

# ОДИССЕЙ



2008

Script/Oralia: взаимодействие  
устной и письменной традиций

Ночь как объект  
исторической науки

Историческая наука  
и «порядочные люди»

Карьерные стратегии  
монархии Габсбургов

НАУКА

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА, И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ,  
Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА, К.А. ЛЕВИНСОН,  
С.И. ЛУЧИЦКАЯ (составитель и зам. главного редактора),  
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ,  
А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА, Л.П. РЕПИНА,  
А.В. ТОЛСТИКОВ (ответственный секретарь), П.Ю. УВАРОВ,  
Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук Т.Н. ДЖАКСОН,  
доктор исторических наук В.Я. ПЕТРУХИН

**Одиссей** : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. :  
Наука, 1989 – .

**2008** : Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в  
Средние века и раннее Новое время / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2008. –  
483 с. – ISBN 978-5-02-036740-1.

Юбилейный двадцатый выпуск альманаха “Одиссей” открывается разделом, посвященным анализу трансформаций, которые происходят с устной традицией в ситуации конфликта и взаимодействия с традицией письменной, в частности в условиях билингвизма при переводе с одного языка на другой и в эпоху книгопечатания, когда печатное слово начинает проникать в сферу устного и наоборот. Другие разделы сборника посвящены сравнительным исследованиям, истории представлений о времени, социальной истории, проблемам анализа словесных и визуальных образов в культуре. Публикация номера – текст гомилии блаженного Августина на один из стихов 120-го псалма. Традиционно значительное место уделено рецензиям и обзорам новой литературы.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и более широкого круга читателей.

Темплан 2009-I-238

ISBN 978-5-02-036740-1

- © Институт всеобщей истории РАН, 2008
- © Лучицкая С.И., составление, 2008
- © Коллектив авторов, 2008
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания), 2008
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2008

## СОДЕРЖАНИЕ

К читателю .....	5
<b>SCRIPT/ORALIA: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ</b>	
<i>С.И. Лучицкая</i> ВВЕДЕНИЕ .....	7
<i>А.Л. Топорков</i> МАГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИ- ЦИЯХ РОССИИ XVII–XVIII ВВ. ....	13
<i>С.И. Лучицкая</i> ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В ХРОНИКАХ И CHANSONS DE GESTE ПЕРВОГО КРЕСТОВОГО ПОХОДА. ....	29
<i>О.И. Тогоева</i> “УПОВАЮ НА НЕГО И НЕ БОЮСЬ...” (ИС. 12: 2). ПРЯМАЯ РЕЧЬ ЖАННЫ Д’АРК НА ПРОЦЕССЕ 1431 г. ....	62
<i>София Менаше</i> УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ В ХРОНИКАХ: ТЕКСТЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ (перевод с английского С.И. Лучицкой) .....	81
<i>Мари-Кристин Вароль</i> ТРАДИЦИЯ ТЕКСТОВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ВЕЛИКОМ В СОВРЕМЕН- НЫХ ЕВРЕЙСКО-ИСПАНСКИХ ПОСЛОВИЦАХ (перевод с француз- ского С.И. Лучицкой) .....	105
<i>А.А. Котомина</i> “ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ПРЯХ”: ОПЫТ ЗАПИСИ ПОВЕРИЙ В УСЛОВИЯХ ОСВОЕНИЯ НОВОЙ ТЕХНОЛОГИИ .....	138
<i>М.И. Василенко</i> ТРАДИЦИОННАЯ АРАБСКАЯ ПОЭЗИЯ: К ПРОБЛЕМЕ СООТНО- ШЕНИЯ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ .....	155
<i>Г.А. Попова</i> КТО ГОВОРИЛ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ В ХРИСТИАНСКОМ ТОЛЕ- ДО? (СФЕРЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА В ТОЛЕДО XII–XIII ВВ.) .....	165

<i>С.И. Лучицкая</i>	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	178

### СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Г.В. Бондаренко</i>	
НИВЕРНО-ROSSICA: “ЗНАНИЕ В ОБЛАКАХ” В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ...	182
<i>П.В. Лукин</i>	
ДРЕВНЕРУССКИЙ “ПОТОК И РАЗГРАБЛЕНИЕ” В СВЕТЕ ГЕРМАНСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ .....	196

### ВРЕМЯ САКРАЛЬНОЕ – ВРЕМЯ МИРСКОЕ

<i>Ален Кабантус</i>	
НОЧЬ КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ (ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА XVII–XVIII вв.) ( <i>перевод с французского И.К. Стаф</i> ) .....	211

### ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

<i>О.В. Хаванова</i>	
КАРЬЕРНЫЕ СТРАТЕГИИ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в. В ЗЕРКАЛЕ ОБРАЩЕНИЙ НА ВЫСОЧАЙШЕЕ ИМЯ .....	230

### СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

<i>О.Ф. Кудрявцев</i>	
“ЗАПЕЧАТЛЕННЫЙ САТУРНОМ”: АСТРАЛЬНАЯ МАГИЯ МАРСИЛИЯ ФИЧИНО .....	251
<i>И.Г. Галкова</i>	
“АКВИТАНСКИЙ ВСАДНИК” И АКВИТАНСКИЕ АРИСТОКРАТЫ: К ВОПРОСУ О СВЕТСКОМ ЗАКАЗЕ ЦЕРКВЕЙ В XII в. ....	275

### ИСТОРИК И ВРЕМЯ

<i>С.Л. Козлов</i>	
ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА И “ПОРЯДОЧНЫЕ ЛЮДИ”: МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ КОММЕНТАРИЯ К “АПОЛОГИИ ИСТОРИИ” .....	302

### ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ

<i>Питер Бёрк</i>	
“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ( <i>перевод с английского К.А. Левинсона</i> ) .....	337

*Е.Е. Савицкий*

“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В ИСТОРИОГРАФИИ – ДРУГИЕ ВЕРСИИ (КОММЕНТАРИЙ К СТАТЬЕ ПИТЕРА БЁРКА) .....	355
---	-----

### ПУБЛИКАЦИИ

*С.А. Степанцов*

“УЖЕ ОСВЕЩЕНЫ ГОРЫ”: ПС 120: 1 У АВГУСТИНА И ЕГО ПРЕД- ШЕСТВЕННИКОВ .....	367
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ

*К.А. Левинсон*

#### ТАКАЯ РАЗНАЯ УСТНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Nitхаммер Л.</i> Фрагменты немецкой памяти. М. (в печати). Книга погро- мов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны 1918–1922 гг.: Сб. док-тов / Отв. ред. Л.Б. Милякова и др. М., 2007 .....	382
---	-----

*С.И. Лучицкая*

#### ВОСПРИЯТИЕ НОЧИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

<i>L’imaginaire de la nuit au Moyen âge / Études réunies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes.</i> 2002. Т. 106, N 2 .....	409
--	-----

*О.Е. Кошелева*

#### ВОЛОВЬИ ЛУЖКИ И СИБИРСКИЕ ПРОСТОРЫ

<i>Kivelson V.</i> Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth- Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006 .....	417
---	-----

*А.В. Толстиков*

#### СЕЛЬСКИЙ ПРИХОД ПОСЛЕ “ОХОТЫ НА ВЕДЬМ”

<i>Lennerstrand M., Oja L.</i> Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häx- processerna 1668–1671. [Hedemora], 2006 .....	430
--	-----

### ХРОНИКА

*А.В. Свешников, Б.Е. Степанов*

ВОСПОМИНАНИЕ О БУДУЩЕМ (К 20-ЛЕТИЮ “ОДИССЕЯ”) .....	444
---	-----

*М.Ю. Парамонова*

ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ А.Я. ГУРЕВИЧА .....	457
-----------------------------------	-----

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЕЖЕГОДНИКЕ “ОДИССЕЙ” ЗА 1999–2008 ГОДЫ .....	461
--	-----

SUMMARIES .....	471
-----------------	-----

#### IN MEMORIAM

Юрий Павлович МАЛИНИН (1946–2007) .....	476
---	-----

# CONTENTS

To the reader .....	5
---------------------	---

## SCRIPT/ORALIA: THE WRITTEN AND THE ORAL IN THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME

*S.I. Luchitskaya*

INTRODUCTION .....	7
--------------------	---

*A.L. Toporkov*

MAGIC TEXTS IN THE 17 <sup>TH</sup> - AND 18 <sup>TH</sup> -CENTURY RUSSIAN ORAL AND HANDWRITTEN TRADITION .....	13
---	----

*S.I. Luchitskaya*

THE INTERPLAY OF THE ORAL AND THE WRITTEN IN CHRONICLES AND CHANSONS DE GESTE OF THE FIRST CRUSADE .....	29
---	----

*O.I. Togoeva*

'FIDUCIALITER AGAM ET NON TIMEBO' (ISAIAH 12: 2). JOAN OF ARC'S DIRECT SPEECH AT THE 1431 TRIAL .....	62
--	----

*S. Menache*

ORALITY IN CHRONICLES: TEXTS AND HISTORICAL CONTEXTS .....	81
--	----

*M.-Chr. Varol*

TEXTUAL TRADITION OF ALEXANDER THE GREAT IN MODERN JUDEO-SPANISH PROVERBS .....	105
--	-----

*A.A. Kotomina*

THE GOSPELLES OF DYSTAUES: ASSIMILATING NEW KNOW-HOW AND WRITING DOWN POPULAR BELIEFS .....	138
--	-----

*M.I. Vasilenko*

THE ORAL AND THE WRITTEN IN TRADITIONAL ARABIC POETRY .....	155
---	-----

*G.A. Popova*

WHO SPOKE ARABIC IN CHRISTIAN TOLEDO? (THE USE OF ARABIC IN 12 <sup>TH</sup> - AND 13 <sup>TH</sup> -CENTURY TOLEDO) .....	165
---	-----

*S.I. Luchitskaya*

CONCLUSION .....	178
------------------	-----

## COMPARATIVE HISTORY

*G.V. Bondarenko*

HIBERNO-ROSSICA: 'KNOWLEDGE IN THE CLOUDS' IN OLD IRISH AND OLD RUSSIAN MYTHOPOEIC TRADITIONS .....	182
--	-----

*P.V. Lukin*

THE OLD RUSSIAN <i>POTOK I RAZGRABLENIE</i> AND ITS GERMANIC PARALLELS .....	196
--	-----

### TIME SECULAR AND SACRED

*A. Kabantus*

NIGHT AS SUBJECT OF HISTORICAL RESEARCH (WESTERN EUROPE, 17 <sup>TH</sup> –18 <sup>TH</sup> CENTURIES) .....	211
--	-----

### SOCIAL HISTORY

*O.V. Khavanova*

CAREER STRATEGIES IN THE 18 <sup>TH</sup> -CENTURY HABSBERG MONARCHY IN THE MIRROR OF PETITIONS TO THE MONARCH .....	230
--	-----

### WORD AND IMAGE IN CULTURE

*O.F. Kudryavtsev*

‘IMPRINTED BY SATURN’: MARSILIO FICINO’S ASTRAL MAGIC .....	251
---	-----

*I.G. Galkova*

THE ‘AQUITAINIAN HORSEMAN’ AND AQUITAINIAN NOBLES: TOWARDS THE QUESTION OF LAY PATRONAGE OF THE 12 <sup>TH</sup> -CENTURY CHURCH BUILDING .....	275
---	-----

### HISTORIAN AND TIME

*S.L. Kozlov*

THE HISTORICAL RESEARCH AND THE <i>HONNÊTES GENS</i> : TOWARDS AN EXPLICATIVE COMMENTARY TO MARC BLOCH’S <i>APOLOGIE POUR L’HISTOIRE</i> .....	302
--	-----

### DISCUSSIONS ON HISTORIOGRAPHY

*P. Burke*

THE PERFORMATIVE TURN IN RECENT CULTURAL HISTORY .....	337
--	-----

*Ye.Ye. Savitsky*

‘THE PERFORMATIVE TURN’ IN HISTORIOGRAPHY: OTHER VERSIONS (A COMMENTARY ON PETER BURKE’S ARTICLE) .....	355
---	-----

## PUBLICATIONS

*S.A. Stepantsov*

- 'IAM ILLUMINATI SUNT MONTES': PSALM 120: 1 IN AUGUSTIN'S AND HIS PREDECESSORS' WRITINGS ..... 367

## BOOK REVIEWS

*K.A. Levinson*

## ORAL HISTORY THE MANIFOLD

- Niethammer L.* Fragmenty nemetskoy pamyati. Moskva (forthcoming); Kniga pogromov. Pogromy na Ukraine, v Byelorussii i v evropeyskoy chasti Rossii vo vremya Grazhdanskoy voyny 1918–1920 gg. Sbornik dokumentov / Otv. red. L.B. Milyakova i dr. Moskva, 2007 ..... 382

*S.I. Luchitskaya*

## THE PERCEPTION OF NIGHT IN THE MIDDLE AGES

- L'imaginaire de la nuit au Moyen âge / Etudes recueillies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes.* 2002. T. 106. N 2 ..... 409

*O.Ye. Kosheleva*

## OXEN MEADOWS AND THE VAST TRACTS OF SIBERIA

- Kivelson V.* Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth-Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006 ..... 417

*A.V. Tolstikov*

## LIVING ON IN A RURAL PARISH AFTER THE WITCH HUNT

- Lennerstrand M., Oja L.* Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671. [Hedemora], 2006 ..... 430

## CHRONICLE

*A.V. Sveshnikov, B.Ye. Stepanov*

- TWENTY YEARS AFTER (THE 20<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF *ODYSSEUS*) ..... 444

*M.Yu. Paramonova*

- AARON GUREVICH MEMORIAL READINGS ..... 457

- INDEX OF ARTICLES PUBLISHED IN *ODYSSEUS* IN 1999–2008 ..... 461

- SUMMARIES ..... 471

## IN MEMORIAM

- Yuriy Pavlovich MALININ (1946–2007) ..... 476



## ПУБЛИКАЦИИ

---

*С.А. Степанцов*

### “УЖЕ ОСВЕЩЕНЫ ГОРЫ”

Пс. 120: 1 у Августина и его предшественников

Предмет этой статьи будет очень частным: мы рассмотрим здесь особенности толкования Августином одного стиха 120-го псалма в связи с толкованиями его предшественников. Но это частное исследование должно помочь нам приблизиться к решению более общего вопроса: какова вообще роль традиции в экзегезе, по каким причинам, в какой степени и какими способами толкователь (в данном случае Августин) дополняет или развивает экзегетические находки своих предшественников, даже если перенимает их.

“Я возвожу очи свои в горы: откуда придет помощь мне?” – так начинается Пс. 120. Попытки разъяснения прямого, “исторического” смысла этого стиха в Новое время привели к столь же разнообразным мнениям, сколь разнообразны бывают догадки при истолковании самых темных и трудных мест Псалтири.

Когда нужно дать прямой ответ на простые вопросы: кто герой псалма, на какие горы и почему он возводит взгляд и почему именно с этого движения начинаются поиски помощи свыше и размышления о ее надежности, – современным комментаторам, кажется, не на что опереться, кроме как на свое воображение.

Толкователи спорят, прежде всего, о том, кто собственно возводит взор на горы в этом псалме, входящем в собрание “Песней восхождения”. Этот вопрос они решают по-разному в зависимости от того, какую интерпретацию написания “Песнь восхождения” они считают верной. Сторонники наиболее распространенной сейчас гипотезы, согласно которой “Песни восхождения” представляют собой собрание песен паломнических, считают, что герой псалма – паломник на пути в Иерусалим. Те, кто продолжает считать (в соответствии с древней традицией), что собрание “Песней восхождения” отражает ситуацию возвращения евреев из плена, полагают, что первое лицо псалма – один из таких возвращающихся на родину людей. При этом приверженцы той и другой интерпретации могут по-разному локализовать горы первого стиха (в начале, середине или конце пути к Иерусалиму) и видеть в них то ли источник опасности, то ли образ защиты и прибежища<sup>1</sup>.

А раз так, значит в наших руках нет совершенно надежной точки отсчета, которая позволила бы нам судить о степени соответствия того или иного патристического толкования “историческому” смыслу первого стиха этого псалма<sup>2</sup>. Возможно, именно неопределенность буквального смысла и открыла путь разным аллегорическим истолкованиям первого стиха Пс. 120.

Именно к разряду аллегорических толкований относится и то понимание “гор”, которое мы встречаем у Августина в толковании на Пс. 120. Здесь, как мы увидим, говорится о том, что горы – это Священные Писания, а точнее – благовестители (пророки и апостолы), которые через Писания открывают людям путь к благой вести. Августин не придумал это толкование сам и не первый применил подобное объяснение к Пс. 120: его интерпретация предстает перед нами как результат развития толковательной идеи, проявившейся в сочинениях более ранних толкователей. А первым в этом ряду стоит тот, с кого начинается систематическое толкование псалмов в христианской традиции, – Ориген. Нет достаточных оснований предполагать прямое знакомство Августина с толкованиями Оригена на псалмы. Но можно ли проследить нить преемственности или хотя бы установить возможность этой преемственности, исходя из тех свидетельств о понимании Пс. 120 у Оригена, которые до нас дошли?

В распоряжении нашем есть несколько разрозненных фрагментов о Пс. 120, сохраненных в катенах под именем Оригена, подлинных и сомнительных (причем если эти фрагменты взяты из разных комментариев Оригена на псалмы, нельзя точно установить, из каких именно<sup>3</sup>), а также ряд мест из лучше сохранившихся сочинений Оригена, где Пс. 120 цитируется в таком контексте, что можно судить об особенностях его понимания.

Довольно крупный фрагмент из *Codex Vindobonensis theologicus* Graecus 8, относящийся к Пс. 120: 1 и признаваемый подлинным, не указывает определенно, что видит толкователь в “горах”, но свидетельствует о том, что он выстраивает некую иерархию между означаемым гор, означаемым неба и Всевышним: молящийся обращается к первому, второму и третьему в зависимости от своей духовной готовности<sup>4</sup>.

Очевидно, свойство гор, на котором строится в данном случае символическое осмысление гор, – это высота, соотносимая со степенью духовного преуспевания. В случае гор эта высота не самая большая, ибо она меньше высоты неба. Некоторую отдаленную аналогию подобной иерархизации встретим мы и у Августина. Однако этим ограничиваются сведения, которые мы можем почерпнуть из данного фрагмента.

Впрочем, другие, косвенные свидетельства позволяют увериться, что высота гор, упомянутых в Пс. 120: 1, действительно могла

осмысляться Оригеном как символический коррелят духовных качеств. Так, в пятой гомилии на Книгу Бытия, сохранившейся в латинском переводе, Ориген цитирует Пс. 120: 1, объясняя, почему Лот не мог обитать вместе с Авраамом на высоких местах: “Посмотрим, что говорят ангелы своему гостеприимцу в ответ на гостеприимство, оказанное им. *Спасай*, – говорит он, – *душу твою на горе, чтобы не схватили тебя* (Быт. 19: 17). Лот, конечно, был гостеприимен: само Писание свидетельствует о том, что он даже уберется от гибели, приняв под свой кров ангелов (Евр. 13: 2). Но не был он настолько совершен, чтобы сразу по выходе из Содома можно было ему взойти на гору. Ибо только совершенные могут говорить: *Поднимаю очи в горы, откуда придет помощь мне*. Итак, Лот не заслуживал того, чтобы погибнуть с жителями Содома, но и не был столь велик, чтобы жить с Авраамом на более высоких местах”<sup>5</sup>.

Как бы то ни было, надо признать, что эти показания очень неопределенны. Но есть еще один сохранный под именем Оригена фрагмент, который содержит более примечательное толкование значения “гор”. Это фрагмент сомнительного авторства из катены Кордье, который воспроизведен в “Греческой патрологии”<sup>6</sup>. Согласно этому фрагменту, горы суть ангелы, к которым обращается в ожидании помощи первое лицо псалма (но получает эту помощь, конечно, не от них, а от Бога). Правда, в этом фрагменте нет никаких указаний на то, почему горы интерпретируются таким образом; кроме того, неясно, действительно ли он принадлежит Оригену. Однако если мы обратим внимание на еще один крохотный отрывок из Оригена, мы получим представление о том, к каким аргументам он мог прибегать. Среди атрибуированных Оригену фрагментов есть буквально одна строка, относящаяся к разъяснению слов “Иерусалим – горы вокруг него” (Пс. 124: 2). Здесь сказано: “горы вокруг Иерусалима, полагаю я, суть божественные силы” (ὄρη κύκλω Ἱερουσαλήμ δυνάμεις, οἴμαι, θεϊαί εἰσι – PG 12, col. 1637, D10–11). В непосредственно следующей затем части катены (авторство которой опять же сомнительно) это объяснение даже аргументируется предлагаемой параллелью – стихом Пс. 33: 8: “ангел Господень станет охраной вокруг боящихся Его”. Даже если это обоснование, сохранный в катене, не принадлежит Оригену, оно хорошо согласуется с предложенным в оригеновском фрагменте соотношением “горы – божественные силы”.

Все перечисленные свидетельства недостаточны для определенных выводов, но позволяют предполагать, что аллегорическое толкование гор 120-го псалма (возможно, основанное на символическом значении высоты) сложилось в каком-то виде уже у Оригена.

Первая известная нам попытка объяснить горы в этом псалме не как символ, а как горы в собственном смысле принадлежит Евсевию Кесарийскому. В отношении “Песней восхождения” вполне оправдывается та репутация толкователя-историка, которую имеет Евсевий<sup>7</sup>. Известный своим стремлением в первую очередь разбираться в историческом смысле толкуемого библейского текста, Евсевий и при толковании “Песней восхождения” дал образец того, как можно построить буквальное понимание входящих в это собрание псалмов, в том числе и Пс. 120. В преамбуле к толкованию на “Песни восхождения” он последовательно рассматривает все эти псалмы с точки зрения представления, которое было очень устойчиво впоследствии и принималось многими до начала XX в.: представления о том, что “Песни восхождения” отображают возвращение иудеев из “вавилонского плена”. Как текст преамбулы, опубликованный Меркати<sup>8</sup>, так и комментарий на Пс. 129: 1, вошедший в катень<sup>9</sup>, доносят нам в целом одинаковое понимание ситуации, отраженной в Пс. 120, и места в ней гор. По Евсевию, первое лицо псалма находится на пути из Вавилона в Иерусалим, среди гор, расположенных вдоль этого пути, и, обращая взор повсюду в поисках помощника, направляет его также и на горы. Но помощь приходит не от них: человек находит ее, востекая умом к Сотворившему их и весь прочий мир. В этом понимании горы более или менее конкретны и материальны. Любопытно, что это “историческое” толкование сохранилось от более позднего времени, чем аллегорическое объяснение Оригена. Хотя некоторые отголоски того понимания ситуации “Песней восхождения”, которым пользуется Евсевий (возвращение из плена), можно видеть в толкованиях Августина (в толковании на Пс. 125), нужно признать, что при экзегезе первого стиха Пс. 120 Августин не прибегает к тому “историческому” объяснению взгляда на горы, которое Евсевий предлагает.

У двух рассмотренных авторов – Оригена и Евсевия – мы видим в самом общем виде зачатки тех двух возможностей истолкования “гор” из Пс. 120: 1, которыми будут пользоваться в дальнейшем греческие толкователи. Интерпретация Оригена показывает возможность аллегорического толкования этого образа, основанного на переносном значении, которое может иметь высота. Объяснение Евсевия служит образцом того, что горы вполне могут рассматриваться как собственно горы; взгляд на них в определенной ситуации может быть выражением беспокойства и поисков защитника. Один из этих двух подходов реализует каждый из более поздних толкователей.

Второй, буквально-исторический подход найдем мы у Иоанна Златоуста (у последнего, правда, слова псалма принадлежат не возвращающемуся из плена путнику, а еще находящемуся в плену народу – см. его гомилию на Пс. 120).

Что касается первого подхода, строящего аллегорию на символическом понимании высоты, связанной с горами, и истолковывающего горы как ангелов, то его в следующем после Евсевия поколении толкователей реализуют Аполлинарий Лаодикийский и Дидим Слепец. Во фрагменте Аполлинария воспроизводится истолкование гор как “невидимых и небесных сил”<sup>10</sup>. В первом фрагменте толкования Дидима на Пс. 120 в нескольких изящных словах толкователь связывает более высокую ступень поющего вторую песнь восхождения (по сравнению с поющим первую) с тем, что поющий вторую песнь отрешился от земного и устремился к высоте, обозначением которой выступают горы<sup>11</sup>.

Все эти осколки толковательного предания дают слишком мало для сопоставления с толкованием Августина; представители аллегоризирующего направления лишь показывают нам в зачатке возможность построения иносказательного толкования. К тому же вопрос о том, был ли Августин в 406 г. знаком с соответствующими сочинениями Оригена или Дидима, вряд ли может быть решен положительно. Более того, ни в одном упомянутом греческом толковании не выражена напрямую та экзегетическая идея, которая запоминается больше всего из толкования Августина на Пс. 120: 1, – о том, что горы могут означать великих людей, передающих другим божественную весть, пророков и апостолов, и в частности авторов Писаний. Эта идея встречается в явном выражении у латинских толкователей Илария Пиктавийского и Иеронима.

В Иларии Пиктавийском и Иерониме, которые считаются продолжателями оригеновской линии на Западе, действительно можно видеть предшественников Августина с большей уверенностью. В том, что Августину были известны толкования Илария на псалмы, уверенность современных исследований высока. Отдельные сходства между толкованиями на псалмы Августина и Илария отмечались давно; Бастиансен показал значительность влияния Илария на Августина в целом<sup>12</sup>, М. Дюлаэ убедительно показала следы Илариевой экзегезы в первой серии толкований Августина на псалмы (диктованные толкования на Пс. 1–32)<sup>13</sup>. Что касается Иеронима, то при несомненном значении его экзегетической деятельности для Августина сопоставление понимания Пс. 120: 1 у обоих писателей может быть лишь самым общим, потому что толкования на весь Пс. 120 от Иеронима не дошло (или его не существовало). Итак, мы должны сосредоточить внимание именно на толковании Илария Пиктавийского как на единственном дошедшем до нас толковании Пс. 120, с которым Августин мог быть наверняка знаком и которое могло оказать на него влияние.

Илариева интерпретация стиха Пс. 120: 1 (см. Hilar. in ps. 120, 4–5) близка к тому, что, насколько можно судить, было намечено

греческими аллегорическими толкованиями, может быть, потому, что Иларий, как известно, черпал из того же источника – Оригена. Здесь есть, в частности, упоминание возможности того, что горы означают служителей Бога, ангельские силы, и указание на “высоту” как основу иносказательного истолкования. И в отличие от фрагментарных данных греческой традиции мы видим и контекст этой экзегезы первого стиха (т.е. общее понимание псалма у толкователя), и аргументы, приводимые в поддержку ее.

Понимание псалма в целом у Илария таково, что не предполагает необходимости рисовать исторический фон, на котором горы выглядели бы географическим объектом. Весь псалом, по Иларию, говорит только об общих законах внутренней жизни человека. В рамках этого морально-иносказательного понимания и горы – только знак некоторой реальности, имеющей отношение к внутреннему возрастанию. Неудивительно, что именно в толковании Илария мы встречаем первую отрицательную мотивировку толкования “гор” из Пс. 120: 1, т.е. указание на причину того, почему “горы” этого стиха не следует понимать в буквальном смысле: горы как таковые никак не могут ответить на чаяние человека, ищущего помощи. Ведь и глаза, которые он возводит в горы, – не глаза внешние, телесные, а внутренний взгляд, для описания силы которого у Илария находятся такие выразительные слова (§ 2–3).

Означаемое гор для Илария – это “пророческие книги, возносящиеся от земли в высоту, которые представляют нам восхождение к высшему и ступени к вечному” или “ангельские служения, силы и власти небесные, служение которых доставляет нам восхождение к выпрещенному” (§ 5). Причем, хотя “пророческие книги” и “ангельские служения” преподносятся сначала как альтернативы, они объединяются уже в начале следующего параграфа. Объединение их основано на том, что и те, и другие играют роль в восхождении человека: пророческие книги указывают путь, ангельские силы оберегают и содействуют в этом пути.

Вот в каких словах Иларий отрицает применимость к толкованию буквального значения “гор”: “Пророк поднял глаза ума на горы. Но на какие горы? Ведь не на эти же горы, оскверненные (языческими) алтарями и нечестивыми собраниями, и не на те, пугающие лесами, с голыми скалами, непроходимые из-за обрывов, застывшие снегами – ибо какое в них диво и какая на них надежда?”

В пятом параграфе толкования Илария кроме отрицательной мы можем найти также и положительную мотивировку устанавливаемой толкователем знаковой связи между горами, с одной стороны, и пророческими книгами и ангельскими служениями – с другой: “Ибо если, согласно Даниилу, Господь для нас – великая гора (ср. Дан. 2: 34 сл.), то не стоит сомневаться в том, что горами могут на-

зываются те, кто преподносят нам Его заповеди и сообщают нам блаженства”.

Если сравнить интерпретацию “гор” у Илария и у Августина, тотчас создается впечатление о преемственности второго от первого, однако есть и некоторая разница. Она относится, отчасти, к означаемому: Августин видит в “горах” не совсем тот же смысл, что Иларий. Но главным образом разница состоит в мотивации этой знаковой связи, в том, что служит основанием для сравнения “гор” с означаемым. В том, как предлагает Августин понимать первый стих Пс. 120, важна не только высота гор, но и свет, который падает на них. Этого элемента развития образа гор мы не находим у прежних толкователей. Именно взаимодействие признака освещенности с признаком высоты обращает на себя внимание в августиновской интерпретации; это взаимодействие мы попытаемся описать и проанализировать далее. Для этого нужно будет не только увидеть, как возникает мотив света в толковании на Пс. 120, но и выйти за рамки этого толкования, привлекая пассажи из других сочинений Августина, где он цитирует Пс. 120: 1 с подобным, но более подробным объяснением.

Толкование Августина на Пс. 120 начинается не с разбора самого псалма. Перед тем как приступить к псалму, проповедник находит уместным напомнить слушателям “страшные слова” из евангельского чтения дня – зачала из Евангелия от Матфея, где говорится о том, что “день оный придет, как вор в ночи”. Так как время пришествия этого дня неизвестно, то, чтобы не быть застигнутым врасплох этим ночным приходом, нужно бодрствовать всегда и к тому же не быть “в ночи”, как дети “тьмы”, а быть “детьми света” – этот образный призыв апостола Павла Августин сплетает с евангельским сравнением. Дети тьмы – это нечестивые, беззаконные. Но и они должны пробудиться от сна, потому что день этот близко, “уже озарены горы”, – так вводится образ гор, и с этого места начинается собственно толкование: “Пусть, как сказано в этом псалме, они воспрянут от сна. Уже освещены горы, что же они еще спят? Уже взошло солнце правды, уже апостолами проповедано Евангелие, проповеданы писания, открылись Писания, разорвана завеса (Мф. 27: 51), открылось внутреннее святилище храма: пусть же наконец они поднимут глаза свои в горы, откуда придет помощь им. Ибо так велит им этот псалом, второй из тех, что имеют надписание “Песнь ступеней”. Но, опять же, пусть не полагаются на горы, эти горы не сами собою светят, но светят светом, отраженным от того, о ком сказано: “Был свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мир” (Ин. 1: 9). Под горами можно разумеать людей великих, людей славных. А кто более велик, чем Иоанн Креститель? Что это была за гора, о которой

Господь сам сказал: среди рожденных нет никого большего, чем Иоанн Креститель (Мф. 11: 11). Ты видишь, как эта великая гора светит, послушай, как она исповедует. Что исповедует? “Мы все, – говорит он, – восприняли от его полноты” (Ин. 1: 16). Итак, от чьей полноты восприняли горы, от того тебе помощь, а не от гор. Но если бы ты не поднял к ним глаза, не получил бы ты наставления просветиться от него”<sup>14</sup>.

То, что при таком толковании “гор” имеет значение именно их высота, не вызывает сомнения. Однако еще более ясно это видно в другой проповеди, именно, в первом “Рассуждении на Евангелие от Иоанна”, которое Августин преподнес слушателям вскоре после разбираемого толкования на Пс. 120, разорвав в первый раз цепь изъяснений “Песней восхождения”<sup>15</sup>. В этой проповеди, развивая выведенный в Еп. ps. 120, 4 образ, он говорит: *montes excelsae animae sunt* – основанием для уподобления душ горам служит высота: материальная для гор, метафорическая для душ. Но и в Еп. ps. 120, 4 признак высоты достаточно хорошо выделим: он проступает за названными здесь признаками большого размера (*magni* – более общий признак, включающий в себя и высоту) и видимости, ясности, хорошей освещаемости (*clari* – этот признак в данном случае обусловлен высотой).

Признак высоты здесь дан в связи с конкретным образом гор: горы материально реально высоки, притом и вся аллегорическая картина, получающаяся из сцепления отдельных символических образов и мотивов, вполне целостна и реально вообразима, ее можно было бы представить в виде однородной серии рисунков или в виде кинематографической зарисовки.

Раз так, мы должны искать в плане означаемого такой признак у означаемого гор, который соответствует признаку высоты гор. Как раскрывает Августин смысл гор и какое при этом значение играет их высота? Цитированная нами ключевая фраза: *Montes possunt intelligi homines magni, homines clari*, – не дает достаточного ответа на этот вопрос. Как пример горы он называет Иоанна Крестителя: *Et quid maius Ioanne Baptista?* А из предшествующих высказываний мы понимаем, что не всякие великие и славные люди понимаются здесь под горами, а евангелисты и вообще те, кто сообщает божественное откровение, – под пророками и апостолами. Их величие (*magni*) и слава, заметность (*clari*) требуют уточнения. Эти признаки в буквальном смысле, т.е. материальные признаки материальных гор, служат Августину основой для раскрытия и других значений символа “горы” во многих проповедях и сочинениях<sup>16</sup>. Но какие основания для сравнения гор и пророков апостолов найдем мы в Еп. ps. 120, 4 и текстах, близких к нему по направлению истолкования символа?



Первым, более общим основанием является высота гор: *Montes possunt intelligi homines magni*. Как мы уже отметили, из приведенного отрывка *Aug. Ep. ps. 120, 4* не вполне очевидно, что имеется в виду именно высота гор, а не вообще величина, но мы сможем вполне убедиться в том, если обратимся к первому “Рассуждению на Евангелие от Иоанна” – проповеди, в которой Августин некоторое время спустя после произнесения толкования на *Ps. 120* применяет ту же образно-знаковую систему. Горой в трактате именуется сам Иоанн Богослов, автор четвертого Евангелия. Ему, в его величии благовестника, посвящены первые параграфы первого “Рассуждения”. Некоторые выражения отсюда прольют свет на интересующие нас вопросы.

В качестве аргумента в пользу возможности именования Иоанна горой Августин приводит стих 3 псалма 71: *Suscipiant montes расem populo tuo, et colles iustitiam*. Это выражение приводит на ум сравнение гор и холмов по признаку высоты: *Montes excelsae animae sunt*, – говорит Августин, – *colles paruulae animae sunt*. Итак, горы, т.е. евангелисты, воспринимают мир (*рах* – частое именование Христа у Августина), совершенное “высокое” богословие, чтобы холмы, т.е. другие верующие, могли усвоить праведность (*iustitia*), которая подразумевает прежде всего веру во Христа: *quia iustus ex fide uiuit*, – поясняет Августин цитатой из *Рим. 1: 17*. “Высота гор” – это совершенство знания, созерцание божественного и вечного; относительно меньшая “высота холмов” – вера, и мы знаем, что от верующих Августин требует прежде всего веры во временную жизнь воплотившегося Слова (см. толкования на *Ps. 119, § 2; 130, § 9*).

Несколько ниже, в § 5 первого “Рассуждения”, опять говорится о высоте Иоанна-горы. Насколько высока должна была быть эта гора, рассуждает Августин, чтобы оказаться способной “воспринять мир”, т.е. созерцать божественность Слова? (*Susceperat расem mons iste, comtemplabatur diuinitatem Verbi. Qualis iste mons erat? quam excelsus?*) Чтобы ответить на этот вопрос, Августин перечисляет то, что Иоанн должен был превзойти разумением (а гора, стало быть, превысить), чтобы дойти до созерцания божественного. Градация перечисляемых предметов, как бывает и в других произведениях Августина<sup>17</sup>, носит синкретический характер в отношении материальности/нематериальности признака, именуемого высотой: «Он превзошел все вершины земные, превзошел все воздушные пространства, превзошел все высоты светил, превзошел все хоры и легионы Ангелов. Ибо если бы он не превзошел всего этого тварного, он не пришел бы к тому, через которого все сотворено... к тому, о ком он сказал: “В начале было Слово...”»<sup>18</sup>.

Последовательность перечисленных превзойденных вещей такая: сначала материальные тварные, потом нематериальные

тварные предметы; выше их – цель познания, Творец. Очевидно, что это последовательность уровней бытийного достоинства<sup>19</sup>. Но весьма интересно и то, что внутри нижнего уровня этой шкалы (материального тварного) предметы расположены в порядке возрастания их материальной, физической высоты: вершины гор, воздушные пространства, высоты звезд. Это создает впечатление возрастания высоты и в дальнейшем, но уже по шкале бытийного достоинства: высота, возрастающая сначала в прямом, физическом смысле, намечает порядок перечисления нематериальных вещей по их метафорической высоте. Так материальный признак-субстрат метафоры помогает структурировать действительность нематериальную по метафорическому признаку, выведенному под видом высоты. Кроме того, важно учесть, что после уровня воздушного пространства (*campi aetis*) образ горы начинает терять реально-образную, чувственную состоятельность и обнажается его иносказательная сущность: физическая гора не может быть выше звезд – значит, имеется в виду не физическая гора, а некое означаемое, а именно евангелист, чье понимание может превзойти все материальное вообще, в том числе и материальное небо.

Мы видим, что признак высоты в образе гор связан знаковой связью со способностью восприятия откровения, богословского созерцания “высоких” уровней бытия. Это, очевидно, опять же гносеологическое соответствие высокому уровню бытийного достоинства (в данном случае божественного достоинства Слова). Этот уровень сопоставим с уровнем *sapientia* на третьей диаграмме Мадека<sup>20</sup> и состоянием апостола Павла, описанным в *En. ps. 119, 3 (sive mente excessimus Deo)*.

Однако еще интереснее то, о чем мы уже сказали бегло выше: высота гор в толковании на псалом 120, § 4 выступает не сама по себе, а в сочетании с другим свойством гор, вытекающим из высоты – с их преимущественной освещаемостью: *Montes possunt intelligi homines... clari* – в прилагательном *clari* можно предположить не только смысл “славные” или “ясно видимые”, но и “светлые, хорошо освещенные”. Вспомним, что толкование стиха собственно и начинается с уведомления о том, что горы уже освещены и пора встать от сна. Аллегория освещенности гор (как знак богопросвещенности авторов Писания, пророков и апостолов) хорошо вписывается в ту систему световых символов, принятую у Августина, в которой Бог устойчиво ассоциируется со светом<sup>21</sup>. Но хорошая и первоочередная освещаемость горы в материальном мире – прямое следствие ее высоты, поэтому символика высоты получает здесь прекрасное “подкрепление” и органическое развитие в системности признаков выбранного образа плана означающего.

Можно теперь подробно показать все элементы планов означающего и означаемого в таблице.

пора вставать от сна, пробуждаться	надо быть духовно бодрым, бдительным
ибо солнце	ибо Слово Божие
уже озарило своим светом	уже просветило знанием своей божественности
<i>высокие</i>	<i>способных к восприятию этого знания</i>
горы	Благовестителей
от которых свет переходит на горы и долины	от которых знание переходит к другим членам церкви

Подводя итог рассмотрению значения высоты гор в толковании Пс. 120: 1, можно сказать, что она означает, точнее, воспринимается толкователем как знак превосходной способности благовестителей (пророков и апостолов) воспринимать знание, постигать те уровни бытия, которые именуется высокими на шкале бытийного достоинства, т.е. получать знание о божественном. Это значение высоты проводится преимущественно через проистекающее из физической высоты свойства гор первыми воспринимать солнечный свет. Тем самым символика высоты соотносится с символикой света как знака божественного.

В данном случае буквальный Августин не отталкивается от образа материальных гор, но опирается на него. А опереться на него можно потому, что картина, которую Августин получает, расширяя, развивая план означающего, т.е. описанную в стихе псалма ситуацию, на редкость цельна и реалистична, притом все элементы ее так стройно соответствуют элементам означаемого, что толкователю не требуется никакого нарушения ее реалистической зрительной органичности в угоду более адекватному выражению всех элементов плана означаемого и их взаимосвязи. Реалистичность эта все же нарушается, но позже, уже за рамками толкования на Пс. 120, в первом трактате на Евангелие от Иоанна, когда Августин говорит о том, что “гора” превосходит весь чувственный мир, включая светила, – и тем самым обнажает символическую сущность образа горы и “превосхождения”.

Но в толковании на Пс. 120 Августин строит аллегорезу на вполне законченной и зрительно состоятельной картине взгляда на освещаемые горы, и ему не приходится объяснять, что взгляд должен быть понят как знак умственного внимания, потому что это стано-

вится ясным из всей структуры соответствующих друг другу планов аллегорезы. Таким образом, дополнение старой экзегетической идеи о значении гор символикой света, озаряющего горы первыми из-за их высоты, является экзегетическим изобретением Августина, не только украшающим план означаемого, но и придающим объем плану означаемого.

Есть еще один аспект, по которому надо оценить важность введения мотива освещения гор в Еп. ps. 120, 4: он сообщает всему пассажи большую объяснительную силу, возникающую, как мы можем предположить, из соотносимости объясняемой картины с повседневным чувственным опытом слушателей. Освещаемые рассветом горы, можно думать, часто видны всем проживающим в районе бывшего Гиппона (в современном Алжире), на северо-запад от которого начинается большой горный массив. Особенно легко представить себе это, когда мы смотрим на фотографию раскопок Большой гиппонской базилики (где служил и проповедовал Августин и, вполне вероятно, произносил толкование на Пс. 120). Фотография приводится в книге Э. Марекы “*Nippo Regius. Христианские памятники Гиппона*”<sup>22</sup>. Мы видим, что апсида базилики, ориентированная на запад-северо-запад, смотрит на группу довольно высоких гор (до 800 м и выше), из которых особенно выделяется центральная вершина. Именно эта видная из Гиппона восточно-юго-восточная оконечность массива, полагаем мы, освещается с востока лучами восходящего солнца, что, как явствует из фотоснимка, должно быть хорошо видно из “христианского квартала” Гиппона.

Так нам становится понятно и значение горы в разобранный отрывке толкования на Пс. 120, и экзегетическая сила той специфической августиновской разработки этого образного комплекса, которая связана с обращенностью образной картины к повседневному опыту слушателей: то, что является основой иносказания, не только легко вообразимо, но и видимо в ближайшей повседневной жизни данной паствы.

Представленное выше исследование показывает нам, что изучение экзегетической традиции помогает лучше понимать своеобразное положение того или иного толкователя в череде других. Даже когда он явным образом перенимает тот или иной экзегетический ход (как, по-видимому, перенимает Августин у Иларию аллегорическое толкование гор в Пс. 120: 1), его интерпретация может оказаться ощутимо своеобразной. В разобранный случае это происходит потому, что Августин более отчетливо дает понять основу построения аллегорезы – символическое значение высоты, сходное с неоплатонической символикой “высокого”, с которым он впервые в ряду толкователей Пс. 120 соединяет также символику света.

<sup>1</sup> См., например, обсуждение разных точек зрения в исследовании Стивенса, который считает, что псалом отражает ситуацию возвращения из плена (Stevens D.G., Jr. A Critical Commentary on the Songs of the Return with a Historical introduction and Indexes // *Hebraica*. Chicago, 1895. Vol. 11, N 3/4. P. 119–121), и комментарий Брациотиса, который придерживается теории “паломнических песен” (*Μπρατσιώτης Π. Αἱ ὕδαί τῶν ἀναβαθμῶν τοῦ Ψαλτηρίου*. Ἀθήναι, 1928. Σ. 25–27).

<sup>2</sup> При знакомстве с современными объяснениями Пс. 120 создается впечатление, что каждый из комментаторов вполне уверен в своем объяснении, уверен настолько, что доказательства или даже просто доводы в его поддержку приводит минимальные или не приводит вовсе. И легко было бы вслед за автором комментария склониться к принятию того или иного объяснения, если бы они не были столь различны.

Приведем несколько примеров описания ситуации Пс. 120 из современных комментариев. Каждый из этих примеров, заметим притом, отражает не личное мнение цитируемых комментаторов, но целую традицию понимания Пс. 120; каждая из этих традиций возникла более или менее давно и продолжает поддерживаться десятками более или менее академичных толкований.

Вот, например, известное исследование Дрейверса о книге псалмов в историко-критическом духе. Здесь воспроизводится такая “психологическая реконструкция”: “Псалмопевец находится в больших затруднениях и потому желает предпринять паломничество... Он обводит взором соседние холмы, на которых видит множество ханаанских святилищ, так называемых “высоких мест”. Но, может быть, лучше все же пойти в Иерусалимский храм?”, – передает нам исследователь колебания первого лица псалма (*Drijvers P. The Psalms, Their Structure and Meaning*. Freiburg; L., 1965. P. 154). Таким образом, комментатору здесь видится противопоставление горных святилищ Иерусалимскому храму как единственному месту поклонения истинному Помощнику: от этого противопоставления, согласно данному комментарию, берет свое начало дальнейшее воспевание в псалме истинной помощи свыше. Горы, следовательно, представлены здесь не только как исходная точка паломничества, но и как точка отталкивания, с которой начинается движение паломника – и движение мысли Псалмопевца. Не так представляет себе дело автор комментария к псалму 120 (121) в многотомной “Библии переводчика”. «Составить мизансцену нетрудно, – уверяет он нас и тотчас описывают эту мизансцену с обстоятельностью и уверенностью очевидца: – Во время долгого путешествия в Иерусалим паломникам приходилось становиться лагерем в пустынных или гористых краях, через которые лежал их путь. По ночам на вершины близлежащих холмов посылали наряды стражи, чтобы те охраняли лагерь от внезапного нападения разбойничьих шаек, которые, прекрасно зная обычное время паломничества, надеялись поживиться, устраивая налеты на лагерь паломников. В нашем псалме, – продолжает “очевидец”, – представлены размышления одного из паломников, который, прежде чем войти в палатку для ночлега, бросает взгляд на холм и видит рядом со стражей другого охранника, Господа, который не спит и не дремлет» (*Interpreter’s Bible*. N.Y., 1955. Vol. IV. P. 644. (W.R. Taylor, W.S. McCulloch)). Для такого толкования горы уже не в начале, а в середине Пути к Иерусалиму.

В качестве образца толкований, ставящих горы в конце паломнического пути, у его цели, приведем цитату из уже названного комментария Брациотиса: “Под *горами* разумеются здесь священные горы земли обетованной и осо-

бенно Иерусалима, а главным образом гора Сион (ср. Пс. 56: 1, 124: 2, 132: 3 и т.п.), где находится земное обиталище Бога, источник избавления (Пс. 2: 5, 19: 3, 123: 3). Поэт представлен здесь молящимся, обратившим лицо к Иерусалиму, как это делал Даниил (6: 10 сл., ср. также 3 Цар. 8: 44 сл.) и как по сей день делают мусульмане, обращаясь лицом к Мекке” (с. 27 цитированного труда Брациотиса).

Все эти примеры мы приводим, конечно, не для того, чтобы продемонстрировать бессилие современных экзегетов перед загадками Пс. 120. Напротив, каждое из приведенных объяснений по-своему остроумно и убедительно. Но во всех случаях отсутствуют аргументы, которые бы убедительно подтверждали правильность одного объяснения и неправильность другого.

<sup>3</sup> О разных толкованиях Оригена на псалмы и о проблемах изучения дошедшего до нас материала см.: *Rondeau M.-J. Les commentaires patristiques du psautier (III<sup>e</sup> – V<sup>e</sup> siècles)*. Roma, 1982. Vol. 1. P. 44 ss.

<sup>4</sup> *Cadiou R. Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d’Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*. P., 1936. P. 119–120.

<sup>5</sup> “Quid ergo ad hospitem suum pro hospitalitatis officiis dicant angeli, uideamus. *In minte*, inquit, *saluam fac animam tuam, ne forte comprehendaris*. Erat quidem hospitalis Lot, qui etiam, sicut ei Scriptura testimonium tulit, ab interitu latuit angelis hospitio receptis. Sed non erat ita perfectus, ut statis de Sodomis exiens montem posset adscendere; perfectorum namque est dicere: *Leuauit oculos meos in montes, unde ueniet auxilium mihi*. Iste ergo neque talis erat qui inter Sodomitas perire deberet, neque tantus erat qui cum Abraham in excelsioribus posset habitare”. – Homilia in Genesim 5, 1 (*Origène. Homélie sur la Genèse / Texte latin, traduction et notes de L. Doutreleau. (Sources chrétiennes; Vol. 7 bis.)*. P., 1985. P. 162).

<sup>6</sup> *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 12. Col. 1632. В 3–11 (из него следует вычесть все, начиная со строки В7, – эта половина взята из гомилии Иоанна Златоуста).

<sup>7</sup> *Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*. Roma, 1985. P. 120.

<sup>8</sup> *Mercati G. L’ultima parte perduta del commentario d’Eusebio ai Salmi // Mercati G. Opere minore. La Città del Vaticano, 1937. Vol. 2. P. 61.*

<sup>9</sup> *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 24. Col. 12A ss.

<sup>10</sup> *Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus den Katenenüberlieferung*. B., 1977. Bd. 2. Frg. 252.

<sup>11</sup> *Mühlenberg E. Op. cit.* P. 298. Frg. 1152. Хотя “высота” у Дидима тоже символична, отметим, что он придерживается другого объяснения надписания “Песнь восхождения”. Это объяснение (отраженное и в талмудической традиции) связывает пятнадцать “Песней восхождения” с пятнадцатью же ступенями в Иерусалимском храме.

<sup>12</sup> *Bastiaensen A. Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens // Augustiniana Trajectina*. P., 1987. P. 42.

<sup>13</sup> *Dulaey M. Recherches sur les sources exégétiques d’Augustin dans les trente-deux première Enarrationes in Psalmos // L’esegesi dei padri latini. Dalle orogini a Gregorio Magno*. Roma, 2000. (*Studia Ephemeridis “Augustinianum”*; 68). P. 264–272.

<sup>14</sup> «Sicut iste psalmus habet, euigilent (sc. iniqui). Iam illuminati sunt montes, quid adhuc dormiunt? Leuent oculos suos in montes, unde ueniet auxilium illis. Quid est iam illuminati sunt montes? Iam ortus est sol iustitiae, iam ab apostolis praedicatum est Euangelium, praedicatae sunt scripturae, patuerunt omnia sacramenta, conscissum est

uelum (Mt. 27: 51), patuit secretum templi: iam tandem leuent oculos in montes, unde ueniet auxilium illis. Hoc enim praecipit iste psalmus, secundus de his qui inscribuntur *Canticum graduum*. Sed non rursum praesumant de montibus; quia ipsi montes non a se lucent, sed ab illo lucent, de quo dictum est: *Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum* (Ioan. 1: 9). Montes possunt intelligi homines magni, homines clari. Et quid maius Ioanne Baptista? Qualis ille mons erat, de quo Dominus ipse dixit: “In natis nemo exsurrexit maior Ioanne Baptista” (Mt. 11: 11). Vides certe istum magnum montem lucentem; audi confitentem. Quid confitentem? *Nos omnes*, inquit, *de plenitudine eius accepimus* (Ioan. 1: 16). De cuius ergo plenitudine acceperunt montes, ab illo est tibi auxilium, non a montibus; ad quos tamen nisi leuaueris oculos per scripturas, non admoueberis, ut ab illo illumineris». – En. ps. 120, 4. Как в этом, так и в других случаях Августин вкладывает слова Ин. 1:16 в уста Иоанна Крестителя.

- <sup>15</sup> *Rondet H.* Saint Augustin et les Psaumes des montées // *Revue d’ascétique et de mystique*. 1965. Т. 41. P. 5.
- <sup>16</sup> Кроме рассматриваемой здесь аллегорезы Августин может толковать “горы” еще в трех смыслах. Гора может быть символом Христа и Церкви (см. подробный разбор этой темы и примеры в статье: *Lauras A.* Deux images de Christ et de l’église dans la predication augustinienne // *Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954.* P., 1954. Т. 2. P. 667–671. *Stommel E.* (*Kloeppe M.*) Berg // *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, 1954. Bd. 2. Sp. 136–138; *Severus E. von.* Zur Geschichte der Formel ‘Mons qui Christus est’ // *Liturgische Zeitschrift.* 1931–1932. Bd. 34. S. 390–392). В отрицательном смысле гора может быть символом людей выдающихся, но зловещих – ересиархов, лжеучителей, инициаторов расколов (так, например, в En. ps. 124, 5).
- <sup>17</sup> *Poque S.* L’expression de l’anabase plotonienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources // *Recherches augustinienes.* 1975. Vol. 10. P. 191–204.
- <sup>18</sup> In *Iohannis Euangelium tractatus 1.5*: «Transcenderat omnia cacumina terrarum, transcenderat omnes campos aeris, transcenderat omnes altitudines siderum, transcenderat omnes choros et legiones angelorum. Nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non proueniret ad eum per quem facta sunt omnia... peruenire ad id quod ait: “In principium erat Verbum...”».
- <sup>19</sup> В отличие от других августиновских восхождений (например, *Enarratio in psalmum 41*), в этом перечислении отсутствует уровень человеческой души.
- <sup>20</sup> *Madec G.* Le diagramme augustinien // *Augustinianum.* 1925. Vol. 25. P. 79–94.
- <sup>21</sup> *Poque S.* L’imaginaire d’un prédicateur chrétien du Ve siècle // *Nouvelle revue théologique.* 1985. Vol. 107. P. 871.
- <sup>22</sup> *Marec E.* Hippo Regius. Monuments chrétiens d’Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin. P., 1958. P. 134 ss. Тексты Августина для идентификации базилики см.: *Ibid.* P. 216 ss.