

ПРИТЧА В ГЕРМЕНЕВТИКЕ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА (НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПРИТЧЕЙ)

Аннотация. Задача аутентичного восприятия сакрального библейского текста ставит на первый план проблему постижения природы притчи как особого литературного жанра, заключающего в своем содержании нравственно-дидактический смысл и ориентирующего слушателя или читателя к постижению запредельной реальности, имеющей место быть в профетически возвещаемой эсхатологической перспективе. Как в прошлом так и в настоящем для большинства исследователей евангельского сакрального текста притча остается загадкой, анигмой, неподдающейся традиционной рациональной интерпретации. С точки зрения научно обоснованного методологического подхода, любое понятие нуждается в предельно точной дефиниции. Автор настоящей статьи на основании работ отечественных и зарубежных исследователей представляет основную версию определения понятия «притча», раскрывающую сущностно-смысловую природу этого важнейшего библейского понятия и дающего ключ к постижению притчи в религиозно-онтологическом, этическом, аксиологическом и религиоведческом аспектах. В статье нашла свое отражение стратегия научной методологии в подходе к изучению феномена евангельской притчи. Автором были применены сравнительно-лингвистический, аналитический, историко-культурный, этико-психологический, герменевтический и экзегетический методы. Раскрытие логико-диалектического и этико-дидактического смысла в интерпретации природы притчи, ее основных функционально-сущностных характеристик и ее этико-аксиологической и психологической предназначенности представляется существенно важным в мировоззренческом, философском, религиоведческом и учебно-методологическом отношениях. Цикл статей, посвященных исследованию феномена притчи, был основан на материалах спецкурса «Притчи в религиях мира: сравнительный анализ источников», читаемого автором на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Ключевые слова: притча, метафора, аллегория, Евангелие, христианство, герменевтика, экзегетика, уровень восприятия, сравнительное языкознание, парабола.

Оправданно начать разговор об определении понятия «притча» с этимологии, так как исходное значение этого слова в наше время далеко не всем ясно, а термин «приточный», без которого трудно говорить о всем круге явлений культуры, относящихся к притче, вообще стал малоупотребительным, почти вытесненный несамородным, образованным от готового существительного прилагательным «притчевый». Согласно Л.Е. Туминой, русское «слово «притча» имеет два дополняющих друг друга значения: случай (сравним: при-текать и с-течение) и указатель пути (древнее значение слова «течь» – идти, двигаться), следовательно, при-тча – это что-то необходимое «при пути», а путь, как известно, непреходящий сим-

вол человеческой жизни»¹. Этимологически корректной представляется первая часть этого определения: «притча» есть синоним «случая», который сам представляет собой встречу двух линий (сравн.: лук, излучина и т.п.), то есть их пересечение и совпадение в некой точке; наличие точки, в которой стало возможным отождествление принципиально различного на особом, *приточном* уровне восприятия, и позволяет возникнуть притче.

Специалисты в области сравнительного языкознания указывают, что в разных языках мира то, что мы называем «притчей», обычно означает «сравне-

¹ Тумина Л.Е. Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007. С. 7.

ние», причем буквальный смысл соответствующего слова, как правило, восходит к со-поставлению или со-положению, буквально – положению двух вещей рядом друг с другом. Этим фактом, по-видимому, было вдохновлено известное определение С.С. Аверинцева, которое мы сейчас процитируем. Но прежде нужно заметить, что данное определение относится только к одному из двух греческих слов, переводимых на русский язык как «притча», а именно, к слову *παράβολή*. «Парабола, – пишет Аверинцев, – по буквальному значению возле-брошенное-слово: слово, не устремленное к своему предмету, но блуждающее и витающее возле него; не называющее вещь, а скорее загадывающее эту вещь»². На фундаментальную связь притчи, – точнее, пословицы как ее редуцированной формы, – с загадкой указывал еще в XIX в. крупнейший русский филолог А.А. Потебня³.

Определение Аверинцева имеет как сильные, так и слабые стороны: оно, на основе преобразования этимологии в теоретическое умозрение, схватывает очень важное свойство притчи, ее *загадочность*; в то же время, оно акцентирует на блуждании, тем самым отнимая у притчи целеустремленность, которая, может быть, и не всегда присуща ей, но во многих случаях определенно присуща, и особенно тогда, когда речь идет о притче в составе такого сакрального текста, как евангельская проповедь. Как нам представляется, более точен в переводе глагола *παράβαλλειν* дублинский архиепископ Тренч, который дает ему значения «предбрасывать, подбрасывать»⁴. Притча напоминает дорожный знак, указатель или «веху» на пути, тем, что дает мысли определенное направление. В некотором роде противоположностью «параболе» является *ἐπιβολή* (набрасывание), и одноименный мыслительный прием у древних греков (*ἐπιβολή τῆς διανοίας*), название которого было переведено Бозцием на латынь словом *intuitus*, может быть охарактеризован как явление, противоположное притче – «бросок» мысли в область еще неизвестного, интуитивное схватывание того, что не было прояснено логически. Притча тоже требует интуитивного восприятия, но, в противоположность «броску» мысли,

она представляет собой скорее выход самого неизвестного навстречу незнающему, причем в христианстве этот ее характер был уже с самого начала осмыслен теологически. «Приточен способ выражения Писаний, – писал во II в. Климент Александрийский, – потому что Сам Господь, будучи не от мира, пришел к человекам в мирском облики»⁵.

Термин *παράβολή* используется Аристотелем в значении сравнения как риторической фигуры⁶. Цицерон переводит его словом *collatio*, Сенека – *imago*, Квинтиллиан – *similitudo*⁷. Последним словом обычно пользуется блаж. Августин, наряду с заимствованным греческим *parabola*⁸. Но от всех этих эквивалентов следует отличать слово *proverbium* (изречение, пословица), которое использовалось для передачи другого греческого термина – *παροιμία*. Та и другая, *παράβολή* и *παροιμία*, восходят через перевод Септуагинты к древнееврейскому *mašal* (притча, сравнение), определение которого считается весьма затруднительным⁹, хотя этимология представляется довольно ясной¹⁰. Соотношение интересующих нас терминов выглядит так:

Древнеевр. *mašal*
Греч. *παράβολή*. Греч. *παροιμία*
Лат. *parabola*. Лат. *proverbium*.
Русск. притча.

⁵ Климент Александрийский. Строматы, VI. 15. 126, 3.

⁶ Аристотель. Риторика II. 20.

⁷ Тренч Р.С. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888. С. 1, пр. 1.

⁸ Следует заметить, что *similitudo* у Августина – технический термин, наряду с которым употребляется также *dissimilitudo* (противопоставление). Между двумя этими крайностями располагаются выделяемые им в Писании типы сравнения: *sicut illud ita et illud* (как то, так и это), *si illud quanto magis illud* (если то, тем более это), *si non illud quanto minus illud* (если не то, тем более не это). См.: *Quaestionum Evangeliorum libri duo*, II. 45, 1. Все это приемы, используемые в притче, которую в собственном смысле он называет *parabola*.

⁹ Stein R.H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia: The Westminster Press, 1981. P. 15-26. Согласно Шмидту, древнееврейское слово *mašal* имело пять основных значений: поговорка, насмешливая речь, прорицание, сравнение и мудрое изречение. По буквальному смыслу корневой основы *mšl*, связанной с глаголом со значением «ставить», это слово выражает не только «сопоставление», но и нечто «твердо установленное» (Schmidt J. Studien zur Stilistik der Alttestamentlicher Spruchliteratur. Münster in Westfalen: Aschendorf, 1936. S. 3, 6).

¹⁰ См.: Schmidt J. Op. cit. S. 1; The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Boston: Houghton, 1906. P. 605.

² Аверинцев С.С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М.: Наука, 1977. С. 317.

³ Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894. С. 141.

⁴ Тренч Р.С. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888. С. 1, пр. 1.

В русском и некоторых других современных языках слово «притча» является общим эквивалентом для указанных различных классических терминов, главным образом, из-за перевода на эти языки книги Притчей Соломона (Mišle: Šlomo:), которая включает в себя разные виды притчей под одним общим названием. Древнегреческие переводчики дали ей имя Παροιμία Σολομώντος, как думается, не случайно, а потому, что в их понимании παροιμία была более широким понятием, чем παραβολή. Она включала в себя не только краткие изречения вроде пословиц, но и афористические наставления, не имевшие в себе ничего иносказательного, такие, как прямой совет не отказывать в благодеянии нуждающемуся, не ссориться с человеком без причины, и т.п. (Прит 3:27, 30). Наличие множества подобных высказываний в тексте Притчей Соломона может объясняться двояко: их можно рассматривать или как материал для толкования более сложных притчей – россыпи нравственных поучений, которые ученик (а притчи предназначались преимущественно для процесса обучения¹¹) должен был соотносить с такой же россыпью иносказаний, или как собственно «притчи» в самом изначальном смысле слова – образцы для сопоставления, к которым примеривается частный случай при необходимости вынести ему оценку¹². Во втором случае иносказания тоже будут являться разработкой темы, оттачиванием искусства находить подходящие к той или иной истине случаи в жизни, а также напоминаящие о ней явления природы.

Так или иначе, термин «притча» (в новоевропейских языках, как правило, производный от лат. *proverbum*) стал общим для ряда родственных понятий: частного случая, который, благодаря своей запоминаемости, становится обобщением для других частных случаев (таков смысл библейского выражения «стать притчей во языцех»)¹³; примера из

царства природы, перенесенного на человеческие отношения (притчи о муравье, пчеле в Ветхом Завете, о полевых лилиях и птицах в Новом Завете); «крылатого» выражения или пословицы (например: «Нет пророка в своем отечестве»); а также для иносказаний: метафоры и аллегии. На них мы должны будем остановиться подробнее.

Определяемая в словаре В.И. Даля как «поучение в примере», притча представляет собой, в действительности, только мнимой простой и общедоступный жанр. Чтобы понять это, достаточно задать себе два вопроса: во-первых, каким образом пример может поучать, а во-вторых, как соотносится между собой его сходства и различия с тем, чему он учит. Предварительно следует подчеркнуть, что речь идет о примере, *выраженном в речи*. Пример, поданный на деле, как передается ремесло от мастера к ученику, ни в коей мере не является притчей, а в определенном отношении он даже противоположен ей, поскольку хороший пример такого рода есть просто единичный акт работы мастера, тождественный каждому другому ее акту. Мастер показывает делом то, чего не мог бы объяснить словом. Напротив, теоретик учит словом тому, что не может быть с достаточной точностью показано ни на одном из примеров материального мира. Но притча, насколько бы близкой она ни была к тому, что призвана выразить, как и всякая речь, никогда не будет ему тождественной. Это всегда «изречение или история, имеющая двойной смысл»¹⁴.

Притча, тем самым, объединяет в себе два противоположных друг другу вида обучения – через живой пример и через слово. Начинаясь как указание на пример, она заканчивается таким выводом, который простирается дальше примера; в тех же случаях, когда, наоборот, начало принадлежит обобщению, она тяготеет к примеру. Относительно сюжетных притчей (парабол) справедливо замечено, что в них отсутствует «мораль», или «прямое наставление», а поучение дается в форме иносказания¹⁵. Но вывод, представляющий собой прямое наставление, бывает дан в конце притчи, а если он

¹¹ См. подробное обоснование этого тезиса в статье: Вевюрко И.С. Притчи Септуагинты как дидактический текст // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия.* № 6(2011). С. 30-44.

¹² Шмидт полагал, что в Ветхом Завете «первоначальной формой *mašal* было односложное изречение с одним субъектом (Schmidt J. *Studien zur Stilistik der Alttestamentlicher Spruchliteratur.* Münster in Westfalen: Aschendorf, 1936. S. 33).

¹³ К этому роду притчей подходит данное известным теоретиком определение басни как «разъяснения частного случая другим частным случаем, рассказанным в басне» (Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894. С. 51). Как объясняет далее этот

ученый, «иносказательный рассказ басни служит средоточием многих частных случаев, к коим применяется», поскольку «иносказание служит средоточием, около которого собираются мыслью отдельные случаи, из которых потом получается обобщение» (Там же. С. 75, 80).

¹⁴ Тумина Л.Е. Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007. С. 219. (Курсив наш – В.С.)

¹⁵ Там же. С. 7.

не дан эксплицитно, то, с опорой на те случаи, когда он был дан, может рассматриваться как *задание* для слушателя притчи. То, каким образом этот вывод был дан Спасителем в притче о Милосердном Самарянине, когда ответ на вопрос «Кто мой ближний?» оказался непрямым и по форме загадочным – «Иди, и ты поступай так же» – свидетельствует о значительной трудности, с которой может быть сопряжен поиск истинного смысла притчи.

Мы увидели, что притча обладает смешанной природой относительно двух основных форм обучения. В чем же состоит ее собственная природа? Нам будет проще искать ответа на этот вопрос, если мы сосредоточимся, как было предположено в заглавии, евангельской притчей, которая, по признанию большинства современных исследователей, представляет собой «особый вид литературного жанра»¹⁶. Уже цитировавшийся нами Ричард Тренч, крупнейший знаток древних и новых толкований притч Иисуса в середине XIX в., отличал их жанр от басни, как священный рассказ от профанного; от мифа, в котором неразлично переплетены истина и ее символизирующий нарратив, тогда как притча строго разводит их; от пословицы (*proverb*) – скорее по форме, чем по содержанию, так как пословица нередко является свернутой притчей, а притча развернутой пословицей; наконец, от аллегории, которая переносит свойства и отношения вещи на предмет сравнения, тогда как притча оставляет их нетронутыми у обеих сторон¹⁷. Эти различия можно взять за отправную точку, хотя они не неуязвимы для критики, как будет видно в дальнейшем.

Современная западная наука отошла от попыток, предпринимавшихся экзегетами в рамках либеральной теологии, увидеть за притчами только *простые* нравственные поучения. Труднее расстаться с желанием видеть *простыми* их структуру и символический язык. Так, современный американский специалист Р. Штейн усматривает в притчах «земные истории, которые иллюстрируют небесные истины»¹⁸, но сам же отмечает и трудности, с кото-

рыми сталкивается эта дефиниция: «хотя притчи нечто раскрывают и иллюстрируют, они не всегда самоочевидны, а иногда содержат и умолчания»¹⁹.

Еще дальше идет немецкий комментатор К. Вестерманн, который отказывается от привычного взгляда на притчу как иллюстративный пример. Основываясь на прецедентах из Ветхого Завета, силу которых он распространяет и на Новый Завет, он видит природу притчи в сопоставлении явлений из различных сфер жизни; на стыке этих плоскостей, никогда не параллельных друг другу, и образуется притча, как угол их пересечения. Однако единой цели для составления притчей исследователь не называет, считая, что всякий раз таковая должна быть выясняема из контекста²⁰. Следовательно, не может быть и единого для всех притчей стандарта мыслительной операции по извлечению смысла. Что же тогда делает притчи вообще единым жанром? Альтернативой такому вопросу могло бы быть только признание самого термина «притча» плохим, неоправданным обобщением, что с исторической точки зрения, конечно же, неоправданно.

Может быть, одно из наиболее удачных определений притчи, сила которого заключается в некоторой наивности, было дано еще в XVI в. испанским теологом Мальдонатусом. Он видел в ней «род проповеди, в котором одно говорится, а другое подразумевается, выражаемое в неясных сравнениях»²¹. Нельзя признать, что каждая притча содержит неясное сравнение: существуют притчи паремийного типа и совершенно ясные. Однако эта ясность может быть подвергнута затемнению, соответственно степени которого притчи различаются между собой, как более или менее загадочные. Таким образом, существует единый мир притчи, протягивающийся между простым обобщением, дающим *образец для оценки* всех подходящих под него случаев²², с одной стороны, и указывающим

¹⁶ Kissinger W.S. *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. XI.

¹⁷ Тренч Р.С. *Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа* / Пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888. С. 2-9. Смотр. тж. английское издание: Trench R.C. *Notes on the Parables of Our Lord*. Westwood, N.J.: Revell, 1953. P. 1-10. (Первое издание книги вышло в 1841 г.).

¹⁸ Stein R.H. *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981. P. 27.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Westermann C. *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* / trans. by F.W. Golka. Edinburgh: T&T Clark, 1990. P. 2.

²¹ Цит. по: Kissinger W.S. *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. 56.

²² Такую силу дает притче не самый факт оценки, а художественная и психологическая «способность ее быть постоянным сказуемым к переменчивым подлежащим, взятым из области человеческой жизни» (Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894. С. 12).

на таинственную реальность иносказанием, дающим только *намек, пригодный для составления понятия*, с другой. Среди первых – притча о Богаче и Лазаре, рассказанная как эпизод из реальности, не требующий никакого развертывания, кроме экстраполяции частного случая на отношения между людьми; среди вторых – например, притча о Блудном сыне как иносказание об Отце Небесном.

Трудность, с которой встречается попытка подвести под определение такой широкий и сложный жанр, как притча, обуславливает возникновение сложных, раздваивающихся определений, подобных данному британским специалистом Т. Мэнсоном: «Притча представляет собой литературное произведение в повествовательной форме, призванное живописать нечто типичное, или характерное, для предостережения или вдохновения, либо дать воплощение принципам Божественного домостроительства... В логической терминологии она может, по большей части, быть названа конкретным универсальным»²³. Эта, вообще очень содержательная и ценная, дефиниция не принимает во внимание краткие притчи-афоризмы, не имеющие в себе ничего повествовательного, целые россыпи которых, как уже было замечено, встречаются в «литературе Премудрости» в составе Ветхого Завета. Таковы, например, изречения Екклесиаста: «Когда облака будут полны, то они прольют на землю дождь; и если упадет дерево на север или на юг, то оно там и останется, куда упадет. Кто наблюдает ветер, тому не сеять; и кто смотрит на облака, тому не жать» (Екк 11:3-4). Подобные изречения имеют облик практических наблюдений, сродни советам Гесиода; но можно ли отрицать за ними глубину и широту обобщения? Очевидно, что речь простирается здесь дальше сельскохозяйственных расчетов; Екклесиаст говорит об отношениях между законосообразностью, тавтологичностью явлений мира (ср.: кривое не может быть прямым, пустое полным и т.п.) и человеческой активностью, которая не способна полностью сообразовываться с ними, потому что все они распределены во времени, а «человек не знает своего времени»; отсюда вытекает вывод, *не проговариваемый вслух*, что именно человек должен кривое делать прямым, пустое полным, он перемещает упавшие деревья, сеет при ветре и жнет во время дождей. Таким образом, перед нами глубокие обобщения в иносказа-

тельной форме, то есть притчи, но не обязательно данные как повествования.

Более верным представляется определение, данное известным специалистом по притче Робертом Функом: «Притча – это метафора или подобие, которое может как остаться простым, так и быть развернуто в иллюстрацию или целый рассказ. Свой материал метафора заимствует из природы или человеческой жизни. Она захватывает слушателя яркостью или необычностью, ставя его перед необходимостью самостоятельно сделать конечные выводы»²⁴. Похожее видение вопроса выразил во II в. н.э. Климент Александрийский, который понимал притчу как «речь, относящуюся к своему предмету не в собственном смысле, но в поистине подобном собственному, и приводящую разумевающего к собственному смыслу; или, как некоторые говорят, выражение собственного смысла через иное посредством силы представления»²⁵.

Функции притчи

Евангельский текст акцентирует на связи поучения в притчах со способностью слушать. «И такими многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине изъяснял все» (Мк 4:33-34). Здесь явно проведено различие между простыми слушателями и учениками, как и в другом, более часто цитируемом фрагменте, представляющим собой ответ на вопрос одного из апостолов: «Для чего говоришь им притчами?» – «Для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано, ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют; и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите – и не уразумеете, и глазами смотреть будете – и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Мф 13:10-15).

Эти слова, без преувеличения грозные, много раз становились предметом различных толкований. Но прежде всего нужно заметить две вещи: во-

²³ Manson T.W. The Teaching of Jesus. Cambridge: University Press, 1951. P. 65.

²⁴ Funk R. Language, Hermeneutic, and Word of God. New York: Harper & Row, 1966. P. 133.

²⁵ Климент Александрийский. Строматы, VI. 15. 126, 4.

первых, они характеризуют само учение в притчах как своего рода притчу, которая указывает на некоторую духовную реальность, а именно, на состояние внутреннего мира людей²⁶; во-вторых, если бы притча в Новом Завете имела только смысл отрицательный, обрекающий слушателей за непонимание, то текст не сохранил бы такое количество притчей Иисуса для читателя-христианина.

Штейн указывает на три основных экспликации этой евангельской (и ветхозаветной, пророческой) цитаты в истории толкования Нового Завета. В первую очередь он вспоминает о теории предопределения, связанной с поздним Августином, а также кальвинизмом и янсенизмом. Второй тип толкований основан на часто повторяемой в Евангелии фразе «да сбудутся Писания», и видит в приточном учении Христа подтверждение слов Исаии. Третий приписывает Ему желание скрыть проповедь о Царстве Божиим от врагов²⁷. Сам Штейн считает первую и последнюю точки зрения наиболее оправданными. «Использованием притч Иисус затруднял Своим противникам возможность возводить на Него осмысленные подозрения и обвинения... Однако мы должны воздать должное и другому, более глубокому объяснению из Мк 4:10-12. В этом отрывке, очевидно, говорится о том, что Иисус утаивал содержание Своих слов от внешних не только с тем, чтобы они не могли понять их, но и с тем, чтобы они не могли обратиться и получить прощение»²⁸.

В этом перечислении не упомянут четвертый вариант, хотя он подробно разработан в трудах такого, более чем видного, экзегета, как св. Иоанн Златоуст, – притча как средство исцеления и ограждения от вины. С грамматической точки зрения, слова «да не обратятся», так же как и «да не увидят», относятся к действиям самих «людей сих»; а эти действия, в свою очередь, являются причиной того, что учение о Царствии дано им в притчах. Св. Иоанн различает несколько ролей, которые выполняла евангельская притча сообразно устройству сердца слушателей, среди которых, о

чем необходимо помнить, были и ученики; это различие одновременно является градацией: во-первых, притча обостряла внимание учеников²⁹; во-вторых, она исподволь готовила слушающего к покаянию и обращению³⁰; в-третьих, побуждала его к вопросам³¹; в-четвертых она, будучи проповедью Царствия, одновременно скрывала от противников тот факт, что Иисус явился как Христос (Мессия), чтобы это постепенно стало ясно из Его дел, а не слов³²; в-пятых, она не давала слушателям повода к явному сопротивлению и падению, оставляя им время на осмысление³³.

Этот последний аспект – *время* – один из основных в теории притчи; да и сами притчи часто посвящены времени, как, например, притча о семени, которое невидимо растет в земле днем и ночью. Время в Новом Завете предстает дающим отраду и надежду, конец времени сопряжен со страшными испытаниями. Нет никаких оснований думать, что притча дается для немедленного восприятия и понимания; быть может, она дается на годы вперед и должна созреть в человеке, чтобы принести плоды. Когда

²⁹ «Для чего же Он говорил им неясно? Для того, чтобы сделать их более внимательными» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна LIX. 3).

³⁰ «Если бы Иоанн прямо сказал, что Христос будет судить дела наши, то его слова не так бы легко приняли; но употребив притчу, в которой все выражалось, он внушил большее убеждение, и слушатель с большею охотой увлекался им. Потому и Христос большею частью беседовал с ними таким же образом, употребляя в речи Своей подобия гумна, жатвы, винограда, точила, поля, мрежи, рыбной ловли, и всяких других обыкновенных, окружающих их предметов» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея XI. 6).

³¹ «Не то чтобы оставить слушателей в неведении, но то, чтобы возбудить их к вопросам... “без притчи же не говорил им”. Хотя Христос о многом говорил без притчи, но в настоящем случае без притчи Он ничего не говорил. И однако же, никто не вопрошал Его... Вот почему Господь оставил их и ушел» (Его же. Беседы на Евангелие от Матфея XLVII. 1).

³² «Но как они были несмысленны, то на одни слова Его вовсе не обращали внимания, а другие выслушивали со злым умыслом. Потому и Христос говорил им в притчах» (Его же. Беседы на Евангелие от Иоанна XXXIV. 2).

³³ Видишь ли, как в притчах Он говорит возвышеннее, как здесь речь прикровенна, и не подает слушателям явного повода [к падению]?» (То же, LIX. 3). «Они не только не веровали в Него, но и поносили, и обвиняли, и злоумышляли против Него. Об этом последнем Он, впрочем, умалчивает, потому что не хочет быть строгим в обвинении. Сначала Он не притчами говорил им, но просто и ясно. Но так как они стали неохотно слушать Его, то Он, наконец, стал говорить им притчами» (Беседы на Евангелие от Матфея XLV. 1).

²⁶ «Чтобы понять, – поясняет один из современных комментаторов, – что истина дается тем, которые обратились и открыли свои сердца для того, чтобы принять ее» (Royster D., archb. The Parables: Biblical, Patristic, and Liturgic Interpretation. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996. P. 11).

²⁷ Stein R.H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia: The Westminster Press, 1981. P. 27-33.

²⁸ Ibid. P. 34.

апостол Петр ободряет иудеев, кающихся в убийстве Спасителя, словами – «я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению; Бог же, как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деян 3:18), он имеет опору своим словам именно в том факте, что Иисус учил о Своем Царстве притчами, не допуская Своих будущих убийц в полном сознании предать смерти ожидавшегося ими Мессию. Тем самым, именно в аспекте *времени*, которое предполагает переосмысление, можно выстроить следующий ряд: «Иисус возвращал зрение слепым, речь – немым, исцелял прокаженных и бесноватых, но возвращение духовного зрения и слуха Он творил притчами»³⁴.

Есть и еще один, шестой повод облекать проповедь в притчу, который тоже отмечает Златоустый и который противоположен по смыслу пятому – вынудить слушателей произнести приговор самим себе³⁵. Но, хотя этот повод и противоположен предыдущему, между ними нет противоречия, поскольку теперь речь идет не о лишенном понимания народе, а о тех, которые понимают в притче, по крайней мере, то, что касается их самих, и отвечают на нее: «Да не будет» (Лк 20:16). В остальном, осуждение собственных поступков также может быть произнесено в неведении. Тогда оно становится предметом для будущего осмысления.

Все сказанное относится к целям проповеди в притчах, обращенной к толпе, в которой были как сторонники, так и противники Христа, но не было учеников. Теперь следует вернуться к вопросу об учительной роли притчи. Но этот вопрос может быть разрешен только в двух следующих разделах.

Притча и метафора

Наличие в притче метафоры, т.е., собственно, *переносного* (от греч. μετά φέρειν) значения, придает ей свойства иносказания. Главная проблема, связанная с комментарием иносказаний, состоит в вариативности истолкования как целого, так и составных частей. Однако результаты исследования роли метафоры в языке показывают, что практически весь язык понятий и представлений обладает метафорической при-

родой³⁶. В особенности же «метафора представляет собой важное концептуальное средство религиозного языка»³⁷. Анализ метафоры в современных герменевтических теориях становится тем, что позволяет уйти от произвола в интерпретации, заданного постмодернистской антилогоцентрической парадигмой, апелляцией к локализации смысла в пределах поля значений данной метафоры³⁸.

Притча, рассматриваемая как нечто большее, чем пример из жизни, имеет определенную связь с метафорой; нередко в ней даже видят не что иное, как развернутую метафору, полагая различие между ними только в эмоциональном воздействии на аудиторию. Если сама по себе метафора воспринимается воображением, то для ее осмысления в притче необходима интуиция³⁹. Доминик Кроссан, один из известных современных интерпретаторов, определяет притчу как «метафору некоей нормы, призванную вызвать сочувствие в слушателе»⁴⁰. Однако природа самой метафоры требует более углубленного понимания. Каким образом одно, будучи заменой другого в речи, может являться не просто несовершенным заменителем вещи, но педагогическим средством, учащим понимать ее сущность? Этот вопрос, конечно, равным образом относится к функциям языка вообще.

Определенное влияние на использование теории метафоры в современной западной библеистике оказал американский философ, исследователь поэтического языка П. Уилрайт. Согласно результатам его исследования, метафора двойственна в самой себе и состоит из *эпифоры* и *диафоры*⁴¹.

³⁶ Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: УРСС, 2004. С. 25. См. также сборник статей: *Metaphor in the Hebrew Bible*. Leuven: Peeters Publishers, 2005.

³⁷ Вежбицкая А. Значение Иисусовых притч: семантический подход к Евангелию // Ее же. Семантические универсалии и базовые концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 540.

³⁸ «Метафоры, как и тексты, достаточно определимы, чтобы нести в себе устойчивый смысл, при этом не будучи исчерпывающе определяемыми. Метафоры... нельзя считать ни однозначными, ни абсолютно многозначными» (Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 190).

³⁹ Тумина Л.Е. Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007. С. 75.

⁴⁰ Crossan J.D. In *Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row, 1973. P. 16.

⁴¹ Wheelwright P. *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1962. P. 70-91.

Эпифора – это само сравнение, находящееся внутри метафорической единицы. Например, человек может быть уподоблен царю, потому что существует много вещей, с которыми ему приходится вступать в отношения господства, а слово «царь» уже по традиции выражает эти отношения. Диафорой называется способность данной единицы в конкретных контекстах образовывать понятия. Назвать какого-то человека «царем» значит загадать загадку, но не высказать метафору, если контекст этого прозвания не ясен сам собой или не объяснен специально. Это высказывание может относиться к его внешним данным, к властности характера, к уму, манерам, происхождению, положению в обществе, склонности бездействовать или, наоборот, действовать энергично и самостоятельно, и т.д.

Таким образом, вне контекста количество референций потенциально стремится к бесконечности и, хотя оно реально вряд ли может быть бесконечным, из-за значительной неопределенности метафора теряет свою силу настолько, что перестает быть метафорой. Поэтому же невозможно внеконтекстуальное прочтение притчи⁴². «Изъяв притчи из их евангельского контекста и удалив с них большинство следов, оставленных историей их традиционной передачи, новейшие интерпретаторы поместили свои реконструированные притчи в тот контекст, который выбрали сами, то есть, как правило, в свои представления об общем смысле проповеди Иисуса (как Иеремиас или Кроссан), или, реже, в тот или иной вид философии либо психологии (как Виа)»⁴³.

Прежде всего, притча, включая в себя метафорические единицы, сама помещает их в контекст своего повествования. Однако было бы неправильно думать, что этого контекста всегда достаточно для истолкования. Дело в том, что притча как целое «загадывается» точно так же, как и отдельная метафора, требуя не только внутреннего, повествовательного, но и внешнего контекста для своей «отгадки»⁴⁴.

Внешним контекстом притчи является та действительность, в которой она стала речевым со-

бытием⁴⁵. Это имеет весьма важное значение для интерпретации. В первой половине XX в. полагали, что достаточно установить «положение в жизни» (Sitz im Leben) того или иного текста, чтобы понять его. Странник этого взгляда А.Т. Каду считал, что притча в Новом Завете представляет собой «орудие полемики... добываемое импровизацией непосредственно в ходе конфликта»⁴⁶. Это значит, что ее применение ситуативно; тогда и толкование, с высокой степенью вероятности, окажется ситуативным.

К настоящему времени проблема усложнилась. «Понимание» с позиции наблюдателя, то социологизирующего, то психологизирующего взаимодействия между проповедником и его слушателями, оказалось наивным и не выдерживающим критики – в особенности в виду того, что социологизирующих и психологизирующих толкований может быть сколько угодно много, в зависимости от нашей точки зрения на жизнь, прошлое, будущее и вечное. Притча, как и метафора, не столько интерпретируется нами, сколько сама интерпретирует нас⁴⁷. Эта парадоксальная, с вызовом брошенная мысль открывает глубокий теоретический аспект рассматриваемой нами проблемы: не является ли притча, собственно говоря, тем, что просто побуждает человека раскрыть его собственное содержание – будь то в понимании, непонимании, желании либо нежелании слушать? Так, обычно глухие к притчам Иисуса фарисеи оказываются настолько поражены финалом притчи о злых виноградарах, что восклицают в ответ: «Да не будет!» Внезапно возникшая конгениальность слушателей с духом притчи объясняется здесь тем, что они *узнают* в ней самих себя, свою историю, стремящуюся к развязке, в которой череда нераскаянных убийств праведников должна завершиться убийством Праведника, пришествие Которого ожидается в конце всей этой истории. Но почему слушатели именно самих себя узнают в злых виноградарах? Очевидно, потому, что сознают себя уже замыслившими

⁴² Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979. P. 48.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ «Притчи, как и метафоры, представляют собой сравнения; но если сравнительный элемент в метафоре обычно выражается в единственном образе, то в притче он возникает из целого содержания рассказа» (Ibid. P. 37-38).

⁴⁵ «Слишком мало было бы назвать притчу метафорой с поучительным содержанием; она и это тоже, но намного большее, чем это. Она – речевое событие, заставляющее слушающего выбирать между двумя мирами» (Funk R. Language, Hermeneutic, and Word of God. New York: Harper & Row, 1966. P. 162).

⁴⁶ Cadoux A.T. The Parables of Jesus: Their Art and Use. London: James Clarke, 1930. P. 13.

⁴⁷ TeSelle S. Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1975. P. 71-72.

убийство. Таким образом, притча заставляет их раскрыть свое тайное желание перед окружающими, а может быть, и перед самими собой.

Аспект действия, решения и решимости играет ведущую роль в современной трактовке притчей. «Метафора, как и притча, – пишет Р. Функ, – несовершенна до тех пор, пока слушатель не будет вовлечен в нее как действующее лицо»⁴⁸. Как ветхозаветные «подобия» представляют собой не «образы», а сопоставления действий, так и в притчах Иисуса – «один процесс сопоставляется с другим»⁴⁹. Однако трудно было бы распознать цель всей этой динамичности, если бы действие или движение, стоящее за притчей как вещь стоит за метафорой, не имело в себе, помимо движения, еще того оттенка неподвижности, которым обладает вечность. Иными словами – если бы у него не было вневременного характера. Дело в том, что выразить одно событие с помощью другого будет именно метафорой, но еще не притчей. Последняя через нечто событийное отсылает к тому, что является или прообразом, или источником, или прекращением целого ряда событий. Например, Божественный брак – это не то же, что самая великолепная свадьба в череде прочих свадеб; напротив, он относится ко всем им так, что сам оказывается *вне чреды*. Прощение должников Отцом Небесным – не самый крупный прецедент своего рода, но несоизмеримый акт, который именно поэтому может выражен в любом таком акте.

Отсюда понятно, что узнать себя в притче, оказаться в ней действующим лицом не так просто. Мало осознать себя в жизненной ситуации героя притчи – путешественника, вдовы, заимодавца или блудного сына – нужно превзойти эту ситуацию, поняв ее условность, чтобы она, и каждая другая, подобная стала указателем в том направлении, где «Бог не может быть уловлен словесным образом, кроме как пластическим»⁵⁰.

Метафора и притча существуют не на разном уровне литературной разработки темы, а на раз-

ном уровне рефлексии. Например, если мы опишем человека, потерпевшего крушение ввиду заманчивых ожиданий, как мотылька, гибнущего в очаровавшем его пламени, то такое описание будет само по себе только простой метафорой. Но метафорой оно будет оставаться и в том случае, если мы скажем, что мотылек здесь – образ человека, полет – человеческой жизни, и что огонь служит образом чего-то великого, прекрасного или прельстительного, но, вместе с тем, и обманчивого и губительного, или же превышающего человеческие силы. Совсем другим, однако, представит эта же самая связь означающих и означаемых, если в их соответствии друг другу мы будем усматривать следы некоего универсального закона, если мотылек и человек сделаются, равно реальными, каждый в своем собственном роде, представителями одного и того же *правила* или *случая* (здесь нужно заметить, что в применении к закону случай, его иллюстрирующий, каким бы статистически редким он ни был, и есть правило) на разных уровнях бытия. Тогда мы будем говорить уже о притче⁵¹. Последняя, таким образом, представляет собой не просто метафору, преобразованную в рассказ, но стоящее за метафорой *усмотрение* закономерной и объективной природы ее формирования, коренящейся не в прихотливости риторического искусства, а в самой природе вещей.

Возьмем для примера притчу о Милосердном Самарянине (Лк 10). В ней повествуется о том, как некий человек по дороге из Иерусалима в Иерихон был изранен разбойниками, ограблен и оставлен в беспомощном состоянии. Его собрат по вере, священник и левит, друг следом за другом не обратили на него внимания; в то же время иноплеменник, с которым иудей не стал бы есть вместе, «некий Самарянин», спас его от смерти, доставил в гостиницу и дал деньги на его содержание до полного выздоровления.

Среди современных исследователей нет единства во мнении относительно того, является ли самарянин, центральное лицо этой притчи, просто героем «рассказа, данного в качестве примера» (*exemplar story*: так утверждает, в согласии с методологией Юлихера, Дан Виа), или же метафорой (такой точки зрения придерживаются Кроссан и

⁴⁸ Funk R. Language, Hermeneutic, and Word of God. New York: Harper & Row, 1966. P. 143.

⁴⁹ Westermann C. The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament / trans. by F.W. Golka. Edinburgh: T&T Clark, 1990. P. 150-152.

⁵⁰ Donahue J.R. The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 15-16.

⁵¹ Ср.: Тренч Р.С. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888. С. 12.

Функ)⁵². Оба взгляда сталкиваются с определенными трудностями. Если герой притчи введен просто как пример для подражания, то непонятно, зачем в ней столько подробностей, и особенно непонятно то, зачем он сделан самарянином, представить себя на месте которого для иудея было невыносимее, чем представить самого себя оказывающим самарянину милость. С другой стороны, если это метафора, встает вопрос о ее истолковании.

По мнению Роберта Функа, притча о Милосердном Самарянине, как и другие притчи Царствия, есть развернутое символическое изображение Божественной любви. «В Иисусе Бог приблизился [к человечеству] как любовь, что дает Иисусу право выразить эту близость в мире притчи»⁵³. Таким образом, Функ признает традиционный взгляд, согласно которому за «неким самарянином» стоит сам Спаситель; но неясным остается то, каким образом данная притча является ответом на вопрос «кто мой ближний?» Согласно Евангелию, притча была рассказана после того, как один из слушателей Иисуса задал этот вопрос, чтобы прояснить вторую из двух «наибольших», по учению Христа, заповедей Закона: о любви к Богу и ближнему. В конце притчи выясняется, что ближним для попавшего к разбойникам иудея стал не один из его соплеменников, а «некий самарянин». Если самарянин изображает Иисуса, то первая из «наибольших» заповедей просто поглощает вторую.

Не случайно другой современный комментатор, М.А. Толберт, считает, что как вопрос о ближнем в начале, так и наставление в конце только отягощают эту притчу. «Евангельский контекст притчи, – пишет она, – мешает следовать логике повествования и препятствует прояснению ее элементов»⁵⁴. Однако подобный подход, распоряжающийся текстом по своему усмотрению, представляется нам предвзятым, а с герменевтической точки зрения его можно назвать «слабым», или склонным к устранению причин непонимания не в толкователе, а в самом тексте.

Если ответ на вопрос «кто мой ближний?», данный в притче о Милосердном Самарянине как встречный вопрос – «кто был ближним попавше-

му к разбойникам?», и как заключение – «иди, и ты твори так же», парадоксален, то его и надо принять в качестве парадокса, который ломает стереотипы мышления, им возмущаемого. «“Логика” повседневности разрушается “логикой” притчи, – замечает Функ, – Это противостояние двух логик придает Самарянину, а тем самым и всему рассказу, характер метафоры»⁵⁵. Но любой плодотворный для мысли парадокс является, по существу, мнимым противоречием. В данном случае он разрешается обоюдным характером слова «ближний»: если самарянин стал ближним для иудея, то это потому, что сам иудей еще раньше стал ближним для обратившего на него внимание самарянина. Поэтому наставление быть милосердным самарянином для страждущего иудея означает – иметь своим ближним любого страждущего, нуждающегося в твоей помощи»⁵⁶.

Но это все-таки не объясняет, почему притча не пошла по более легкому пути, изобразив самарянина попавшим к разбойникам, а иудея, при равнодушии других самарян, оказавшим ему милость. Поскольку слушатели притчи все были иудеями, ее центральное лицо должно было остаться для них, пусть примером для подражания, но исключительным, непонятным и чуждым. В этом пункте толкованию притчи явно недостает полноты, она остается «темной» для ума, если не обратиться к более широкому евангельскому контексту и не узнать, что «самарянин» – одно из прозвищ, которыми критики рассчитывали оскорбить Иисуса при жизни (Ин 8:48). В свете данного факта выражение «некий самарянин» приобретает совсем иной масштаб, не теряя и своего буквального повествовательного смысла: тот, кто *для вас* является «самарянином», *чужим*, кого вы все ненавидите, – есть Слово Божие, Господь, единственно могущий исцелить вас, как и предсказывали вам ваши пророки. Вместе с тем,

⁵⁵ Funk R. Language, Hermeneutic, and Word of God. New York: Harper & Row, 1966. P. 213.

⁵⁶ «Законник спрашивал: кто мой ближний, как бы опасаясь возлюбить людей, которых он не должен любить. Господь же поучает его, что он должен сам сделаться ближним тому, кто в нем нуждается, а не спрашивать, ближний он ему или нет... Если будешь различать между ближними и неближними, то не избежишь жестокой холодности к людям и будешь проходить мимо людей, нуждающихся в твоей помощи» (Аверкий (Таушев), еп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Часть первая: Четвероевангелие. М.: Изд-во ПСТБИ, 1995. С. 199).

⁵² Funk R.W. Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition. Philadelphia: Fortress Press, 1982. P. 29.

⁵³ Funk R. Language, Hermeneutic, and Word of God. New York: Harper & Row, 1966. P. 221.

⁵⁴ Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979. P. 60.

и даже именно поэтому, Он есть Тот, в Ком каждый человек *для тебя* ближний. Если ты это понял, то «иди, и ты твори так же».

Здесь притча, не теряя своей мистической непостижимости, становится ясной; но здесь же она переходит в аллегорию, которая со времен Кальвина отрицается протестантской, а за ней и более или менее секулярной библейской герменевтикой.

Притча и аллегория

По точному и глубокому выражению франкского богослова IX в. Рабана Мавра, «аллегория ведет к познанию истины через откровение веры»⁵⁷. Взаимоотношения притчи и аллегории оцениваются различно⁵⁸. Л.Е. Тумина отмечает их принципиальное единство. С.С. Аверинцев рассматривает жанр притчи как «дидактико-аллегорический»⁵⁹. Но Тренч, высказывая распространенную в его время и до сих пор влиятельную точку зрения, утверждает, что аллегория, в отличие от притчи, привязана к деталям повествования, давая каждой из них определенное значение. Дореволюционный исследователь Н. Виноградов, один из немногих у нас писавший по теории притчи, находит притчу и аллегорию совпадающими по форме, но оговаривается, что лишь во второй из них качества и свойства означающего полностью приписываются означаемому⁶⁰. В наше время вопрос о наличии в притчах аллегоризма является одним из основных вопросов евангельской научной критики⁶¹. Некоторые исследователи, как, например, Герайнт Джонс, привлекают солидный филологический аппарат для того, чтобы, вопреки устоявшемуся на Западе мнению, продемонстрировать, что не существует оснований для отрицания возможности поисков аллегории в притчах Иисуса Христа⁶².

Как представляется нам, неясность в этом вопросе вызвана не столько недостатками теоретического осмысления притчи, сколько слабой определенностью аллегории в нашем научном восприятии. Как правило, аллегория трактуется на почве некоторых произведений культуры Нового времени, в которой ее применение было несколько зауженным. Так, согласно одному из лучших определений, данному Аверинцевым, аллегория – это «условная форма высказывания, при которой наглядный образ означает нечто “иное”, чем есть он сам, его содержание остается для него внешним, и оно однозначно закреплено за ним культурной традицией. Понятие аллегории близко к понятию символа, граница между ними в конкретных случаях может быть спорной. Различие состоит в том, что символ более многозначен и органичен, в то время как смысл аллегории существует в виде некоей рассудочной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем в акте дешифровки извлечь из образа»⁶³.

Однако в древнецерковной интерпретации Библии само предположение о наличии аллегории не было обязательно связано с утверждениями однозначности либо рассудочности. Первый, основополагающий для истории христианской герменевтики прецедент употребления слова *ἀλληγορούμενα* (*иносказаемая*, в славянском переводе) – в Послании к Галатам св. апостола Павла, где Агарь и Сарра, две жены Авраама, представлены прообразами «рабского» Синая и «свободного» Иерусалима, т.е. Закона и Благодати (Гал 4:24-26). Это аллегорическое прочтение не распространяется апостолом на все подробности разделов книги Бытия, повествующих о семейном быте Авраама, но касается только четырех образов: двух жен и двух их сыновей. Аллегореза отцов Церкви, как правило, более подробно и тяготеет иногда к интерпретации всех образов, которые встречаются толкователю по мере объяснения текста стих за стихом (каковой цели апостолы в посланиях перед собою не ставили). Но изучая святоотеческие творения можно заметить, что аллегория в них не представляет собой жесткой привязки образа к значению: она есть разработка темы, экспликация, предложение *возможных* толкований, которые «извлекаются» из Писания наряду с другими, также *возможны-*

⁵⁷ Цит. по: Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003. С. 22.

⁵⁸ Обзор современной дискуссии см. в книге: Бломберг К. Интерпретация притчей. М.: ББИ, 2005. С. 15-21.

⁵⁹ Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 147.

⁶⁰ Виноградов Н. Притчи Господа нашего Иисуса Христа. Отдел первый. М., 1890. С. 8.

⁶¹ Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. XII.

⁶² Jones G.V. The Art and Truth of the Parable: A Study in Their Literary Form and Modern Interpretation. London: S.P.C.K., 1964. P. 80-109.

⁶³ Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 28.

ми, «чтобы, – по выражению блаж. Иеронима, – любознательный читатель из многих толкований избрал то, что придется ему по нраву»⁶⁴.

Отрицание аллегорезы в герменевтике Нового времени, которое развивалось, начиная с Реформации, параллельно ее активному использованию на практике до самого конца XIX в., имело несколько причин. Во-первых, она не соответствовала строгим требованиям научной достоверности, которые оформлялись вместе с наступившей эпохой и были возведены в идеал рационализмом⁶⁵. Во-вторых, после периода зрелой схоластики с ее предвосхищением рационализма, затем расцвета каббалы и оккультных учений в эпоху Ренессанса, из способа углубления и расширения понимания, каким она была в период Отцов Церкви, аллегореза превратилась в инструмент воспроизводства разного рода символических шифров, которые претендовали на роль второго откровения и открывали большой простор для полемических злоупотреблений и спекуляций. В-третьих, утрата живой связи с древнецерковной традицией сделала многие источники прежних аллегорических толкований или неизвестными западным комментаторам, или неотличимыми от произвольных и субъективных прочтений.

В науке о Новом Завете рубежом, после которого ученые на время теряют к аллегории всякий интерес, считается 1899 г., когда протестантский теолог и видный представитель библейской критики А. Юлихер опубликовал в законченном виде свой многолетний труд «Сравнения Иисуса» (*Die Gleichnisreden Jesu*)⁶⁶. Юлихер, – и это важно заметить, – не отрицал наличия аллегории в Евангелиях, он только приписывал ее не Иисусу Христу, а личному творчеству апостолов⁶⁷; поскольку же

в центре его труда и в фокусе творческого поиска многих его коллег стояла проблема «Исторического Иисуса», от реального евангельского текста взгляды были обращены к реконструкциям «подлинных слов» Галилейского Учителя.

Обращая внимание на то, что некоторые, лишь немногие, притчи даны Самим Иисусом с толкованиями, причем явно символическими, Юлихер предлагает своему читателю выбор: или остальные притчи обречены оставаться непонятными (поскольку читатель не умнее апостолов, а они сами нуждались в объяснении), либо, напротив, они понятны сами собой изначально⁶⁸. Он принимает и энергично поддерживает второй вариант, не учитывая при этом факт устной апостольской традиции; последнее вполне обоснованно можно было бы отнести к его конфессиональной предвзятости. Дух основанной Юлихером новой науки о толковании притчей один из его ранних продолжателей выразил через противопоставление старому, аллегорическому прочтению: «Насколько лучше попытаться сначала почувствовать человеческий *pathos* притчи как примера из реальной жизни, а затем сделать этот *pathos* единственной нитью, связующей естественное с духовным»⁶⁹.

Однако уже в 1903 г. Юлихера подверг критике норвежский ученый Христиан Бугге, указав на парадоксальность целого ряда изречений Иисуса, затрудняющую их «простое» понимание⁷⁰. Ввиду того, что термина *maßal* как в Ветхом Завете, так и в устной иудейской традиции употреблялся в значении не только «притча», но и «аллегория», Бугге посчитал теорию Юлихера неисторичной. Уже Мартин Дибелиус, создатель метода «теории форм» и второй по времени после Юлихера крупнейший экзегет евангельских притчей, признавал, что некоторые евангельские притчи представляют собой смешанный жанр между притчей, как таковой, и аллегорией, причем лежащие в основе этих «полуаллегорических» форм метафоры имели разработку в устной иудейской традиции. Так, притчи пророков и мудрецов часто именовали Бога царем, народ

⁶⁴ Иероним Стридонский, блаж. Толкование на Евангелие от Матфея, XIII. 33.

⁶⁵ Не случайно, поэтому, Френсис Бэкон, один из первых критиков рационализма в эту же эпоху, еще следуя, в данном случае, в русле предшествующей, ренессансной культуры мысли, активно использует, возрождает и расширяет аллегорические традиции в своем трактате «О мудрости древних» (1609 г.).

⁶⁶ Kissinger W.S. *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. XIII.

⁶⁷ Jülicher A. *Die Gleichnisreden Jesu*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. Bd. 1. S. 42, 49.

⁶⁸ Ibid. S. 81.

⁶⁹ Bruce A.B. *The Parabolic Teaching of Christ: A Systematic and Critical Study of the Parables of Our Lord*. New York: Armstrong, 1908. P. 279.

⁷⁰ Bugge Ch.A. *Die Haupt-Parabeln Jesu*. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. S. 15-16.

виноградом, последний суд жатвой, а наступление эры Мессии браком⁷¹. Подобного рода метафоры дали основание П. Фибигу для утверждения аллегорического характера еврейской притчи вообще и евангельской в частности⁷². На это обоснованно возражал Бультман, что символизировать Бога под видом царя, а человека под видом раба еще не есть аллегория⁷³.

Отличие аллегории от метафоры в дальнейшем стало важной предпосылкой научной работы над созданием теории притчи. Уже неоднократно цитировавшийся Р. Функ, крупный герменевт второй половины XX в., считает аллегорию «зашифрованной теологией», в которой одно *понятное* (умозрительное) изображается другим *понятным* (буквальным). Метафора же «является средством, благодаря которому двусмысленное, ибо еще не концептуализированное, знание раскрывается как для говорящего, так и для слушающего»⁷⁴. Американский теолог Дж. Донахью описывает аллегорию при помощи двух признаков: она, по его мнению, придает самостоятельное значение деталям и в толковании руководствуется не контекстом, а способностью этих деталей выражать заранее существующий язык верований толкователя⁷⁵. Киссинджер, историк толкования притчей, также подчеркивает разницу: сравнение только уподобляет, аллегория же делает одну вещь субститутотом другой; кроме того, она требует расшифровки *каждого* символа⁷⁶. Из такой, разделяемой многими позиции следуют соответствующие выводы, например: «хотя притча о Сеятеле не лишена некоторых аллегорических деталей, это не настоящая

аллегория, поскольку она содержит единственную истину, которую и утверждает независимо от этих деталей. Количество почв не имеет значения; различные причины, по которым семя погибает, не имеют значения. Единственная истина состоит в том, что сеется слово Царствия; иногда оно приносит плод, а иногда нет»⁷⁷.

Не сводит ли подобная точка зрения все богатство притчи, отвечающей человеку на вопрос о том, *почему* слово Божие может не прорасти в его сердце, предостерегающей его, но также и ободряющей тем, что даже плодородная почва имеет качественные различия, а рост жизнеспособного семени всегда требует длительного времени, – к трюизму, простой констатации, для которой детали «не имеют значения» просто потому, что ей больше нечего сказать слушателю?

Как выше было показано на примере апостола Павла, в действительности аллегория представляет собой не совсем то, что ей приписывают современные теории. Но не так легко понять, что же она собой представляет. Выше мы цитировали фразу о *rathos'e* из работы Брюса; по нашему мнению, она хорошо иллюстрирует нечувствительность к сознанию древних, которым весь «пафос» реальной жизни был дан значительно более непосредственно, чем нам, и даже чем людям начала XX в. Сеяние, жатва, ловля рыбы, заимодавцы, откупщики, просвещенные цари, способные истреблять целые города, виноградари, рабы – все это было для них рядом будничных, знакомых явлений, не представлявших ни той особенной яркости, которую они дарили «экзотическому» колониальному сознанию, ни новизны и увлекательности в качестве «примеров для подражания». Именно потому, что смысл этих примеров был слишком легко узнаваемым, культура слушания требовала искать более глубокого значения в каждом слове или присловии Учителя. Более того, сама эта узнаваемость разделяла толпу на праздно наблюдающих за выступлением проповедника и тех, кто хотел потом спросить наедине, «что значит притча сия?».

Не все притчи в Евангелии *требуют* аллегорического прочтения; но все *допускают* его, а некоторые именно *требуют*. Среди примеров последних выделяется своей простотой и, одновременно, трудностью для истолкования, притча

⁷¹ См.: Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. 105.

⁷² Fiebig P. Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1904. Idem. Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912.

⁷³ Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. New York: Harper & Row, 1968. P. 198.

⁷⁴ Funk R.W. Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition. Philadelphia: Fortress Press, 1982. P. 30.

⁷⁵ Donahue J.R. The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 11.

⁷⁶ Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979. P. XII.

⁷⁷ Ladd G.E. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. P. 220.

о Горчицном Зерне. «Царство Небесное подобно зерну горчицному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф 13:31-32). Об этой притче Донахью замечает, что в ее нынешней версии у евангелиста Марка аллегория, ориентированная на образы из Ветхого Завета, настолько неотъемлема, что даже «нельзя утверждать с уверенностью, что когда-либо существовала неаллегорическая версия»⁷⁸. Но нужно заметить, что аллегория здесь предполагает многозначность: дерево может быть как Церковью, так и верой, растущей в душе христианина; птицы могут означать как ангелов, так и христиан, или вообще тварь Божию, или добрые мысли; сказанным варианты далеко не исчерпаны, но все они не исключают друг друга⁷⁹.

Другие примеры более сложны в структурном отношении. Рассмотрим генезис аллегорического прочтения евангельского текста на примере притчи о Неправедном судье.

«Сказал также им притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать, говоря: в одном городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился. В том же городе была одна вдова, и она, приходя к нему, говорила: защити меня от соперника моего. Но он долгое время не хотел. А после сказал сам в себе: хотя я и Бога не боюсь и людей не стыжусь, но, как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне. И сказал Господь: слышите, что говорит судья неправедный? Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их? сказываю вам, что подаст им защиту вскоре. Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк 18:1-8).

Толберт замечает, что эта притча вводит контраст между неправедным судьей и Богом, а значит, при симметричном истолковании, также вдовой и учениками. Поэтому вводная фраза

евангелиста, которая, к тому же, «подразумевает взгляд на молитву как на докучливость», представляется ей «лишней» для текста притчи⁸⁰. Но это, может быть, связано с ее излишне прямолинейным толкованием вводной фразы. На самом деле между поведением вдовы, которая «докучала» судье, и поведением учеников, которые молятся Богу, есть один средний термин, именно он и выражен во вводной фразе евангелиста: «как надо всегда» (τὸ δεῖν πάντοτε).

Рассмотрим, что характеризует поведение вдовицы. Во-первых, как очевидно, этой женщине было не на кого надеяться, кроме этого судьи, поскольку, хотя он «и Бога не боялся, и людей не стыдился», т.е. не соблюдал закона ни по совести, ни, хотя бы, из страха перед общественным порицанием, он был единственным представителем власти, способным защитить ее от соперника. Во-вторых, она определенно знала, что именно ей было нужно. Хотя об этом прямо не сказано в притче, контекст предполагает полную уверенность Вдовицы в своей правоте и сознание острой необходимости получить просимое. Из этих двух составляющих складывается пример для учеников: когда нет надежды ни на кого, кроме Бога, и при этом есть уверенность в предмете молитвы, она приобретает то постоянство и неотступность, благодаря которым Бог «подаст им защиту вскоре», хотя, как сказано выше, «и медлит защищать их».

Два полученные нами тезиса явно находятся в неполном соответствии друг другу: медлительностью Бог все еще уподобляется «неправедному судье», тогда как «скорым» удовлетворением молитвы уже решительно противопоставлен ему. Но здесь, в этом противоречии, кроется наибольшая глубина притчи. Не склонен ли человек, молитвенная просьба о помощи в бедственном положении которого не была услышана, упрекать Бога в несправедливости? (Самым значительным примером тому является ветхозаветная Книга Иова). Притча переадресует это обвинение качеству самой молитвы: если она не так отчаянна и настойчива, как у вдовицы, то есть если человек не принадлежит к «избранным Его, вопиющим Ему день и ночь», она недостойна Того, Кому воссылается, и не должна быть исполнена. При таком прочтении можно видеть, как срав-

⁷⁸ Donahue J.R. The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 37. См. также об упомянутых ветхозаветных образах: Royster D., archb. The Parables: Biblical, Patristic, and Liturgic Interpretation. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996. P. 23.

⁷⁹ См. напр.: Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I-VIII вв. Новый Завет. Т. 2 / Ред. Т.К. Одэн. Тверь: Герменевтика, 2001. С. 70-72.

⁸⁰ Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979. P. 53.

нительные элементы в притче образуют иерархию: сопоставление упорства вдовы и упорства учеников полное, а Бога и несправедного судьи, с одной стороны, и вдовы и учеников с другой, – частичное.

Более того, у верующего человека, осознавшего, что его сравнивают с той вдовой, явным образом напрашивается вопрос: почему же сама вдова не обратилась к Богу, тогда как получить помощь от судьи почти не было никакой надежды? И не является ли иронический рассказ о том, как она докучала ему, только лишь иносказанием, указывающим на много более суровую реальность, в которой, так и не получив никакой помощи от судей, женщина действительно могла бы надеяться только на Бога, молясь Ему *до конца* – потому что у Бога нет никаких установлен-

ных сроков рассмотрения иска, кроме названных «медлит» и «вскоре»? Здесь читатель естественно переходит в область аллегории, оставляя позади метафору, и этот переход, в данном случае, вполне закономерен – мы нигде не нарушили логику и не совершили несправедливого скачка через звенья цепи ассоциаций или вопросов, заданных парадоксальным построением самого текста притчи.

Целью настоящей статьи не было дать законченное определение притче, входящей в состав сакрального текста. Мы рассмотрели некоторые дефиниции, которые показались нам более или менее удачными. Целью было по возможности углубить и расширить само понятие о притче как на основе данных определений, так и в тех аспектах, которые выходят за их пределы.

Список литературы:

1. Аверинцев С.С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М.: Наука, 1977. С. 308–337.
2. Аверкий (Таушев), еп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Часть первая: Четвероевангелие. М.: Изд-во ПСТБИ, 1995.
3. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011. 144 с.
4. Бломберг К. Интерпретация притчей. М.: ББИ, 2005.
5. Вевюрко И.С. Притчи Септуагинты как дидактический текст // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. № 6(2011). С. 30-44.
6. Виноградов Н. Притчи Господа нашего Иисуса Христа. Отделы первый-третий. М., 1890. 60, 78, 94 с.
7. Лёзов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избранные работы. М., СПб.: Университетская книга, 1999.
8. Потенба А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894.
9. Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
10. Тренч Р.С. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с англ. А.З. Зиновьева. Изд. 2-е, испр. СПб., 1888.
11. Тумина Л.Е. Притча как школа красноречия. М.: ЛКИ, 2007.
12. Donahue J.R. The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
13. Funk R.W. Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
14. Kissinger W.S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham: The Scarecrow Press, 1979.
15. Ladd G.E. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
16. Royster D., archb. The Parables: Biblical, Patristic, and Liturgic Interpretation. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
17. Stein R.H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
18. Tolbert M.A. Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
19. Westermann C. The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament / trans. by F.W. Golka. Edinburgh: T&T Clark, 1990.
20. Wittig S. A Theory of Multiply Meanings // Semeia. № 9(1977). P. 75-103.

References (transliteration):

1. Averintsev S.S. Simvolika rannego Srednevekov'ya. (K postanovke voprosa) // Semiotika i khudozhestvennoe tvorchestvo. M.: Nauka, 1977. S. 308–337.
2. Averkii (Taushev), ep. Rukovodstvo k izucheniyu Svyashchennogo Pisaniya Novogo Zaveta. Chast' pervaya: Chetveroevangelie. M.: Izd-vo PSTBI, 1995.
3. Betti E. Germenevтика kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe. M.: Kanon+, 2011. 144 s.
4. Blomberg K. Interpretatsiya pritchei. M.: BBI, 2005.
5. Vevyurko I.S. Pritchki Septuaginty kak didakticheskii tekst // Vestnik PSTGU. Ser. I: Bogoslovie. Filosofiya. № 6(2011). S. 30-44.

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