

Саврей В.Я.

АНТРОПОЛОГИЯ СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО В «ГЛАФИРАХ» НА КНИГУ БЫТИЯ

Аннотация: Ключевой представитель ортодоксальной Александрийской школы V в. и один из крупнейших экзегетов патристического периода, св. Кирилл, не считая себя «философом» в классическом смысле, затрагивал в своем творчестве многие философские проблемы; его подход к ним отличался систематичностью и ясностью. Значительную часть своих экзегетических трудов он посвятил истолкованию Ветхого Завета и выявлению заключенного в нем христологического смысла. Воззрения на человека св. Кирилла, в основе которых лежит в особенности учение о человеке св. апостола Павла, имплицитно представлены в его богословских трудах. Автор статьи эксплицирует их при помощи анализа систематических моментов герменевтики святителя, рассматривая взаимосвязь созданных им толкований библейских человеческих образов как определенную картину человеческой природы. Логика преемственности этих образов показывает, что жертвенное нисхождение Божественного Логоса, принятие Им человеческой природы и крестного пути для спасения каждого человека от вечной смерти образует центральный момент всей антропологии св. Кирилла Александрийского. Заметим, что «Глафиры» св. Кирилла Александрийского представляют собой не только дошедший до нас в полной сохранности образец применения герменевтического метода зрелой Александрийской школы, но и важный источник по святоотеческой антропологии, которым не следует пренебрегать наряду с известными систематическими трактатами св. Григория Нисского и Немезия Эмесского.

Review: Being the main representative of the orthodox School of Alexandria of the Vth century and one of the major exegetes of the patristic period, St. Cyril, even though he did not think of himself as a philosopher in the classical meaning of the word, still touched upon many philosophical issues in his creativity. His approach to philosophical questions was systematic and quite clear. Considerable part of his exegetic writings was devoted to the interpretation and commentaries on the Old Testament and discovery of the Christological meaning there. St. Cyril's views on human that are based on Paul the Apostle's teaching about human are implicitly represented in his theological writings. The author of the present research article explicates these views by analyzing systematic moments in Cyril's hermeneutics and studying the relation between his interpretations of Biblical human images as a particular picture of human nature. The logic of succession of these images shows that the sacrifice of the Divine Logos and His accepting human nature and the Way of the Cross for saving each person from eternal death create the central moment in all anthropology of St. Cyril of Alexandria. Noteworthy that St. Cyril's 'The Glaphyras' do not only represent the hermeneutic method of mature School of Alexandria but also are an important resource in patristic anthropology. According to the author of the article, The Glaphyras are an important work that should be taken into account along with famous systematic treatises of St. Gregory of Nyssa and Nemesius of Emesa.

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, антропология, герменевтика, экзегетика, Логос, Иисус Христос, Адам, человек, Глафиры, Ветхий Завет.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, anthropology, hermeneutics, exegetics, Logos, Jesus Christ, Adam, human, the Glaphyras, the Old Testament.

Архиепископ Александрии Египетской Кирилл стоит в ряду крупнейших мыслителей христианской древности¹ и самых плодовитых писателей эпохи отцов Церкви². Его вклад в последующее развитие средневековой экзегетики считается одним из

ключевых³. Однако изучен он в меньшей степени, чем другие великие александрийцы, – будучи «главным представителем александрийской традиции в пятом столетии»⁴, – и в основном исследования его трудов посвящены нестори-

¹ Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960. P. 119.

² Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996. Т. 2. С. 81.

³ Lubac H. de. Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. P. 93.

⁴ Wilken R.L. Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven and London, 1984. P. 201.

анскому кризису, взаимосвязям его экзегезы с идеями предшественников, полемике с арианством в ранний период творчества⁵, и т.п. Это связано, вероятно, с мнением о преимущественно сотериологической тенденции его теологической мысли⁶, которое, будучи по существу правильным, при узкой трактовке препятствует видению по-александрийски структурного, глубоко продуманного и философски ответственного характера его учения в целом. Св. Кирилл смог создать одну из наиболее обширных экзегетических систем (состоящую из комментариев как Ветхого, так и Нового Завета), что имел набор принципов интерпретации, применявшийся им последовательно и точно. Хорошим примером такого рода применения является антропологический аспект его толкований.

«Глафиры» (греч. γλαφύραι – драгоценности) были вторым крупным произведением св. Кирилла, написанным, вероятно, в первой четверти V в. Тематика их, что вполне традиционно для Александрийской школы, заявлена как всецело экзегетическая – «Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея». Однако предмет большей части произведения, которая посвящена книге Бытия, составляют не события, географические места или деяния, а люди. Мысль толкователя идет от одного лица ветхозаветной истории к другому. Сам Кирилл в кратком предисловии объясняет это так: «Слово наше будет клониться к таинству Христа и Его иметь пределом». Писание устроено так, что всякий мог бы «без труда собрать многие черты, которыми в древних изображаем был для нас Христос». Только в повествовании о Моисее, который становится центром четырех последующих книг Пятикнижия, предметом умозрения становятся события и неодушевленные вещи, однако интегрирующим принципом для них остается человек – в данном случае Моисей. Итак, «Глафиры», помимо того, что это богословское произведение, в основе своей являются также развернутым учением о человеке.

Антропология подготавливается здесь одним из наиболее значимых богословов патристической эпохи как неотъемлемая часть его христологии. Это связано с разделяемым св. Кириллом древнецерковным учением о сотворенности человека через Божественный Логос, по образу и подобию последнего⁷. Поскольку человек сообразен именно Логосу, воплотившийся в человеческую природу Логос будет совершенным осуществлением человечности.

Свое изложение ветхозаветной истории св. Кирилл начинает с Адама, как первого человека, и сразу же связывает его появление с порядком творения мира. «Необходимо было образовывать на ней (на земле – В.С.) животное разумное, после того как наперед явилось все то, что служило к увеселению его и казалось хорошо сотворенным» (Об Адаме, 2). Кирилл считает живую природу и все творение предназначенными для человека в качестве пособия по разумению Творца, в связи с этим слова из первой главы книги Бытия, – «и увидел Бог, что это хорошо», – толкуются им как сказанные с позиции человека. *Хорошо* – значит *хорошо для человеческого восприятия*. Веселие (τέρψις) было естественным первоначальным состоянием человека, извещающим его о присутствии Бога в мире. Но наряду с этим, отмечает экзегет переходя к рассказу о Рае, человеку был дан и Закон, чтобы «от избытка благоденствия» он не забыл Бога и не счел себя господствующим над всем. Иными словами – чтобы человек сам не возомнил себя Богом и не утратил из-за этого возможность познания истинного Бога: так объясняет александрийский учитель смысл заповеди о древе познания.

Человек предстоит Богу изначально как единый единому. Св. Кирилл специально подчеркивает, что именно в силу отсутствия чужих, посторонних людей, против которых возможно было бы согрешить, Адаму был дан закон о древе, т.е. предметом заповеди поставлена вещь, на которой бы испытывалось его доверие к Богу. Дальше, переходя к сотворению Евы, толкователь усматривает в ее жизни три призвания: по-

⁵ Simonetti M. Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 214.

⁶ Harnack A. Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids: Baker Book House, 1960. Vol. 1. P. 126.

⁷ См. подробнее: Burghardt W.J. The Image of God in man according to Cyril of Alexandria. Washington: Catholic University of America Press, 1957.

Политика и общество 6 (114) • 2014

могать (ὕληρέτω) Адаму в рождении детей; сожительствовать (συμβιότηω) с ним в силу общей природы (ὡς ὁμογενές); и, наконец, «сопретываться в простоте» (συνδιαίτωμαι ἐν ἀπλότητι). Последнее выходит за рамки обычных представлений о браке. Термин «ἀπλότης» в одном из посланий апостола Павла, согласно некоторым рукописям, отождествляется с «ἀγνότης» (невинностью). Так как в контексте послания речь тоже идет о Еве, то очень вероятно, что у св. Кирилла здесь аллюзия именно на этот стих (2 Кор. 11:3). Закрывая «простотой» краткое описание совместной жизни мужчины и женщины в раю, он указывает на то, что ее сущность была иной по сравнению с нынешней, когда через нарушение целомудрия утрачивается простота (единство, целостность) человеческой личности. Адам и Ева не только не были расколоты в себе самих, но и друг с другом находились в совершенном единстве – «сопретывались», а буквально – вели общий «образ жизни» (διαίτημα). Тем самым делается указание на то, что начало множественности в человеке соответствует не разделению людей, имеющему место в истории, а предвечному сущностному единству Святой Троицы.

Богopodobие имплицитно составляет ключевую идею в «Глафирах», так как именно эта особенность человека позволяет интерпретировать всю ветхозаветную историю как «тайнство Христа», то есть как различные аспекты в описании Богочеловека. Безусловно, в основе такого видения лежит учение об «умалении», «обнищании», точнее сказать, «опустошении» (κένωσις) Божественного Логоса в миссии Его пришествия в мир⁸. И в первую очередь святитель указывает на то, что человек свободен, как Божество, Которому он уподоблен (Об Адаме, 4). Отрицательной стороной этой свободы является возможность греха. Размышляя о сущности греха, святитель говорит о нем как о попадании в смерть. Человек отвечает Богу в вечности, вне времени – отсюда и отпадение от Бога, смерть не представляется прекращением существования, но становится его извращением, уродованием. Однако Адам создан так, что имеет возможность искать Бога, падать и восставать

снова. Человек, отвечающий Богу сущностно вне времени, при этом испытывается практически все-таки во времени, в изменчивости. После грехопадения он, как «разбитый сосуд», должен быть «переделан». В этом усматривается значение физической смерти как перехода из состояния испытываемого в состояние того, кто нашел Бога или, наоборот, совсем утратил.

Адам – это «корень рода», с которого греховная страсть (πάθος) переходит на все его потомство, как на ветви (Об Адаме, 5). В осмыслении этого события св. Кирилл исходит из посланий апостола Павла, понимая их смысл таким образом: потомки Адама вместе с ним несут ответственность за его грех только для того, чтобы история падения праотцев не прошла для них даром. Они рождаются как бы уже совершившими роковую ошибку в Адаме, чтобы теперь сделать спасительный выбор во Христе и не проходить вновь Адамова испытания. Поскольку Христос открыт и доступен всем, вопрос о справедливости всеобщего характера наследия Адама снимается. Отсюда вывод, ключевой для всей антропологии: «в первом Адаме прообразуемо было тогда таинство Христа», причем двояким образом: как через «сходное», так и через «противоположное». Главное, что соединяет Адама и Христа в единое понятие (и почему Христос есть второй Адам), – это универсальность для всего человеческого рода. И в ней Адам является антитезой Христу, в точности так, как смерть антитезой жизни.

Переходя от Адама к рассказу о его потомстве, в лице Каина и Авеля автор «Глафир» показывает прототип двух образов жизни: деятельного, прилагающего физическую силу к произведениям земли, и умозрительного, наблюдающего за природой, или «пасущего» ее. Именно из Авелевого решения предпочесть свободную и созерцательную жизнь пастуха проистекает природа власти, которая заключается в наблюдении над людьми, понимании естественных природных склонностей и управлении коллективной волей. Поэтому вожди народов называются их «пастырями» – здесь Кирилл ссылается не только на библейские, но и на античные литературные примеры (О Каине и Авеле, 2). Однако Авель предпочтен Каину не за то, что выбрал более аристократический род занятий, а за другое проявленное им

⁸ См.: *Frend W.H.C. The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 754.*

качество – усердие. Каин, отбирая произведения земли для жертвы, лучшее оставляет себе, а Богу приносит «второстепенное»⁹. В результате жертвоприношение Каина, в отличие от его младшего брата, оказывается не принятым. Убивая Авеля, Каин мстит Богу.

В объяснении слов «и пошел Каин от лица Господня» у св. Кирилла примечательное отличие от Филона, родоначальника Александрийской школы. Филон толкует эту фразу чисто антропологически: Каин «по собственному выбору» отвернулся от Сущего, и поэтому должен «отправиться в изгнание прочь от Правителя Вселенной» (О потомстве Каина, 9). Согласно Филону, грех Каина, в отличие от падения Адама, живописует добровольное преступление: таким образом он, в согласии с платонической теорией, понимает первоначальную порчу человеческой природы как невольную и даже необходимую, вследствие смешения с телесностью. Расшифровка иносказания о Каине, в связи с этим, представляет собой очень важный пункт в развитии этики Филона, и он не случайно подробно останавливается на его фигуре в нескольких трактатах. Для св. Кирилла дело обстоит иначе. Адам, по христианскому учению, хотя пал и не вполне сознательно, все-таки сам виновен в своей судьбе: он мог бы и не пасть, в связи с чем история человечества могла быть принципиально иной. Поэтому поступок Каина в экзегезе святителя рассматривается не в качестве архетипического перехода от неменяемого греха к мменяемому, а в качестве архетипа развития греха до его крайней степени, которую представляет собой человекоубийство. Различие в истолковании слов «и пошел Каин от лица Господня» связано с различием теологий. Бог Филона – Принцип, сам по себе неподвижный, действующий только в своих эманациях, поэтому человек или приближается к нему, или удаляется от него самостоятельно. Бог св. Кирилла сохраняет все библейские черты: платонизм здесь ограничивается в своем влиянии на богословие вполне сознательно и программно. Имея ипостасные свойства (т.е. Лице) и своего рода чувствительность (в комментарии

на Евангелие от Иоанна св. Кирилл утверждает, что распятие Сына «некоторым образом» было страданием и для Отца), Бог дает нравственную оценку поступкам. Он отвращается от Каина дважды: до и после убийства. Последнее отвращение окончательное: «ибо каким образом всечистое и святейшее естество может взирать на человека, дошедшего до крайнего предела всякого зла?»

После убийства Каин становится родоначальником всех завистников, убийц и лжецов, проявлением демонического (не в античном, а в христианском смысле) начала в мире. Далее проводится параллель между Авелем и Христом, с одной стороны, а также Каином и отрекшимся от Христа Израилем, с другой. Главную вину еврейских гонителей Иисуса Кирилл усматривает в том, что они перестали понимать Закон духовно, считали себя оправданными тем, что формально совершают все по написанному. В действительности внешний аспект их деятельности был почти безукоризненным, но это и усугубляло внутреннюю глухоту к нравственным и духовным требованиям Писания. «Израиль приносил правильно: ибо должно было приносить жертвы Богу; но он разделял неправильно, успокаиваясь на образах» (О Каине и Авеле, 3). Отношение законников к Иисусу – зависть, Каиново чувство, и оно кладет начало богоубийству. Рожденный после Авеля Сиф восполняет Адаму и Еве утрату праведного сына (он полагается как бы *вместо* Авеля, т.е. выступает от его лица), в то время как потомство Каина остается без благословения. Из этого св. Кирилл также выводит общий закон, касающийся жертвы (собственным благосостоянием, даже собственной жизнью), принесенной праведником, и обильного потомства, которую дает эта жертва. В самом чистом виде этот закон воплотился в жертве Христа и последующем распространении христианства. Все это вписывается в известную евхаристоцентричность Кирилловой христологии¹⁰.

В истории всемирного потопа – повесть о падении «богов», которыми, по толкованию св. Кирилла, были прозваны потомки Еноса, первого сына Сифова, так как современники «наимено-

⁹ Здесь экзегет, очевидно, апеллирует к тексту Септуагинты, где упрек старшему брату от Бога выражен так: «Ты правильно принес, но неправильно разделил».

¹⁰ Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. Vol. 1. P. 236.

Политика и общество 6 (114) • 2014

вали его богом, думая, что такое наименование более всего приличествует добродетели этого мужа» (О Ное и ковчеге, 2)¹¹. Прельстившись красотой плоти, которая вовлекает их в беспорядочные брачные союзы с женщинами – потомками Каина, сифиты («сыны Божьи» в 6-й главе книги Бытия) прежде всего становятся «инонравными» по отношению к себе самим (Там же, 5). Но богослов не ограничивается констатацией нравственной порчи: масштаб всемирного потопа требует более глобальной интерпретации. Она у святителя оказывается очень оригинальной. Из-за падения лучших («богов»), по его мысли, человечество теряет нравственную дифференциацию, становится слишком однородным: «Что касается до качества и различия в мнении, образе жизни и нравах, все это сведено было в нем к одному» (Там же). В следующем разделе книги он еще отмечает, что в ту эпоху человечество «лишено было Духа». На этом безликом фоне, где господствуют физически сильные, но морально совершенно беспомощные «исполины» (потомки беспорядочных браков), нравственным гигантом возвышается Ной, последний из «богов», сохранивший свое достоинство, и благодаря этому ставший прообразом Иисуса Христа, пришедшего спасти человечество от такой же отрицательной нравственной однородности.

После аллегорической интерпретации повествования о Вавилонской башне экзегет переходит к личности Авраама, который отличается от своих потомков прежде всего тем, что «стремится к ясному познанию о полезном, влекомый к тому природою, а не писанными законами» (Об Аврааме, 3). Слово «полезное» (λυσιτελής) употреблено здесь в возвышенном смысле: оно противопоставляется «земным приобретениям». Полезным признается рождение сына от свободного брака, не раба по происхождению, а равного своему отцу. В связи с этим толкуется то, что дети, рожденные Аврааму от служанок, не утешают его. Примечательно, что в данном пункте святитель расходится с такими авторитетными

предшественниками, как Филон и Ориген: если оба этих влиятельных толкователя Александрийской школы считали рассказы о многоженстве Авраама и других патриархов чисто аллегорическими, так как святые не могли иметь несколько жен, то св. Кирилл оправдывает многоженство тем историческим обстоятельством, что древние больше всего заботились о приращении потомства. Тем самым он следует в русле своего метода, по которому иносказательная интерпретация дается только тогда, когда полностью объяснен буквальный смысл повествования с исторической точки зрения¹².

Дети Авраама представляют собой два принципа, рожденные самим ходом вещей (который направляется Богом), но именно в силу этой своей реалистичности также имеющие силу для будущих событий и общих понятий. Так, Исаак – образ народа, выкупленного из рабства; Исаак – народа, «рождаемого через веру» (Об Аврааме, 7), потому что Авраам ждал рождения обещанного ему родного сына от свободной жены уже тогда, когда в силу естественных обстоятельств это стало невозможным. Изгнание Агари тоже трактуется в соответствии с литературным смыслом сюжета: «Играли между собою оба мальчика, то есть Исаак и Исамаил, упражняясь в прыгании. Гонение же, как я думаю, было одним из видов игры, причем гонящим был Исамаил, а Исаак бежал от него. Но негодовала на это душа свободной, то есть Сарра» (Об Аврааме, 10). Этот фрагмент представляет собой хороший пример перехода толкователя с одного уровня интерпретации на другой. Невинная игра детей тревожит Сарру потому, что она знает нечто большее, чем они: одному из них предстоит быть господином, а другому – повиноваться. Свобода не должна смешиваться с рабством. Сарра блюдет бесприемную свободу сына даже ценой изгнания рабыни, то есть, фактически, отказа от господства над ней, и тем самым она является прообразом (а также историческим истоком) Церкви как начала, освобождающего верующих во Христе, несовместимого с духом рабства, который ассоциируется у св. Кирилла с двумя взаимосвязанными

¹¹ См. Быт. 4:26 по Септуагинте. Святитель опирается на значение слова ἐπικαλεῖσθαι (называть[ся]), стоящего в медиопассивном залоге, из-за которого фразу можно понять так: «Енос... надеялся быть названным именем Господа Бога». Кирилл видит в этом явное предвестие обожения человека.

¹² *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. *Analecta Biblica* 2. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1952. P. 446.

категориями: грехом и законом. Сам Исаак становится прообразом Христа.

В Исааке основной чертой исторического живописания Христа является сама непонятность его смерти, которая побуждает Авраама скрыть от слуг, как непосвященных, истинную причину путешествия к горе Мориа (О Аврааме и Исааке, 2). При этом сам праведник подвергается испытанию, и к его чувствам экзегет относится с не менее серьезным вниманием, чем Кьеркегор («Страх и трепет»). Но здесь мотивы Авраама исследуются и с опорой на текст Нового Завета (см. Евр. 11:17-19). Поскольку Авраам свято верит в то, что Бог так или иначе исполнит обещанное, св. Кирилл практически не принимает в расчет его заботу о будущем потомстве. То единственное, что во время подготовки к закланию томит Авраама, есть его любовь к Исааку (φιλοστοργία), которая действует в нем необходимо, как «законы природы» (τῆς φύσεως νόμοις). Принося эту любовь в «разумную жертву» (τὸ λογικὸν ἱερεῖον) Богу, Авраам как бы перешагивает законы природы, становясь действительным наследником обетования вечной жизни в истинной Жертве – Христе.

Характер обоих сыновей Исаака рассматривается, подобно характеру его самого в паре с Исаилом, при помощи метода диэрезы: как и в первом случае, старший брат здесь является диалектической противоположностью младшего – более «земным», естественным вариантом человечности (особо отмечается, что *Едом*, прозвище Исава, означает «земной»), который должен быть преодолен и снят. Иаков – «народ гражданственный и привязанный к домашнему очагу, кроткий и спокойный, простой и не лукавый» (Об Исаве и Иакове, 3). Исав – дикий человек, но вместе с тем он ловец, то есть, по необходимости, притворщик. По-видимому, св. Кирилл замечает, что Иаков, придя к отцу за благословением в козлиной шкуре, проводит брата по тому же самому принципу, по которому тот обманывает животных, то есть Исав ставится на место зверей, охоте на которых и посвящена его жизнь. Однако эксплицитно эта мысль не развернута, в экзегезе заметны лишь ее следствия. Итак, «ловец» Исав оказывается «уловленным» своей страстностью, когда продает первородство за чечевичную похлебку, а

затем Исаак, уступая брату в физической силе, получает благословение «ловческим» способом. Но хитрость Иакова – дело Ревекки, а не его самого; поскольку же он поступил так по благословению матери, св. Кирилл трактует это как хитрость самого Божества, предназначавшего язычникам, склонным к послушанию и вере, «похитить» славу Израиля.

Конфликт двух братьев имеет позитивное разрешение в том, что один из них, согласно пророчеству, «послужит брату своему». Христиане соединяют в себе начало свободы с началом служения, уже не рабского, через что низшее в самом человеке служит высшему в нем же: «Мы находимся в положении чад через свободный дух и приступаем ко Христу, как подобному нам и брату нашему, находясь в прекрасном и свободном подчинении» (Об Исаве и Иакове, 6).

Размышляя дальше об Иакове, толкователь возвращается на почву исторического смысла и его вынужденное переселение рассматривает как то, что побудило развитие религиозной мысли. Это очень важное место у св. Кирилла, так как фактически оно в зачаточном виде содержит признание того, что истинное понятие о Боге не было прояснено для ветхозаветных праведников полностью с самого начала. Основной элемент этого понятия, который они имели, состоял в единобожии, а также в опыте личной связи праведного человека с Богом. Но совершенство Божественного Существа познавалось ими постепенно, поэтому Иаков, «как плод удаления своего из родной страны, имел веру; ибо научился тому, что Божество присутствует на всяком месте» (О патриархе Иакове, 3). Впрочем, вполне допустимо предположить, что св. Кирилл имеет в виду не «прогресс» религиозной идеи на протяжении нескольких поколений, а только то, что каждый из патриархов приходил к ее ясному осознанию не одновременно. В таком случае, Иаков является архетипом человека-странника, вынужденного переселенца, который в скорбных обстоятельствах жизни приходит к опытному удостоверению в том, что Бог повсюду не оставляет его. Таким же был опыт Авраама и других, но в повествовании об Иакове, который и стал родоначальником 12-ти колен, он раскрывается с наибольшей силой. «Он обитал в кущах, едва не показывая

Политика и общество 6 (114) • 2014

чрез это, что род святых в сем мире есть пресельничающийся» (Еще о Иакове, 2. 5).

Супруга Иакова, Рахиль, аналогичным образом делается предшественницей христиан в своей преждевременной и болезненной кончине. Как более красивая и любимейшая из двух жен, она должна была, казалось бы, жить долго и счастливо. Но этого не происходит, потому что духовное преуспевание сопряжено со скорбями. «Не удивляйся, если смерть освободила Рахиль от вещей сего мира... смерть Рахили во всяком случае означает умопредставляемую во Христе смерть общества верующих» (Еще о патриархе Иакове, 12).

Иосиф – младший сын Иакова, но «старец» (πρεσβύτερος) умом. В особой любви к нему отца сочетается как естественное предпочтение младшего, на котором «как бы завершается и уже останавливается... избыток любви» (Об Иосифе, 2), так и отеческое предвосхищение особой судьбы, предначертанной отроку, которая заранее заметна в его необыкновенных добродетелях. Иосиф называется мудрым и «свободолюбивым» (φιλελεύθερος) за то, что предпочел тюремное заключение незаконному союзу с женой своего господина. Как спаситель своих братьев, предавших его на смерть, от голода, он прообразует собой Иисуса Христа. На Иосифе заканчивается череда исторических образов в «Глафирах на книгу Бытия». Судьбы его братьев, которым Иаков перед смертью дает благословения, рассматриваются экзегетом преимущественно с аллегорической точки зрения. Такое распределение методов толкования между разными лицами ветхозаветной истории не является случайным. Изучая «Глафиры», можно заметить, что в центр исторического рассмотрения св. Кирилла всегда становятся личности святых, и только в связи с ними их антиподы (Каин, Исмаил, Исав). Сами по себе обычные люди, не проявившие особой ревности по Богу и не стяжавшие святости, мало интересуют экзегета, вследствие чего внимание им он уделяет преимущественно как аллегорическим образам.

Отмеченная закономерность связана с тем, что в центре повествования невидимо стоит Христос: «цель богодухновенного Писания та, чтобы бесчисленными вещами означать таинство Христово» (О Иуде и Фамари, 1). А так как для св. Кирилла несомненно, что Христос есть

Божественная и человеческая личность, причем несомненно историческая по своему человечеству, история оказывается важной на той прямой линии, которая ведет ко Христу сквозь череду ветхозаветных праведников. Что касается остальных, здесь имеет место обратное соотношение: первенствует аллегория, хотя не отрицается, сама по себе, также история. Отстаивая необходимость исторического реализма, св. Кирилл предлагает «выбрать одно из двух: или совсем уничтожить тех, через коих оно совершилось, считая прообразы не очень безупречными... или же, утверждая, что Дух всегда преобразуется в наш вид, по необходимости признать, что Он преобразовался некогда и в Кира, не ведавшего Бога...» (Об Аврааме и Мелхиседеке, 6).

Подводя итог этому краткому исследованию, заметим, что «Глафиры» св. Кирилла Александрийского представляют собой не только дошедший до нас в полной сохранности образец применения герменевтического метода зрелой Александрийской школы, но и важный источник по святоотеческой антропологии, которым не следует пренебрегать наряду с известными систематическими трактатами св. Григория Нисского и Немезия Эмесского. Причем, если в упомянутых трактатах на первый план выходит человеческая природа, то в «Глафирах» она рассматривается только в тесной связи с человеческой личностью и ее «священной историей». Этот факт позволяет оспорить мнение известного итальянского ученого, согласно которому для св. Кирилла как интерпретатора Евангелий человечество Иисуса Христа представляет собой лишь «пассивный инструмент» Его Божественности¹³. На самом деле интерпретация Евангелий святителем начинается уже в его толкованиях на Ветхий Завет, где путь от первого человека (Адама) до последнего (Иисуса) представлен в аллегорической экзегезе как странничество человечества в целом, всегда осуществляющегося в отдельном личном бытии, в поисках свободы от внешнего мира и обретения внутренней содержательности, которая в пределе – не что иное, как единение с Богом по образу Единородного Сына.

¹³ *Simonetti M.* Cyril of Alexandria // *Encyclopedia of the Early Church.* Oxford, 1992. Vol. 1. P. 215.

Библиография:

1. Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Творения. Т. 2. М.: Паломник, 2001.
2. Лященко Т., свящ. Святой Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.
3. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2. М., 1996.
4. Шичалин Ю.А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии // Православное учение о человеке. Избранные статьи. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2004. С. 32-43.
5. Burghardt W.J. The Image of God in man according to Cyril of Alexandria. Washington: Catholic University of America Press, 1957.
6. Cyrill Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum / ed. J. P. Migne. PG vol. 69. Paris, 1864.
7. Frend W.H.C. The Rise of Christianity. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
8. Harnack A. Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. 1. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.
9. Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Analecta Biblica 2. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1952.
10. Lubac H. de. Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.
11. Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. Chicago, 1971.
12. Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960.
13. Simonetti M. Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 215.
14. Wilken R.L. Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven and London, 1984.

References (transliteration):

1. Kirill Aleksandriiskii, svt. Glafiry, ili ob''yasneniya izbrannykh mest iz Pyatiknizhiya Moiseya // Tvoreniya. T. 2. M.: Palomnik, 2001.
2. Lyashchenko T., svyashch. Svyatoi Kirill, arkhiepiskop Aleksandriiskii. Ego zhizn' i deyatel'nost'. Kiev, 1913.
3. Filaret (Gumilevskii), arkhiep. Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi. T. 2. M., 1996.
4. Shichalin Yu.A. O sootnoshenii bibleiskogo bogosloviya i antichnogo vliyaniya v khristianskoi antropologii // Pravoslavnoe uchenie o cheloveke. Izbrannye stat'i. M.: Sinodal'naya Bogoslovskaya Komissiya, 2004. S. 32-43.
5. Burghardt W.J. The Image of God in man according to Cyril of Alexandria. Washington: Catholic University of America Press, 1957.
6. Cyrill Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum / ed. J. P. Migne. PG vol. 69. Paris, 1864.
7. Frend W.H.C. The Rise of Christianity. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
8. Harnack A. Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. 1. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.
9. Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Analecta Biblica 2. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1952.
10. Lubac H. de. Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.
11. Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. Chicago, 1971.
12. Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960.
13. Simonetti M. Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 215.
14. Wilken R.L. Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven and London, 1984.