

МИХАИЛ,
архиепископ Тамбовский и Мичуринский

Посвящая нижеследующие строки глубокочтимому юбиляру, моему учителю, профессору, доктору Церковной истории Николаю Дмитриевичу Успенскому, я с благодарностью вспоминаю его исключительно содержательные лекции по литургике, которые мне довелось слушать в Ленинградской духовной академии в студенческие годы (1947—1949 гг.). Навсегда запомнилась его исключительная эрудиция, его увлеченность предметом и характерное для него принципиально-педагогическое направление всей работы со студентами.

Раскрывая перед слушателями тайны истории богослужебных последований и церковного устава, Николай Дмитриевич приковывал наше внимание к развитию и становлению различных богослужебных форм, заставляя нас вдумываться в их происхождение и в их смысл. В его лекциях, озаренные ярким светом сохранившихся памятников церковной литературы, совершенно по-новому представляли перед многими из нас привычные богослужебные последования, принятые в современной церковной практике, а исторические сведения, которые сообщал нам наш профессор, разворачивались в яркие, запоминающиеся и влекущие к размышлениям художественные картины. Когда, например, Николай Дмитриевич излагал нам историю вечернего богослужения, перед нашим мысленным взором открывались двери, дающие доступ к целой анфиладе событий и фактов, связанных с этой темой. Ознакомившись с вечерними молитвословиями первенствующей Церкви, мы, точно паломники, совершающие путешествие по векам и по странам, узнавали особенности богослужения, описанного в «Апостольских Постановлениях», а затем, как бы путешествуя вместе с благочестивой западной монахиней Этерией, оказывались участниками торжественной службы, совершавшейся в Иерусалиме, в храме Воскресения, и описанной ею в конце IV столетия. Подобных примеров можно было бы привести великое множество.

Хочется выразить большую признательность и сердечную благодарность глубокочтимому профессору, который научил нас любить свой предмет, так вдохновенно и увлекательно излагая все темы своих лекций и стараясь и в нас разбудить интерес к научному исследованию и к самостоятельной работе над источниками. Хочется пожелать от всей души дорогому Николаю Дмитриевичу крепости сил и бодрости духа для дальнейшего благословенного продолжения его многообразной деятельности как на педагогическом поприще, так и в области богословской науки и в сфере экуменических контактов.

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ БОГОСЛОВИЯ СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МЕФОДИЯ

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СВ. МЕФОДИЯ*

Св. Мефодий видит в книгах Священного Писания не только откровение о Боге и о Его делах и повелениях, обращенных к людям, но и сокровищницу всевозможных знаний о видимом и невидимом мире («О воскресении», 2, 10). Во всех творениях св. епископа постоянно подчеркивается мысль о необходимости тщательного изучения и исследования Писания. Без «духовного упражнения» в Писаниях «душа не может разумно принести себя в жертву Вседержителю» («Пир десяти дев», 1, 1). Углубленное изучение Писаний является необходимым условием для пребывания в правой вере и в добродетели. Если душа не питается духовной пищей, получаемой при изучении Писаний, она легко может сбиться с истинного пути. Об этом хорошо знают и злые духи, пытающиеся разлучить людей с их Творцом и Спасителем; демоны «завидуют тем, кто изучает смысл Писаний» («О различении яств», 1, 5). Если душа «не имеет твердости, не слышала святых слов и не знает Творца и Отца всего, не видела изливающегося оттуда блага, тогда ее привлекает Каинова слава, призраки которой показывают демоны» (там же, 1, 6). Изучение Писаний и заключающихся в них Божественных наставлений предохраняет душу от искушений и падений. Упражнениями в Божественном учении «душа очищается и украшается, побеждая страсти, между тем как грехи из нее выметаются подобно сору и выбрасываются» («Пир», 9, 4). Изучение Божественных Писаний должно сочетаться с деятельными подвигами веры и любви (там же). «Сам Господь усиленно повелевает не лениться и ни в чем не уклоняться от исследования Писаний» («О пиявице», 1, 2). Дело это само по себе трудно и превышает человеческие возможности. Но на помощь человеческой слабости приходит Божия сила: «Поэтому, о душа, приобрети надежду на Бога и просветись светом познания. Поучайся в законе Господнем день и ночь» (там же, 1, 5). Необходимо молиться Вседержителю Богу, «чтобы Он научил нас истинному разумению» (там же, 2, 5).

В Священном Писании звучит дивная животворящая гармония. Там можно услышать «Божественный хор пророков», а также «хор апостолов»; если «те таинственно предвоспевали Божественное домостроительство нашего спасения», то «эти воспевают, объясняя... возведенное теми» («О свободе воли», 1, 3—5). «Как я согласная гармония, составленная Божественным Духом!» (там же). Как видно, Священное Писание, во всем его объеме, принимается св. Мефодием как некое неделимое единство, имеющее внутреннюю связь, во всех своих частях. Самая возможность существования каких бы то ни было противоречий в различных книгах Библии исключается («О воскресении», 2, 16—17; «О различении яств», 8, 5)¹.

* Приложение I к исследованию «Св. священномученик Мефодий и его богословие», опубликованному в «Богословских трудах», сб. 10 (с. 7—58) и сб. 11 (с. 5—54).

¹ Книги Ветхого Завета, которыми пользуется св. Мефодий, — это Септуагинта. Цитация из книг Библии чрезвычайно обильна. По-видимому, лишь случайностью следует объяснить то обстоятельство, что в сохранившихся творениях св. епископа не встречаются ссылки на кн. Паралипоменон, Руфь, Нееми и некоторых из малых

Необходимо отметить те особенности, которыми отличается использование в творениях св. Мефодия ветхозаветных книг Библии. Если новозаветные Писания, за исключением Апокалипсиса, используются им почти исключительно в их прямом смысле, то по отношению к книгам Ветхого Завета св. епископ чаще всего заботится о том, чтобы «не буквально, но духовно разумеать Писание Закона» («О прокаже», 4, 1).

Основание для иносказательного понимания Ветхого Завета дано священными писателями новозаветных книг: «Если закон, по словам Апостола, духовен и заключает в себе образы будущих благ (Евр. 10, 1), то, сняв с него покрывало буквы (2 Кор. 3, 6 и 16), мы можем открыто видеть непокровенную истину» («Пир», 5, 7).

«Слова пророков, понимаемые буквально, представляются как бы сухими, не имеющими смысла, а понимаемые с мудростью (представляются) доброплодными» («О прокаже», 4, 6). «Когда ты оставишь темноту буквы, тогда будешь вечно пребывать в свете» («О различении яств», 11, 7). Как видно, внимание толкователя сосредоточено на иносказательном изъяснении ветхозаветных текстов. Буквальный смысл многих из числа этих текстов очень часто служит только отправной точкой, началом истолкования («Пир», 3, 1—2). Правда, делается оговорка, что буквальное понимание слов Писания может считаться «более безопасным образом» истолкования (там же). Надо также иметь в виду, что «опасно пренебрегать текстом, как он сказан, особенно там, где излагаются непреложные повеления Божии», однако «не следует оставлять этих слов с неполным и как бы хромающим на одну ногу объяснением», необходимо «возвышаться над буквальным чтением» (там же). Иносказательное толкование предписаний и законоположений Ветхого Завета и даже фактов, сообщаемых ветхозаветными писателями, представляется делом совершенно естественным и необходимым («Пир», 3, 1; «О прокаже», 1, 4). Св. Мефодий отправляется от предпосылки, что буквальное понимание Писания (имеется в виду Ветхий Завет) снижает его смысл и не производит в должной мере спасительного действия на души читающих и слушающих: «Понимающий Писание внешним образом отходит, лишаясь духовного смысла, как тот, кто видит пустые стены, построенные из камня. А тот, кто крепко ударит и разорвет духовную завесу, приобретя крылья Божиим Духом, как птица долетает до внутреннего смысла Писаний, который есть Святое святых, и, достигнув великого света, питается молниями истинной красоты» («О прокаже», 4, 5).

Буквальное понимание ветхозаветных предписаний в новозаветные времена было бы нелепостью и анахронизмом. Новый Завет осуществляет и раскрывает символы Ветхого Завета, бывшие лишь тенями, образами и предсказаниями истины («О различении яств», 8, 5 и след.; «О прокаже», 4, 1—4).

Для отчетливого представления о причинах, которые обусловили предпочтительное использование иносказательных приемов толкования Священного Писания многими из числа ранних христианских авторов, в частности, и св. Мефодием, необходимо иметь в виду самые разнообразные мотивы. Прежде всего здесь следует подчеркнуть то исключительно важное значение, которое имело «воцерковление» аллегориями авторами книг Нового Завета, и в первую очередь апостолом Павлом.

пророков. (Фрагмент № 10 из сочинения «О сотворенном» называет автором кн. Иова пророка Моисея.)

Новый Завет известен св. Мефодию в том же объеме, как и Евсевию Кесарийскому. Чаще всего цитируются Евангелие от Матфея, Послание апостола Павла к Римлянам и 1 и 2 Послания к Коринфянам. Цитаты из 2 Послания к Солунианам и из Послания к Филимону отсутствуют, надо думать, тоже по случайным причинам. (В трактате «О различении яств» (2, 3) цитата из Послания апостола Иакова (1, 2—3) приписана апостолу Павлу. Вероятно, это ошибка переписчика.)

Известную роль в данном случае, несомненно, играла полемика с иудейством и стремление отстоять христианскую точку зрения от иудействующих искажений церковного учения («Пир», 9, 1; «О различении яств», 8, 6; «О прокаже», 14, 6 и др.). Надо думать, что аллегорический подход к толкованию Ветхого Завета был также чрезвычайно действенным орудием в руках защитников церковного предания от нападений «многобеззаконного Маркиона», отвергавшего Божественное происхождение книг Ветхого Завета («О прокаже», 2, 5). Но эти, названные здесь причины исключительного предпочтения аллегорического толкования Библии ранними христианскими писателями, и в их числе св. Мефодием, отнюдь не исчерпывают всего содержания затронутой проблемы. Аллегоризм был в рассматриваемое время не только общепризнанным приемом экзегетики (в самом широком смысле этого слова), но и наиболее распространенным литературным жанром. Особенную славу стяжали на этом поприще александрийцы².

Ученые александрийские иудеи, возможно, не без влияния, оказанного на них греческой философией, почувствовали необходимость прибегнуть к аллегорическому истолкованию своих священных книг, чтобы вскрыть заключенный в них внутренний возвышенный смысл. Вопрос о времени возникновения аллегорического метода истолкования Библии у евреев принадлежит к числу весьма сложных. Филон Александрийский, в частности, следует здесь по особому пути: он постоянно прибегает к изощренным аллегорическим толкованиям в области морали, но в остальных случаях преимущественно пользуется буквальным методом изъяснения библейских тем.

Аллегорические приемы Филона как бы продолжают свою жизнь и получают дальнейшее развитие у Климента Александрийского и у Оригена. Климент с особенной охотой пользуется аллегорией и часто совершенно игнорирует буквальный смысл библейских рассказов и установлений. У него встречаются такие аллегории, которые могут быть названы копиями аллегорий Филона. У Климента (в «Строматах», 5) имеется даже своего рода апология аллегорических приемов толкования; он уверен, что возвышенные истины могут быть высказаны только с помощью символов и иносказаний. Истина, если можно так выразиться, закутывается в тайны, так как она без этого покрова слишком ослепительна для простого человеческого взора. Эти мысли Климента находятся в полном созвучии с воззрениями многих авторов античной древности: тогда принято было наделять истину чертами возвышенного аристократизма; считалось, что символы, за которыми скрывается истина, могут быть раскрыты и истолкованы только в узком кругу избранных и посвященных.

Ориген не менее Климента любит аллегорию, но не пренебрегает и буквальным смыслом. Однако, когда тот или другой эпизод, описываемый в одной из ветхозаветных книг, представляется ему противоречащим разуму или морали, он совершенно отказывается от буквального понимания текста. Ему кажется, что за этими видимыми несовершенствами буквально понимаемого библейского рассказа всегда должны скрываться какие-нибудь глубокие тайны. В поисках этих тайн Ориген нередко впадает в фантастику, накладывающую своеобразный отпечаток на его экзегетику. Наиболее характерной чертой экзегетики Оригена является следующее утверждение: каждому человеку, ко-

² В III столетии аллегоризм был в исключительной моде в александрийских ученых и литературных кругах — и среди христиан, и среди иудеев и язычников. Греческие философы, в первую очередь стоики, уже имели к этому времени большой опыт аллегорического истолкования языческих мифов о божествах Олимпа и о героях. Этот же аллегорический метод применялся греками — Плутархом и его последователями — и к толкованию египетских мифов.

торый хочет полностью уразуметь смысл Священных Книг, необходимо знать, что Писание имеет тройственное значение. Следует различать буквальный смысл, душевный и духовный. Эти разные значения смыслового содержания книг Библии соответствуют трехчастному составу человеческого существа, о котором учил Ориген (тело, душа и дух). В то же время они соответствуют разным уровням духовного развития людей, занимающихся изучением Писания («О началах», 4, 2). В практическом применении к толкованию текстов буквальный смысл включил в себя данные филологии, истории и географии, душевный приобрел черты нравственного назидания, а в духовном смысле оказались заключенными священные тайны Божественных откровений.

Применение указанного Оригеном экзегетического принципа на практике принесло великое изобилие самых разнообразных плодов. Там, где экзегет пользовался этой схемой для распознавания основных мыслей и указаний текста Священного Писания, являлись на свет замечательные образцы проникновенного возвышенного толкования смысла Божественного Откровения, данного в книгах Библии, а там, где применение этого принципа превращалось в мелочные, схоластические исследования, не подчиненные основным сотериологическим задачам, в результате являлись не всегда назидательные произведения, в которых часто бывает больше педантизма и фантастики, чем действительного назидания.

Наиболее яркие примеры злоупотребления аллегорическим истолкованием Ветхого Завета можно найти у гностиков и у авторов, испытывавших на себе более или менее сильное воздействие гностических систем. Не подлежит сомнению, что, возражая гностикам, многие православные писатели вынуждены были бороться с противниками их же оружием, т. е. аллегорией, применяя ее в самых широких масштабах для защиты Православия и церковной традиции, а это не могло не сказаться на самом уровне экзегетики: аллегорическая экзегетика нередко отходила от пути, указываемого смыслом и содержанием самой Библии, и шла по распутьям безгранично разнообразного аллегоризирования, оторванного от истории.

Св. Мефодий, отдавший немалую дань аллегорической экзегезе, в значительной степени испытал на себе воздействие всех этих факторов. Его аллегорические толкования Ветхого Завета, сосредоточенные преимущественно в «Пире десяти дев», а также в небольших по объему трактатах «О различении яств», «О прокаже» и «О пиявице», являются наглядной иллюстрацией к вышеизложенному. Но его экзегетические приемы включают в себя, кроме аллегорий обычного типа, различного рода типологические обобщения; некоторые из этих обобщений представлены в широкой исторической перспективе, причем ветхозаветная тематика уже не играет здесь той исключительной роли, которая отводится ей в сфере аллегорических толкований. Типология намечает обширные и многочисленные связи между обоими Заветами. Эта особенность экзегетического наследства св. Мефодия до недавнего времени оставалась незамеченной даже специалистами. Типологические обобщения, характерные для его произведений, зачастую приравнивались исследователями к обычным аллегорическим толкованиям³. Необходимо помнить, однако же, что между аллегорией и типологией существует большая разница принципиального характера. Аллегоризм — противник истории, а потому аллегорические толкования обычного типа, как правило, пренебрегают исторической перспективой. В то же время типологическое толкование обязательно имеет своей целью рас-

³ N. G. Bonwetsch. Die Theologie. SS. 140—154. J. Farges. Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Paris, 1929, pp. 220—238.

крыть и выяснить действительные взаимоотношения исторических событий, ритм которых направляется Божиим Промыслом. Типология базируется на таком понимании истории, которое было намечено еще в Ветхом Завете устами пророков, говоривших от Божиего Лица: «Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось; говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю» (Ис. 46, 10). Новозаветное откровение в значительной мере типологично (классическим местом в данном случае является Рим. 5, 14, где идет речь об Адаме, «который есть образ (τύπος) будущего»; см. также Рим. 10, 4—7; 2 Кор. 3, 7—11; Евр. 4, 1—11 и др.). В послепостольский век историческая типология по целому ряду причин была заглушена и затемнена внеисторическим аллегоризмом, корни которого, как уже было указано выше, следует искать не на христианской и не на библейской почве. С этой точки зрения особенно значительной оказывается заслуга тех церковных авторов, которые делали более или менее успешные попытки вырваться из плена аллегорических категорий, чтобы вернуться к возвышенному и одухотворенному библейскому способу толкования — к типологии. Примеры типологических толкований, относящихся к раннему периоду развития христианской литературы, можно найти в творениях Иустина Философа, Мелитона Сардийского, Ириния Лионского и Ипполита Римского. (Очень часто в типологию этих авторов — за исключением Мелитона — оказывались вплетенными хилиастические представления.) Ориген также внес значительный вклад в типологическую экзегетику. Наряду с аллегорическим толкованием Библии он пользуется и типологическими приемами в отчетливо представленной исторической перспективе, причем, в отличие от более ранних авторов, делает объектом своих типологических построений не только книги Ветхого Завета, но и новозаветные тексты. (Позднейшие исследователи считают, что типологические комментарии Оригена к Новому Завету — имеются в виду толкования на Евангелие от Матфея, на Евангелие от Иоанна, на Послание к Римлянам, а также его гомилии на Евангелие от Луки — должны быть признаны наиболее ценными в письменном наследии великого александрийца)⁴.

Типологические приемы, которыми пользуется св. Мефодий, а также те библейские темы, к которым он применяет типологический способ толкования, в большинстве своем не являются новыми: подобные мысли и построения встречаются и у более ранних авторов, в особенности у св. Ириния. Характерной особенностью св. Мефодия является в данном случае то обстоятельство, что для иллюстрации библейских типологических схем и образов он широко пользуется различными аллегориями, облекая их иногда в риторические формы. Все эти аллегорические иллюстрации и риторические украшения играют обычно подчиненную роль, а основная линия его экзегетики остается типологической.

Особенно яркое выражение типологической экзегетики представляют собою многие речи «Пира десяти дев». И в содержании диалога, и в его внешнем оформлении легко различаются три плана: тень, образ и действительность. Ветхий Завет был временем теней; Церковь в ее историческом бытии — это образ; действительность (или истина), пребывающая в Боге, откроется только в конце времен. «Закон есть прообраз и тень образа, т. е. Евангелия, а Евангелие — образ самой истины. Ибо древние и закон пророчески предвозвестили нам свойства Церкви, а Церковь — свойства новых веков. Посему мы... убеждены, что тени и прообразы уже прекратились, и спешим к истине, возвещающая ее действительные образы» («Пир», 9, 2). «Прекрасный плод произрос чрез Моисея — Закон. Но он не был так прекрасен, как Евангелие;

⁴ J. Daniélou. *Message Evangélique et Culture Hellénistique aux II et III siècles*. Tournai, 1961, pp. 251—264.

ибо тот был только прообразом и тенью будущих вещей, а это — истина и благодать жизни» («Пир», 9, 3) ⁵.

Среди типологических тем, которые использованы в экзегетике св. Мефодия, особенно видное место занимает образ Адама. В первых двух речах «Пира десяти дев» история Адама излагается преимущественно в буквальном смысле, причем главное содержание этой истории усматривается в ниспослании Божиего благословения на брак и чадорождение. В третьей речи говорится о том, что история Адама и Евы служит вместе с тем предвозвещением таинства Христа и Церкви; отправляясь в этих рассуждениях от текста Еф. 5, 28—32, автор связывает мысль, выраженную апостолом Павлом, с идеей превосходства девства над браком. Если Адам является предъизображением Христа, то во Христе является Новый Адам, повторяющий в Себе в новой и совершенной форме первозданного. Слово Божие, воплотившись, воспринимает Адама и, уснув на кресте смертным сном, дает жизнь новой Еве — Церкви, которая рождается из Христова ребра. Церковь — новая Ева — делается истинной Матерью добродетели и Матерью множества верующих. Таинство, предначертанное в истории первозданных, продолжается и далее: Слово Божие «и теперь нисходит к нам и подвергается истощанию при воспоминании страданий» («Пир», 3, 8).

Тема «скинии» служит св. Мефодию своего рода центром, вокруг которого он сосредоточивает другую серию типологических толкований («Пир», 5, 6 и след.). «Евреям было заповедано украсить скинию, подобие Церкви, чтобы они могли посредством чувственных предметов предвозвещать образ Божественных. Ибо образец, показанный на горе, взирая на который Моисей устроил скинию, был точным отражением (ἰδέα) небесного селения, пред которым мы теперь служим яснее образов (τῶν τύπων), но темнее самой истины» (τῆς ἀληθείας) («Пир», 5, 7). «Самая истина, какова она есть сама по себе, еще не пришла к нам, людям, которые здесь не можем переносить созерцания чистого нетления, как не можем смотреть на лучи солнечные. Евреи воззвали тень образа, третью от истины. А самая истина в точности откроется по воскресении» (там же).

Еще одна тема, раскрываемая теми же типологическими приемами, — это тема праздника Кушей («Пир», 9). «Бог, желая научить истинных израильтян, как должно чтить и праздновать истинный праздник Кушей, изображает это в книге Левит, объясняя, что каждый должен больше всего украшать чистотою свою собственную кушу...» Иудеи, продолжающие держаться буквального понимания всех ветхозаветных предписаний, «не понимают богатства будущих благ, ...все это есть не что иное, как дуновение и образные тени, предвозвещающие воскресение»... («Пир», 9, 1). Возводя мысль читателя от буквального содержания предписаний о празднике Кушей сначала к его нравственному значению, а затем к эсхатологическому прообразовательному смыслу, св. Мефодий вводит в свое толкование этого праздника мистику чисел: указания, содержащиеся в книге Левит, о том, что праздновать следует «семь дней», а «в восьмой день покой» (Лев. 23, 39), являются прообразом последовательности циклов мировой истории в соответствии с днями творения (Быт. 2, 1—2): «Как в шесть дней Бог создал небо и землю и совершил весь мир, а в седьмой день почил от дел Своих... и благословил день седьмой и освятил его, и как прообразовательно в седьмой месяц, когда уже собраны земные плоды, нам повелено праздновать Господу, так, когда этот мир достигнет до седьмого тысячеле-

⁵ Такая же типологическая схема дана в трактате «О различении яств» (7, 7): «Что тень по сравнению с изображением, то и закон (Моисеев) по сравнению с Евангелием, а что изображение по сравнению с самими вещами, то Евангелие по сравнению с грядущим».

тия, тогда Бог, поистине совершив вселенную, возвеселится о нас» («Пир», 9, 1). Шесть дней творения соотносятся при этом с шестью тысячелетиями мировой истории, седьмой день Божиего упокоения от дел — с седьмым тысячелетием, когда «мы будем праздновать великий праздник истинных кушей в новом и непреходящем мире». Этот «праздник истинных кушей» именуется также тысячелетием покоя и истинною субботой. А потом, «по окончании праздника Воскресения, мы... перейдем к большему и лучшему, взойдем в самый дом Божий» («Пир», 9, 5). Подобная же мистика чисел применена к толкованию текста Песни Песней (6, 7—8) в 7-й речи «Пира». Завершение мировой истории здесь — «радость духовного восьмого дня» («Пир», 7, 6)⁶.

Немало и других типологических картин можно найти в творениях св. Мефодия, преимущественно в «Пире десяти дев». Египетский фараон «стал образом диавола, когда повелел беспощадно бросить в реку младенцев мужского пола, ...ибо и диавол, царствовавший от Адама до Моисея над великим Египтом, т. е. над миром, старался ввергать в потоки страстей и убивать мужеские и разумные порождения души» («Пир», 4, 2). Обрезание, совершавшееся на восьмой день по рождении, рассматривается как один из символов восьмерицы периодов бытия мира («Пир», 7, 6). «Таинство агнца» — это не только «воспоминание спасения» евреев при их исходе из Египта, но и «предвещательный прообраз заклания Христа, Кровию Которого огражденные и запечатленные души... спасутся от гнева» («Пир», 9, 1). Авель «прообразовал» смерть Христову («Пир», гимн Феклы, 11). Дочь Иеффая — образ непорочной плоти Христовой (там же, 12). Жертвоприношение рыжей телицы (Лев. 19, 1—22) рассматривается как «таинство», ибо «истинная телица — это Плоть Христова, которую Он воспринял для очищения мира» («О различении яств», 11, 1—7). «Пивавица», о которой повествуется в книге Притчей (30, 15—16), сопоставленная с живущим в воде «левиафаном» (Пс. 103, 25—26), истолковывается как прообраз «враждебной силы», которая вредит человеку на всем протяжении мировой истории и борьба с которой может быть успешной только под Божиим водительством («О пивавице», 3, 1—5). Тот, кто «размыслит... высшим разумением» над словами псалма 106, 23—24, поймет, что «отправляющиеся на кораблях в море, производящие дела на больших водах — это не «собиратели пурпурных ракушек», а ученики Христовы, которые «уловили нас от идолопоклонства» («О пивавице», 5, 1—5). «Небеса, проповедующие Божию славу», и «твердь», возвещающая о делах Его рук, — это ангелы и Церковь (там же, 7, 1—10).

Развернутое типологическое толкование дается — в 8-й речи «Пира» — видению Жены, облеченной в солнце, представшей Тайнозрителю как «великое знамение» (Апок. 12, 1—6). Все подробности этого таинственного знамения изъясняются как различные детали истории новозаветной Церкви и ее детей, рождаемых для вечной жизни крещением («Пир», 8, 4—13). Жизнь апостола Павла рассматривается как типологическая параллель к схеме, в которой первозданный служит прообразом Нового Адама — Христа, Ева — прообразом Церкви, а потомство Адамы и Евы — прообразом христиан. «Когда он (т. е. Павел) еще не был совершенным во Христе, сначала рождается и питается молоком от Анании. А когда он возмужал и благоустроился, достигнув духовного совершенства, и сделался помощником и невестою Слова, восприняв и возрадив в себе семена жизни, тогда бывший прежде младенцем стал Церковью и матерью, рождая сам уверовавших чрез него во Христа, доколе в них не родился, изобразившись, Христос» («Пир», 3, 9). Этапы духовного роста апостола указаны Писанием (Деян. 9, 7—19; Гал. 4, 19; 1 Кор. 4, 15). Изложив эту картину духовного роста апо-

⁶ В данном случае автор «Пира» испытал на себе несомненное воздействие распространенных в его время хилластических представлений.

стола Павла, св. Мефодий делает такой вывод: «Посему так следует относить сказанное об Адаме и Еве к Церкви и Христу». (Там же).

Как видно, в типологических построениях св. Мефодия даются многочисленные иллюстрации и пояснения к его основным богословским воззрениям, в центре которых стоит непоколебимая вера в благой и вседержавный Божественный Промысл, устрояющий во Христе спасение для каждого человека, который свободным волеизъявлением принимает даруемое ему спасение и участие в царстве добра и света. Типологическое толкование, очень часто облеченное в пеструю одежду аллегории, не является, конечно, орудием неоспоримого логического доказательства, но оно играет исключительно большую роль в деле наглядного уяснения великих истин, возвешаемых в Божием слове. Многократно проводимые связи, указывающие на взаимоотношения и параллели между прообразами, образами и изображаемой ими истиной, позволяют с большой степенью отчетливости ощутить общую гармонию книг Священного Писания, их внутреннее единство и сотериологическую целеустремленность намерений священных авторов. Найти какие-либо оригинальные высказывания или открытия у св. Мефодия в области экзегетики очень трудно: он в подавляющем большинстве случаев повторяет то, что уже было сказано до него, или же продолжает мысли своих предшественников. Но тем более значительным является тот выбор, который он делал при этом повторении, и те рамки, в которых он сам постоянно держался: отдав большую дань всеобщему увлечению аллегоризмом, который был так распространен в его эпоху, он не сделался пленником аллегорических отвлеченностей и общих мест и постоянно имел в виду историческую перспективу в истории Божиего Промышления — об этом отчетливо свидетельствуют его типологические построения и параллели⁷.

Следует отметить, что необходимость говорить, толкуя Библию, общепринятым языком иносказаний, очевидно, не представлялась св. Мефодию единственной абсолютно правильной нормой. Особенно интересны в этом отношении высказывания, приведенные в словах защитника Православия Еввулия в первой части сочинения «О воскресении»: «В прежние времена решительно употреблялась краткость в изъяснении, потому что старались не о том, чтобы доставить удовольствие, а пользу присутствующим. Впоследствии, когда изъяснять Писания стало без всякого затруднения дозволенным для всех и все, исполнившись самомнения, сделались тупы к деланию добра, а начали преуспевать в красноречии, величаясь, будто они способны знать всё, ...тогда произошло то, что... уклонились от благоговения и кротости и от веры. Для того, чтобы нам приобрести способность подвизаться за истину, ...должно упражняться в справедливости и идти, не хромая, по пути мудрости» («О воскресении», I, 27). Св. Мефодий отлично знал, какой вред приносят люди, наряжающиеся в пышную одежду «украшенных слов» и употребляющие «изречения Богодухновенных Писаний» только для того, чтобы украсить «свои мнения для обольщения других» (там же, I, 28). Собственные толкования св. епископа имеют единственную цель — спасение слушателей и читателей в Церкви, которая является хранительницей не только текста Священного Писания, но и ключей к его уразумению. Для достижения именно этой цели св. Мефодий широко использовал материалы церковного опыта в области экзегетики, накопившиеся в творениях христианских писателей предшествовавших столетий. Этой же целью он руководствовался и в своей полемике с философским и гностическим дуализмом, в особенности с внецерковными увлечениями Оригена и оригенистов.

⁷ J. Daniélou, *Op. cit.*, pp. 265—275. H. Musurillo. *Méthode d'Olympe* Le Banquet. Paris, 1963, pp. 14—27.