

Ф. Б. Щербаков*

**БИБЛЕЙСКАЯ ТИПОЛОГИЯ
КАК ПРОИЗВЕДЕНИЕ
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ СОЗНАНИЯ****

В статье делается попытка рассмотреть метод библейской типологии как один из возможных способов реализации герменевтической ситуации сознания (ГСС). Помимо индуктивного пути изучения прообразовательного толкования, который опирается на данные истории культуры и богословия, предлагается использовать дедуктивный путь её анализа, который призван понять сущность иносказательного способа извлечения смыслов. Для этого постулируется такое свойство сознания, как эрготопичность, которое подразумевает: 1) бытование любых содержаний сознания как место, ситуация и предмет сознания; 2) их потенциальную взаимную конверсивность. Далее рассматривается состав ГСС и те акты сознания, которые превращают ноэму в предмет иносказательной интерпретации. Затем следствия для ГСС, полученные дедуктивным путём, совмещаются с индуктивным исследованием эмпирической истории библейской типологии, в результате чего определяются характерные признаки прообразовательного толкования, образующие «ноэтическую нагруженность» этого метода. Среди таких признаков были выделены образно-образный перевод, христоцентризм, многоярусность толкования и особый вид «размыкающегося» хронотопа.

Ключевые слова: аллегореза, библейская типология, герменевма, герменевтическая ситуация сознания, герменевтон, феноменология текста, эрготопия сознания.

* Щербаков Фёдор Борисович — канд. филос. наук, fkrylov@mail.ru, Российский государственный гидрометеорологический университет.

Fyodor B. Shcherbakov — CSc in Philosophy, fkrylov@mail.ru, Russian State Hydrometeorological University.

** Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. И. Канта за счёт гранта Российского научного фонда № 22–18–00214.

The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No. 22–18–00214.

F. B. Shcherbakov
BIBLICAL TYPOLOGY AS A WORK OF HERMENEUTIC SITUATION
OF CONSCIOUSNESS

The article attempts to consider the method of biblical typology as one of the possible ways to implement the hermeneutic situation of consciousness (HSC). In addition to the inductive path of studying the figurative interpretation, which is based on data from the history of culture and theology, it is proposed to use the deductive path of its analysis, which is designed to understand the essence of other-speaking way of extracting meanings. For this, such a property of consciousness as ergotopy is postulated, which implies the existence of any contents of consciousness as a place, a situation and an object of consciousness, and their reciprocal conversion. The following examines the composition of the HSC and those acts of consciousness that turn the noema into the subject of other-speaking interpretation. Then, the consequences for the HSC, obtained in a deductive way, are combined with an inductive study of the empirical history of biblical typology, as a result of which the characteristic signs of a figurative interpretation are determined, which form the "noetic loading" of this method. Among such features were figurative translation, christocentrism, tiered interpretation and a special form of "extending" chronotope.

Keywords: allegoresis, biblical typology, hermeneuma, hermeneutic situation of consciousness, hermeneuton, phenomenology of text, ergotopy of consciousness.

Данной работой мы хотели бы продолжить серию наших исследований, посвящённых истории и феноменологии античных иносказательных практик. Ранее мы уже обращались к проблематике античной философской аллегорезы, символического толкования и образной природы мифа [11; 12; 13]. Общим лейтмотивом наших последних работ является рассмотрение античных приёмов иносказательной герменевтики в контексте такой инвариантной для них структуры, как герменевтическая ситуация сознания (сокр. ГСС): мы определяем её как *тип деятельности сознания, направленной на иносказательное понимание какого-либо объекта сознания (т. н. герменевтона) в качестве какого-либо другого его объекта (т. н. герменевмы)*. Очень важно, что иносказательную герменевтику следует отличать от «буквалистски» ориентированной герменевтики, которая не ставит своей целью обнаружение дополнительного, сознательно «зашифрованного» неким автором уровня текста. Например, при интерпретации юридических документов не предполагается специальная деятельность сознания правоведа по обнаружению каких-либо дополнительных, *намеренно* скрытых смыслов и извлекаемых только иносказательным образом, в то время как в рамках библейской типологии мысль о некоторой «зашифрованности» событий Нового Завета в ветхозаветной истории является, по нашему мнению, ключевой предпосылкой, конституирующей общие принципы этого метода библейского толкования (о них мы скажем далее).

В целом можно отметить, что, согласно нашим исследованиям, хотя и существует ощутимая разница между различными методами античной иносказательной практики (философской аллегорезой, эвгемеристическим толкованием, гностической аллегорезой, библейской типологией и др.), все же они равноисходно укоренены в единой ситуации сознания, что и позволяет им всем считаться способами именно *небуквальной* интерпретации, в ходе которой всегда происходит замещение одной знаковой реальности на другую. Конечно, для понимания сути дела было бы оптимальным обращение читателя

к нашим уже вышедшим работам на эту тему, тем не менее в этой статье мы всё-таки попробуем еще раз проговорить нашу позицию, на сей раз уже на новом материале. Предметом нашего интереса станет один из главных приемов христианской герменевтики — библейская типология, феномен которой мы постараемся описать с точки зрения герменевтической ситуации сознания.

Для начала приведем некоторое количество общих сведений относительно типологии (иначе называемого «прообразовательным» толкованием Ветхого Завета). Под «прообразованием» имеется в виду приискание и толкование «фигур»-типов (под ними понимаются события, персонажи или их атрибуты, а также важные в иудео-христианской традиции символы) в Ветхом Завете и усмотрение в них намеков на те события, которые сбылись уже в новозаветной истории. Как пишет В. Я. Саврей, «*τύπος* принадлежит *истории*: он может быть прообразом чего-либо в силу того, что служит началом определенного процесса, ведущего через цепь действительных фактов от обозначающего к обозначаемому» [8, с. 401]. Таким образом, если ветхозаветное событие, указующее будущее, рассматривается как «образ» или «тип», то новозаветное событие, которое им указывается, превращается в его «противообраз» или же «противотип» (*ἀντίτυπος*).

Очевидно, что предпосылки типологии содержатся уже в самом тексте Писания, что обеспечивает догматическую приемлемость типологии для христианских богословов. В частности, сам Христос понимает как «прообразования» событий собственной жизни, в частности, сцены служения пророка Ионы и его трехдневного пребывания во чреве кита (Лк 11:29–30: «...ибо как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего»; также: Мф 12:41) и состояние людей перед Ноевым потопом (Мф 24:37: «...но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого»). Прием типологии далее был подхвачен и апостолами: так, Павел в Послании к Галатам 4:21–31 демонстрирует пример чистейшей типологии (характеризуя его, правда, словом *ἀλλήγορεύεω*), когда толкует историю Авраама, Сарры и Агари как предзнаменование будущего разделения вер: Авраам обозначает Закон Божий, обретенный им на Синае, сын от несвободной Агари, т. е. «нынешнего Иерусалима», — народ иудейский, а рожденный от свободной Сарры Исаак — христианский мир, «Вышний Иерусалим». В целом можно отметить, что на как бы «заведомую» предрасположенность ветхозаветных текстов к иносказательным методам толкования повлиял их общий профетический настрой, метафорический язык большинства (если не всех!) книг Библии и многочисленные «темные» места в тексте.

В святоотеческой литературе (а также в той, которая впоследствии не была признана каноническим богословием, — тут прежде всего надо упомянуть сочинения Оригена) библейская типология начала активно развиваться со II в. н. э. как средство борьбы, с одной стороны, с гностическими интерпретациями Писания, а с другой, с иудейской мидрашистской традицией (которая по понятным причинам не допускала связность обоих Заветов). Согласно таким авторам, как Иустин Философ, Ипполит Римский, Ириней Лионский, Иларий Пиктавийский, Климент Александрийский, Ориген, Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст, Феофилакт, Роман Сладкопевец и др., образ

Христа как бы «угадывается» практически во всех ключевых фигурах Ветхого Завета — патриархах иудейского народа и ветхозаветных пророках: образ Христа последовательно сближался в святоотеческой литературе с Адамом, Авелем, Ноем, Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем, Иисусом Навином, Давидом, пророками Ильей, Исайей, Даниилом, Ионой и т. д. Понимание ветхозаветной истории как истории общения Бога сначала с праведными иудеями, а потом и с христианами (но через его опосредование Новым заветом) уже очень рано стало свойственно Отцам Церкви. Всё, что происходит в земной жизни, описанной в Библии, потенциально может пониматься как указание Богом на сакраментальные истины духовного спасения. Так, например, Иринеи Лионский пишет:

«Так и вначале Бог создал человека по Своей благодати, избрал патриархов ради их спасения и приготовил народ, чтобы неученого учить следовать Богу, пророков же поставил на земле, чтобы приучить человека носить Дух Его и иметь общение с Богом. Он Сам ни в ком не нуждается, но нуждающимся в нем дает общение Свое: угодившим Ему устроит, как архитектор, дело спасения, не видевшим [истины] в Египте дает от себя вожда, странствующим в пустыне дает самый годный Закон, вступившим в добрую землю доставляет достойное наследие, и для обращающихся к Отцу закаляет тельца упитанного и дарит им первую одежду, и разнообразными способами устроит человеческий род в согласие спасения. И потому Иоанн говорит в Откровении: “И голос Его как шум вод многих” (Откр. I, 15). Ибо поистине много вод Духа Божия, потому что Отец и богат, и велик. И Слово, проходя по ним всем, независтно доставляло пользу повинующимся Ему, начертывая для всего творения сообразный и пригодный Закон» [4, с. 356].

По верному наблюдению Э. Тисельтона, «авторы Нового Завета неоднократно оценивают иудейские Писания как контекст, необходимый для понимания истинного смысла пришествия Христа, его подвига и Евангелия» [10, с. 86; об этом же: 3, с. 102–103]. Это объясняет важное различие, существующее между христианской типологией и иудейской пророческой «прототипологией»: по верному наблюдению О. Е. Нестеровой,

«специфика христианской типологической экзегезы была обусловлена прежде всего тем, что она опиралась уже не на проекцию образов прошлого в будущее, а на проекцию образов “настоящего” в прошлое <...> Поэтому христианская типология, используя тот же самый принцип установления “исторических” параллелей между событиями, относящимися к двум временным “пластам”, в сущности решала задачу, диаметрально противоположную той, которая стояла перед пророками: она не *конструировала*, опираясь на аналогии с “прошлым”, образы загадочного “будущего”; напротив, она *отыскивала* в Писании и в ветхозаветной истории “пророчества” и “знамения”, которые можно было бы понять или интерпретировать как указания на уже осуществившееся, сбывшееся “настоящее”» [7, с. 72] (курсив О. Е. Нестеровой. — Ф. III.).

Тем не менее, именно этот процесс «приискания» ветхозаветных типов для образа Христа и стал камнем преткновения как у древних Отцов Церкви, так и у современных исследователей. Если коротко, то, на наш взгляд, суть проблемы сводится к следующему: *является ли библейская типология проце-*

дурой иносказательного толкования или нет? В случае положительного ответа на этот вопрос экзегет в своей практике понимания всегда как бы рискует запутаться в сетях собственных произвольных фантазий по поводу смысла Ветхого Завета, что может только удалить его от истинного понимания Слова Божьего; в случае же отрицательного ответа совершенно не очевидной оказывается та граница, которая отделяет типологию (которая призвана только естественным образом «продолжать» буквальное понимание) от аллегории, — ведь продолжать буквальное понимание можно тоже по-разному. Поэтому проведение демаркационной границы между типологией и аллгорией остается постоянным пунктом богословских дискуссий, хотя в целом типология всегда рассматривалась все же как более естественный метод чтения Библии. В исследовательской литературе представлены в основном две точки зрения: меньшая часть исследователей склонна сближать аллгорию и типологию, большая же — различать. Так, например, А. де Любак [17], А. Крузель [15] и Э. Лоут [16, pp. 138–139] пишет о фактическом отсутствии границы между этими герменевтическими приемами. В свою очередь, для Р. Хэнсона [18, p. 7] и Дж. Смарта [20, p. 123] разница между типологией и аллгорией является очевидной: если в первом случае проводится параллель между предметами, людьми и идеями, то во втором параллель прослеживается между событиями. Стоит отметить, что аллгорию часто обвиняют в «дурной наследственности», поскольку ее, помимо христиан, использовали авторы различного вероисповедания: и языческие авторы, и христиане еретического склада (Ориген и Тертуллиан), и гностики, и даже эллинизированные иудеи — Аристобул (Clem. Strom. VI 32, 5; Eusebius. Praep. Eu. VIII 10, 12–17) и Филон. Тем не менее, мы в настоящем исследовании попытаемся предложить новый — феноменологический — взгляд на эту проблему и показать, что аллгореза и типология в своих «коренных» принципах скорее родственны друг другу, хотя основания их различать также имеются. Для этого мы как бы проведем процедуру «эпохе» относительно всех философских и богословских предпосылок, окружающих прообразовательное толкование, но не с тем, чтобы их опровергнуть или укрепить, а с тем, чтобы нейтрально (конечно, насколько это возможно) посмотреть на этот феномен *ab extra*. Также мы хотели бы взглянуть на феномен типологии более системно, в сопоставлении с другими типами иносказательного понимания, и выйти к их общему феноменологическому истоку. Итак, феноменология библейской типологии — так мы можем обозначить интересующую нас область: мы попытаемся проанализировать те акты сознания, которые совершаются герменевтом при прообразовательном толковании, и те элементы толковательной деятельности, которые присущи типологической интерпретации в той же мере, как и другим иносказательным практикам*.

Для начала необходимо прояснить специфику той традиции, в которой до сих пор обычно рассматривается типология. Совершенно закономерно, что до сих пор ею более всего занимаются богословы или историки богословия,

* В данном случае мы понимаем феноменологию крайне широко — как всякое наблюдение и описание сущностных переживаний «чистого» сознания. Мы не притязаем на верность феноменологическому методу в духе Гуссерля, Хайдеггера, Мерло-Понти или кого-либо еще.

стремясь удовлетворить свой доктринальный интерес. В работах таких исследователей, как Ж. Даниелу [2, с. 22–24], Ж. Пепен [19, р. 247–252], Р. Хэнсон [18, р. 65], Д. Боярин [14, р. 39], И. Н. Корсунский [5, с. 16–22], О. Е. Нестерова [7, с. 80–82], В. Я. Саврей [8, с. 216, 298], А. И. Сидоров [9, с. 3–8] и др., типология рассматривается, с одной стороны, как явление сугубо христианское, поскольку она прямо продолжает ту традицию толкования, к которой прибегали сам Спаситель и его ученики. При этом безусловно признается родственность христианской типологии иудейской мидрашистской традиции. С другой стороны, эти же авторы предлагают взгляд на прообразовательное толкование как на характерное явление позднеантичной культуры, поскольку все-таки невозможно отрицать пусть и не всегда четко осознаваемую, но несомненную схожесть библейской типологии с языческой философской аллегорией, с символическим или эвгемеристическим толкованием. Таким образом, формируется как бы два русла понимания, которые задают своеобразную инерцию в понимании этого феномена: типология обычно предстает и как *явление христианской культуры*, и как *явление позднеантичной интеллектуальной культуры*. Нельзя сказать, что эти взгляды не верны или не обоснованны, но они учитывают только индуктивный путь изучения типологии, в то время как возможен и иной путь — дедуктивный, который подразумевает описание и выведение следствий из общих принципов работы герменевтического сознания как такового, сущностный анализ его актов и компонентов во время иносказательной практики. В этой работе мы больше внимания уделим второй из этих двух исследовательских стратегий, однако путь индукции, связанный с рассмотрением различных гуманитарно-богословских контекстов, нами тоже будет учитываться по необходимости.

Итак, стартовой позицией для выработки нового, третьего варианта понимания типологии является его *деконтекстуализация* (эквивалент феноменологической процедуры эпохе). Под ней мы имеем в виду выведение феномена типологии из-под всех тех методологических рядов, которые действуют в гуманитарных науках, прежде всего в данном случае — из-под рядов истории и теологии. Да простится нам подобная математическая метафорика, но можно сказать, что исторический контекст рассмотрения типологии подразумевает, что она есть как бы производная функции, аргументом которой были наличные исторические и культурные обстоятельства; богословский же контекст подразумевает, что типология есть производная от канонической христианской догматики, которая, опять же, складывалась исторически, но тем не менее пришла к своей законченной форме правильного толкования ветхозаветных текстов через образы Нового Завета. Еще раз подчеркнем, что такая деконтекстуализация подразумевает не полный отказ от соображений богословов и историков, а как бы заключение их «в скобки», «нейтрализация» их в феноменологической работе. Но тогда спрашивается, а с какой же точки зрения можно рассматривать типологию? Ответ здесь может быть только один, причем для кого-то он покажется тривиальным, а для кого-то — напротив, парадоксальным: при деконтекстуализации типологии остается единственный «план рассмотрения», вне которого типология как герменевтический инструмент уже полностью теряет всякий смысл: это *план герменевтического сознания*

per se. Причём план этот будет трансцендентальным, т. е. раскрывающим саму возможность герменевтической работы как таковой; тут важно подчеркнуть, что мы вначале будем рассматривать наиболее всеобщие принципы герменевтической работы вне зависимости от эмпирических (т. е. исторически сложившихся и отразившихся в созданных текстах) сознаний христианских толкователей; в противном случае мы бы снова вернулись к контекстуализации и богословско-гуманитарному рассмотрению сего вопроса. *Нашей целью, таким образом, становится выяснение того, как работает всякое сознание, которое проводит прообразовательное толкование текста*, и только затем мы, используя полученные результаты, вернемся к богословскому и историко-культурному ряду объяснения.

Как уже было заявлено в начале статьи, базовым допущением для самой возможности феноменологического анализа герменевтической деятельности сознания стало введение такой единицы описания, как герменевтическая ситуация сознания (сокр. — ГСС). Исходной интуицией допущения ее единства для всех возможных иносказательных интерпретаций стало как раз то, что вне зависимости от культуры и региона, вероисповедания и исторической эпохи, герменевтическое сознание всегда порождает типологически сходные результаты, что говорит о возможности описывать подобную деятельность как единую ментальную ситуацию, куда всякое сознание всегда способно войти. Относительно такой ситуации надо прежде всего отметить то, что она *надындивидуальна, аисторична и сверхэмпирична*^{*}: это значит, что для ее общих закономерностей (их мы укажем ниже) совершенно безразлично, кто проводит интерпретацию, когда и где. Помимо ГСС, несомненно, можно выделить и некоторые другие ситуации (о них ниже), но любая из возможных ментальных ситуаций, по сути, представляет собой *правила деятельности*, которые и задают схожую структуры своим продуктам. Естественно, невозможно указать на некую высшую инстанцию, которая, словно неким «законодательным актом», ввела бы эти трансцендентальные правила в жизнь сознания (но ведь похожая ситуация обстоит и с математикой: никто никогда не вводил искусственным путем ее аксиомы или правила для занятий математикой: они как бы сами открывались «математизирующему» сознанию по мере проведения элементарных вычислительных процедур). Можно лишь выдвинуть предположение о том, что, поскольку в различных древних и современных культурах люди приходили к потребности выражать или понимать нечто иносказательно, эта нужда заставляла их сознание всякий раз действовать в рамках более-менее одного общего ментального «сценария». Таким образом, иносказательность есть то родовое свойство, которое наследуется всеми эмпирическими реализациями ГСС, так что можно уподобить ее некому «стволу», от которого расходятся различные «ответвления»-результаты герменевтической деятельности. Используя аристотелевские термины и несколько упрощая предмет нашего анализа, можно сказать, что ГСС в практике иносказательных интерпретаций есть *causa prima*, герменевт же есть *causa*

* Но эмпиричны ее результаты — все те тексты, в которых объективируются плоды герменевтической деятельности.

secunda. Можно даже несколько заострить этот тезис: герменевт ровно постольку является герменевтом, поскольку он вошел в ГСС.

Но как же тогда можно войти в любую из ситуаций сознания, и в т. ч. герменевтическую? Мы обозначаем эту точку входа как «*место*» сознания. Такое место, разумеется, не имеет никакого отношения к физическому пространству или, тем паче, какому-либо из отделов мозга (мы против самой возможности как-либо натурализировать на естественнонаучный манер изучение герменевтической деятельности!). Место сознания — это сугубо описательный термин, характеризующий любую точку направленности сознания, если угодно, точку притяжения его интенциональности (проще говоря, это то, что я «прямо сейчас осознаю»). И если допустить, что местом моего сознания является, скажем, «Моисей» (как ветхозаветный персонаж), то далее я могу эту ментальную точку использовать как некий «трамплин» для выхода в различные *ситуации сознания*: в *дискурсивно-логическую* (это то, что обычно называется рационализацией — приведением к связанному, разумному пониманию; то есть я могу просто рассуждать о Моисее, основываясь на его буквальном понимании), в *религиозную* (ситуация острого упования на Моисея как на религиозного заступника), в *эстетико-продуктивную* (если я обдумываю, как образ Моисея можно представить в литературном или живописном произведении, в скульптуре и т. д.), *мифопоэтическую* (ее рассмотрению посвящена наша работа [12]) и, наконец, в *герменевтическую* (ситуация иносказательного прояснения, кем же «на самом деле» был Моисей с христианской, иудейской и иных позиций). Подвидом же такой последней ситуации является библейская типология. Таким образом, в широком смысле слова ГСС подразумевает, что находящееся в ней сознание пытается понять нечто одно как изначально не распознанный из-за буквального понимания знак чего-то другого; и это «нераспознавание» объясняется чьим-то намеренным «сокрытием» предмета сознания от его буквального понимания. Такая процедура иносказующего семиозиса порождает герменевтический результат, который мы фиксируем как некое заново установленное знание, как новый *предмет сознания*^{*}. Но этот же предмет через какое-то время может по каким-то причинам привлечь наше внимание и стать уже новым местом нашего сознания, спровоцировав, допустим, уже какую-то иную ситуацию сознания, и т. д. Таким образом, сознание в нашем феноменологическом проекте описывается через три базовых понятия: *место* (пролог для любой ментальной деятельности, как бы ее ментальный «затакт»), *ситуация* (согласно которой проводится некая деятельность сознания) и *предмет* (результат этой деятельности). Здесь нет никакой телеологии — «дух веет где хочет», но при этом он «веет», по выражению Спинозы, как некий «духовный автомат»: проходит через одни и те же формы своего существования, при этом сам характер работы непрестанно меняется. Поскольку ключевыми инстанциями в нашем подходе выступают именно место (τόπος) сознания

^{*} Это понятие во многом соответствует гуссерлевскому термину «ноэма»; тем не менее, мы обозначаем его именно как «предмет», поскольку для нас важна именно полная взаимобратимость предмета, места и сознания: феноменология Гуссерля не подразумевает полной взаимобратимости ноэмы, ноэзиса и интенциональности.

и исходящее из него и гарантированное им действие (ἔργον) или совокупность действий — ситуация в целом, то мы нашу модель деятельности сознания обозначаем как *эрготопическую*, постулируя эрготопику как одно из важнейших свойств сознания. Эрготопика, иными словами, характеризует такое качество сознания, как его *триадическая конверсивность*: сознание в своей работе всегда имеет принципиальную возможность своей «развертки» из места в ситуацию, из ситуации — в предмет, из предмета — снова в место*. Более того, движение через эти три момента совершенно не обязательно проходит только в одну сторону: в частности, если выполненная деятельность так и не привела к некому новому «факту сознания» (по выражению Фихте), то сознание может как бы развернуться и пойти вспять — опять к месту, а от этого места даже к предшествовавшему предмету, и т. д. Здесь хотелось бы ввести очень важное методологическое замечание: вся приведенная выше модель вводится нами исключительно как *дескрипция* с целью сделать наш разговор об общегерменевтических процессах более удобным и ясным (мы, по крайней мере, на это надеемся), и ни в коей мере не следует эту модель как-либо гипостазировать. Феномен ГСС, так же как и многие другие понятия, которые были введены в ходе наших исследований последних лет, надо понимать на манер, допустим, геометрических фигур: всем понятно, что треугольников или квадратов как натуральных объектов не существует, однако же как «продуктивные фикции» они вполне имеют статус научного понятия. Хочется надеяться, что со временем и понятия нашей эрготопической герменевтики смогут претендовать на такой же статус.

Таким образом, всякий продукт некоторой деятельности есть не что иное, как превращенная форма этой деятельности, это ее кристаллизация в некой «опредмеченной» форме. И если у нас обнаруживается различие между буквальным пониманием текста Ветхого Завета и его пониманием в новозаветно-прообразовательном стиле, то это значит, что сознание герменевта оказалось именно в ГСС — и ни в какой иной ситуации! Другими словами, ГСС — *это всегда перемена знака*: сначала текст**, понимаемый буквально, имеет одну знаковую структуру, но этот же текст, понятый как типология, приобретает другую; возникшая в ходе нашего мышления разница знаков непременно

* Здесь у читателя мог возникнуть вопрос, в чем же все-таки заключается разница между местом сознания и предметом. Разница эта действительно трудноуловимая, но в целом ее можно «ухватить» через три обстоятельства: 1) место, в отличие от ситуации и предмета, есть предельная «свернутость» сознания, поэтому как таковой структуры у него нет; 2) место никак не может быть *использовано* сознанием, оно не прагматично: если сознание как-то попытается совершить некую работу над местом, оно его тем самым тотчас превратит в предмет. В место сознания можно только войти, находиться и разворачиваться из него в рамках тех или иных ситуаций; 3) в месте сознания деятельность может быть полностью остановлена, предмет же — это не остановка деятельности сознания, а его как бы «кристаллизованный» результат, с которым можно как-то оперировать. В частности, состояние глубокого сна, когда нет никакой деятельности сознания (но не мозга!), есть именно место сознания, но не предмет и даже не ситуация.

** В широком смысле — не обязательно письменный. ГСС как таковая подразумевает вторичный семиозис любого текста культуры, как его понимает, например, М. М. Бахтин [1, с. 297]: «всякий текст есть связный знаковый комплекс».

свидетельствует о проведенной в рамках ГСС работы. Поскольку признание, скажем, Исаака прообразом Христа безусловно подразумевает перемену знака, то определенно можно сказать, что *библейская типология есть случай все-таки герменевтического сознания, а не простого продолжения буквального смысла*. На этом основании мы и предполагаем, что у аллегорезы и типологии все же есть общий феноменологический исток.

Далее, поскольку мы деконтекстуализировали библейскую типологию, она предстала для нас в своих наиболее всеобщих и неперменных чертах. Поэтому представляется, что к прообразовательному толкованию применимы все те же константы описания, что и при аллегорезе, и уже рассмотренные нами ранее [13, с. 161–171]:

1) герменевтон — это то, что должно быть истолковано, субъективно переживаемая трудность сознания;

2) герменевма — это то, что может быть описано двояко — со стороны герменевтического сознания, «дешифрующего» некий текст, и со стороны «криптора» (т. е. предполагаемого «шифрующего» сознания): в первом случае это то, в качестве чего нечто должно быть истолковано, во втором — то, что было намеренно сокрыто от герменевта неким иносказующим «криптором»;

3) герменея — цепочка необходимых актов, участвующих в интерпретации (о её составе — ниже);

4) анкистрон — общий признак, на основе которого можно понять герменевтон в качестве некой герменевмы;

5) гермеосфера — система всех возможных герменевтических «маршрутов», принятых в данную культурно-историческую эпоху; иными словами, некая трансцендентальная схема всех возможных герменевтических операций. Если говорить о западной герменевтической культуре — от античности до нашего времени, — то в основном такие маршруты — три версии перевода: от образа к образу, от образа к понятию и от понятия к образу*.

Однако если описывать ГСС с процессуальной стороны и описывать те ее акты, которые и составляют герменею, то инвариантным для всех возможных способов реализации ГСС будет следующая процедурная последовательность:

1) выведение некоего предмета сознания из режима понятности и превращение ее тем самым в проблему, в субъективно переживаемую герменевтом *трудность* сознания;

2) придание предмету иносказательного статуса («инакование» смысла) и превращение ее тем самым в герменевтон;

3) создание герменевтом проекта «чужого» сознания — того самого, которое, как предполагается, и зашифровало сокровенный смысл (т. е. герменевму). Таким «чужим», но в равной мере и желанным для герменевта сознанием могли быть предполагаемые сознания древних поэтов и философов (Гомера, Гесиода, Гераклита Эфесского, Платона и т. д.), сознания языческих богов, которые заполнили весь сотворенный ими Космос своими тайными знаками

* Тут будет уместно отметить, что, в частности, по мнению Ю. М. Лотмана, в принципе «перевод есть основной механизм сознания» [6, с. 254].

и указаниями (особенно у ранних стоиков и неоплатоников), даже сознание Бога для христианских богословов и т. д.;

4) отождествление герменевтом своего сознания с «чужим» сознанием, чтобы как бы изнутри последнего понять содержание зашифрованного знания;

5) подбор анкистронов для связывания герменевмы и герменевтона;

6) подбор аргументов для герменевтического «оправдания» подобранных анкистронов;

7) отождествление герменевтона и герменевмы и снятие тем самым проблемы сознания;

8) фиксация этого отождествления как «знания» и превращение его в предмет сознания;

9) растождествление сознания герменевта и «чужого» сознания и возвращение тем самым к режиму понятности ноэмы.

Таким образом, приведенные выше понятия и процедуры описывают сущностно-необходимые элементы ГСС, но у всех у них возможны свои спецификации-«ответвления» и дополнительные ноэтические параметры, которые и задают своеобразие различным типам иносказательного толкования, в т. ч. библейской типологии.

Итак, в чем же заключается специфика библейской типологии как одного из «ответвлений» ГСС? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно снова вернуться на путь индуктивного исследования этого типа толкования. Во-первых, типология всегда подразумевает *образно-образный перевод*. Ветхозаветными «типами» образа Спасителя могут быть не только образы патриархов иудейского народа, но и образы относительно «второстепенных» персонажи, вроде Мелхиседека [2, с. 21]. Более того, прообразовательное толкование может быть прямо не связано с Христом, но все же отсылать к таинствам христианской веры: так, в ряде текстов образ Евы «прообразует» Деву Марию и Церковь (анкистроном здесь является знак ребра: в толковании сближаются, с одной стороны, пронзенные ребра Христа, а с другой, сотворение Евы из ребра Адама; сам же сон Адама воспринимается как экклезиально-эсхатологическое знамение грядущего Вечного Субботствования [2, с. 61–70]). Прообразом тайн Нового Завета также могут быть символы или сцены из Святого Писания: сад Эдема, Ноев ковчег, топор Елисея, веревка Раав и т. д.

Такой широкий спектр типики связан с широкими возможностями толкования анкистронов (см. выше), присущих ветхозаветным персонажам, сюжетам и символам.

По нашему наблюдению, чаще всего эти анкистроны сближаются по следующим основаниям:

1) они имеют архетипический характер. Например, гора жертвоприношения Исаака предвосхищает Голгофу (Iren. Lugd. Adv. haer. IV, 5,4); или же медный змей Моисея прообразует крестную муку Христа (Greg. Nyss. De vita Moysis II, 273–274);

2) они могут быть обусловлены схожестью имен (Иисус Навин прообразует Иисуса Христа) или этимологией имен — неважно, верной с научной точки зрения или нет. Например, имя «Ной» возводится к еврейским глаголам со значением «оставаться» и «отдыхать», а если перевести это имя с греческого,

то оно, дескать, восходит к слову νοῦτός — «умный, духовный» (Orig. Ho.Gen. II, 3);

3) анкистроны выявляются толкователем из схожих сюжетных ходов. Например, падение Иерихона предвещает падение Второго Храма (Cyr. Hier. Catech. X, 11); Исаак, приготовленный к жертве, прообразует Христа, ожидающего своей смерти (Tert. Adv. Marc. III, 18); Ной, спасший животных от потопа, уподобляется образу Христа, спасшему человечество (Clem. Rom. Epist. I ad Cor. 7, 6);

4) высказывания (часто — пророчества) одного ветхозаветного персонажа могут оказаться очень подходящими Христу и его земной биографии. В частности, Ориген в Ho.Gen. II, 3 считает, что фраза Ноя из Быт. 5, 29: «он даст нам отдых от трудов наших» — больше приличествует Иисусу Христу, что в целом может пониматься как типологический прием.

Вторым важнейшим качеством практически любого прообразовательного толкования является его *христоцентризм*: сложно найти такую новозаветную типологию, которая бы прямо или косвенно не ассоциировалась с фигурой Спасителя [5, с. 16]. Это христоцентризм тесно связан с *многоярусностью* толкований образа Спасителя: мы практически не найдем текстов, опирающихся на метод библейской типологии, в котором Спаситель «предуказуется» одним или хотя бы двумя ветхозаветными авторами; их, как правило, изрядное количество, поскольку «теней» в иудейском прошлом у Христа может быть очень много. Четвертым же, крайне важным источником своеобразия типологии является особый режим разворачивания образа в пространственно-временных структурах, или, если угодно, ее особый *хронотоп* (думается, что категорию хронотопа можно выделить не только для художественного, но и для религиозного и философского текста, а потенциально — для всякого текста!). Здесь имеется в виду то, что библейская типология всегда подразумевает некое *расширение хронотопа*: ветхозаветная образность всегда подразумевает время и место иудейского мира; новозаветный же образ Иисуса Христа показывает вневременные истины Божьего промысла как бы в просвете будущего, и они с христианской точки зрения имеют универсальный характер. Иными словами, то, что в Ветхом Завете имело отношение только к конкретным событиям древнееврейской истории и его национально-частного завета с Богом, в свете новозаветной типологии приобретает универсально-всечеловеческий статус. Такая тесная привязка к темпоральности немыслима для языческой философской аллегорезы, да и для языческого неоплатонического символизма, — в силу того что они молчаливо подразумевают время циклическое и повторяющееся. Расширение хронотопа в рамках библейской типологии и объясняет многие черты ее своеобразия. Но куда же поместить эту хронотопическую предпосылку в рамках той модели ГСС, которую мы предложили выше? На наш взгляд, это экзегетическое своеобразие составляет как бы *ноэтическую нагруженность* (она может быть представлена как аура или ореол) герменевмы, которой в рамках библейской типологии чаще всего является образ Христа. (Словом, в эту же ноэтическую нагруженность входит и указанные выше «разомкнутая» темпоральность, и христоцентризм.) Поскольку эта герменевма уже как бы «облачена» в ноэтический «покров» указанных богословских предпосылок,

при попытке отождествить ветхозаветного персонажа с образом Христа этот покров становится общим и для герменевтона. В этом, на наш взгляд, и кроется исток своеобразия библейской типологии как герменевтического приема.

Конечно, мы не рассмотрели и малой толики того герменевтического своеобразия библейской типологии, которое отличает этот прием среди других способов реализаций ГСС. Скорее мы только попытались проторить новый путь в подобных исследованиях. Но если попытаться вывести лишь предварительную, наиболее краткую формулу отличия аллегорической интерпретации на языческий манер от библейской типологии, то мы получим три решающих фактора:

1) специфика материала для интерпретации: в случае типологии это всегда будет Святое Писание, в случае языческой аллегорезы — тексты древних поэтов и философов;

2) особенности герменевтического маршрута: в случае типологии это будет образно-образный перевод, в случае аллегорезы — образно-понятийный;

3) своеобразии ноэтической нагруженности герменевмы: типологию от аллегорезы будет отличать христоцентризм, многоярусность толкований типов Спасителя и своеобразное расширение хронотопа в рамках прообразовательного толкования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 297–325.

2. Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с.

3. Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Пер. Г. Ястребова. М.: Издательство ББИ, 2015. 523 с.

4. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 640 с.

5. Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: тип. Л. Ф. Снегирёва, 1885. 327 с.

6. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2010. С. 150–390.

7. Нестерова О. Е. Allegoria Pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 297 с.

8. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.

9. Сидоров А. И. Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II — начало III вв.) // Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 3–25.

10. Тисельтон Э. Герменевтика / Пер. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с.

11. Щербаков Ф. Б. Второй поворот Линкеева ока: пролегомены к феноменологии античной философской аллегорезы // Платоновские исследования. 2022. Т. 17. № 2. С. 51–76.

12. Щербаков Ф. Б. Миф как ситуация сознания (некоторые предварительные соображения) // Восток–Запад: пути культурного диалога: сборник материалов Международной научно-практической конференции, 17 апреля 2024. СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2024. С. 243–248.

13. Щербаков Ф. Б. Философская аллегореза как деятельность и ситуация сознания // *Vir hermeneuticus*: Сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова. Санкт-Петербург, 2024. С. 155–178.

14. Boyarin D. Origen as theorist of allegory: Alexandrian context // *The Cambridge Companion to Allegory*. Ed. By R. Copeland and P. T. Struck. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 39–56.

15. Crouzel H. La distinction de la «typologie» et de l'allegorie // *Bulletin de Literature Ecclesiastique*. Toulouse, 1964. № 5.

16. Louth A. *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford: Clarendon, 1983. 154 p.

17. Lubac H. de. «Typologie» et «allegorisme» // *Recherches de sciences religieuses*. Paris, 1947. T. 34 (1947). Pp. 180–226.

18. Hanson R. P. *Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture*. London: SCM. 1959. 400 p.

19. Pepin J. *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1976. 587.

20. Smart J. *The Interpretation of Scripture*. London: SCM, 1961. 317 p.

REFERENCES

1. Bahtin, M. M. (1986). *Problema teksta v lingvistike, filologii i drugih gumanitarnykh naukakh. Opyt filosofskogo analiza* [The problem of text in linguistics, philology, and other humanities. Experience in philosophical analysis]. In: Bahtin, M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moscow, Iskustvo Publ., pp. 297–325 (in Russian).

2. Danielu, Zh. (2013). *Tainstvo budushchego: Issledovaniya o proiskhozhdenii biblejskoj tipologii* [Sacrament of the Future: Research on the Origins of Biblical Typology]. Moscow, Moskovskaoy Patriarii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Publ., 448 s. (in Russian).

3. Dann, Dzh. (2015). *Edinstvo i mnogoobrazie v Novom Zavete: issledovanie prirody pervonachal'nogo hristianstva* [Unity and Diversity in the New Testament: Exploring the Nature of Original Christianity]. Moscow, Izdatel'stvo BBI, 523 s. (in Russian).

4. Irinej Lionskij (2010). *Protiv eresej. Dokazatel'stvo apostol'skoj propovedi* [Against heresies. Proof of Apostolic Preaching]. Saint Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 640 s. (in Russian).

5. Korsunskij, I. N. (1885). *Novozavetnoe tolkovanie Vethogo Zaveta* [New Testament's interpretation of the Old Testament]. M., Snegiryov Publ., 327 s. (in Russian).

6. Lotman, Yu. M. (2010) *Vnutri myslyashchih mirov* [Inside the thinking worlds]. In: Lotman YU. M. *Semiosfera*. Saint Petersburg, Iskustvo-SPb Publ., pp. 150–390 (in Russian).

7. Nesterova, O. E. (2006). *Allegoria Pro Typologia. Origen i sud'ba inoskazatel'nykh metodov interpretacii Svyashchennogo Pisaniya v rannepatristicheskuyu epohu* [Allegoria Pro Typologia. Origen and the fate of allegorical methods of interpreting scripture in the early patristic era]. Moscow, IMLI RAN Publ., 297 s. (in Russian).

8. Savrej, V. Ya. (2011). *Aleksandrijskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoj mysli* [Alexandrian school in the history of philosophical and theological thought]. Moscow, KomKniga Publ., 1008 s. (in Russian).
9. Sidorov, A. I. (2008). *Osnovnye tendencii razvitiya i harakternye cherty drevnekhris-tianskoj i rannevizantijskoj ekzegezy (II — nachalo III veku)* [The main development trends and characteristic features of the ancient Christian and early Byzantine exegesis (II — beginning of III centuries)]. In: *Rannekhristianskaya i vizantijskaya ekzegetika*. Moscow, IMLI RAN Publ., pp. 3–25 (in Russian).
10. Tisel'ton, E. (2011) *Germenevtika* [Hermeneutics]. Cherkassy, Kollokvium Publ, 430 p. (in Russian).
11. Shcherbakov, F. B. *Vtoroj povorot Linkeeva oka: prolegomeny k fenomenologii antichnoj filosofskoj allegorezy* [The second turn of Linkeev's eye: prolegomena to the phenomenology of ancient philosophical allegoresis]. In: *Platonovskie issledovaniya*, 2022, vol. 17, no. 2, pp. 51–76 (in Russian).
12. Shcherbakov, F. B. (2024). *Mif kak situaciya soznaniya (nekotorye predvaritel'nye soobrazheniya)* [Myth as a situation of consciousness (some preliminary considerations)]. In: *Vostok–Zapad: puti kul'turnogo dialoga: sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, 17 aprelya 2024*. Saint Petersburg, Politech Publ., pp. 243–248 (in Russian).
13. Shcherbakov, F. B. (2024). *Filosofskaya allegoreza kak deyatel'nost' i situaciya soznaniya* [Philosophical allegoresis as an activity and a situation of consciousness]. In: *Vir hermeneuticus: Sbornik statej k 60-letiyu professora R. V. Svetlova*. Saint-Petersburg, pp. 155–178 (in Russian).
14. Boyarin, D. (2010). Origen as theorist of allegory: Alexandrian context. In: *The Cambridge Companion to Allegory*. Ed. by R. Copeland and P. T. Struck. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 39–56 (in English).
15. Crouzel, H. La distinction de la “typologie” et de l'allegorie. In: *Bulletin de Literature Ecclesiastique*. Toulouze, 1964, no. 65 (in French).
16. Louth, A. (1983). *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, Clarendon, 154 p. (in English).
17. Lubac H. de. «Typologie» et “allegorisme”. In: *Recherches de sciences religieuses*. Paris, 1947, iss. 34, pp. 180–226 (in French).
18. Hanson, R. P. (1959). *Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture*. London, SCMm, 400 p. (in English).
19. Pepin, J. (1976). *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes*. Paris, Etudes Augustiniennes, 587 p. (in French).
20. Smart, J. (1961). *The Interpretation of Scripture*. London, SCM, 317 p. (in English).