

Д. А. Отто

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНИЗАЦИИ АНТИЧНОГО НАСЛЕДИЯ В «ШЕСТОДНЕВАХ» СВЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И СВЯТИТЕЛЯ АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО

Целью статьи является показать, как христианские авторы освобождали термины и образы античной культуры, неразрывно связанные с языческой религией, от коннотаций с язычеством, а иногда придавали им совершенно христианское значение. Сопоставляются такие образы из «Шестодневов» свт. Амвросия Медиоланского и свт. Василия Великого: толкование слов «небо и земля» из Быт 1:1, образ дождя, образ пчелиного государства, понятия «птицы небесные», толкование слов «В Начале» из Быт 1:1, этимология слова «небо».

Ключевые слова: «Шестоднев», небо и земля, причина и материя, Начало, экзегеза, свт. Амвросий Медиоланский, свт. Василий Великий.

Энергия христианских мыслителей первых веков была направлена на объяснение, толкование и доказательство события боговоплощения как реального факта. Особенно в диалоге с языческим миром, который составляли не только критики христианства, но и те, кто создавал синкретические религиозные формы (гностицизм). Важно, что христиане также столкнулись с вопросом, как поступить с корпусом знаний, сформированным в период античности. В нем были разработаны вопросы богословия, философии, литературы, науки, но не отдельно, а как единое целое. Деятельность человека эпохи Античности в начале первого тысячелетия была неотделима от античной религии. Были мыслители, которые пытались полностью отвергнуть языческую мудрость (Тертуллиан), но были и те, кто конструктивно трансформировал античное наследие (святители Григорий Богослов, Василий Великий, Амвросий Медиоланский и др.). Они составили золотой век христианской письменности.

Изложение христианства в традиции и терминах античной философии приобрело просветительское, апологетическое и миссионерское значение. В связи с этим, как пишет исследователь Ф. М. Янг, одним из парадоксальных аспектов святоотеческого понимания просвещения

Дарья Александровна Отто — аспирантка Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, PhD-студентка Венского Университета (tari.otto@gmail.com).

стала «секуляризация» языческой философии, литературы, культуры, образования¹, как освобождение этих областей науки от языческого религиозного содержания. Вероятнее всего, отцы Церкви стремились не столько освободить язык Античности от языческого влияния, сколько рассказать о реалиях христианского богословия языком, который уже был разработан для выражения религиозных понятий. В результате чего самая сущность христианской веры оказалась выражена такими терминами, как Логос («λόγος») и Единосущный («ὁμοούσιος»)², которые применялись еще в стоической и гностической философии.

Уже в I веке существовали авторы, размышлявшие над текстом Ветхого Завета в категориях и терминах греческой философии. К примеру, иудей Филон Александрийский. По мнению исследователя Д. Доусона³, он редуцировал известную философскую мудрость до анонимных концепций и таким образом избавлял греческую мысль от ненужного ему язычества. Е. Р. Гудену⁴ полагает, что Филон — представитель эллинизированного иудаизма, в котором сохранялись иудейские обряды, однако наполнялись они греческой мистериальной философией, то есть аллегории Филона не являются попытками сделать Авраама или Моисея образами Орфея или Изиды, но образами идей, которые греческие мыслители стремились выразить в мифологических персонажах. Х. А. Вольфсо⁵, наоборот, полагает, что Филон эллинизировал богословский язык Ветхого Завета, оставив нетронутым содержание иудейской веры. В этой статье нам хотелось бы показать, как с этим обходились христианские авторы IV в. свт. Василий Великий и свт. Амвросий Медиоланский.

¹ Young F. M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997. P. 72. Употребление этим исследователем термина «секуляризация» предполагает его пятое значение в классификации Соммервила: отрицание обществом религиозного смысла каких-либо явлений, действий и т. п. См.: Somerville C. J. *Secular Society Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term Secularization* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1998. № 37. P. 249–53. ()

² Beatrice P. F. *The Word «Homousios» from Hellenism to Christianity* // *Church History*. Jun., 2002. Vol. 71. 2 P. 243–272.

³ Dawson J. D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley. CA, 1992. P. 73.

⁴ Goodenough E. R. *By Light, Light: the mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven, 1935.

⁵ Wolfson H. A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, 1948.

Христианские мыслители, освобождая известные и понятные античному обществу образы от связи с языческой религией, показывали их христианское измерение и формировали христианский образ мышления. Примеры этого мы можем найти у свт. Климента Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого, Амвросия Медиоланского (при помощи обращения к опыту греческих богословов). Исследователь Б. Штудер называет это «конверсией ценностей», через которую старое становится новым, не теряя своей содержательной значимости⁶. Таким образом, христианским мыслителям удалось перенять не философские толкования античности, а язык, которым могли быть выражены надмирные реалии в контексте христианского откровения.

Через экзегезу свт. Амвросия и свт. Василия в этой статье будут рассмотрены несколько примеров христианского просвещения через освобождение античной культуры от языческого измерения:

1. Понятие «начало» из Быт 1:1.
2. Дождь.
3. Пчелы.
4. Образ «небо и земля» из Быт 1:1.
5. Этимология слова «небо».

Для раннехристианских авторов Библия была не просто книгой, которую они рассматривали наравне с философской литературой, чтобы выявить совпадения и различия. Библия была для них философией, более того — совокупностью всей философии. Все самое ценное, что они находили в трудах философов, можно было обрести в Священном Писании. Вероятно, этим также объясняется тот факт, что в раннехристианской библейской экзегезе так много философии.

Само название книги «Бытие», которое переводится с греческого («γένεσις») как «становление», «возникновение», — это термин философии Платона. Кроме того, в первом словосочетании этой книги — «в начале» используется термин, который волновал почти всех философов от Фалеса до Плотина, — вопрос о сущности происхождения, о первоначальном принципе — «ἀρχή», из которого произошла множественность мира. Фалес предполагал, что вода была первопринципом

⁶ Studer B. *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche.* Rom, 1999. S. 120.

бытия⁷, Анаксимандр считал таковым нечто беспредельное «ἄλειρον»⁸, Анаксимен — воздух «ἀήρ»⁹, Гераклит полагал начало в горящем огненном эфире¹⁰, Плотин говорил о нематериальном первоначале, о едином, которое выше всякого бытия. Дело в том, что понятие «ἀρχή», которое можно перевести как «начало» или как «принцип», первые греческие философы понимали как нечто, близко связанное с понятием «причина», а значит, с первоэлементами мира — водой, воздухом, огнем и землей. Они искали материальные первопричины, Плотин выделил нематериальное начало всего сущего — «единое», которое, изливаясь, эмануруя, создает мир в процессе, непостижимом для человеческого ума. Между досократиками и Платином Платон, Аристотель и стоики также проблематизировали вопрос начала. Для нашего исследования важно, что свт. Василий Великий будет опираться именно на аристотелевскую концепцию начала.

Святитель Василий как создатель первого известного нам христианского «Шестоднева» открывает свою проповедь рассказом о Моисее, который изложил учение о шести днях творения и, естественно, жил прежде известных античных философов и потому может считаться более авторитетным, поскольку старше их, а Пятикнижие соответственно может быть названо в связи с этим источником греческой мудрости. Затем святитель, как человек получивший образование в Афинах IV века, переходит к раскрытию понятия «начало» — «ἀρχή». Он вглядывается в первые слова книги «Бытие»: «В начале сотворил Бог небо и землю» — и соответственно толкует каждое понятие: Бог, начало, творить, небо, земля.

Святитель Василий и свт. Амвросий схожим образом рассуждают о термине «начало», выделяя два компонента значения: начало во времени и вневременное. Раскрывая значение начала во времени свт. Василий приводит четыре возможных его понимания, которые соответствуют размышлениям Аристотеля о сущности «начала» в *Метафизике* (1013a 24ff.), однако аргументирует каждое значение святитель Василий с опорой на библейский текст:

«1) Началом называется и первое движение (*κίνησις*), например: начало пути блага, еже творити праведная (Притч 16:6), потому что прежде всего праведные дела движут нас к блаженной жизни; 2) но началом называется

⁷ Schupp F. *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Band 1: Antike. Hamburg, 2003. S. 35.

⁸ Ibid. S. 40.

⁹ Ibid. S. 48.

¹⁰ Ibid. S. 99.

и то, с чего начинается какая-нибудь вещь, между тем как в ней есть и другое, например: в доме *основание* (*θεμέλιος*) и в корабле подводная часть. В таком смысле сказано: начало премудрости страх Господень (Притч 1:7), потому что богобоязненность есть как бы основа и опора совершенства. 3) Началом же искусственных произведений именуется *искусство* (*τέχνη*), например: мудрость Веселеила была началом украшения скинии, 4) а началом нравственных поступков бывает часто и *полезный конец* (*τέλος*) сделанного, например: началом милостыни — приобретение благоволения Божия, и началом всякого добродетельного действия — ожидающий нас по обетованиям конец»¹¹.

Можно заметить, что все эти четыре начала имеют параллель в учении Аристотеля о четырех причинах (*αἴτια*), однако и сам философ называет их началами¹².

«1) Причиной называется то содержимое вещи, из чего она возникает (*ἔξοῦ γίγνεται*)...

2) форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза...

3) то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого...

4) цель, т. е. то, ради чего...»¹³

Первые две причины — внутренние (материя и форма), вторые две — внешние (движущее и цель). Здесь, как мы видим, есть сходство и различие между свт. Василием и Аристотелем. Например, святитель Василий, говоря о начале движения, действительно подразумевает первое движение, а у Аристотеля описан принцип движения; говоря об основании, святитель подразумевает действительный видимый и ощущаемый фундамент, а Аристотель говорит о более общем принципе — материи, из которой может возникнуть фундамент (*ἔξοῦ γίγνεται*, как медь — причина изваяния). Особенно ясно различие в описании четвертого начала: для Аристотеля цель — то, к чему движется, самоустраемлен объект, а у свт. Василия цель — то, что заложено Творцом. Мы видим,

¹¹ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев 1.5 // *Василий Великий, свт.* Творения. Том 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 220.

¹² *Aristoteles. Metaphysika* 1013a 16ff.: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. (*Aristoteles. Metaphysica.* London. 1957. P. 87.)

¹³ *Аристотель. Метафизика* 1013a 24–34ff // *Aristoteles. Metaphysica.* London, 1957. P. 89–90.

что основное различие между святителем и философом в описании четырех принципов бытия — в стремлении свт. Василия показать, что первоначально всего — Господь, у Аристотеля же эти четыре принципа могут быть самостоятельными началами (см. предыдущее рассуждение).

Если сопоставить это рассмотрение понятия «начало» с тем, что делает свт. Амвросий, мы увидим, что он, близко следуя словам и примерам свт. Василия, принципиально подчеркивает, опираясь на библейский текст, что начало только одно, однако у него есть семь значений: начало во времени (*ad tempus*), начало численное (*ad numerum*), начало как фундамент (*ad fundamentum*), начало как изменение (*principium conversionis*), начало как искусство (*ars*), начало как цель (*finis*), начало как сила Божия (*virtus divina*)¹⁴.

Кроме того, свт. Амвросий строит свое толкование понятия «начало» в соответствии с собственной экзегетической системой, которая опирается на три смысла Писания: *naturalis* (Hexam 1:4:12), *moralis* (Hexam 1:4:13-14), *mysticus=rationalis* (Hexam 1:4:15-16). Этому посвящена вся четвертая часть первой главы «Шестоднева» свт. Амвросия. Толкование на первом уровне (*naturalis*) соответствует тому, что есть у свт. Василия, но свт. Амвросий умножает число возможных природных начал, как мы рассказали выше. Затем он раскрывает смысл уровней *moralis* и *mysticus* и возвращается к свт. Василию. Нравственное толкование (*moralis*) имеет соотношение со смыслом таинственным, относящимся к таинству крещения, а смысл, названный святителем Амвросием *mysticus=rationalis*, относится к Самому Христу¹⁵.

В целом, здесь свт. Амвросий больше полемизирует со свт. Василием, он не следует его композиции изложения понятия «начало» и ориентируется более на то, что это проповедь великопостная и ее слышат катехумены, поэтому находит в подтверждение своих мыслей цитаты, которые будут направлять слушателей к пасхальным переживаниям, точнее — к связи Пасхи с таинством крещения¹⁶. Из-за этого в его изло-

¹⁴ *Ambrosius Mediolanensis*. Hexameron. 1.4.12. Ср.: *Аристотель*. Метафизика 1013a 24ff. (материя, форма, движущее, цель) // *Aristoteles*. *Metaphysica*. London, 1957. P. 89-90.

¹⁵ Интересно отметить, что греческое слово «λόγος» может быть переведено на латинский язык не только как «verbum», но и как «ratio». В связи с этим возможно, что соотношение понятия высшего смысла в системе свт. Амвросия — «*rationalis*» — со Христом раскрывает для нас один из аспектов того значения, которое вкладывал в него святитель.

¹⁶ *Ambrosius*. Hexameron 1:4:13-14: «Также весной сыны Израиля покинули Египет и перешли море, крестившись в облаке и в море, по слову апостола (1 Кор 10:1 и след.). В это время года празднуется Пасха Христова, т. е. переход от порока к добродетели,

жениях смысла слова «начало» присутствует то, что к самому фрагменту книги Бытия 1:1 вряд ли относится. В «Шестодневе» 1.4.15 свт. Амвросий рассматривает начало как *initium mysticum* в соответствии с текстом Апокалипсиса 1:17, 18 «Я есмь первый и последний... Альфа и Омега, начало и конец», из чего он заключает, что слова «в начале» следует понимать как «во Христе», и переходит к христоцентричной экзегезе, что является характерным для его толкования вследствие любви к экзегетике Оригена¹⁷, как показал Т. Грауманн¹⁸. Таким образом, святитель Амвросий более отчетливо и ясно отсекает всякое предшествующее понимание начала, которое существовало в языческой философии и литературе, и принципиально придал этому термину единственное возможное значение — Христос.

1. Начало вне времени

Василий Великий «Шестоднев» 1.6	Амвросий Медиоланский «Шестоднев» 1.4.16
Или, может быть, поелику действие Творения мгновенно и неподлежит времени (<i>ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον</i>), то и сказано: «в начале сотвори», потому что начало есть нечто несостоящее из частей и непротяженное. Как начало пути еще не путь, и начало дома еще не дом (<i>Ὡς γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁδοῦ οὐλὼ ὁδός</i> ,	Мы можем также понять, что «в начале сотворил Бог небо и землю» относится к какому-то периоду до времени (<i>ante tempus</i>). Как начало путешествия — это не полное путешествие, также и начало строительства здания — это еще не завершённое здание

от желаний плоти к благодати и трезвости ума...» *Siquidem verno tempore filii Israel Aegyptum reliquerunt, et per mare transierunt, baptizati in nube, et in mari, ut Apostolus dixit (I Cor. X, 1 et seq.): et eo tempore Domini quotannis Jesu Christi Pascha celebratur, hoc est, animarum transitus a vitiis ad virtutem, a passionibus carnis ad gratiam sobrietatem que mentis.*

¹⁷ В частности, относительно понимания начала у Оригена есть схожие идеи: «В начале сотворил Бог небо и землю». Что есть начало всего, если не Господь наш и Спаситель всего, Иисус Христос, «первороденный вся твари»?.. Не о временном каком начале Он говорит, но «в начале» означает «в Спасителе» сотворены были небо и земля, и всё, что было сотворено».

In principio fecit Deus coelum et terram... Quod est omnium principium nisi Dominos noster et Salvator omnium Iesus Christus primogenitus omnis creaturae?.. Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed «in principio» id est in Salvatore, factum esse dicit coelum et terram et omnia, quae factasunt (Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. GCS. VI. 1. Leipzig, 1920. S. 1).

¹⁸ *Graumann T. Christus Interpres: Die Einheit Von Auslegung Und Verkündigung in Der Lukaserklärung Des Ambrosius Von Mailand. Berlin, 1994.*

<p>καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς οἰκίας οὐκ οἰκία), так и начало времени еще не время, а даже и не самонаименьшая часть времени (οὐδὲ μέρος αὐτοῦ τὸ ἐλάχιστον). Если же какой-либо любитель споров скажет, что начало времени есть время, то пусть знает, что сим разделить начало на части, а части сии суть: начало, середина и конец. Но придумывать начало для начала весьма смешно. И кто делит начало надвое, тот из одного сделает два начала, лучше же сказать, много и бесконечное число начал, потому что каждую отделенную часть должен будет непрестанно рассекаать на новые части.</p> <p>Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени, сказано: в начале сотвори.</p> <p>В означение сего древние толкователи, яснее выражая мысль, сказали: «вкратце» (ἐν κεφαλαίῳ) сотвори Бог, то есть вдруг и мгновенно (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ).</p>	<p>(sicut initium viae non dum via est et initium domus non dum domus). В конце концов некоторые толкуют «ἐν κεφαλαίῳ» как «in capite», что значит, что в короткий, крошечный момент времени (in brevi et in exiguo momento) были завершены все действия. Также есть те, кто толкуют начало во вневременном смысле (non pro tempore) как нечто, что было до времени, а «κεφάλαιον» или на латинском «caput» — это совокупность творений в том смысле, что небо и земля являются совокупностью видимого, которые являются не только украшением этого мира, но и свидетельством о невидимом, в некотором смысле показывая «уверенность в невидимом» (Евр 11:1).</p>
---	---

Рассуждения о словах «в начале» как указании не на вневременную реальность, а на предвременную у обоих святителей совпадают. При этом сотворение неба и земли рассматриваются как однодействие воли Творца. Однако аргументацию свт. Амвросий приводит свою. Свт. Василий строит доказательства как логическую задачу, решаемую методом от противного: если «начало» рассматривать как явление во времени, то 1) «начало» вынуждено иметь начало, середину и конец; 2) тогда оно, согласно regressus ad infinitum, никогда не сможет начаться, что бессмысленно¹⁹.

В этом рассуждении свт. Василий снова следует мысли Аристотеля, правда, в данном случае не дословно: «если они [начала] преходящи, то очевидно, что им в свою очередь необходимо состоять из каких-нибудь начал (ведь всё, преходя, разрешается на те [начала], из которых состоит), поэтому выходит, что у данных начал есть другие начала, более

¹⁹ Henke R. Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk. Basel, 2000. S. 250.

ранние, а это невозможно»²⁰. С другой стороны, откуда появляется у свт. Василия «ἐνκεφαλαίω» вместо «ἐνἀρχῇ»? В данном случае он привлекает греческий текст книги Бытие по переводу Акиллы²¹, а не Септуагинты. В этом слове (ἐνκεφαλαίω) уже нет оттенка соотнесенности со временем, но есть смыслы главенства (Свт. Василий. «Шестоднев», 1.6.)²²

Свт. Амвросий, соглашаясь со свт. Василием в том, что есть вневременные аспекты понятия «начало», отбрасывает аристотелевскую аргументацию и приводит свою: 1) есть толкователи, которые понимают под словами «В начале» несхватываемую вневременную быстроту акта творения; 2) другие видят в этих словах выражение всего сотворенного. Здесь интересно отметить, что выражение «ἄθρόως λέγειν», употребленное у свт. Василия, может переводиться именно как «назвать часть, имея в виду целое» (pro parte totum ponere)²³, схватить результат, сложение всех частей: «потому что совокупность всего видимого — небо и земля». Таким образом, свт. Амвросий толкует слова из Быт 1:1 как образ всего, что было сотворено. Очевидно, имея перед глазами текст свт. Василия, свт. Амвросий как бы не замечает, проходит мимо отсылок к аристотелевскому рассуждению, но одновременно, вполне вероятно, исходит из слов свт. Василия ἄθρόως, развивая собственную мысль. Как предполагает М. Г. Мара²⁴, такое понимание возникло у свт. Амвросия благодаря сопоставлению библейского текста Быт 1:1 с двумя другими местами из Писания, которые святитель часто в своих проповедях цитирует: Пс 18:1 — «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» и Рим 1:20 — «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира, через рассматривание творений видимы...». Потому что в целом для свт. Амвросия характерно видеть более глубокий духовный смысл любого библейского стиха через другие библейские цитаты, а не через диалектику, на которой строятся многие аргументы свт. Василия. Кроме того, свт. Амвросий само слово «начало» относит к обозначению Христа (Hexam 1.15), что снова сближает его толкования

²⁰ Аристотель. Метафизика. III. 4 1000b 26-27.

²¹ ἐν κεφαλαίω ἔκτισεν θεὸς συν τὸν οὐρανὸν καὶ συν τὴν γῆν. Существует также перевод Халкидия на латинский язык: Caput rerum condidit Deus caelum et terram. См.: Winden J. C. M., van. Calcidius on matter. His doctrine and sources. Leiden, 1965. P. 54.

²² Winden J. C. M., van. In the beginning: some observations on the patristic interpretation of Gen 1:1. Vigiliae Christianae 16, 1962. P. 213

²³ Estienne Benoît C. Hase Thésaurus tēs hellēnikēs glōssēs: 866 C ἄθρόως. London, 1826.

²⁴ Mara M. G. L'Interpretazione ambrosiana di Rom 1:20 // Studia patristica Mediolanensia. 10, 1979. Milano. P. 419-435.

с оригеновской экзегезой²⁵. Так что свт. Амвросий черпает свои толкования из разных богословских источников, создавая необходимые ему нравственные и мистические смыслы (согласно его системе трехуровневого толкования: *moralis, naturalis, rationalis*).

2. Дождь

Оба святителя говорят о том, что существуют четыре элемента видимого мира, они смешаны между собой и содержатся один в другом. Можно только отметить, что рассуждения свт. Василия о содержании воды и воздуха в земле (*А что в земле есть и водное естество, доказывают копатели колодецев. И о находящемся в нем воздушном естестве свидетельствуют пары, какие выходят из земли влажной и согретой солнцем*) свт. Амвросий пропускает, но добавляет свое размышление о содержании воды в воздухе. Делая аллюзию на Быт 1:7 «И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так» он напоминает о дожде, проливающимся на землю: «*В небесах мы можем постичь присутствие воды, которая или над небом, или из самих небес часто проливается тяжелыми дождями на землю*»²⁶.

Слова, примененные святителем в этом месте, по мнению исследователя Ж. Пепэна²⁷, создали литературную реминисценцию и отсылают образованного слушателя к образу дождя из Георгик Вергилия: «Боги, богини!.. Вы, что обильно с небес дождем поливаете всходы!»²⁸ Если мы посмотрим латинский текст Вергилия: «*dique deaque omnes... quique satis largum caelo demittis imbrem...*», то увидим сходство со свт. Амвросием: «*largo... imbre demittitur*». Ж. Пепэн²⁹ пишет, что святителю Амвросию эта реминисценция нужна, чтобы дождь ассоциировался у слушателей не со свадьбой Воздуха (*aether*) и Земли (*tellus*), о которой дальше пишет Вергилий (2:325–327), чтобы убрать пантеистические аллюзии. Эта реминисценция создавала новое — христианское ощущение взамен пантеистического представления о дожде.

Кроме того, образ дождя является важным для экзегезы «Шестоднева» свт. Амвросия, поскольку символизирует само Святое Писание. К примеру,

²⁵ *Origenes*. Homilien zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. GCS. VI. 1. Leipzig, 1920. S. 1.

²⁶ *Ambrosius*. Hexaameron 1.6.20.

²⁷ *Pépin J.* Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris, 1964. P. 447–452.

²⁸ *Вергилий*. Георгики 1:23.

²⁹ *Ibid.* P. 451.

позднее (389 г.) в комментарии на 118-й псалом святитель будет говорить о дожде как об образе Писания так: «...хорошо опьянение от духовной трапезы... то, что является опьянением земли, после того как она наполнилась небесным дождем, имеет обыкновение возвращать семена и умножать плоды. Итак, Слово Божие, Которое, подобно дождю, нисходит с небес...»³⁰ Вода, спускающаяся с небес, как образ Нового Завета — это дождь, свободно стекающий с неба и распространяющийся на всех в противоположность замкнутости и плотности облака Ветхого Завета³¹.

3. Пчелы

Интересно обратить внимание на образ пчелиного государства, известный из «Георгик» Вергилия и используемый у свт. Василия и свт. Амвросия в их комментариях на пятый день творения — о птицах, которые полетели по тверди небесной.

<i>Василий Великий</i> «Шестоднев» 8.4:	<i>Амвросий Медиоланский</i> «Шестоднев» 5:66
«Некоторые из бессловесных ведут жизнь гражданственную, поскольку гражданственности свойственно, чтобы действия всех клонились к одному общему концу, как это можно видеть у пчел. Ибо у них и жилище общее, и вылет общий, и занятие у всех одно».	«...теперь я расскажу (nuncage... expediam) о том, какие птицы (aves) устроены подобно некому государству и свою жизнь проводят в согласии с законами (vita ehuus aetatem sub legibus). Отсюда для государства польза от законов, что они для всех общи и подчинение им соблюдается сообща всеми, все удерживаемы единой связью; право не для других, не так что оно кому-то запрещает, но то, что разрешено — разрешено всем; а что не позволено — всем не позволено. Общим является уважение к родителям, чьим советом управляется государство, общим является проживание в городе (commune omnibus urbis domicilium), общим является исполнение обязанностей, едино предписание для всех, един план (consilium) для всех. Всё это важно, но еще более среди пчел...»

³⁰ *Ambrosius. Expos. Ps.118, 13:24: bona mensae spiritalis ebrietas... eo quod ebrietas terrae, cum infusa fuerit imbre caelesti, suscitare semina, fructus multiplicare consueverit. Itaque Verbum Dei, quod sicut pluvia descendit e caelo...*

³¹ *Pizzolato L.F. La dottrina esegetica di sant`Ambrogio // Studia Patristica Mediolanensia. Milano, 1978. P. 36-39.*

Святителю Амвросию рассуждение святителя Василия оказалось близко в плане юридического размышления об общем и частном, и он более широко разворачивает мысль о сопоставлении государства и устройства пчелиного роя. Подобно свт. Василию, он предлагает увидеть соотношение государственности у людей и целенаправленности в образе жизни пчел. Святитель Василий единожды употребляет термин, относящийся к частной жизни (*μία*), и дважды — к общественной (*κοινή*), а свт. Амвросий — 13 раз термин о совместном житии (*communis*) и 5 раз о частном (*unum*). Р. Хенке³² отмечает, что «*κοινήοίκησις*» (общее жилище), замененное у свт. Амвросия на «*commune omnibus urbis domicilium*» (общее проживание в городе), и «*unius patria ecluduntur limine*» (находящиеся в пределах единой родины) добавляют родные для римского слуха и совершенно особенные понятия «*urbs*» и «*patria*».

Также святитель Амвросий здесь добавляет игру с известным на латыни фрагментом из Вергилия: «Георгики», 5.149–155, 210.

*«Изложу (nuncage... expediam), какие свойства Юпитер
Пчелам сам даровал в награду за то, что за звонким
Шумом куретов, за их громкозвучной последовав медью,
Неба владыку они воскормили в пещере Диктейской»³³.*
Общих (*communis*) имеют детей лишь они, и дома-общезитья

В городе (*urbis*); жизнь их идет в подчинении строгим законам (*magnis que agitant sub legibu saevum*).

Родину (*patriam*) знают они и своих постоянных пенатов...
...Так царя своего ни в Египте не чтут, ни в обширной
Лидии, ни у парфян, ни на дальнем Гидаспе индийском»³⁴.

Очевидную связь свт. Амвросия с текстом Вергилия подтверждает словесное повторение *urbis, sub legibus, patriam* и грамматическая конструкция в начале фрагмента *nuncage... expediam*. Также можно заметить, что святитель пропускает всё, связанное с Юпитером и мифом о его воспитании пчелами, сохраняя параллель между государственным

³² Henke R. *Basilius und Ambrosius...* S. 176.

³³ Из греческой мифологии известно, что мать Юпитера (Зевса) Рея прятала сына от отца (Кроноса) на Крите под присмотром нимф Адрастеи и Идеи, вскормивших его молоком божественной козы Амалфеи. Пчелы носили мед маленькому Зевсу со склонов высокой горы Дикта.

³⁴ *Вергилий. Георгики* 150–155, 211. М., 1971. С. 110.

устройством, социальной общностью людей и пчелиным ульем, особенно звучит слово «закон» относительно пчелиной жизни. Можно отметить, что святитель убирает эпитет «великие», говоря о законах, но завершает фрагмент восторженной хвалой правовому состоянию общества («общим является проживание в городе, общим является исполнение обязанностей»). Упоминание святителем Амвросием уважения к старшим, которые управляют государством, — это отсылка к сенату, к связанному с ним поведению граждан. В этом фрагменте есть также отсылки к Цицерону относительно устройства гражданской общины государства³⁵.

4. Небо и земля.

«В начале сотворил Бог небо и землю». Быт 1:1.

Свт. Василий «Шестоднев» 1:7	Свт. Амвросий «Шестоднев» 1:20
Двумя крайностями обозначил сущность вселенной, приписав небу старшинство в бытии (τῷ μὲν οὐρανῷ τὰ πρεσβειᾶτῆς γενέσεως ἀλοδοῦς), а о земле сказав, что она занимает второе место по сущности (ὕλαρξει). Без сомнения, ежели есть что-нибудь среднее между небом и землею (εἴ τι τούτων μέσον), то оно сотворено вместе с сими пределами... упомянувший о небе и земле, которые по самой природе наиболее удалены друг от друга, конечно, обозначил тем совместительно и все, что наполняет середину между ними (τὰ τῆς μέσης τούτοις ἐκκληροῦντα).	Как бы то ни было для наших теперешних целей, достаточно сказать, что в начале Он сотворил небо, из которого происходит изначальная причина происхождения (praerogativa generationis et causa), и землю, в которой материя происхождения (generationis substantia). В действительности с небом и землей были сотворены четыре элемента, из которых происходит всё.

Сопоставление этих очень похожих фрагментов дает возможность увидеть метод заимствований свт. Амвросия. Можно заметить, что там, где свт. Василий говорит о середине между небом и землей, у свт. Амвросия отсутствует термин «середина», а небо и земля не рассматриваются

³⁵ Цицерон. Об обязанностях 1:53: Еще более тесные узы — принадлежность к одной и той же гражданской общине. Ведь у граждан есть много общего: форум, храмы, портики, улицы, законы, права, правосудие, голосование; кроме того, общение друг с другом и дружеские связи, а у многих и деловые отношения, установившиеся с многими людьми.

как крайние точки Вселенной³⁶. Святитель Василий понимает библейские «небо» и «земля» в самом очевидном смысле, а затем относительно слов «земля же была безвидна и пуста» он замечает, что то же самое можно сказать и о небе, поскольку оно еще не было освещено светилами: ни солнцем, ни луной, ни звездами — предельно буквальное толкование библейского текста. Свт. Амвросий (1.2.7), наоборот, под влиянием Оригена относит к небу невидимую материю, а к земле — видимую.

Далее ван Винден³⁷ отмечает, что, хотя выражение свт. Амвросия *praerogativa generationis* — дословный перевод τὰ πρεσβεῖα τῆς γενέσεως свт. Василия, добавление слова «causa» совершенно меняет смысл, «из которого происходит изначальная причина происхождения». Более того, святитель Амвросий, в отличие от свт. Василия, полагает, что Быт 1:1 в словах «небо» и «земля» подразумевает не буквально видимые элементы мира, а два принципа мироустройства: форма и материя, «из которых» (in his — Ablativus Instrumenti) затем возникают четыре элемента.

Дж. С. М. ван Винден и Ж. Пэпен³⁸ полагают, что противопоставление этих терминов (*causa et substantia*) — классическая стоическая космология (*causa et materia*), где аллегорически Небо (Уран) и Земля (Гея) (активное и пассивное начала) являются родителями Вселенной: Небо (*causa*) — это *causa rerum* (причина всего), которая противоположна Земле (*substantia*), земной субстанции, материи, потому что формирует ее. Сенека формулирует это такими словами: «есть то, что существует, и должно существовать

³⁶ Возможно, свт. Амвросий рассматривал упоминание свт. Василием о среднем элементе бытия как отсылку к языческой космологии Платона. Рассуждение в «Тимее» Платона о пропорциях четырех элементов в «мировом теле» содержит такое понятие, как «среднее бытие» (Платон. Тимей, 31b6-32c4): «Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь... было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними... трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух...» (31.c.1: δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δευτὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. 32.b.1: μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τὰ τε μεθ' αὐτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν.). У свт. Василия в Нехам 1.6 та же мысль: «...хотя не сказано о стихиях: огне, воде и воздухе, но... упомянувший о небе и земле, которые по самой природе наиболее удалены друг от друга, конечно, обозначил тем совместительно и все, что наполняет середину между ними. А потому и не ищи повествования о каждой стихии...»

³⁷ Winden J. C. M., van. Heaven and Earth in Genesis 1:1 // Romanitas et Christianitas. Amsterdam; London, 1973. P. 380: «from which proceeds the preliminary cause of generation».

³⁸ Pépin J. Théologie cosmique... P. 361-362.

то, откуда это происходит, из чего оно происходит: одно — это причина, а другое — это материя»³⁹. У Аэция мы находим такой фрагмент из Зенона: «...началами являются бог и материя (τὴν ὕλην), из которых одно есть причина (αἴτιος) действия, а другое — причина страдательного...»⁴⁰ Интересен также сохранившийся на латинском фрагмент из Халкидия: «Многие отделяют материал (silva) от сущности (essentia), как Зенон и Хрисипп. Материалом они называют, конечно, то, что лежит в основе всего того, что имеет качества; а сущностью — начальный материал всех вещей или их самое древнее основание, которое по своей собственной природе без лица и бесформенно: как, например, медь, золото, железо и прочее такого рода — это материал для того, что из них делается, а не столько сущность. В действительности как для этих, так и для других, если они существуют, <одно> — это причина (causa), <другое>, само оно — материя (substantia)»⁴¹.

Л. Ф. Пиццолато⁴², комментируя слова святителя о «generationis substantia», отмечает, что чем больше святитель Амвросий придерживается греческого текста, тем сильнее оказывается его расхождение с ним по смыслу, потому что он переводит греческое «ὕλην» святителя Василия как «substantia». Это дословный перевод, однако его расположение рядом со словом «causa» связывает этот фрагмент с совершенно другими образами.

Так, святитель Амвросий, рассматривая небо и землю как causa и substantia, отходит от экзегетической традиции свт. Василия, от платоновских аллюзий и возвращается к аллегоризму, но благодаря аллюзиям на стоическую философию в христианском смысле.

³⁹ Seneca epist. 65, 2: esse ergo debetunde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia. См.: *Sénèque. Lettres a Lucillius. Tome 1. Paris, 1959. P. 106.*

⁴⁰ Aetius. I.3.25: Ζήνων Μνασέου Κιτιεύς ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, ὧν ὁ μὲν ἐστὶ τοῦ ποιῆν αἴτιος, ἡδὲ τοῦ πάσχειν, στοιχεῖα δὲ τέσσαρα... См.: *Arnim H., von. Stoicorum veterum fragmenta. Zeno Physica. 86. Stuttgart, 1964. S. 24.*

⁴¹ Chalcidius in Timeus: Plerique tamen silvam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus. Silvam quippe dicunt esse id, quod subest his omnibus quae habent qualitates, essentiam vero primam rerum omnium silvam velantiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine vultu et in forme: ut puta aes, aurum, ferrum et caetera huius modi silva est eorum, quae ex iisdem fabre fiunt, non tamen essentia. At vero quod tam his quam ceteris ut sint causa est, ipsum esse substantiam. См.: *Arnim H., von. Stoicorum veterum fragmenta. Zeno Physica. 86. Stuttgart, 1964. S. 24.*

⁴² Pizzolato L. F. La dottrina esegetica di sant`Ambrogio // *Studia Patristica Mediolanensia. Milano, 1978. P. 85.*

Р. Хенке⁴³ пишет, что в самом начале текста, отклоняясь от интерпретации свт. Василия, свт. Амвросий принципиально отрицает очевидно языческое представление о трех первоосновах мира и предлагает свою версию двух первоначал. Кроме того, сам святитель Амвросий начинает трактат «Шестоднев» с полемики против трех начал мира: «столько мнений у людей, что некоторые из них объявили, что три начала составили всё: Бог (deus), образ (exemplar), материя (materia) — так говорит Платон и его ученики».

Это значит, что свт. Амвросий, как и некоторые другие святые отцы (например, Ипполит Римский), принципиально отрицал философское учение о трех первоначалах как языческое, и в своем «Шестодневе» он показывает христианское измерение представления о небе и земле через представление о двух пределах, элементах мира. Однако он не придумывает свою версию и аргументацию, а вероятно, опирается на уже существующие комментарии Оригена и Филона.

Ориген рассматривал небо и землю как два вида материи: «материя мыслимая бестелесных видов» и «материя телесная бесформенная» (этот текст комментария Оригена на книгу Бытие не сохранился, однако известен в пересказе Халкидия⁴⁴, и сходная мысль выражена Оригеном в «О началах» 2.9.1⁴⁵). Подобное толкование развивает и Филон Александрийский, только в других терминах: он рассматривает небо и землю из Быт 1:1 как κόσμος νοητός и αἰσθητός⁴⁶ (мир мыслимый и мир чувственный). Причем «κόσμος νοητός» — это совокупность божественных идей, сам Логос⁴⁷. Подтверждение этому Филон находит в том, что сотворение неба и земли, как и сотворение человека, упомянуты в Библии

⁴³ Henke R. Basilius und Ambrosius... S. 109.

⁴⁴ Winden J. C. M., van. Calcidius on matter. His doctrine and sources. Leiden, 1965. P. 54–55.

⁴⁵ Origenes. De Principiis 2.9.1: Porro esse et Scriptura dicit «numero et mensura universa» / Sap 11:20 / condidit deus, et idcirco «numerus» quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis vel mentibus, ut tantae sint, quantae a providentia dei et dispensari et regi et contineri possint. «Mensura» vero materiae corporali consequenter aptabitur...; Origène. Traité des principes. T. 1. Paris, 1978. P. 352.

⁴⁶ Philo. De opificio mundi 19: ὡς ἄρα τὴν μεγάλοπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐβρόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγμα τι χρώμενος ἐκείνῳ; Philo. Philo with an English Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. T. 1. London, 1949. P. 16.

⁴⁷ Ibid. 20 οὐδὲν ἄν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος... См. подробнее: Фокин А. Р. Формирование Тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 112.

дважды, что предполагает в первый раз сотворение нематериальной идеи неба и земли — Логоса творения, а во второй раз уже телесное воплощение этой идеи — само творение⁴⁸.

5. Об этимологии понятия «небо».

<i>Василий Великий</i> «Шестоднев» 3, 8	<i>Амвросий Медиоланский</i> «Шестоднев» 2, 15
<i>И нарече Бог твердь небо (Быт 1:8). Хотя название сие собственно приличествует другому, но и твердь, по подобию, приемлет то же наименование. Примечаем же, что небом (οὐρανός) называется часто видимое (ὄραμενον) пространство, — по причине густоты и непрерывности воздуха, который ясно подлжит нашим взорам, и, как видимый, получает наименование неба, например, когда говорится: птицы небесныя (Пс 8:9), и еще: летающыя по тверди небесней (Быт 1:20).</i>	Действительно, небо, которое по-гречески называется «οὐρανός», по латыни называется «caelum», по причине содержания в себе звездного света или созвездий, оно также называется «отпечаток» (caelatum). Подобно тому, как серебряное блюдо, когда сияет печатью рельефного изображения, называется нами отпечатком (caelatum). Греческое слово «οὐρανός» происходит от глагола «ὄρασθαι», который означает «то, что видимо». В противоположность (πρός ἀντιδιαστολήν) тем самым земле, которая темнее, называется небо οὐρανός, потому что оно сияет и оно видимо. В связи с чем, думаю, и это сказано: «летающие по небу всегда видят лицо Отца Моего Небесного» (ср.: «Ангелы небесные» (Мф 18:10) и «птицы да полетят над землею по тверди небесной» (Быт 1:20). То есть силы, которые находятся в этом видимом месте, созерцают всё это и имеют это в своем поле зрения.

Свт. Василий ведет этимологию слова «οὐρανός» от глагола «ὄρασθαι» — быть видимым. Таким образом, он утверждает подобие друг другу двух небес. Вследствие своей плотности воздух видим, вследствие своей видимости он удерживает название «небо» (видимый — οὐρανός), одновременно второе небо имеет общие свойства плотности с воздухом и потому также может называться «небо». Свт. Амвросий повторяет значение, приводимое свт. Василием, и добавляет значения латинского «caelum», вспоминая однокоренное «caelatum» — «гравировка». Такую

⁴⁸ Philo. De opificio mundi 29: πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἄόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενού... καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων.

этимологию латинского слова «небо» представляет и писатель II в. до н. э. Марк Теренций Варрон⁴⁹, а также Плиний⁵⁰, Светоний и, вероятно, Цицерон упоминают ее⁵¹.

Добавляя научные данные из латинской литературы, свт. Амвросий приближает текст к своей латиноговорящей пастве. Он сравнивает украшенное звездами небо с гравированной серебряной посудой. Кроме того, святитель с помощью греческого значения слова «небо», используемого свт. Василием, применяет антитезу, его излюбленный литературный прием. В таком контексте небо предстает видимым (*visibilis*) и светящимся (*lucidus*) в противоположность темной земле. Латинская этимология показывает родство двух небес (неба и тверди небесной) более эффективным образом, нежели греческая. Если видимость и прозрачность — свойства неба, то твердь небесную оформляют сияющие звезды. И именно это свойство особенно подчеркивает святитель Амвросий.

Кроме того, относительно экзегетической системы свт. Амвросия интересно отметить, что для выражения «птицы небесные» свт. Василий приводит библейские цитаты, предполагающие буквальное толкование слова «птицы», а свт. Амвросий сразу дает аллегорическое понимание птиц как сил небесных (*potestates*). Причем он цитирует Мф 18:10, заменяя «ангелы» на «птицы небесные». Как кажется, таким образом он применяет метод аллюзии, который мы ранее видели на примере аллюзии из Вергилия по поводу дождя и пчел. Однако здесь уже библейская аллюзия: заменяя одно слово другим, он показывает возможности смысла слова «птицы», которое может становиться синонимичным слову «ангелы». Откуда возникает такая аллюзия у свт. Амвросия? Уже Филон и свт. Климент Александрийские, а также Ориген описывали понятием «силы» (*potestates*, *δυνάμεις*) сонм ангелов⁵². Таким образом, святитель

⁴⁹ *Varro. Ling. 5.18: Caelum dictum scribit Aelius, quod est caelatum, autcontrario nomine, celatum quod apertum est; non male, quod impositor, multopotius caelare a caelo quam caelum a caelando. Sed non minus illud alterum de celando ab eo potuit dici, quod interdium celatur, quam quod noctu non celatur. См.: Varrone Marco Terenzio. Opere. De Lingua latina. V-X. Torino, 1974. P. 62.*

⁵⁰ *Plinius. Nat. 2.8: equidem et consensu gentium moveor; namque et Graeci nomine ornamentum appellavere eum et nos a perfecta absoluta que elegantia mundum. caelum quidem haut dubie caelati argumento diximus, ut interpretatur M. Varro. См.: C. Plinius Secundus. Naturalis historiae libri XXXVII. Vol. 1. Liber II. 4. Stuttgart; Leipzig, 1996. P. 130.*

⁵¹ *Pépin J. Théologie cosmique... P. 529-530.*

⁵² *Ibidem. P. 375.*

Амвросий понимает птиц как образное наименование ангелов — так понимал этот текст святителя и блаженный Иероним и критиковал его за это⁵³. Особой функцией ангелов является, как мы понимаем из их греческого наименования (ἄγγελος от глагола ἀγγέλλω), возвещение воли Божией. В контексте нашей статьи уместно отметить, что в греческой литературе именно птицы были вестниками богов. К примеру, орел считался вестником Зевса⁵⁴ См.: *Homeros. Iliada*:

*«Знаменья дал, да спасется аргивский народ, не погибнет:
Быстро орла ниспослал, между вещей вернейшую птицу...
Чуть усмотрели они, что от Зевса явилася птица...» /8:246247, 251/*

*«Птицу пошли, быстролетного вестника, мощью своею
Первую в птицах, любимую более всех и тобою...
Быстро орла ниспослал, между вещей вернейшую птицу...» /24:310–311, 315/*

Кроме того, крылатые Гермес и Ника также являлись вестниками богов. Кстати, об орлах свт. Амвросий вспоминает в своем «Шестодневе» несколько раз, как во фрагменте «Шестоднев» 5.73, где толкует, почему в Библии (Быт 1:20) сказано: «...и птицы да полетят над землею, по тверди небесной». Святитель задается вопросом, почему по тверди, а не в воздушном пространстве летят птицы. И отвечает, что орел летит выше всех птиц, но все-таки не «по тверди», которая здесь употреблена как понятие, синонимичное с понятием ясного и прозрачного воздуха, благодаря этимологии греческого «οὐρανός», восходящего к глаголу «видеть». Характерно, что в восьмой части «Шестоднева», посвященной птицам, орел появляется как обобщающий пример образа птиц. В этом примере интересно положительное согласие богословия святителя Амвросия с источниками языческой литературы и мифологии.

⁵³ *Hieronymus. 1.26*: Действительно, есть некоторые толкователи, которые пока хотят выступить за пределы, указанные [св.] отцами, и вращаться в высоте, погружаются в глубину, утверждая, что птицы — это ангелы небесные и прочие силы на служении у Бога, которые питаются промыслом Божиим без собственной заботы [об этом]. *Sunt enim quidam qui dum volunt terminos patrum excedere et ad alta volitare, in imam erguntur, volat ilia dicentes caeli angelos esse ceterasque in Diei ministerio fortitudines quae ansquecura sui Dei alantur providentia*. См.: *Hieronymus. Opera. Commentariorum in Matheum. CCSL. Vol. 77. Turnhout, 1969. P. 40.*

⁵⁴ *Répin J. Théologie cosmique... P. 376.*

Выводы

Рассмотрев примеры соотношения языческой философии и библейской экзегезы, мы можем подвести следующие итоги: 1) мы увидели преобразование понятия «начало» из самостоятельного принципа устройства мира в понимание «начала» как Богом заложенного значения и обозначения Христа; 2) мы познакомились с превращением языческого образа дождя в нейтральное христианское понимание дождя как воды, содержащейся в небесах; 3) мы рассмотрели соотнесение святителями образа устройства пчелиного сообщества с государством без ссылок на Зевса / Юпитера; 4) понимание неба и земли как двух пределов начала, в котором содержится всё, как формы и материи; 5) посмотрели, как интерпретация этимологии слова «небо» влияет на понимание понятия «птицы небесные».

Мы можем заметить, что свт. Василий преимущественно использует Платона и Аристотеля в качестве классической опоры своих рассуждений, а свт. Амвросий обращается к латинской литературе. С одной стороны, это следствие образования, которое получили эти святители, с другой — очевидно, что они обращаются к контексту, которым живет их аудитория и паства, а не к контексту, в котором, к примеру, была написана Библия.

Из приведенных примеров мы смогли увидеть, что язык в богословии святителя Амвросия занимает важное место, он становится, таким образом, не просто средством передачи информации, но и средой, в которой осуществляется понимание его аудиторией. Языковая традиция слушателей корректирует направление разговора об Истине, формирует общий язык для взаимопонимания слушателя и святителя. Получается, что латинский язык создает иную форму существования содержания, которое выражалось и греческими отцами. Помимо того, что язык влияет на метафорику и логику текста, как мы это видели на примере дождя и пчел, он влияет и на ассоциативный ряд. Здесь уместно вспомнить то, что дословный перевод слова «ὐλόρηξι» как «substantia» повлек за собой изменение философской концепции, которая была выражена свт. Василием. Таким образом, языковая традиция слушателя производит актуализацию тех смыслов текста, которые могут быть не замечены в другой аудитории (к примеру, слова святителя о родине, городе и послушании законам звучат в аудитории римских граждан иначе, нежели среди варваров). Мне кажется, святитель Амвросий таким образом играет

с тем языковым феноменом, который в XX в. будет назван «герменевтическим кругом»: он за счет отдельных частей, слов, фраз создает аллюзию на языческое целое, в контексте которого эти слова приобрели значение, а затем подменяет это целое христианским откровением, в связи с чем и части смотрятся иначе, приобретая иное звучание. Причем в данном случае процесс герменевтического осмысления осуществлял не святитель Амвросий относительно библейского текста, а его слушатели относительно его проповеди. В сочинении «Шестоднев» важность роли языка, которым святитель выражает свои мысли, повышается за счет того, что это была устная проповедь, позднее зафиксированная письменными знаками.

В нашей статье предполагалось кратко рассмотреть, как святые отцы в своих работах применяли традиции, веками складывавшиеся в языческом обществе, превращая их в язык традиции Истины.

Из приведенных примеров видно, что во времена раннехристианских авторов, из каковых мы рассматривали свтт. Василия и Амвросия, книги Библии оказывались в одном ряду с философской античной литературой, поэтому отцы Церкви считали возможным искать и находить между ними разные совпадения и различия. В самой Библии мы находим много философских моментов, что стало для некоторых отцов основанием, чтобы утверждать, что источником философской мудрости, в том числе Платона и всех остальных, является Библия, потому что ведь Моисей жил прежде их всех. И мы можем видеть, как святые отцы, рассматривая авторитет библейского текста в качестве безусловного, ссылками на него оттесняли языческую мудрость. С одной стороны, они сохраняли язык, с другой — силой библейского аргумента удаляли языческие образы и аллюзии, заменяя их христианскими реалиями. Однако язык античности не является абсолютным, вероятнее, этот язык был помощью в скорейшем сближении и понимании друг друга христиан и эллинов.

Благодаря мудрому различению того, что первично, а что вторично, Творца и творения, свт. Василий и свт. Амвросий обращают твердые языческие убеждения в христианские. Природные наблюдения иногда находятся в противоречии с текстом Святого Писания, поэтому важно находить более глубокий смысл божественного слова: если на третий день прорастает трава, а на четвертый появляется солнце, то мы должны принять, что «не солнце — создатель появившегося, а божественная доброжелательность отверзает утробу земли, божественная милость позволяет произрастать плодам земли» (*Ambrosius. Hexam 3.6.27*).

Р. Хенке⁵⁵ пишет, что свт. Амвросий расширил, сократил и изменил образец свт. Василия. Эти аллегорические расширения служат нравственному назиданию и духовному углублению понимания шести дней творения, пониманию отношений Бога и человека. Многочисленные отсылки к Вергилию, Сенеке, Цицерону и другим авторам также усиливают западный оттенок проповедей свт. Амвросия⁵⁶. Для него это соответствовало его пастырским задачам и углубило духовную составляющую текстов то, что он обратился к латинской литературе, античной риторике и спекулятивной философии в утверждении и объяснении христианских истин Писания.

Источники и литература

6. *Ambrosius*. Hexameron. Opere esegetiche I. Milano; Roma, 1979.
7. *Expositio Psalmi CXVIII*. Opere esegetiche VIII. Milano; Roma, 1987.
8. *De interpellatione Iob et David*. IV. Milano; Roma, 1980.
9. *De Fide* I. Milano; Roma, 1984.
10. *Aristoteles*. *Metaphysica*. London, 1957.
11. *Basilii*. *Homiliae in hexaemeron*. Berlin, 1997.
12. *Philo*. *De opificio mundi*. London, 1949.
13. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. von Arnim H. Stuttgart, 1964.
14. *Alkinoos*. *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons* // Verf.: Summerell O. F., Zimmer Th. Berlin, 2007.
15. *Hippolytus*: *Refutatio omnium haeresium* // Ed. M. Marcovich. Berlin; New York, 1988.
16. *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. М., 1990–1995.
17. *Аристотель*. Первая и Вторая аналитика // пер. и коммент. Б. А. Фохт. М., 1952.
18. *Аристотель*. Собр. соч. М., 1978.
19. *Василий Великий, свт.* Творения. Том 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008.
20. *Dawson J. D.* *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley, CA, 1992.
21. *Graumann Th.* *Christus Interprete: Die Einheit Von Auslegung Und Verkündigung in Der Lukaserklärung Des Ambrosius Von Mailand*. Berlin, 1994.
22. *Henke R.* *Basilii und Ambrosius über das Sechstageswerk*. Basel, 2000.

⁵⁵ *Henke R.* *Basilii und Ambrosius...* S. 423–431.

⁵⁶ *Kellner J. B.* *Der Hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese*. Regensburg, 1893. S. 83.

23. Kellner J. B. Der Hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese. Regensburg, 1893.
24. Pépin J. Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris, 1964.
25. Pizzolato L. F. La dottrina esegetica di sant' Ambrogio // Studia Patristica Mediolanensia. Milano, 1978. P. 36–39, 85
26. Studer B. Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche. Rom, 1999. S. 120.
27. Winden J. C. M., van. Calcidius on matter. His doctrine and sources. Leiden, 1965.
28. Winden J. C. M., van. Heaven and Earth in Genesis 1:1 // Romanitas et Christianitas. Amsterdam; London, 1973. P. 380
29. Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.
30. Фокин А. Р. Формирование Тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

Daria Otto. Some Aspects of the Christianization of Ancient Heritage in the Hexamera of St. Basil the Great and St. Ambrose of Milan.

This article aims to show the process of releasing some terms, metaphors, and images of antique culture from their pagan connotations, and giving them a new Christian meaning. Two exegetical works are compared: the *Hexameron* of St. Basil the Great and the *Hexameron* of St. Ambrose of Milan. The following images from these works are evaluated: commentary on the words “the Heaven and the Earth” from Gen 1:1, images of the rain, images of the state of bees, the term “birds of the heaven”, and the interpretation of the words “in the beginning” in Gen 1:1, as well as the etymology of the word “heaven”.

Keywords: Hexameron, heaven and earth, cause and matter, beginning, exegesis, St. Ambrose of Milan, St. Basil the Great.

Daria Aleksandrovna Otto – Graduate Student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, PhD Student at Vienna University (tari.otto@gmail.com).