

ОПЫТ АДАПТАЦИИ ОРИГЕНОВСКОГО УЧЕНИЯ О ТРЕХ СМЫСЛАХ ПИСАНИЯ В ГОМИЛЕТИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ СВТ. АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО

О. Е. НЕСТЕРОВА

В статье рассматривается проблема рецепции у свт. Амвросия Медиоланского оригеновского принципа выведения трех смыслов Св. Писания. Хотя свт. Амвросий смешивает оригеновскую трихотомию смыслов с известными триадическими моделями, описывающими соотношение частей философии, это не мешает ему систематически применять на практике предложенный Оригеном метод последовательного изъяснения морального и мистического смысла библейских текстов.

Рецепция оригеновского учения о правильном методе толкования священных текстов на латинском Западе осуществлялась двумя путями: во-первых, через усвоение практики построения трехуровневых толкований по примеру и образцу толкований, используемых в экзегетических сочинениях самого Оригена (преимущественно в гомилиях на ветхозаветные книги); во-вторых, через осмысление собственно методологической теории Оригена и тех формул, посредством которых у него описываются характер и взаимное отношение телесного, душевного и духовного смыслов Писания.

Первым латинским экзегетом, усвоившим оригеновское учение о трех смыслах Писания и обнаружившим готовность воспользоваться им в своей экзегетической практике, следует признать свт. Амвросия Медиоланского (ок. 339–397). Превосходное образование, полученное в юности, позволяло Амвросию свободно читать по-гречески, поэтому ему не требовались посредники для того, чтобы познакомиться с сочинениями грекоязычных писателей. Главными ориентирами и сознательно выбранными образцами для подражания Амвросию служили труды Филона Александрийского, Оригена, Ипполита и свт. Василия Великого¹, которые он внимательно изучал и широко использовал при написании собственных экзегетических сочинений, большую часть которых составляли литературно обработанные гомилии на отдельные библейские сюжеты и темы. Не разделяя характерного для многих восточных отцов негативного отношения к аллегорическому методу толкования Библии, свт. Амвросий благодаря своей ли-

¹ В частности, комментарии свт. Амвросия на Евангелие от Луки (преимущественно книги 1 и 2) и на «Шестоднев» представляют собою переработку циклов гомилий, принадлежавших соответственно Оригену и свт. Василию Великому, а трактат «О бегстве от мира» (*De fuga saeculi*) написан в подражание филоновскому трактату *De fuga et inventione*.

тературной одаренности и пастырскому авторитету немало способствовал популяризации этого метода на Западе.

Отличительной особенностью экзегезы свт. Амвросия можно считать его постоянное обращение к комментариям Филона Александрийского, материалом которых он пользовался, пожалуй, даже более охотно, чем сами александрийские отцы — Климент и Ориген, при посредстве которых филоновский метод толкования (в христианизированной форме) обыкновенно усваивался позднейшими экзегетами². Так что самую приверженность свт. Амвросия аллегорической технике интерпретации приходится объяснять не только влиянием Оригена (безусловно, существенным), но и прямым влиянием Филона. Наиболее яркие параллели с филоновскими трактатами обнаруживаются в трактатах свт. Амвросия «О рае», «О Каине и Авеле», «О Ное», «Об Аврааме» (в кн. 2), «О бегстве от мира» (на Числ 35. 11–34: об учреждении «городов убежища»)³. Опираясь на тексты Филона, Амвросий, как правило, прилагал всяческие усилия к тому, чтобы адаптировать или исправить филоновские толкования, наполнив их новым, согласным с христианским вероучением, содержанием. Вместе с тем нельзя не отметить, что в тех случаях, когда свт. Амвросий обращался непосредственно к филоновским сочинениям, он мог не принимать во внимание альтернативные (чисто христианские или христианизированные) толкования тех же сюжетов или мотивов, которые приводит Ориген, что, впрочем, побуждает задуматься не столько о вкусах и предпочтениях самого Амвросия, сколько о составе его личной библиотеки и о круге доступных ему источников.

Так, толкуя в трактате «О Ное и ковчеге» образ самого ковчега, свт. Амвросий игнорирует интерпретацию Оригена, который, отталкиваясь от традиционного типологического отождествления Ноева ковчега и Церкви, развивает это отождествление в символично-аллегорическом ключе (ковчег — Церковь, брусья — наставники и учителя, ограждающие спасающихся в ковчеге христиан от натиска «волн», т. е. от лжеучений еретиков и язычников, смола — обращенное к членам Церкви требование соблюдения внешней — телесной и внутренней — духовной чистоты⁴) и дополняет его трансцендентально-эсхатологическим толкованием размеров и конструкции ковчега («высота» — символ *апокатастасиса* душ, возвращающихся вслед за Христом в горний мир; ярусы ковчега — образ мироздания: преисподней, земли и неба, в свою очередь, имеющего трехъярусную структуру, где высшее «третье небо» выступает как обитель особенно отличившихся святостью праведников; «гнезда», т. е. отделения или ниши ковчега — множество обителей, уготованных праведникам на небесах)⁵ и параллельным морально-аллегорическим толкованием (ковчег — «библиотека», содержащая спасительное учение Писаний и накопленные самим человеком духовные со-

² О влиянии Филона Александрийского на христианских авторов см., например: *Runia D. T. Philo in Early Christian Literature: a Survey*. Assen, Minneapolis, 1993; *Idem. Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*. Leiden, 1995.

³ Отношение свт. Амвросия к филоновскому экзегетическому наследию исследуется в работе: *Savon H. Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*. T. 1–2. Paris, 1977.

⁴ См.: *Origenes*. In *Genesim homiliae* 2, 3–4 // *Origène. Homélie sur la Genèse* / Ed. L. Doutreleau. 2e édition. Paris: Cerf, 1976. (Sources chrétiennes, 7 bis).

⁵ См.: *Ibid.* 5.

кровища; длина, ширина и высота ковчега — три «богословские» добродетели: вера, любовь и надежда; ярусы — умение извлекать три смысла Писания; отделе-ния — образ множества добродетелей, стяжаемых христианином, и т. д.)⁶.

Вероятно, свт. Амвросий не знал этого оригеновского толкования. Моделью для себя он избирает интерпретацию Филона Александрийского, у которого ковчег выступает в качестве образа человеческого тела (точнее, человеческого организма со всеми его анатомическими и физиологическими особенностями): прямоугольная форма ковчега и четырехгранные брусья указывают на очертания тела человека; «гнезда» — это ниши и полости в теле, в которых, как птицы, гнез-дятся различные способности (например, в глазах — зрение, в ушах — слух, в легких — дыхание); смола — это кости и жилы, внешним образом скрепляющие тело, и душа, обеспечивающая ему внутреннюю целостность; размеры ковчега отражают пропорции человеческого тела; нижние ярусы — пищеварительная система и т. д.⁷ Амвросий почти дословно воспроизводит это филоновское тол-кование, которое можно назвать «моральным» лишь в том специфическом смыс-ле, в каком этот термин употреблялся в системе языческой философской алле-горезы, где моральные толкования условно противопоставлялись физическим не столько на основании различения двух соответствующих философских дис-циплин, сколько на основании противопоставления макрокосма и микрокосма (т. е. человека, рассматриваемого в качестве психофизической структуры)⁸; от себя он добавляет только христианский мотив ковчега-Церкви, одновременно слегка усиливая морально-аллегорический аспект филоновской экзегезы⁹.

Однако столь высокая степень зависимости от филоновских толкований не мешала свт. Амвросию констатировать — с позиции христианского богослова — ущербность и ограниченность этих толкований, причем нет никакого сомнения в том, что эта оценка была обусловлена его знакомством с оригеновским учением об иерархии трех смыслов Писания¹⁰. Уже в самом первом своем экзегетическом сочинении, трактате «О рае», он замечает, что Филон, в силу свой привержен-ности к иудаизму не способный постичь духовное, ограничивался моральным¹¹.

⁶ См.: Ibid. 6.

⁷ См.: *Philo Alexandrinus. Quaestiones et solutiones in Genesim II, 2–7 (Philon d'Alexandrie. Quaestiones sur la Genèse II, 1–7 / Ed. J. Paramelle. Genève, 1984). Ср.: Idem. De agricultura 22, 105 (ковчег = тело).*

⁸ По-видимому, сам Филон (или его источник), предлагая подобное толкование, исходил из знакомого также и раввинической традиции отождествления Ноя с новым Адамом, хотя в контексте данной интерпретации аллегорическим субститутом Адама (архетипического чело-века) выступает не Ной, а построенный Ноем ковчег.

⁹ См.: *Ambrosius Mediolanensis. De Noe et arca, 13–29 (S. Ambrosii opera / Ed. C. Schenkl. CSEL. Vol. 32/1. Wien, 1896).*

¹⁰ Вопрос об отношении Амвросия к этому учению затрагивается в работах: *Pizzolato L. F. La dottrina esegetica di sant'Ambrogio. Milano, 1978. P. 159–193; Savon H. Op. cit. T. 1. P. 55–81. См. также: Nauroy G. Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Bern; Ber-lin; Bruxelles; Frankfurt am Main; N. Y.; Oxford; Wien: Peter Lang, 2003. P. 278–289 (автор при-нимает точку зрения Э. Савона и развивает его аргументацию).*

¹¹ *Ambrosius Mediolanensis. De paradiso 25: «Philon autem, quoniam spiritalia Iudaico non capiebat affectu, intra moralia se tenuit» (S. Ambrosii opera / Ed. C. Schenkl. CSEL. Vol. 32/1. Wien, 1896).*

Оригеновским различением *душевного* и *духовного* смыслов свт. Амвросий — без излишнего педантизма, но достаточно регулярно — пользуется и на практике, причем характерно, что он пытается применять соответствующую рубрикацию, вводя толкования первого рода под именем *моральных* (*moralia*), а второго — *мистических* (*mystica*); чаще всего переход от этического к мистическому смыслу у него маркируется формулой: «Нос *moraliter*. *Mystice autem*» (т. е. «Это <было> моральное <толкование>. Мистическое же <состоит в следующем>»)¹². На необходимости не только буквального, но и более глубокого понимания смысла Писания — морального (душеполезного) и мистического (обеспечивающего спасение) — свт. Амвросий настаивает в толковании на Псалом 118¹³, которое и в целом подчинено принципу последовательного выявления двух названных смыслов. Для иллюстрации той же мысли в толковании на Псалом 38 он привлекает образ обоюдоострого меча¹⁴, с которым в Послании к Евреям сравнивается Слово Божие¹⁵: даже если отказаться, как разумно предлагает Ж. Норуа¹⁶, от чтения «*qui ex tribus acutus est partibus*» («с трех сторон заостренный»), принятого издателем венского корпуса¹⁷, в пользу основанного на другой группе рукописей чтения «*ex duobus... partibus*» («с двух сторон»), остается очевидным, что свт. Амвросий имеет в виду не оппозицию буквального и духовного смысла, а оригеновскую оппозицию смыслов второй и третьей ступени, — как и в своем письме к Симпликиану, где жест Моисея, половиной жертвенной крови наполнившего чаши, а другой половиной окропившего жертвенник¹⁸, объясняется как аллегорическое указание на разделение двух родов мудрости — моральной и мистической¹⁹. Аналогичным образом свт. Амвросий толкует стих Песни Песней 4. 9, где говорится о взоре очей Невесты: Невеста для Амвросия (как и для большинства христианских экзегетов) — это Церковь, а очи ее — это ни в коем случае не телесные очи, но очи ума (око мистическое и око моральное)²⁰. Такое же значение получает и рассказ о паре одежд (лат. *binæ stolae*), подаренных Иосифом бра-

¹² См., например: *Ambrosius Mediolanensis. De Ioseph 57–58* (S. Ambrosii opera / Ed. C. Schenkl. CSEL. Vol. 32/2. Wien, 1897); In Psalmo 118, 6, 23 (S. Ambrosii opera / Ed. M. Petschenig. CSEL. Vol. 62. Wien, 1913); In Lucam 4, 32–33; 5, 85–86; 6, 55 (S. Ambrosii opera / Ed. C. Schenkl. CSEL. Vol. 32/4. Wien, 1902); De viduis 28–29 (PL 16. Col. 247–276); ср. аналогичную формулу в De Ioseph 19–20, где моральное толкование предваряется мистическим: «Это о таинственном. Далее то, что относится к моральному смыслу» (перевод цитат здесь и далее мой. — О. Н.).

¹³ См., например: *Ambrosius Mediolanensis. In Psalmo 118, 20, 18.*

¹⁴ См.: Idem. In Psalmo 38, 12 (S. Ambrosii opera. Explanatio super psalmos XII / Ed. M. Petschenig. CSEL. Vol. 64. Wien, 1919).

¹⁵ См.: Евр 4. 12: «Ибо слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа...»

¹⁶ См.: *Nauroy G. Op. cit.* P. 280.

¹⁷ См.: S. Ambrosii opera. Explanatio super psalmos XII. P. 193.

¹⁸ См.: Исх 24. 6.

¹⁹ См.: *Ambrosius Mediolanensis. Epistola 65, 2 и 7* (PL 16. Col. 1052–1053).

²⁰ См.: *Ambrosius Mediolanensis. In Santicum canticorum 4, 26*: «Правильно, что единым оком видит Христа, ибо плотским очам Он не виден. Либо же, поскольку у Церкви два ока, моральное и мистическое, оком веры она видит Христа лучше, ибо око мистическое более зоркое, а моральное более сладостное (*dulcior*)» (PL 15. Col. 1908).

тьям²¹: одна одежда — «мистическая», другая — «моральная»²². Наконец, во второй «Апологии Давида», аутентичность которой признается большинством современных исследователей, автор, желая продемонстрировать иносказательный смысл истории о прелюбодеянии и убийстве, совершенных царем Давидом, и упомянув библейский рассказ о процветшем жезле Аарона²³, приводит аналогию с миндальным орехом, служившую Оригену для иллюстрации соотношения трех смыслов Писания, отступая при этом лишь от принятой Оригеном терминологии: если у Оригена горькая кожура ореха ассоциируется с *буквой* Писания, скорлупа — с *нравственным поучением*, а ядро — с *таинственным смыслом*²⁴, то здесь кожура отождествляется с историческим повествованием (*historia*), «горьким» для слушателей, твердая скорлупа — с научением посредством «типа» (*in typo*)²⁵, а ядро — с тайнами, питающими упования христианской паствы²⁶.

Все вышеперечисленное указывает на то, что принимаемое свт. Амвросием различие *морального* и *мистического* учения Церкви было инспирировано именно Оригеном, противопоставлявшим *буквальному* смыслу Писания *моральный* (тропологический) и *духовный* (мистический) смыслы. Тем не менее в современной научной литературе факт существования подобной преемственности был поставлен под сомнение. Оспаривая точку зрения А. де Любака, видевшего в свт. Амвросии наследника и деятельного пропагандиста оригеновского учения о трех смыслах, известный французский исследователь Э. Савон обращает внимание на то, что три приведенные самим А. де Любаком ссылки на тексты свт. Амвросия, в которых будто бы присутствует указание на различие исторического, морального и мистического смыслов²⁷, лишены доказательной силы. В двух случаях моральный смысл у свт. Амвросия сводится к моралистической экспликации исторического сюжета (т. е. остается буквальным), и только мистический смысл выводится средствами иносказания²⁸; еще в одном случае, когда Амвросий усматривает в стихе Песни Песней 1. 7 («...где пасешь ты? где отдыхаешь в полдень?») указание на тройственность Слова Божьего: царственного («па-

²¹ См.: Быт 45. 22.

²² См.: *Ambrosius Mediolanensis. De Ioseph* 76.

²³ См.: Числ 17. 23 (по Септуагинте) (= 17. 8 по Вульгате).

²⁴ См.: *Origenes. In Numeros homiliae* 9, 7 // *Origène. Homélie sur les Nombres* / Ed. L. Doutreleau. T. 1. Paris, 1996. (Sources chrétiennes).

²⁵ В данном случае заимствованный из греческого термин *typos*, обычно передаваемый на латинском посредством *figura* («образ»), используется в том нестрогом и двоящемся смысле, в котором он употреблен в 1 Кор 11 (где под «типами» могли пониматься и таинственные образы из ветхозаветной истории, и заимствованные из нее же назидательные примеры). Соответственно скорлупа ореха обозначает у свт. Амвросия (как и у Оригена) *моральный* смысл, выводимый из ветхозаветных «примеров» непосредственно или же с помощью морально-аллегорической интерпретации (если эти примеры понимаются как «образы», требующие иносказательного толкования), и отчасти — тот низший типологический смысл, который следовало разъяснять катехуменам и на который можно было опираться в полемике с иудеями.

²⁶ См.: *Ambrosius Mediolanensis. Apologia altera prophetae David* 10, 50 (S. Ambrosii opera / Ed. C. Schenkl. CSEL. Vol. 32/2).

²⁷ См.: *Lubac H., de. Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. T. 1. Pars 1. P. 213, n. 2–3.

²⁸ См.: *Ambrosius Mediolanensis. In Lucam* 3, 35; In Ioseph 57–58.

сешь»), морального («отдыхаешь») и мистического («полдень»)²⁹, — невозможно обнаружить какую-либо связь первого члена триады с *историческим* смыслом, так что в этой триаде, полагает Э. Савон, следует видеть не отражение оригеновской трихотомии смыслов, а лишь отражение классического деления философии на физику, этику и логику³⁰. Последнее утверждение требует более внимательного рассмотрения: как ни зыбки рациональные основания, которыми руководствуется свт. Амвросий, выстраивая цепочку ассоциаций, связь триады *царственное — моральное — мистическое* с трехчастным делением философии не более очевидна, нежели ее связь с объективно принимаемым Амвросием различием исторического, морального и мистического смыслов, и уж во всяком случае, не исключает последнюю. Однако приходится согласиться: свт. Амвросий никогда не ссылается на оригеновское обоснование учения о трех смыслах, содержащееся в трактате «О началах», но, как справедливо указывает тот же Э. Савон³¹, охотно и часто апеллирует к принципиально иной трехчастной модели, к которой сам Ориген обращается в предисловии к Комментарию на Песнь Песней³² и которая сводится к установлению аналогии между тремя частями философии (этика, физика и эпоптика)³³ и тремя книгами Соломона (Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней).

Мысль о возможности использования «платонического» (по терминологии П. Адо — «неоплатонического») деления философии для описания триединства доктрин, составляющих содержание учения премудрого Соломона, едва ли принадлежала самому Оригену. Резонно предположить, что эту идею Ориген почерпнул из иудейских источников³⁴: в александрийской иудео-эллинистической

²⁹ См.: *Ambrosius Mediolanensis. De Isaac 14* (S. Ambrosii opera / Ed. C. Schenkl. CSEL. Vol. 32/2).

³⁰ См. *Savon H. Op. cit.* P. 63–65. Отметим здесь же, что стандартная («стоическая») схема деления философии чаще строилась на обратной иерархической последовательности *логика — этика — физика*, где логике отводилась пропедевтическая роль, см. SVF II, 42–44; ср., впрочем, SVF I, 45 и II, 35, 37, где приводится последовательность *физика — этика — логика*. Некоторые стоики (в том числе Зенон и Хрисипп, если верить поздним свидетельствам) и представители других философских школ использовали также альтернативную последовательность *логика — физика — этика*, см. SVF I, 46 и II, 38; именно эту последнюю модель в трактате «О земледелии» воспроизводит Филон Александрийский, см.: *Philo Alexandrinus. De agricultura 14–16* // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Ed. P. Wendland. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962). S. 95–132. Об эволюции античной концепции трехчастного деления философии и ее различных модификациях см.: *Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité* // *Museum Helveticum*. Basel, 1979. Vol. 36. P. 201–223.

³¹ См.: *Savon H. Op. cit.* P. 65–81.

³² См.: *Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem. 3* // *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques* / Ed. L. Brésard, H. Crouzel. T. 1. Paris: Cerf, 1991. (Sources chrétiennes).

³³ П. Адо полагал, что разделение философии на этику, физику и эпоптику (у средних платоников и неоплатоников отождествлявшуюся с теологией и созерцанием божественных сущностей) берет начало в I в. н. э. и что в дальнейшем оно определяло программу изучения философии, понимаемую одновременно как восхождение по ступеням духовного совершенствования и стадийного приобщения к высшей мудрости (см.: *Hadot P. Op. cit.* P. 218–221).

³⁴ Аналогичного мнения придерживается М. Арль, см.: *Harl M. Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d'Origène aux chaînes exégétiques grecques* // *Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung* / Hrgs. J. Dummer. Berlin, 1987. S. 250.

среде настойчиво культивировались представления о том, что свою философию греки заимствовали у древних евреев, и эти представления впоследствии разделяли многие христианские апологеты³⁵. Однако для самого Оригена, признающего, что и пресловутый принцип трехчастного деления философии был изобретен вовсе не греками, а царем Соломоном³⁶, мог представлять интерес вопрос о том, как соотносится данная схема с его собственным трехчастным делением смыслов Писания и соответствующих этим смыслам «доктрин». Впрочем, приняв за основу «платоническую» модель, в которой отчетливее, нежели в альтернативной — и более привычной для Оригена — «стоической» модели, была выражена близкая ему самому мысль о стадильном характере приобщения к высшему мистическому знанию, Ориген должен был столкнуться со значительными трудностями, связанными не только с уяснением статуса *логики* (формально исключенной из этой модели)³⁷, но и с тем обстоятельством, что у него самого этика ассоциировалась преимущественно со *второй* ступенью богопознания. С последней трудностью Ориген справляется, смещая все три философские дисциплины в общий нравственный план³⁸. Так, книга Притчей однозначно связывается у Оригена с этикой и нравственной проповедью, без которой невозможно последующее совершенствование³⁹, однако под «физикой», излагаемой Екклесиастом, он (или его гипотетический источник) понимает уже отнюдь не исследование природы вещей и устройства мира (как это было в оригинальной языческой формуле), а познание *тщетности* всего земного и науку правильного пользования земными благами, приводящую к осознанию необходимости отвлечься от всего мирского и обратиться к созерцанию невидимых и вечных сущностей, о которых в символической форме возвещается в Песни Песней⁴⁰. В свою очередь, эпоптическое учение, преподаваемое в Песни Соломона, также рассматривается Оригеном прежде всего в этическом, а не в чисто мистическом аспекте, т. к. акцент он делает не на тайне заключаемого на Небесах священного брака Христа и Церкви, а на теме любви, которая побуждает совершенную душу устремиться к познанию ее небесного Жениха — Слова Божьего⁴¹.

Свт. Амвросий был знаком с этой концепцией, популяризации которой способствовали многие греческие авторы, в том числе свт. Василий Великий, приводящий оригеновскую классификацию Соломоновых писаний в гомилии на начало книги Притчей (Притч 1. 1–5)⁴². Так, приступая к толкованию Псал-

³⁵ Напомним, что до Оригена Климент Александрийский, руководствуясь теми же мотивами, пытался применять последовательность *этика — физика — эпоптика* для описания частей (т. е. областей) Моисеевой «философии». См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* I, 28, 176, 1–3а.

³⁶ См.: *Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem.* 3, 4.

³⁷ См.: *Ibid.* 3, 2.

³⁸ Не исключено, что для этого Оригену достаточно было лишь более четко артикулировать те этические мотивы, которые изначально присутствовали в использованном им источнике.

³⁹ См.: *Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem.* 3, 6; 3, 8–13.

⁴⁰ См.: *Ibid. Prooem.* 3, 6; 3, 14–15.

⁴¹ См.: *Ibid. Prooem.* 3, 7; 3, 15–16.

⁴² См.: *Basilius Magnus. In principium Proverbiorum homilia* (PG 31. Col. 388). О последующей истории интерпретации и использования этой формулы у греческих Отцов см.: *Harl M. Op. cit.*

ма 118, свт. Амвросий в первых же его стихах⁴³ обнаруживает ясно выраженное указание на то, что нравственное совершенствование (ст. 1) есть необходимое условие мистического богопознания (ст. 2)⁴⁴, и в дальнейшем придерживается соответствующей последовательности, разъясняя моральный и мистический смыслы толкуемых текстов. В этом пункте он не расходится с Оригеном, рассматривавшим уяснение душевного смысла Писания в качестве ступени, подготавливающей к постижению духовного смысла. И здесь же свт. Амвросий упоминает царя Соломона, оставившего три книги, в которых излагаются три рода учения: нравственное (*locus moralis*) в Притчах, физическое (*locus naturalis*) в Екклесиасте, мистическое (*locus mysticus*) в Песни Песней, уточняя, однако, что это деление не абсолютно и что в Притчах можно обнаружить много мистического, а в Песни Песней присутствует сладость морального учения⁴⁵.

Вступление к гомилиям на Евангелие от Луки, которые также строятся на чередовании моральных и мистических толкований, свт. Амвросий начинает с указания на то, что мирские философы учили о трех родах мудрости: физической (*naturalis*), моральной (*moralis*) и рациональной (*rationalis*)⁴⁶ — и что та же тройкая мудрость обнаруживается уже в Ветхом Завете. В виде пояснения он приводит аллегорическую интерпретацию рассказа о колодцах патриарха Исаака⁴⁷: первый из них — «колодезь видения» (*puteus visionis*)⁴⁸, который обозначает рациональную мудрость, второй — колодезь «изобилия» (*Abundantia*)⁴⁹, соответствующий этике, третий — колодезь «клятвы» (*Iuramentum*)⁵⁰, соответствующий физике (которая включает знание о естественном и сверхъестественном, ибо свидетель клятвы — это Бог, властвующий над природой и выступающий гарантом веры)⁵¹. Далее он вновь обращается к трем книгам Соломона, еще раз уточняя, что Притчи трактуют о рациональном и *этическом*, Екклесиаст — о *физическом* (ибо учит о суетности земного), а Песнь Песней — о моральном и *рациональном*, поскольку, как он поясняет, когда душа исполняется любовью к Небесному Слову и ум в священном союзе соединяется с умопостижимым, нам открываются дивные тайны⁵². Однако свт. Амвросий не останавливается на этом и уже самостоятельно проводит аналогию между тремя родами мудрости и тремя Евангелиями: Евангелие от Иоанна соответствует физике (понимаемой в этом случае как учение о небесном и трансцендентном), от Матфея — этике, от Мар-

⁴³ См.: Пс 118.1–2 («Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его»).

⁴⁴ См.: *Ambrosius Mediolanensis*. In Psalmo 118, 1, 2 («А значит, сначала моральное, а после него — мистическое»).

⁴⁵ См.: *Ibid.* 1, 3.

⁴⁶ Физика — этика — логика / рациональная философия.

⁴⁷ Метафорическое или символическое отождествление колодца с источником мудрости — общее место как иудейской, так и христианской экзегетической традиции.

⁴⁸ См.: Быт 24. 62.

⁴⁹ См.: Быт 26. 33.

⁵⁰ См.: Быт 26. 25.

⁵¹ См.: *Ambrosius Mediolanensis*. In Lucam. Prologus 2. Здесь обратный порядок дисциплин: логика — этика — физика, причем физика, как у стоиков, включает в себя теологию.

⁵² См.: *Ibid.* Порядок: этика — физика — логика (= эпоптика), как в платонической трихотомии и у Оригена.

ка — рациональной мудрости⁵³. Что касается Евангелия от Луки, то оно, в понимании Амвросия, занимает особое положение, т. к., отличаясь исторически-описательным характером, содержит при этом *все три* рода мудрости⁵⁴.

Тему колодезв Исаака, символизирующих три рода мудрости, свт. Амвросий развивает также в трактате «Об Исааке и душе», большая часть которого посвящена не толкованию истории Исаака, а толкованию Песни Песней. Здесь он предлагает систему корреляций, отличающуюся от той, которой он придерживался во вступлении к толкованию на Евангелие от Луки, и в большей степени согласующуюся с моделью, восходящей к прологу комментария Оригена на Песнь Песней. Первым свт. Амвросий вновь называет «колодезь видения», ассоциирующийся, как и прежде, с областью рационального: вода этого колодца омывает очи разумной души, сообщая им большую зоркость⁵⁵. Однако на сей раз он уже не связывает образ «колодца видения» с мистической мудростью: фактически этот колодец отождествляется с философской пропедевтикой (логикой), противопоставляемой (как и у Оригена) трем родам мудрости, различение которых (опять-таки как у Оригена) строится на «платонической» восходящей последовательности *этика — физика — эноптика*. Этике в трактате «Об Исааке» ставятся в соответствие сразу два колодца, получившие имена «Несправедливость» (*Iniustitia*) и «Вражда» (*Inimicitia*)⁵⁶, физике — колодезь, названный «Широта» (*Latitudo*)⁵⁷, т. к. физика учит выходить за пределы земного, а мистическому учению — колодезь, нареченный «Клятва» (*Iuramentum*)⁵⁸, ибо там Иаков узрел Господа⁵⁹. Далее свт. Амвросий привычно переходит к рассуждению о трех книгах Соломона, объемлющих три рода мудрости⁶⁰.

С той же самой темы трех родов мудрости свт. Амвросий начинает вступление к толкованию на Псалом 36. Он говорит, что все Священное Писание включает в себе либо физическую, либо мистическую, либо этическую доктрину, затем указывает, что первая (т. е. физика) изложена в книге Бытия, повествующей о том, как был создан и устроен мир, вторая (т. е. мистика) — в книге Левита, из которой мы узнаем тайну священства, а третья (т. е. этика) — в книге Второзакония, которая учит жить в соответствии с заповедями Божьими, после чего он упоминает о трех Соломоновых книгах, перечисляемых в соответствующей последовательности (Екклесиаст, Песнь Песней, Притчи)⁶¹.

⁵³ См.: *Ibid.* 3.

⁵⁴ См.: *Ibid.* 4. Здесь у свт. Амвросия отчетливо противопоставляется исторический и догматический аспекты Евангелия от Луки, а разделы философии соответствуют стоическому делению *логика — этика — физика* (т. к. последняя мыслится как наука о божественном).

⁵⁵ См.: *Ambrosius Mediolanensis. De Isaac 22.*

⁵⁶ Ср. Быт 26. 20–21.

⁵⁷ Ср. Быт 26. 22.

⁵⁸ Ср. Быт. 26. 25.

⁵⁹ См.: *Ambrosius Mediolanensis. De Isaac 22.* Порядок: (*логика*) — *этика* — *физика* — *эноптика* (как у Оригена).

⁶⁰ См.: *Ibid.* 23–26.

⁶¹ См.: *Ambrosius Mediolanensis. In Psalmo 36, 1* («Все Божественные Писания суть либо физические, либо мистические, либо моральные: физические в Бытии, где излагается, как были сотворены небо, моря и земли и каким образом был устроен сей мир; мистические в Левите, где описывается таинство священнического служения; моральные во Второзаконии,

Очевидно, что во всех вышеперечисленных текстах свт. Амвросия речь идет исключительно о трех родах мудрости, соответствующих трехчастному делению философии, а отнюдь не о трех оригеновских смыслах Писания, — как, впрочем, и у самого Оригена в прологе к Комментарию на Песнь Песней. И если бы Э. Савон ограничился этим выводом, можно было бы смело с ним согласиться. Однако он утверждает, что не только в этих, но и во всех других случаях, когда у свт. Амвросия говорится о *моральном* и *мистическом* смыслах толкуемых книг Священного Писания, невозможно усмотреть какой-либо связи с оригеновским методом выведения трех смыслов: *телесного* (или буквального), *душевного* (или морального) и *духовного* (или мистического). По мнению Э. Савона, свт. Амвросий вообще не использует оригеновскую трихотомию смыслов, оставаясь в рамках традиционного и восходящего к апостолу Павлу противопоставления *буквального* (иудейского) и *духовного* (христианского) смыслов Писания, которое в сознании епископа никак не ассоциировалось с представлением о трех типах библейских доктрин, соответствующих делению философии на логику, этику и физику, усвоенным Амвросием при посредстве Филона Александрийского, рассматривавшего Библию в качестве источника трех философских дисциплин и при посредстве унаследовавшего и развившего эту идею Оригена⁶². «Если пара “буква — дух”, — пишет Э. Савон, — некоторым образом указывает на два уровня одного и того же текста: на внешний, непосредственно очевидный, смысл и на смысл, извлекаемый из глубины, — то такие термины, как “физический” (или “природный”), “моральный” и “рациональный” (или “мистический”), служат исключительно для классификации типов учений, содержащихся в Писании. Поэтому легко может статься, что буква текста окажется “мистической” или что для выведения “физического” смысла потребуется применение изощренных процедур»⁶³.

С последним утверждением согласиться трудно. В своих рассуждениях Э. Савон всецело полагается на мнение Ж. Даниелу, описывавшего (в первом приближении) соотношение между двумя высшими смыслами, различаемыми Оригеном, в терминах противопоставления морализирующей *аллегорезы* (филоновского типа) и новозаветной *типологии*⁶⁴. Обнаружив, что у свт. Амвросия моральный смысл в ряде случаев выявляется без использования аллегорической техники и как бы растворяется в буквальном смысле⁶⁵, он принимает этот факт в качестве достаточного основания для того, чтобы отказаться от отождествления оппозиции *моральное — мистическое* (у Амвросия) с оппозицией *душевное — духовное* (у Оригена). Между тем, хотя система трех смыслов Писания действи-

где человека научают жить по заповеди Закона. Отсюда ясно и то, почему из нескольких книг Соломона были избраны три: в Екклесиасте <трактуются> о физическом, в Песни Песней о мистическом, в Притчах о моральном». Порядок: *физика — мистика — этика*, что соответствует иногда применяемой Оригеном последовательности изъяснения смыслов Писания (исторического, духовного и этического), не отменяющей признания иерархического превосходства духовного смысла над моральным.

⁶² См.: Savon H. Op. cit. P. 61, 70, 80–81.

⁶³ Ibid. P. 81

⁶⁴ См.: Ibid. P. 56–57.

⁶⁵ См.: Ibid. P. 61–62.

тельно замышлялась и разрабатывалась Оригеном прежде всего в герменевтическом ключе, каждый из трех различаемых смыслов обладал в его представлении определенными содержательными характеристиками. Поэтому на практике и у самого Оригена можно встретить примеры «душевных» толкований, лишенных признаков аллегории, т. е. даже и у него *содержательный* критерий разграничения «смыслов» порою превалировал над *герменевтическим*, хотя основным ориентиром при построении толкований душевной ступени для него оставались морально-аллегорические толкования и «душевные» толкования квалифицировались им не только как «этические» (с содержательной точки зрения), но и как «тропологические» (с герменевтической точки зрения). «Духовные» толкования, в свою очередь, мыслились Оригеном как преимущественно парадигматические (т. е. подразумевающие возможность символического отображения «тайн» горнего мира в текстах Писания), что отчасти сближало Оригена с валентинианскими экзегетами, но зато позволяло ему различать — пусть недостаточно строго, последовательно и уверенно — душевные и духовные толкования не только на содержательном, но и на герменевтическом уровне.

Соответственно учение о тройственном смысле Писания, по замыслу Оригена, должно было рассматриваться в единстве трех главных аспектов:

1) как учение о трех уровнях интерпретации одного и того же библейского текста, т. е. о буквальном, тропологическом (душевном) и парадигматическом (духовном) смыслах;

2) как учение о трех типах доктрин, раскрывающихся на этих уровнях и описываемых как: а) элементарное знание о Боге и мире и об установлениях божественного закона, б) христианское нравственное учение, основанное на свободном выборе и любви, и в) мистическое учение, связанное с познанием тайн будущего века и горнего мира;

3) как учение о трех ступенях совершенства, преодолеваемых на пути к достижению высшего знания.

Можно спорить о том, в какой мере удалось Оригену гармонизировать перечисленные аспекты его собственной методологической концепции, однако он, безусловно, ставил перед собой такую задачу и пытался ее решать. В свете этой задачи самостоятельный интерес для него представлял и вопрос о том, как соотносятся три различаемые им церковные дисциплины с тремя философскими дисциплинами (т. е. со «стоической» триадой *логика — этика — физика*, с «платонической» триадой *этика — физика — эпоптика* и с комбинациями этих триад), хотя прямого и окончательного ответа на этот вопрос он не дает. Отчасти это связано с тем, что Ориген, вслед за Климентом Александрийским, исходил из идеи абсолютного превосходства христианской доктрины, опирающейся на Божественное Откровение, над языческой мудростью в целом (представленной совокупностью трех составляющих ее дисциплин), радикально противопоставляя теологию философии. А потому «эпоптическая» часть философии у него, с одной стороны, как бы соответствует «духовному» уровню христианского знания, но с другой стороны, выступает лишь как слабое отражение этого знания, будучи включена в парадигму, которая изначально отнесена к более низкой (по отношению к теологии) ступени познания. Сходным образом у Оригена трак-

туется и другая, стоическая модель трехчастного деления философии (*логика — этика — физика*), где логике на формальных основаниях присваивается статус, аналогичный статусу «буквы» и «телесного» смысла Писания. Но наиболее показательны случаи, когда Ориген сочетает две конкурирующие школьные модели деления философии, как это происходит, например, в упускаемом Э. Саваоном из виду оригеновском толковании библейского рассказа о посещении Исаака царем Авимелехом и его приближенными — Ахузафом и Фихолом (см. Быт 26. 26–31) в 14-й гомилии на книгу Бытия. Три язычника олицетворяют для Оригена соответственно логику, физику и этику, однако логика в этом случае понимается уже не как низшая, а как высшая философская дисциплина — рациональная философия, состоящая в знании о Боге — Отце и Царе сущего и, стало быть, соответствующая «эпоптике» в инверсированной «платонической» формуле (*этика — физика — эпоптика*)⁶⁶. Такая интерпретация логики обосновывается у Оригена ссылкой на этимологию еврейского имени Авимелех («отец мой царь»), еще раньше истолкованную Оригеном как свидетельство того, что языческие философы обладали частичным знанием Бога Отца⁶⁷. Но особенно существенно то, что три упомянутых языческих мудреца являются *на поклон* к Исааку, в контексте толкования Оригена олицетворяющему заключенное в Писании (Законе) «Слово Божие», т. е. как бы признают абсолютное превосходство библейской мудрости⁶⁸.

Что же касается свт. Амвросия, то он по призванию и по своему духовному складу был прежде всего проповедником-практиком, а не теоретиком-методологом. А потому, усвоив оригеновское учение о необходимости усматривать скрытые за «буквой» Писания нравственно-назидательный и высший мистический смыслы, он был изначально предрасположен к тому, чтобы ориентироваться не на герменевтические критерии различения смыслов двух высших порядков, учитывавшиеся Оригеном, но недостаточно четко сформулированные им самим, а на содержательные критерии, которые при утилитарном подходе позволяли успешно разьяснять верующим душеполезный моральный и душеспасительный мистический смысл текстов Писания, придерживаясь при этом предложенной Оригеном схемы. Для иллюстрации же содержательных различий между тремя родами доктрин, условно соотносимыми с тремя ступенями богопознания и тремя уровнями толкования текста, свт. Амвросий, как и Ориген, пытается привлекать модели, описывающие трехчастную структуру философского знания, причем его, как и Оригена, не останавливает необходимость модифицировать «стоическую» и «платоническую» трихотомии с целью приведения их в согласие с фундаментальной оригеновской триадой *тело — душа — дух*, которой, в понимании Амвросия, наилучшим образом отвечает перевернутая «стоическая» триада (т. е. схема *физика — этика — логика*). Причем в этом пункте свт. Амвросий расходится с Филоном Александрийским, который, по видимому, не знал «платонической» формулы (*этика — физика — эпоптика*) и у которого именно логика, а не физика неизменно рассматривалась как *низшая*

⁶⁶ См.: *Origenes*. In *Genesim homiliae* 14. 3.

⁶⁷ См.: *Ibid.* 6. 2.

⁶⁸ См.: *Ibid.* 14. 3.

дисциплина, уступающая по значимости этике и физике и предваряющая изучение этих последних⁶⁹.

Соответственно физика трактуется у свт. Амвросия иногда просто как наука о природе (в перипатетическом смысле), а иногда как наука о мире и Боге (как у стоиков или, может быть, у Филона, отличавшего некую низшую форму физики), но не как теология или мистика в платоническом или христианском смысле, этика сохраняет свою идентичность, а логика чаще всего ассоциируется с рациональной философией и фактически отождествляется с эпоптикой, т. е. с высшим мистическим учением. Если же логика не совпадает с эпоптикой, то она, в точности как у Оригена в Комментариях на Песнь Песней, просто выводится за пределы трихотомии, возвращая себе статус низшей пропедевтической дисциплины, обеспечивающей условие приобщения к знанию высшей ступени, т. е. к «мудрости», объемлющей этику, физику и мистику, или эпоптику.

Исходя из этого, мы получаем возможность уяснить смысл предложенного свт. Амвросием толкования Песни Песней 1. 7 («...где пасешь ты? где отдыхаешь в полдень?»), в соответствии с которым в Писании надлежит различать три рода доктрин — *царственную* («пасешь»), *моральную* («отдыхаешь») и *мистическую* («полдень»)⁷⁰. Очевидно, что низшую ступень в этой иерархии занимает «физика», к которой, однако, трудно было бы отнести эпитет «царственная», если не помнить об оригеновском толковании имени Авимелеха, на которое, несомненно, и опирался Амвросий. У Оригена, как было сказано выше, Авимелех отождествляется с высшей, рациональной философией, определяемой как знание о Боге — Отце и Царе сущего, но свт. Амвросий мог решить, что такое определение в большей степени соответствует физике (как доктрине о мире и Боге) и учению о сотворении мира, изложенному в начальных главах книги Бытия и рассматриваемому как аналог языческой физики в гомилиях на «Шестоднев» Василия Великого, вольной переработкой которых было одноименное сочинение самого свт. Амвросия.

Таким образом, признавая тот факт, что само по себе учение Оригена о связи трех частей философии и трех книг Соломоновых подразумевало лишь различие трех иерархически упорядоченных типов доктрин, излагаемых в трех группах

⁶⁹ Напомним, что в первой книге трактата Филона «Об особых законах» использована последовательность *логика — этика — физика* (где этика понимается как средство нравственного усовершенствования, а физика — как наука о «небе и космосе»), см.: *Philo Alexandrinus. De specialibus legibus I*, 61, 336 (*Philon d'Alexandrie. De specialibus legibus, lib. I—II // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 24 / Ed. S. Daniel. Paris, 1975*); в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» Филон сообщает, что эссеи считали изучение логики низким и бесполезным занятием, а изучение физики (за исключением начальных знаний о Боге и сотворении мира) — превышающим человеческое разумение и по этой причине были сосредоточены на изучении этики (т. е. занимались прилежным чтением и толкованием иудейских законов), см.: *Idem. Quod omnis probus liber sit 80 (Philon d'Alexandrie. Quod omnis probus liber sit // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 28 / Ed. M. Petit. Paris, 1974)*; в трактате «О земледелии» Филон обращается к популярному образу огражденного сада, где логика отождествляется с внешней стеной, физика — с плодовыми деревьями, а этика — с плодами, см.: *Idem. De agricultura 14, 16 (Philon d'Alexandrie. De agricultura // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 9 / Ed. J. Pouilloux. Paris, 1961)*.

⁷⁰ См.: *Ambrosius Mediolanensis. De Isaac 14*.

текстов, а не установление трех уровней интерпретации одного и того же текста, мы не можем согласиться с утверждением, что это учение мыслилось Оригеном и следующим по его стопам свт. Амвросием в абсолютном отрыве от концепции трех смыслов Писания и исключало использование последней. Этому утверждению противоречит не только экзегетическая практика свт. Амвросия, который, в отличие от Василия Великого, молчаливо отвергнувшего оригеновский принцип трихотомии смыслов, но при этом с готовностью принимавшего оригеновское же различение трех родов церковной доктрины (соответствующих трем книгам Соломона), систематически прибегал к формальному различению морального и мистического смыслов Писания, выводимых из *одного и того же* текста, но и настойчивые попытки свт. Амвросия свести аутентичную, но неудобную формулу *этика — физика — эпоптика* к схеме *физика — этика — мистика*, объяснить которые можно только стремлением Амвросия согласовать воспроизведенную Оригеном классификацию книг Соломона если не непосредственно с оригеновским разделением трех смыслов Писания, то, по крайней мере, с лежащей в его основе антропологической аналогией (тело — душа — дух), каковая могла выполнять роль связующего звена между двумя трудно совместимыми трехчастными моделями (т. е. трехчастным делением философии и триадой смыслов Писания), т. к. корреспондировала и с той и с другой.

Ключевые слова: библейская экзегеза, свт. Амвросий Медиоланский, Ориген, Филон Александрийский.

ST. AMBROSE OF MILAN AND THE ORIGENIAN DOCTRINE OF THREE SENSES

O. N. NESTEROVA

The paper deals with the problem of reception of Origen's principle of threefold interpretation of Scripture by St. Ambrose of Milan (ca. 339–397).

Though straightly associating and obviously confounding the Origenian trichotomy of senses with popular models of triple division of philosophical disciplines, St. Ambrose systematically applies to the biblical texts the method of consequent exposition of moral and mystical senses in a mode, corresponding in general to the novel exegetical practice initiated by Origen.

Keywords: biblical exegesis, St. Ambrose of Milan, Origen, Philo of Alexandria.