

и число провинциалов в сенате неуклонно увеличивалось. При Домициане их доля составила (из числа, естественно, тех, чье происхождение известно) уже 23,4%, при Траяне – 34,2%, а при Адриане – 43,6%<sup>39</sup>.

Таким образом, гражданская война 68–69 гг. нанесла решительный удар по тем консервативным силам, которые были кровно заинтересованы в сохранении старого положения, в господстве римского полиса над огромной державой. Реформы Веспасиана закрепили новое положение вещей. Переходный период между полисной державой и средиземноморской империей завершился. Теперь можно говорить о создании средиземноморской державы, интегральной частью которой становятся провинции и столицей которой является Рим.

Ю.Б. Циркин

#### THE CIVIL WAR OF 68–69 AD AS A STAGE IN THE DEVELOPMENT OF THE ROMAN MEDITERRANEAN POWER

Yu.B. Tsirkin

Building up an integral Mediterranean state instead of a conglomeration of provinces proved to be a long process. Under *Iulii–Claudii* this process was constantly hampered both by the old Roman senatorial nobility and by the self-interested plebs. The Civil War of 68–69 AD frustrated these very forces. Their defeat opened the way to Vespasian's reforms, which consolidated the new *status quo*. Thus the transition from a *polis* state to the Mediterranean Empire was accomplished.

© 1999 г.

### НАДПИСАНИЕ «ПЕСНЬ ВОСХОЖДЕНИЯ» У АВГУСТИНА

Псалмы 119–133 (по счету Септуагинты), каждый из которых имеет надписание (заголовок) «Песнь восхождения» (др.-евр. *šir hamma'ālot*, Септ.: *ψδθ ἀναβαθμῶν*, лат. *santicum graduum*) составляют внутри Псалтири особую группу. Традиция интерпретации этого надписания, как и самих этих псалмов, весьма богата. Вопрос, ответ на который мы попытаемся дать здесь, касается понимания надписания «Песнь восхождения» у одного из самых значительных интерпретаторов Псалтири на латинском Западе – Аврелия Августина, который упоминает это надписание не только в толкованиях на псалмы 119–133, но и в ряде других своих произведений.

Конкретная задача данной работы – выяснить, предполагал ли Августин какой-нибудь буквальный смысл в надписании псалмов 119–133 «Песнь восхождения» (или, если дословно передавать латинский вариант надписания *santicum graduum*, – «Песнь ступеней»). Выяснение деталей понимания Августином смысла этого надписания поможет четче рассмотреть экзегетические позиции данного автора, во многом суммировавшего опыт предшествовавших поколений толкователей и применявшего законченную, целостную систему интерпретационных приемов; в частности, мы сможем наблюдать, каково реальное место «буквы» Священного Писания в глазах Августина. Известно, что в интерпретациях Августина могут сосуществовать буквальное и аллегорическое толкование текста Писания; известно также, что он часто предпочи-

<sup>39</sup> Ibid.

тает аллегорическое. Рассматриваемый нами далее материал поможет выяснить, может ли аллегореза существовать в августиновских толкованиях практически самостоятельно и независимо от буквального смысла.

Дополнительным стимулом к рассмотрению этого вопроса нам послужил комментарий М.Е. Сергеевко по поводу выражения «поём песнь восхождения» в издании русского перевода «Исповеди» (13, 9, 10). Автор комментария пишет здесь о «Песнях восхождения», что «это ряд коротких псалмов: от 119 до 133; их пели евреи-паломники, идя к Иерусалиму. Путь этот был “восхождением”, так как город расположен на горе»<sup>1</sup>. Конечно, комментатор не утверждает этим примечанием, что именно в таком смысле понимал выражение «песнь ступеней» и сам Августин. Но у читателя, специально не обращавшегося к данному вопросу, при отсутствии каких-либо разъяснений о том, насколько верно думать, что для Августина «песнь ступеней» означает то же, что и для современного библиста, может, как нам кажется, сложиться именно такое впечатление, тем более что в непосредственной близости от комментируемого выражения «поём песнь восхождения» в тексте «Исповеди» говорится: «Поднимаемся к миру Иерусалима», – и цитируется стих 1 псалма 121 (одного из Песней восхождения), как раз хорошо соответствующий ситуации паломничества: «Возвеселился я среди тех, кто сказал мне: мы пойдем в дом Господень»<sup>2</sup>.

Мы попытаемся выяснить, соответствует ли это впечатление действительности, т.е. по крайней мере подтверждают ли тексты самого Августина принятие им надписания «Песней восхождения» как заголовка паломнических псалмов, а кроме того, вообще знание им какой-либо версии буквального понимания этого надписания<sup>3</sup>.

Если не принимать в счет второстепенных версий, можно указать четыре основных версии объяснения смысла надписания «Песнь восхождения-ступеней»<sup>4</sup>.

А. Название псалмов данной группы относили к особенностям поэтического выражения, именно, к анапесту и эпистрофе (удвоению и повторению частей стиха, иногда целых стихов, что создает впечатление поступенного движения<sup>5</sup>). Главный аргумент против такого объяснения: прием, о котором идет речь, наблюдается не во всех псалмах собрания «Песней восхождения», при том он не редок и вне его, а значит, не является его исключительной и характерной чертой.

Б. Другое объяснение связывает пятнадцать псалмов собрания с пятнадцатью же ступенями Иерусалимского храма, на которых эти псалмы как будто бы исполнялись, от чего и получили свое название. Эта версия теперь считается плодом умозрения позднейших толкователей.

В. Наиболее распространенное среди христианских писателей IV–V вв. мнение состоит в том, что псалмы 119–133 относятся ко времени возвращения иудеев из вавилонского плена и отражают реалии этого возвращения. Действительно, в книге Ездры (7, 9) возвращение иудеев из плена в Иерусалим названо тем же еврейским словом (в единственном числе; в этом же месте по-гречески в Септуагинте оно передано словом ἀνάβασις), которое стоит и в надписании псалмов 119–133 (но во множе-

<sup>1</sup> В последнем переиздании в серии «История христианской мысли в памятниках»: Августин А. Исповедь. М., 1997. С. 444. Прим. 25.

<sup>2</sup> Текст «Исповеди» цитируется в переводе М.Е. Сергеевко по вышеуказанному изданию. Переводы цитат из других произведений принадлежат автору статьи.

<sup>3</sup> Было бы полезно предварительно рассмотреть, какое место занимали песни восхождения в африканской латинской литургии, но, к сожалению, для ее реконструкции не сохранилось достаточного количества свидетельств (см. Jungmann J.A. The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great. L., 1954. P. 233 f.).

<sup>4</sup> Мы опираемся в этом изложении на отдельные комментарии к Песням восхождения П. Брациотиса: *Μπρατσιώτης Π. Ν.* Αἱ ὕμναι τῶν ἀναβαθμῶν τοῦ ψαλτηρίου. Ἀθήναι, 1928. Σ. 7–16; а также на комментарий: The Interpreter's Bible in XII volumes. V. VI. Nashville, 1991. P. 581–587. Здесь же дальнейшая литература о «Песнях восхождения» и источниках для исследования интерпретации надписания.

<sup>5</sup> Ср. наблюдение Гезениуса: Gradatim quasi progreditur oratio, ita quidem ut antecedentis sententiae pars ab initio subsequentis repeti et passim novis verborum copiis augeri et quasi ascendere soleat («Речь как бы продвигается поступенно: часть предыдущей фразы часто повторяется в начале следующей и повсюду распространяется новым количеством слов»). Цит. по *Μπρατσιώτης*. Op. cit. Σ. 8.).

ственном числе) и передано в надписании по-гречески в Септуагинте как ἀναβαθμῶν (у Акилы и Симмаха – εἰς τὰς ἀναβάσεις, у Феодотиона – τῶν ἀναβάσεων), по-латыни – graduum, по-церковнославянски – степеней, по-русски (в Синодальном переводе) – восхождения. Однако внутренними показаниями самих псалмов трудно подтвердить такое их происхождение. Возвращение «плена Сиона» прямо упоминается только в псалме 125; напротив, псалом 121 говорит об Иерусалимском храме как о процветающем месте поклонения, в то время как при возвращении из плена храм был разрушен и его предстояло восстанавливать. Содержание других «Песней восхождения» тоже не вполне согласуется с данным объяснением их названия.

Г. В настоящее время большинство толкователей объясняют надписание «Песней восхождения» тем, что они представляли собою сборник песнопений, предназначенных для иудеев, путешествующих в Иерусалим для участия в общенародных религиозных празднествах (Пасха, Пятидесятница, Праздник Кущей), согласно предписаниям Закона. В этом случае, как и по версии (В), слово надписания, которому в русском переводе соответствует *восхождение*, означает «возвращение» или путешествие в Иерусалим как в место более высокое по географическому положению и религиозному достоинству<sup>6</sup>.

Какую бы буквальную подоплеку не предполагать у Августина в толковании надписания «Песнь ступеней» (возможность таких предположений мы рассмотрим на конкретных примерах ниже), всюду, где он приводит словосочетание «песнь ступеней» (*canticum graduum*), для него это «песнь восхождения», *canticum ascensionis*, где *ascensio* – духовное восхождение, одна из основных тем августиновского философствования. Исследованию этой темы посвящено уже значительное число специальных работ – философских, богословских и филологических. В *Augustinus-Lexikon*'е важнейшие результаты этих работ были обобщены Г. Мадеком<sup>7</sup>.

Концепция духовного восхождения у Августина связана с иерархичной картиной мира, где Бог занимает высшее положение, телесное творение – низшее, душа – среднее. Конспективное описание этой ситуации находится, по мнению Г. Мадека, в послании к Целестину (Aug. Ep. 18, 2): «Есть природа, подверженная изменению по месту и времени – таково тело, и есть природа, нисколько не подверженная изменению по месту, но только по времени – такова душа. И есть природа, которая не может изменяться ни во времени, ни в пространстве – это Бог. Что из упомянутого мною в чем-либо подвержено изменению, называется тварью, что неизменно – Творец. При таком распределении природ ты, конечно, видишь, что существует высшим образом, что, хотя и низшим образом, но все же существует, и что существует посредственно, больше низшего и меньше высшего. Это высшее само есть блаженство; низшее не может быть ни блаженным, ни несчастливым; а то, что посередине, склоняясь к низшему, живет несчастью, а обратившись к высшему – блаженно».

В связи с таким средним положением души и необходимостью ее правильной ориентации вся духовная жизнь предстает символически в виде подъема, восхождения к Богу; движущая сила этого восхождения у Августина обозначается как любовь (*amor*)<sup>8</sup>. Конкретные разновидности образной разработки этой концепции весьма разнообразны в многочисленных произведениях Августина, но существенная цельность ее

<sup>6</sup> Браутиотис не упоминает никого, кто бы придерживался этой теории раньше комментария Агеллиуса (1606–1611) (*Μπρατιώτης*. Op. cit. Σ. 10). Мы не располагаем сведениями о том, известно ли было это объяснение в IV–V вв. на латинском Западе, но не считаем себя вправе из-за этого полностью исключить возможность такого понимания у Августина.

<sup>7</sup> *Madec G. Ascensio, Ascensus // Augustinus-Lexikon*. V. 1. Basel, 1986–1994. Sp. 465–475. Здесь же о неоплатонических корнях этой символики. Важнейшие из работ по концепции и образности восхождения, по нашему мнению, следующие: *Madec G. Diagramme augustinien // Augustinianum*. 1985. 25. P. 79–94; *Wittmann L. Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*. München, 1980; *Cambronne P. Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*. V. 1–3. P., 1982; *Poque S. Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques*. V. 1–2. P., 1984.

<sup>8</sup> *Dideberg D. Amor // Augustinus-Lexikon*. Sp. 294–300, особ. 298.

всегда соблюдается; нередко (в устной экзегезе) проповедник делает оговорки, направленные на то, чтобы уберечь воображение слушателей от увлечения чувственными образами, к которым он прибегает.

Принимая во внимание эту духовно-аллегорическую направленность экзегезы выражения «песнь восхождения», можно все же сделать попытку проверить тексты, где упоминаются «Песни восхождения», на наличие в них если не явного, то хотя бы скрытого возможного указания на буквальное толкование.

В приложении к книге «Миф и аллегория» Ж. Пепен, суммируя собственные и сделанные до него наблюдения, отметил такую разницу в отношении к буквальному смыслу между христианской аллегорической экзегезой и аллегорической интерпретацией мифа в античности: христианская аллегорическая экзегеза не отменяет исторического смысла библейских событий, в то время как аллегорическая интерпретация мифа в поздней языческой античности, как правило, не требует признания за ним права на историчность<sup>9</sup>. Это различие не абсолютно, примеры отклонения от этой нормы (если все-таки считать ее нормой) наблюдаются в обеих традициях, как и признает сам Пепен, однако это не отменяет принципиальной справедливости отмеченной закономерности. Но вопрос о роли «буквы» в христианской экзегезе предстает в другом аспекте, если речь идет не об описанном в Библии событии, которое вызывает затруднение у толкователя, а о неясном библейском выражении, которое подвергается аллегорической трактовке, в то время как буквальное значение его не вполне ясно толкователю, не раскрывается им или не интересует его. Нельзя сказать, допускает ли толкователь историческое значение той или иной таящейся за неясным выражением реалии (события), если его аллегорическое истолкование этого выражения не позволяет понять, знает ли он о существовании буквольного смысла; более того, сам статус аллегоричности / буквальности толкования в таком случае неясен: ведь экзегет может считать свою аллегорическую экзегезу единственно возможным и прямым значением текста, и тогда только с точки зрения иных знаний о библейских реалиях и способе выражения можно квалифицировать его аллегорезу как таковую.

Именно так часто обстоит дело с надписаниями псалмов в объяснении Августина. Герменевтические принципы, сформулированные в трактате «О христианской науке», допускают возможность и приемлемость назидательного толкования, далекого от «буквы», но вопрос о его необходимости встает лишь тогда, когда явно неполезен буквальное значение<sup>10</sup>. Те случаи, когда его трудно установить, рассматриваются в трактате как следствие незнания «собственных знаков» (*signa propria*), т.е., условно говоря, языка и значащих реалий вне иноказательного употребления<sup>11</sup>. И вот именно в таком положении оказывается Августин при встрече с надписаниями некоторых псалмов. Он не располагает знанием реалий, стоящих за малопонятными обозначениями в тексте наличного у него латинского перевода, калькирующего часто тоже непонятный перевод Септуагинты, сделанный с уже труднообъяснимого, по-видимому, еврейского выражения. Это не удивительно: о значении некоторых надписаний ученые-библеисты и по сей день не имеют единого мнения; к тому же Августин не знал еврейского языка и не блестяще знал греческий. Как же поступает Августин-экзегет в случае, когда он не может справиться с «собственными знаками», как то предписывает его толковательная теория? На наличном словесном материале он строит свое духовное объяснение надписания и подкрепляет его при помощи разработанной системы аргументации. Приведем несколько образцов того, что при неясности смысла надписания Августин скорее готов увидеть в нем некий скрытый духовный смысл (мотивированный другими, обычно более понятными местами из Писания), чем задаться вопросом об особенностях передачи надписания с еврейского на греческий или обратиться к историко-филологическим проблемам и выразительным особенностям собственно еврейского текста.

<sup>9</sup> Pèpin J. Mythe et allégorie. P., 1976. P. 497–500.

<sup>10</sup> Aug. De doctrina christiana. III. 10, 14; см. также, например: Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. P. 339–341.

<sup>11</sup> Aug. De doctrina christiana. II. 11, 16 и далее.

Надписание «In finem» («В конец») псалма 4 он предлагает понимать в свете высказывания из Послания к Римлянам (10, 4): «Finis legis Christus ad iustitiam omni credenti» («Конец закона – Христос, к праведности всякого верующего») (En. ps. 4, 1). Надписание псалма 5 «Pro ea quae hereditatem accipit» («За наследующую») Августин предлагает понимать в смысле «от лица Церкви» с такой мотивировкой: «Подразумевается Церковь, которая приемлет в наследство вечную жизнь посредством Господа нашего Иисуса Христа, чтобы обладать Богом, держась которого она станет блаженной согласно сказанному: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю* (Мф. 5, 5). Какую землю? Конечно ту, о которой сказано: *Ты моя надежда, доля моя на земле живых* (Пс. 146, 6), или более открыто: *Господь – часть наследия моего и чаши моей* (Пс. 15, 5)...» и так далее вплоть до вывода: «Посему в этом псалме звучит голос Церкви, призванной к наследию...» (En. ps. 5, 1). Надписание псалма 8 «Pro torcularibus» («Для точил, т.е. винодельческого пресса») он предлагает понимать в смысле «о Церкви» со следующим разъяснением: «Ибо под точилами мы можем понимать церкви так же, как Церковь понимаем мы под гумном: и в точилах, и на гумне происходит не что иное как отделение плода от его покровов, которые были необходимы, чтобы плод народился, вырос и созрел ко времени жатвы или сбора винограда. От этих оболочек и стеблей, то есть на гумне от соломы, а в точилах от кожуры и косточек отделяются зерно и вино; подобное же происходит и в Церкви: от толпы людей века его, смешанных с людьми добрыми, которым это множество необходимо, чтобы родиться и сделаться способными к восприятию Божиего слова, от этой толпы отделяются они по духовной любви» (En. ps. 8, 1). Как видно, точило, винодельческий пресс в данном случае – один из образов сепаративного очищения, заимствованных из области сельского хозяйства и ремесел, каковыми, кроме точил и гумна, у Августина выступают веялка и плавильная печь<sup>12</sup>, и в данном толковании этот образ сопоставлен с аллегорией гумна, происходящей из Евангелия от Матфея (3, 12).

С другой стороны, известны примеры того, что Августин может упоминать два понимания надписания: буквальное, которое его всегда интересует меньше, и «тайное», которое часто становится смысловым ключом к пониманию всего псалма. Так, объясняя надписание псалма 38 «Pro Idithun», он упоминает о существовании некоего человека по имени Идифум, но сразу переходит к духовному смыслу, который он видит скрытым в его имени (этот фрагмент мы рассмотрим ниже подробнее, так как и в нем идет речь о «Песнях восхождения»). Следовательно, подразумевание какого-то буквального смысла надписаний у Августина можно, по крайней мере допускать<sup>13</sup>.

Учитывая обе возможности (незнание буквального смысла и его подразумевание), рассмотрим тексты, имеющие отношение к надписанию «Песнь ступеней».

Первые два упоминания «Песней восхождения» мы находим в «Исповеди».

1. Во второй главе девятой книги (9, 2, 2) в контексте рассказа Августина о том, как после обращения он принял решение оставить преподавание риторики и тем самым порвать с обременяющими его официальными мирскими обязанностями, он пишет: «Решение наше было открыто Тебе, людям же было открыто только своим. И мы условились нигде о нем не проговариваться, хотя нам, поднимающимся из “долины слез” и воспевающим “песнь восхождения”, дал Ты “острые стрелы и угли, обжигающие лукавый язык”, который заботливо противоречит доброму и из любви к тебе пожирает тебя, словно привычную пищу».

Здесь Августин характеризует свой поступок на аллегорическом языке как исход из «долины слез», соответствующий началу восхождения как пути духовного развития, и именно такой смысл видит он в заглавии «Песней восхождения», из которых он в

<sup>12</sup> Этим образом Сюзанна Пок посвятила отдельную главу («Images de discrimination empruntées aux techniques») второй части («Jugement») своей вышеназванной работы (см. прим. 7).

<sup>13</sup> Речь не идет, конечно, о тех надписаниях, где явно говорится о каком-либо историческом событии, смысл которого очевиден, например, в псалме 7 (см. En. ps. 7, 1).

данном случае цитирует псалом 119, где говорится об острых стрелах и опустошительных углях, которые он понимает как заповеди Писания и примеры обратившихся («образы рабов твоих» – 9, 2, 3) соответственно. Такую же интерпретацию этого стиха Августин будет развивать позже собственно в толковании на псалом 119, и в самом этом толковании содержанием псалма для Августина также будет уход из мира, начало внутреннего восхождения, противостояние «языку лукавому» примерами обратившихся. Мы видим, что такое понимание псалма созрело уже ко времени написания цитированного места «Исповеди». При этом никаких явных указаний на возможность буквального понимания надписания этого псалма в данном месте «Исповеди» нет.

2. Второй раз на страницах «Исповеди» мы встречаем выражение «песнь восхождения» в книге 13 (9, 10), в том месте, где говорится о любви как о движущей силе устремлений души: «Моя тяжесть – это любовь моя: она движет мною, куда бы я ни устремился. Даровано Тобой воспламеняться и стремиться вверх: пылаем, идем. Поднимаемся, поднимаясь сердцем, и поем “песнь восхождения”... Поднимаемся к миру Иерусалима. Возвеселился я среди тех, кто сказал мне: мы пойдем в дом Господень».

И тут, как видно, «песнь восхождения» тоже сопровождает стремление души «вверх», но цитируется на этот раз другой псалом из числа «Песней восхождения» – 121, так как речь идет уже не о начале восхождения, а о самом этом процессе («поднимаемся к миру Иерусалима»). В этом отрывке также нет речи о каком-либо буквальном понимании рассматриваемого надписания: как и в первом из цитированных отрывков, автор применяет только аллегорическое понимание этого псалма и его заглавия для описания событий внутренней, духовной жизни.

Однако если предположить, что образ пути вверх к «миру Иерусалима» – ситуативная аллегория, основанная на каком-то, пусть не выраженном, но подразумеваемом буквальном понимании, то, видимо, в качестве основы такой аллегории подходят варианты (В) и (Г) буквального понимания (см. выше), т.е. отнесение «Песней восхождения» к возвращению в Иерусалим из вавилонского плена или к восхождению паломников к месту поклонения в Иерусалим. Впрочем, цитируемый в этом месте псалом 121 – один из тех не составляющих большинства в собрании «Песней восхождения» псалмов, которые хорошо соответствуют ситуации возвращения в Иерусалим и передают устремленность к нему мысленного взора путешествующего. Эту ситуацию нельзя автоматически распространить и на другие псалмы, и, следовательно, на их общее надписание.

Следующий текст, в котором речь идет о «Песнях восхождения», – предисловие к толкованию на псалом 38 по поводу надписания этого псалма «Pro Idithun». Здесь толкователь, ставя в один ряд образы восхождения по лестнице, полета голубицы и понятие превосхождения (превышения), подчеркивает аллегорическое значение образов движения вверх, не уделяя внимания происхождению и буквальному значению словосочетания *canticum graduum*. Приведем этот отрывок: «Послушаем, как переводится это имя, и в этом самом переводе имени будем искать понимания истины... Идифум переводится “превосходящий их”<sup>14</sup>. Ибо тот, кто называется “Превосходящий их”, превзошел каких-то людей, прилепившихся земле, согбенных к персти, помышляющих о низменном, полагающих надежду в преходящих вещах. Раз он их превзошел, значит, они остались на месте [2]. Вам известно, что некоторые псалмы надписаны “Песнь ступеней”, притом на греческом языке вполне очевидно, что называется словом ἀναβαθμῶν, потому что анабаты – это ступени, но ступени восходящих, а не нисходящих. Подобно тому как там поют восходящие, так здесь – превосходящий. Дело в том, что и то восхождение, и это превосхождение совершается не ногами, не по ступеням, не на крыльях, но если подумать о внутреннем человеке, то и ногами, и по ступеням, и на крыльях... Только в телесных вещах стопы – одно, ступени – дру-

<sup>14</sup> Нас в данном случае не занимает вопрос о правильности такого перевода. Издатели толкований на псалмы в серии «Corpus Christianorum» указывают в данном случае в качестве источника перевода на сочинение Иеронима «De nominibus Hebraicis» (CCSL. 38. P. 401).

гое, крылья – третье, внутри же – и ноги, и ступени, и крылья суть расположения доброй воли. Ими будем шествовать, или восходить, или лететь...» (Еп. ps. 38, 1–2).

Из этого сопоставления образов можно было бы заключить, что, раз восхождение сопоставляется с полетом и путем вверх по лестнице, значит за ним кроется какой-то более конкретный образ, как за лестницей – лестница Иакова, а за полетом – полет голубицы из псалма 54 (стих 7). Но логика данного места, как нам кажется, не требует такой конкретизации образа восхождения: достаточно того, что оно означает путь вверх (что подчеркивается толкователем ссылкой на греческое ἀναβαθμῶν, которое означает *gradus ascendentium*, а не просто *gradus*). Следовательно, и толкование на псалом 38 не содержит никаких определенных показаний о том, какое буквальное толкование Августин мог вкладывать в словосочетание *santicum graduum*. Напротив, сопоставление и приравнивание одного к другому образов, обозначающих движение вверх, безразличие к конкретному варианту движения (восхождение, лестница, полет) для обозначаемого процесса внутренней жизни, намеренное снижение (видимо, в целях отвлечения воображения от чувственной картины) значения конкретного варианта этого движения (точнее, констатация того, что по существу все эти образы движения вверх обозначают одно и то же, независимо от различия деталей плана выражения) – это убеждает в том, что скорее всего самой идеи восхождения как движения вверх толкователю достаточно для его экзегетико-паренетических целей, и конкретная историческая реалья (событие), стоящая за выражением *santica graduum*, не интересует его, даже если он о ней и знает.

Остается последняя, самая обширная группа текстов, имеющая отношение к надписанию «*Santicum graduum*»: это собственно толкования на «Песни восхождения» (Еп. ps. 119–133<sup>15</sup>).

Аллегореза надписания в этих толкованиях, в принципе, та же, что и в других рассмотренных нами выше местах: речь идет о «восхождении в сердце». Ключ к интерпретации псалмов 119–133 Августин находит в псалме 83 (стихи 6 и 7): «Восхождение в сердце его положил, в долине плача, в место, которое положил». В самом толковании на псалом 83 он говорит: «Восхождения в сердце твоём положил Бог по своей благодати. Восходи любовью – так поется песнь ступеней». Мы не будем отдельно разбирать это упоминание *santicum graduum*: оно ничем не отличается от приведенных нами образцов аллегорического понимания надписания, и в нём точно так же, как и в других текстах, выражение «петь песнь ступеней (восхождения)» сопутствует и почти

---

<sup>15</sup> Эта группа толкований рассматривается нами как единое целое: все входящие в нее проповеди произносились последовательно перед одной и той же паствой (зимой 406–407 гг. в Гиппоне, см. *La Bonnadrière A.-M. Recherches de chronologie augustiniennne*. P., 1965. P. 51–53). Это отчасти объясняет целостность разработки темы восхождения там, где Августин ее касается в данных толкованиях, несмотря на то что к толкованию на псалом 130 тема эта постепенно угасает, а затем и исчезает, что отметил еще Ронде (*Rondet H. Saint Augustin et les Psaumes des montées // Revue d'ascétique et de mystique*. 1965. 41. P. 15). Мы не рассматриваем вопрос о том, мог ли Августин строить свое аллегорическое толкование на образе ступеней Иерусалимского храма (версия Б). Ф. Гори, посвятивший специальную работу рукописному преданию толкований Августина на «Песни восхождения», считает, что подчеркнутое «отталкивание» от образа физического восхождения в первом параграфе первого из этих толкований может быть рассмотрено как оппозиция Иерониму, который в своей гомилии на тот же псалом (*Hieron. presb. Tractatus in ps. 119. CCSL. 78. P. 247*) понимает слово *gradus* в надписании именно как ступени храма; и хотя толкование Иеронима тоже аллегорично, аллегореза строится на конкретном буквальном понимании заголовка. В отличие от него Августин устремляется в сферы духовные, минуя «буквалистические оковы» (*Gori F. La tradizione manoscritta delle Enarrationes in psalmos graduum di Agostino. Studio preliminare per l'edizione critica // Augustinianum*. 1997. V. 37. № 1. P. 185). Августин действительно мог знать этот трактат Иеронима, как, видимо, знал он и трактат Илария Пиктавийского на тот же псалом, где тоже упоминаются ступени храма (*Hilar. Pictav. Tractatus in ps. 119. CSEL. 22. P. 544 ss.*). Однако собственно в толкованиях Августина о ступенях говорится весьма отвлеченно, и нам кажется, нет оснований видеть в этих упоминаниях что-либо, кроме констатации наличия «уровней» на пути духовного восхождения (например, Еп. ps. 119, 3). Но возможность развития темы таких уровней никак не использована Августином, соответственно нельзя доказать, что образ физических ступеней послужил основой этой потенциальной аналогии.

приравняется процессу «восхождения в сердце», «восхождения любовью»<sup>16</sup>, «восхождения в расположениях доброй воли». На этом понимании, в основном, и построено развитие темы восхождения в толкованиях на псалмы 119–133.

В некоторых местах этих толкований Августин прямо настаивает на духовном смысле понятия *ascensio*, стоящего за словом *gradus*: он открыто говорит, что внутреннее восхождение – главное содержание толкуемых псалмов: «Эти псалмы должны учить нас не чему иному, как восхождению, но восхождению в сердце, в добром расположении, в вере, надежде и любви, в вождении постоянства и вечной жизни» (Еп. ps. 120, 3). Как в толковании на псалом 38, в толкованиях на псалмы 119–133 можно найти сопоставление Восхождения с лестницей Иакова (Еп. ps. 119, 2), с полетом (Еп. ps. 121, 1), а также многократное «отталкивание» от буквального понимания восхождения, которое первый раз встречается почти в самом начале толкования на псалом 119: «Не станем искать восхождения телесными ногами» (Еп. ps. 119, 1).

Но помимо всех этих обычных для упоминания «Песен восхождения» мотивов, настойчивым мотивом толкований самих этих псалмов предстает стремление странника на родину в Небесный Иерусалим (ср. приведенный выше фрагмент «Исповеди» 13, 9, 10): «Этот псалом... желает Иерусалима, то есть тот, кто восходит в этом псалме» (121, 2): «Он (имеется в виду Небесный Иерусалим. – С.С.) – мать наша, о которой мы вздыхаем и стенаем в нашем странствии» (124, 3); «Это, как вы знаете, глас восходящих, именно, восходящих к вышнему Иерусалиму, матери нашей, которая на небесах» (125, 1) и т.п. Хотя цель этого духовного странствия, по Августину, – именно Небесный Иерусалим<sup>17</sup>, тщательно отграничиваемый от Иерусалима земного как от своего материального прообраза («Здесь Иерусалим – лишь тень тамошнего; и великое ли дело стоять в этом Иерусалиме?...» – 121, 3; «Если мы станем подразумевать этот Иерусалим – все его обитатели исключены из его пределов войнами и разрушением самого города» – 124, 3; «Тот, что вышний, он же и вечный, а этот, что был на земле, был тенью его. И вот, этот Иерусалим пал, а тот пребывает, этот исполнил время проповедания, а тот содержит вечность нашего спасения» – 125, 1 и т.п.), все же возникает вопрос: не лежит ли в основе духовного понимания цели восхождения один из вариантов буквального понимания надписания: либо как заглавия паломнических песен, либо как заглавия песен о возвращении из плена в родной Иерусалим? Иными словами, не имеем ли мы в данном случае дело с не выраженным явно сопоставлением ситуаций: как иудеи возвращались домой из плена (или держали паломнический путь к Иерусалиму), так и мы должны идти путем «восхождения в сердце» в духовную родину – Небесный Иерусалим?

По нашему мнению, некоторые наблюдения над толкованиями на псалмы 119–133 могут убедить в том, что доказать это предположение нельзя.

1. Прежде всего, если бы Августин знал и имел в виду одно из буквальных толкований надписания, было бы естественным ожидать, что он скажет о нем, как только надписание станет перед ним по ходу объяснения, т.е. в самом начале толкования на псалом 119. Так по крайней мере он поступает в других случаях, когда, отталкиваясь от исторического события, хочет строить аллегорическое его изъяснение (например, при трактовке надписания псалма 7 – Еп. ps. 7, 1). Ничего подобного в начале толкования на псалом 119, равно как и в других толкованиях данной группы, мы не находим. Напротив, толкователь сразу устремляется в область духовно-этической интерпретации восхождения, отклоняя возможность его телесного понимания («не станем искать восхождения телесными ногами»).

2. Далее, допустим, что Августину известно паломническое назначение и употребление «Песней восхождения». Во всем этом паломническом собрании ситуация

<sup>16</sup> См. прим. 8.

<sup>17</sup> Напомним, что рассматриваемые толкования на псалмы относятся к тем произведениям, в которых вырезает тема двух градусов, Вавилона и Иерусалима, позже вполне развитая в сочинении «О граде Божием».



паломничества четче всего проступает в псалме 121: «Возвеселился я среди тех, кто сказал мне: мы пойдем в Дом Господень». Естественно было бы ожидать, что перед тем как толковать приведенный первый стих этого псалма духовно, в смысле призыва продвигаться путем «восхождения в сердце» в Небесный Иерусалим, он сопоставит путь земного паломничества иудеев к их святыне – Иерусалиму с внутренним восхождением христиан к Небесному Иерусалиму. Однако в соответствующем месте толкования ничего этого не происходит, и тем заметнее отсутствие такого противопоставления в данном месте, что тут же духовный путь к Небесному Иерусалиму все-таки сопоставляется с земным, телесным паломничеством, но не с путешествием иудеев в Иерусалим, а с походом христиан к местам почитания памяти мучеников: «Припомните, братья: если, случается, называют какое празднество в честь мучеников и некое священное место, куда в определенный день должны стечь толпы для свершения торжества; припомните, как подбодряют друг друга эти толпы, как побуждают друг друга и говорят: “Пойдем! Пойдем!” Спрашивают: “Куда пойдем?” Отвечают: “К такому-то славному месту, к священному месту”. Итак, если священная любовь так увлекает к временному<sup>18</sup> месту, какова должна быть любовь, что увлекает к небесам людей, говорящих в единодушии: “Пойдем в дом Господень!” Бежим же, бежим, ибо мы пойдем в Дом Господень...» и т.д.

Сама логика такого сопоставления иная, чем логика сопоставления прообраза события с событием: согласно последней, в соответствии с ситуативной структурой прообраза («как иудеи стремились к своей священной родине – Иерусалиму») описывается ситуация события («так мы должны стремиться к нашей духовной родине – Небесному Иерусалиму»); а в приведенном отрывке наоборот: стремление в Дом Господень (понимаемый чисто духовно) – данность, к которой толкователь обращается непосредственно, первый и единственно важный смысл псаломского стиха, сопоставляемое же с ним стремлением христиан к месту празднеств – пример, привлекаемый для того, чтобы оттенить величие стремления чисто духовного, не связанного с земным, временным местом поклонения.

3. Остается рассмотреть единственное место толкований на степенные псалмы, где упоминается возвращение иудеев из вавилонского плена – § 3 толкования на псалом 125. Не это ли исторический смысл «Песен восхождения» для Августина? Прежде всего, надо указать, что в предисловии к этому толкованию он опять тщательно разрабатывает именно духовное понимание восхождения как основного содержания псалмов с надписанием *cantica graduum*: «Это, как вы знаете, глас восходящих, именно, восходящих к Иерусалиму, матери нашей, которая на небесах». Только после этого, толкуя в § 3 стих 1 («Когда возвращал Господь плен Сиона...»), он замечает: «Тень этого Сиона (для Августина в данном случае «этот Сион» означает Церковь. – С.С.), которая была дана иудеям прообразовательно, была в вавилонском плену, и после семидесяти лет этот народ вернулся в свой град. Семьдесят лет означают все время, которое обращается в семи днях, а когда пройдет все время, то и мы вернемся на нашу родину, как тот народ вернулся после семидесяти лет из вавилонского плена. Ибо Вавилония – это мир, которому нет дела до Бога... Итак, смущение – вся жизнь мирских дел. В этом смущении, в этой Вавилонии был в плену Сион, но возвратил Господь плен Сиона».

Из этого параграфа можно понять, что восхождение в духовную родину – основной смысл толкования данного места, и только *ad hoc* Августин сопоставляет его с историческим прообразом, возвращением иудеев из вавилонского плена, потому что именно о нем говорит стих. При этом толкователь никак не указывает, что возвращение иудеев из плена стоит за надписанием «*Cantica graduum*». Он просто отмечает прообразовательное значение этого исторического события для процесса духовного восхождения, и отмечает его только по поводу чуть ли не единственного стиха данной

<sup>18</sup> Под временным местом Августин подразумевает земное, физическое место, в отличие от неземного, нематериального и потому вечного Небесного Иерусалима.

группы псалмов, где это возвращение упоминается; а само надписание толкует в аллегорическом русле, намеченном с начала толкования «Песен восхождения» (119, 1–3).

На основании предпринятого обзора мест, где упоминается надписание «Песнь ступеней», можно констатировать, что ни одно из буквальных, исторических толкований, которые применялись и применяются для объяснения этого надписания, не привлекает внимания Августина, даже если какое-то из них он и знает. Можно предположить, что ситуация паломничества или возвращения из плена кроется под его аллегорией восхождения в качестве прообраза (τύπος, figura), но ни одно из рассмотренных мест не позволяет это несомненно утверждать.

Автор предисловия к бенедиктинскому изданию толкований Августина на псалмы при описании его метода формулирует его отношение к буквальному смыслу так: знал, но миновал<sup>19</sup>. Вторая часть этого утверждения более верна, чем первая, по крайней мере в отношении тех надписаний псалмов, буквального смысла которых Августин явно не знал. Судя по всему, так же, как к трактовке надписаний «In finem», «Pro torcularibus», «Pro ea quae hereditatem accipit» и т.п., Августин подходит и к объяснению надписания «Canticum graduum»: в слове надписания он видит смысл, выработанный его богословской и философской мыслью, найдя такое значение для толкуемого слова, он мотивирует его разнообразными языковыми и образными средствами, полная инвентаризация которых – еще далеко не достигнутая цель исследователей словесного творчества гиппонского проповедника.

*S.A. Степанцов*

#### THE TITLE OF THE «SONGS OF ASCENT» IN AUGUSTINE

*S.A. Stepantsov*

Analyzing the texts where St. Augustine mentions the title *Canticum graduum* (Song of Ascent), the author concludes that none of its possible literal interpretations can be regarded as the basis of Augustine's exegesis of Psalms 119–133 (LXX). This exegesis is based only upon his major theological concept of spiritual ascension.

---

<sup>19</sup> PL. 36. P. 13–14.