных речений» [*Ibid., 3*].

Учение св. Василия не имеет ничего общего с теорией «диктовки», т. к. в нем отсутствует основной признак диктанта – запись услышанного слова, о чем он пишет прямо: «Нам потребно слово для выражения своих мыслей, а Бог, прикасаясь в достойных к самому владычественному их души, напечатлевает в них видение собственного Своего намерения» (*Basil. Isa. I. 9*).

Почти слово в слово с Василием рассуждает о богодухновенности св. Иоанн Златоуст: «Как видят пророки то, что видят, мы сказать не можем, потому что невозможно объяснить словом способа их видения; это знает ясно только тот, кто узнал на опыте... Впрочем, если позволительно привести неточные сравнения... мне кажется, с пророками происходило то же, как если бы чистая вода, приняв в себя солнечные лучи, просветилась. Так и души пророков, очистившись наперед собственной добродетелью, принимают дар Духа и, проникнувшись этим светом, получают видение будущего» (*Chrys. Isa. I. 1*).

Что касается теории «диктовки», Леонардов указывает на ее появление в строгом смысле только во втором поколении Реформации [Леонардов, 1912^{viii}, с. 611]²⁵. Этому противоречит, по-видимому, наличие у апологетов сравнения Святого Духа с музыкантом, а священнописателей с музыкальными инструментами²⁶, а также высказывание Иеронима о «диктанте Святого Духа». Но относительно первых тот же Леонардов справедливо замечает: учение апологетов выражено слишком кратко для того, чтобы делать из него выводы «о сущности вдохновения и его форме» [Леонардов, 1901ⁱ, с. 564]. Иероним же буквально пишет лишь о том, что понимание Слова Божия невозможно без содействия Святого Духа, «так как Он Сам через апостола

²⁴ Парафраз слов апостола: «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор 13:9).

²⁵ См. тж.: [Леонардов, 1900^{iii-iv}].

²⁶ Все такие сравнения восходят к образной речи Давида и особенно наименованию языка «тростью скорописца» (Пс 44:2), перекликаясь также со святоотеческими толкованиями Псалтыри как «струн души».

возвестил сие»²⁷. Конечно, здесь присутствует мысль об обязательности Св. Писания, неудобная для «современного» богословия и потому трактуемая им как устаревшая, однако до культа буквы отсюда так же далеко, как и от иеронимовых принципов перевода.

2.3. «Человеческое» в Священном Писании

Можно признать справедливым вывод, что «святоотеческая мысль утвердила положение о полноте действия естественной человеческой психики и об отражении ее в самых писаниях священных авторов» [Карташев, 1947, с. 72]. Но смысл этого вывода остается почти таким же загадочным, как и его предмет.

Еп. Сильвестр [Малеванский, 1892, с. 286] открыл в Русской Церкви традицию рассматривать богодухновенность по образу халкидонского догмата о соединении природ во Христе. Согласно такому взгляду, Св. Писание должно быть всецело Божественным и всецело человеческим делом. Сравнение это восходит к периодически встречающемуся у отцов Церкви взгляду на Библию как форму воплощения Слова Божия.

Однако в XX в. возобладала трактовка этого сравнения, которую ее протагонист, А.В. Карташев, откровенно заключил «в формулы антиохийского богословия: обитание Духа Божия в человеческой оболочке слова библейского, без неслиянной и нераздельной ипостасности» [Карташев, 1947, с. 73]. Отказавшись от нераздельности, Карташев отнес непогрешимое в Св. Писании к догматической истине (предложив ограничить ее «минимальным кругом символических положений»), а остальное сделал открытым для критики. Такое решение трудно счесть удачным как с научной точки зрения, для которой оно слишком произвольно, так и с богословской – ибо в Евангелии, явившемся «не в качестве учения, а в качестве чудесного факта» [Несмелов, 1906, с. 115: курсив авт.], отделить догматическое от фактического невозможно. Предшественником Карташева в эпоху патристики самым прямым образом оказывается Феодор Мопсуэстийский, а его христологическая аналогия справедливо найдена несторианской [Юревич, 2016, с. 54].

Не выглядит убедительной и трактовка халкидонской аналогии со стороны свящ. А. Князева, который определяет источник св. книг как «откровение об откровении», а сам процесс их создания как «то, что психологическая наука относит к области восприятия и творческого воображения» [Князев, 1951, с. 122]. Вообще понятие «воображение» относится к числу тех, что глубоко (начиная где-то с Августина) разработаны на Западе и почти неизвестны в России. Воображать можно действительно сущий образ²⁸, а можно фантастический.

²⁷ «Ad intelligendam eam, Spiritus Sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictavit» [*Hieron. Ep. CXX. 10*].

²⁸ Церковнославянский язык сохранил более традиционное терминологическое значение этого корня, чем современный русский. Так, в кондаке на Торжество Православия: «Неописанное Слово Отчее из Тебе, Богородице, описася воплощаемь: и осквернившийся образ в древнее *вообразив*, Божественною добротою смеси; но исповедающе спасение, делом и словом, сие *воображаем*».

У свящ. А. Князева воображение священнописателей затрагивает все сферы, кроме «истин религиозных», к которым он не относит, например, пищевые запреты Закона Моисея. Механизм написания книги, от лица Бога изрекающей истины нерелигиозные, остается непроясненным.

Но вернемся к патристике. При точном толковании халкидонской аналогии нужно допустить, что священнописателю по благодати, в меру откровения, давалась непогрешимость, которую в полной мере имел Иисус Христос. Это вполне соответствует святоотеческой интуиции воплощения Слова в священной истории²⁹.

Августин в трактате «О согласии Евангелистов» и Евфимий Зигабен в предисловии к Псалтири устанавливают своего рода границы, в которых заключено представление отцов о вдохновенном писательстве. Первый пишет: «Они вспомнили не только то, что слышали из Его уст или видели Им соделанным, но, получив дар благовестия, позаботились возвестить роду человеческому еще и то, о чем они могли узнать или раскрыть при помощи вернейших показаний и несомненнейших свидетельств от Него ли Самого, или от Его родителей, или от кого-либо другого» (*Aug. Cons. I. I. 1*). Второй прославляет Давида в таких словах: «Отец настоящей книги, говоря вообще, Божий отрок... и Божий отец... Давид, сделавшийся сердцем, языком и пером первого Царя... снискавший все добродетели, которые делают человека Богом и относятся к человеку» (*Zigab. Psal. Prooem. c. 42*).

В двух этих цитатах мы видим, как естественно сопрягается у отцов Церкви обычная человеческая деятельность – опыт, расспрашивание, поиск – со сверхъестественным даром, очищающим ее от всего случайного. Но здесь мы останавливаемся перед новой трудностью: концепцию Божественного вдохновения у отцов, по-видимому, нельзя понять, не исследовав их учения о промысле и обожении.

Список сокращений

- Августин Блаженный (*Aug.*)
Civ. – De civitate Dei
Conf. – Confessiones
Cons. – De consensu evangelistarum
- Андрей Кесарийский (*Andr.*)
Арос. – Commentarius in Apocalypsin
- Варнава апостол (*Barn.*)
Ep. – Epistula Barnabae
- Василий Великий (*Basil.*)
Hexaem. – Homiliae in Hexaemeron
Isa. – Commentarius in Isaiam prophetam

²⁹ «От начала Слово страдало со всеми праведными... и в Теле Своем Оно пребывало с ними» [*Melito. Anima. 3*].

- ВТ – Вавилонский Талмуд
- Евфимий Зигабен (*Zigab.*)
Psal. – Commentaria in Psalmos
- Иероним Стридонский (*Hieron.*)
Ер. – Epistulae.
- Иоанн Златоуст (*Chrys.*)
Isa. – Interpretatio in Isaiaam prophetam
Obscur. – Homiliae de prophetiarum obscuritate
Vidi. – Homiliae in illud, vidi Dominum, seu de seraphinis
- Ипполит Римский (*Hipp.*)
Dan. – In Danielelem.
- Иустин Мученик (*Justin*)
Dial. – Dialogus cum Tryphone Iudaeo.
- Климент Римский (*Clem.*)
I Cor. – Epistula prima ad Corinthios
- Мелитон Сардийский (*Melito.*)
Anima. – De anima et corpore deque passione Domini
Pasch. – Peri Pascha
- Ориген (*Orig.*)
In Joan. – Commentaria in Evangelium Joannis
- Премудрость Иисуса сына Сирахова (*Sir.*)
Prol. – Prologus (ed. A. Rahlfs).
- Филон Александрийский (*Philo*)
Spec. leg. – De specialibus legibus
Vita – De vita Mosis

Список литературы

- Вдовиченко, 2016 – Вдовиченко А.В. Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета. Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 288 с.
- Глубоковский, 1910 – Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. СПб., 1910. 1307 с.
- Карташев, 1947 – Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж: YMCA-PRESS, 1947.
- Князев, 1951 – Князев А., свящ. О боговдохновенности Священного Писания // Православная мысль, № 8 (1951). С. 113–127.
- Кулишова, 2001 – Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. СПб.: Гуманитарная Академия, 2001. 432 с.
- Леонардов, 1897^{I-IV} – Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности св. Писания в средние века // Вера и Разум, 1897. № 19. С. 387–401. № 20. С. 461–487. № 23. С. 623–635. № 24. С. 675–692.
- Леонардов, 1898^{I-IV} – Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности св. Писания мужей апостольских // Вера и Разум, 1898. № 5. С. 286–302. Учение о богодухновенности св. Писания в средние века // Вера и Разум, 1898. № 17. С. 254–272. № 18. С. 307–329. № 19. С. 374–389.

- Леонардов, 1899^{1-III} – *Леонардов Д.С.* Учение о богодухновенности св. Писания в средние века // *Вера и Разум*, 1899. № 1. С. 337–348. Учение о богодухновенности св. Писания со времени Реформации (XVI в.) // *Вера и Разум*, 1899. № 16. С. 227–248. № 17. С. 329–350.
- Леонардов, 1900^{1-VI} – *Леонардов Д.С.* Догматические определения о богодухновенности и употреблении Священного Писания в Римско-католической Церкви // *Вера и Разум*, 1900. № 8. С. 439–458. № 9. С. 521–535. Вербальные теории богодухновенности св. Писания среди западных богословов XVII в. // *Вера и Разум*, 1900. № 15. С. 135–157. № 16. С. 219–242. Полурационалистические учения среди протестантов о богодухновенности св. Писания (XVI – XVII вв.) // *Вера и Разум*, 1900 № 19. С. 421–442. № 20. С. 501–528.
- Леонардов, 1901^{1-III} – *Леонардов Д.С.* Учение о богодухновенности св. Писания апологетов II в. // *Вера и Разум*, 1901. № 9. С. 559–580. № 11. С. 722–750. № 13. С. 25–54.
- Леонардов, 1903^{1-XI} – *Леонардов Д.С.* Теории вдохновения и происхождения св. Писания на Западе в XVIII и XIX вв. // *Вера и Разум*, 1903. № 3. С. 173–192. № 5. 301–323. № 6. 451–466. № 7. С. 508–540. № 8. С. 799–822. № 12. С. 108–118. № 16. 190–206. № 17. С. 248–267. № 18. С. 328–368. № 22. С. 615–650. № 23. С. 689–702.
- Леонардов, 1904^{1-V} – *Леонардов Д.С.* Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом [XIX] ст. // *Вера и Разум*, 1904. № 18. С. 285–308. № 20. С. 416–431. № 22. С. 529–570. № 23. С. 591–612. № 24. С. 651–680.
- Леонардов, 1906^{1-IV} – *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности Библии в Александрийской школе. Теория Климента Александрийского // *Вера и Разум*, 1906. № 1. С. 17–30. № 2. С. 70–94. № 3–4. С. 132–150. № 8. С. 375–404.
- Леонардов, 1907^{1-VI} – *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности Библии в Александрийской школе. Теория Оригена // *Вера и Разум*, 1907. № 4. С. 443–465. № 5. С. 583–600. № 6. С. 764–774. № 9. С. 330–348. № 12. С. 765–788. № 18. С. 711–736.
- Леонардов, 1912^{1-IX} – *Леонардов Д.С.* Учение св. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // *Вера и Разум*, 1912. № 3. С. 344–376. № 4. С. 429–448. № 5. С. 606–627. № 7. С. 69–93. № 8. С. 185–205. № 9. С. 319–342. № 10. С. 464–480. № 11. С. 604–626. № 12. С. 737–758.
- Лотман, 1978 – *Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы // *Семиотика культуры. Труды по знаковым системам*. Тарту: Тартуский государственный университет, 1978. С. 18–33.
- Малеванский, 1892 – *Сильвестр (Малеванский)*, еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. Т. 1. Изд. 3-е. Киев, 1892. 317 с.
- Несмелов, 1906 – *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Изд. 2-е. Казань, 1906. 438 с.
- Юревич, 2005 – *Юревич Д.* Учение о богодухновенности и его актуальность в современных исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 г. Т. 1. М.: ПСТГУ, 2005. С. 29–36.
- Юревич, 2016 – *Юревич Д.*, прот. Введение в Новый Завет. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. 196 с.
- Тихомиров, 2002 – *Тихомиров Б.А.* Богодухновенность // *Православная энциклопедия*. Т. 5. М.: Православная энциклопедия, 2002. С. 442–447.
- Meiser, 2010 – *Meiser M.* Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta // *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen* / hrsg. von M. Karrer u.a. Berlin: De Gruyter, 2010. S. 283–316.
- Parsons, 2015 – *Parsons S.E.* Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World. Eugene, Oregon: Pickwick, 2015. 238 p.
- Pentiuc, 2014 – *Pentiuc E.J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: University Press, 2014. 375 p.
- Δωροθέος, 1871 – *Αββά Δωροθέου Οἱ κατανακτικῶι λόγοι*. Κωνσταντινούπολη, 1871. 163 σ.

Conception of the Divine Inspiration of Scripture in the Patristic Era

Ilya S. Vevyurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

The article is devoted to the analysis of understanding the phenomenon of divine revelation in that era, when the basic principles of its Orthodox (but to a large extent also Catholic and Protestant) interpretation were formed. It deals with “conception” not as a positive teaching, but as a sum of consistent statements, the general grounds of which are to be clarified by problematic formulation of the issue. The Church Fathers’ thought on the divine inspiration is being considered in the aspect of their attitude to both the substantive and the formal side of biblical text. The author confirms the conclusions previously made by a number of Russian scholars, that fathers were not supporters of the theory of “dictation” (or extreme verbalism). He also tries to make more clear the meaning of categories of “hearing” and “vision”, and of the Chalcedon dogma-analogy in the concept of the revealed text’s origins that was predominant in the patristic era.

Keywords: inspiration, Bible, prophesy, patristics, hermeneutics, exegetics

Citation: Vevyurko I. S. “Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles’ Typology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 19–38.

References

Glubokovskii, N.N. Blagovestie sv. apostola Pavla po ego proiskhozhdeniiu i sushchestvu [Gospel st. Paul, its origin and being]. B. 2. Saint-Petersburg, 1910. 1307 p. (In Russian)

Kartashev, A.V. Vetkhovzavetnaia bibleiskaia kritika [Old Testament biblical Critics]. Parizh: YMCA-PRESS, 1947. (In Russian)

Kniazhev, A., cviaschch. O bogovdokhnovennosti Sviashchennogo Pisaniia [God’s inspiration of Holy Scripture], in: Pravoslavnaia mysl’ [Orthodox Thought]. 1951, no. 8, pp. 113–127. (In Russian)

Kulishova, O.V. Del’fiiskii orakul v sisteme antichnykh mezhgosudarstvennykh otnoshenii [Oracle of Delphi at system of the ancient interstate relations]. Saint-Petersburg: Gumanitarnaia Akademiia, 2001. 432 p. (In Russian)

Leonardov, D.S. Dogmaticcheskie opredeleniia o bogodukhnovennosti i upotreblenii Sviashchennogo Pisaniia v Rimo-katolicheskoi Tserkvi [The dogmatic definitions of God’s inspiration and using of Holy Scripture in Rome Catholic Church], Vera i Razum [Faith and Reason], 1900. No. 8, pp. 439–458. No. 9, pp. 521–535. Verbal’nye teorii bogodukhnovennosti sv. Pisaniia sredi zapadnykh bogoslovov XVII v. [The verbal theories of God’s inspiration of Holy Scripture at western theologians at XVIIth CE], Vera i Razum [Faith and Reason], 1900. No. 15, pp. 135–157. No. 16, pp. 219–242. Poluratsionalisticheskie ucheniia sredi protestantov o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia (XVI–XVII vv.) [The semi-rationalistic teaching of protestants about God’s inspiration of Holy Scripture (XVI–XVII CE)], Vera i Razum [Faith and Reason], 1900. No. 19, pp. 421–442. No. 20, pp. 501–528. (In Russian)

Leonardov, D.S. Teorii vdokhnoveniia i proiskhozhdeniia sv. Pisaniia na Zapade v XVIII i XIX vv. [The theories of origin and inspiration of Holy Scripture at the West at XVIII – XIX cen-

turies], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1903. No. 3, pp. 173–192. No. 5, pp. 301–323. No. 6, pp. 451–466. No. 7, pp. 508–540. No. 8, pp. 799–822. No. 12, pp. 108–118. No. 16, pp. 190–206. No. 17, pp. 248–267. No. 18, pp. 328–368. No. 22, pp. 615–650. No. 23, pp. 689–702. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Teorii vdokhnoveniia i proiskhozhdeniia Sviaschennogo Pisaniia na Zapade v proshlom [XIX] st.* [The theories of origin and inspiration of Holy Scripture at the West (XIX)], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1904. No. 18, pp. 285–308. No. 20, pp. 416–431. No. 22, pp. 529–570. No. 23, pp. 591–612. No. 24, pp. 651–680. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Teoriia bogodukhnovennosti Biblii v Aleksandriiskoi shkole. Teoriia Klimenta Aleksandriiskogo* [The theory of God's inspiration of Bible at Alexandian School. Clement of Alexandria's theory], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1906. No. 1, pp. 17–30. No. 2, pp. 70–94. No. 3–4, pp. 132–150. No. 8, pp. 375–404. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Teoriia bogodukhnovennosti Biblii v Aleksandriiskoi shkole. Teoriia Origena* [The theory of God's inspiration of Bible at Alexandian School. Origen's theory], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1907. No. 4, pp. 443–465. No. 5, pp. 583–600. No. 6, pp. 764–774. No. 9, pp. 330–348. No. 12, pp. 765–788. No. 18, pp. 711–736. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia apologetov II v.* [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture at Apologists II CE], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1901. No. 9, pp. 559–580. No. 11, pp. 722–750. No. 13, pp. 25–54. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture at the Apocotolic Fathers], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1898. No. 5. P. 286–302. *Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia v srednie veka* [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Middle Ages], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1898. No. 17, pp. 254–272. No. 18, pp. 307–329. No. 19, pp. 374–389. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia v srednie veka* [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Middle Ages], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1897. No. 19, pp. 387–401. No. 20, pp. 461–487. No. 23, pp. 623–635. No. 24, pp. 675–692. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia v srednie veka* [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Middle Ages], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1899, no. 1, pp. 337–348. *Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia so vremeni Reformatsii (XVI v.)* [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Reformation (XVIth century)], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1899. No. 16, pp. 227–248. No. 17, pp. 329–350. (In Russian)

Leonardov, D.S. *Uchenie sv. Ioanna Zlatousta o bogodukhnovennosti Biblii* [John Chrysostom' teaching about God's inspiration of Bible], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1912. No. 3, pp. 344–376. No. 4, pp. 429–448. No. 5, pp. 606–627. No. 7, pp. 69–93. No. 8, pp. 185–205. No. 9, pp. 319–342. No. 10, pp. 464–480. No. 11, pp. 604–626. No. 12, pp. 737–758. (In Russian)

Lotman, Yu.M. *Dinamicheskaia model' semioticheskoi sistemy* [Dynamic model of the semi-otic system], in: Lotman Yu.M. *Semiotika kul'tury. Trudy po znakovym sistemam.* [The researches of symbol systems]. Tartu: Tartuskii gosudarstvennyi universitet, 1978, pp. 18–33. (In Russian)

Meiser, M. *Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta. Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen*, hrsg. von M. Karrer u.a. Berlin: De Gruyter, 2010, S. 283–316.

Nesmelov, V.I. *Metafizika zhizni i khristianskoe otkrovenie* [Methaphysics of life and Christian Renovation]. *Nauka o cheloveke* [Scholarship of man]. T. 2. Izd. 2-e. Kazan', 1906. 438 p. (In Russian)

Parsons, S.E. *Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World.* Eugene, Oregon: Pickwick, 2015. 238 p.

Pentiuć, E.J. *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition.* Oxford: University Press, 2014. 375 p.

Sil'vestr (Malevanskii), ep. Opyt pravoslavnogo dogmaticeskogo bogosloviia s istoricheskim izlozheniem dogmatov [Example of orthodox dogmatics with historical dogma exposition]. V. 1. Izd. 3-e. Kiev, 1892. 317 p. (In Russian)

Tikhomirov, B.A. Bogodukhnovennost' [God's inspiration]. Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]. V. 5. Moscow: Izd-vo Pravoslavnaia entsiklopediia, 2002, pp. 442–447. (In Russian)

Vdovichenko, A.V. Kazus "iazyka" Septuaginty i Novogo Zaveta. Lingvisticheskii metod "za" i "protiv" avtorov [A casus of "language" of Septuaginta and New Testament. The linguistic method pro et contra of authors]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2016. 288 p. (In Russian)

Yurevich, D., prot. Uchenie o bogodukhnovennosti i ego aktual'nost' v sovremennykh issledovaniakh [The teaching about God's experience and its actuality in the contemporary research]. XV Ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta: materialy 2005 g. V. 1. Moscow: PSTGU, 2005, pp. 29–36.

Yurevich, D., prot. Vvedenie v Novyi Zavet [Introduction into New Testament]. Saint-Petersburg: Izd-vo SPBDA, 2016. 196 p. (In Russian)