

Религиозная организация  
— духовная образовательная организация высшего образования  
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

*На правах рукописи*

Лысевич Андрей Евгеньевич (иерей)

**Комментарий Амвросиаста на Послание апостола Павла к Римлянам:  
содержание и особенности**

**26.00.01 — Теология**

**Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата теологии**

Научный руководитель:  
Доктор философских наук, профессор  
Алексей Русланович Фокин

г. Сергиев Посад, 2021.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>5</b>
<b>ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ.....</b>	<b>22</b>
§ 1.1. Русскоязычная литература .....	22
§ 1.2. Зарубежная литература .....	27
<b>ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА .....</b>	<b>46</b>
§ 2.1. Попытки выяснить подлинное имя Амвросиаста .....	46
§ 2.1.1 <i>Ранняя цитация</i> .....	46
§ 2.1.2 <i>Цитация более поздними авторами и рукописная традиция</i> .....	48
§ 2.1.3 <i>Развитие вопроса авторства после начала книгопечатания</i> .....	50
§ 2.1.4 <i>Развитие вопроса авторства с начала XX века до наших дней</i> ..	52
§ 2.2. Предположения о личности автора .....	63
§ 2.3. Произведения, приписываемые Амвросиасту .....	72
§ 2.4. Исторический контекст и состояние Римской Церкви времён Амвросиаста .....	73
<b>ГЛАВА 3. КОММЕНТАРИЙ АМВРОСИАСТА НА РИМ. КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК .....</b>	<b>81</b>
§ 3.1. Общая характеристика произведения .....	81
§ 3.2. Датировка и рукописная традиция .....	87
§ 3.2.1 <i>Время и место создания произведения</i> .....	87
§ 3.2.2 <i>Рукописная традиция и редакции</i> .....	88
§ 3.3. Комментируемый текст Священного Писания .....	95
§ 3.3.1 <i>Амвросиаст о текстологии Священного Писания</i> .....	96
§ 3.3.2 <i>Версия <i>Vetus Latina</i>, которой пользовался Амвросиаст</i> .....	98
§ 3.3.3 <i>Влияние особенностей библейского текста на толкование</i> .....	100
§ 3.4. Литературные связи .....	112
§ 3.4.1 <i>Цитация Библейских книг и Деяний Петра</i> .....	112

§ 3.4.2. Источники Амвросиаста .....	115
§ 3.4.3. Литературные связи с современниками .....	118
§ 3.4.4. О некоторых сходствах комментария Амвросиаста и Диодора Тарсийского на Рим. ....	121
§ 3.5. Художественное наполнение .....	128
<b>Глава 4. БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОММЕНТАРИЯ АМВРОСИАСТА НА РИМ. ....</b>	<b>146</b>
§ 4.1. Учение о Боге.....	147
§ 4.1.1. Бог.....	147
§ 4.1.2. Христология.....	153
§ 4.1.3. Пневматология .....	161
§ 4.2. Сотериология .....	163
§ 4.2.1. Объективная сторона спасения .....	164
§ 4.2.2. Истинное знание о Христе .....	169
§ 4.2.3. Субъективная сторона спасения.....	171
§ 4.2.4. Сотериологические образы.....	172
§ 4.3. Предведение и предопределение Божие .....	177
§ 4.4. Антропология .....	182
§ 4.4.1. Первозданное человечество .....	182
§ 4.4.2. Человечество под грехом .....	184
§ 4.4.3. Посмертная участь человека .....	189
§ 4.5. Экклесиология .....	190
§ 4.6. Отношение к находящимся вне Церкви .....	195
§ 4.7. Закон.....	200
§ 4.7.1. Естественный закон .....	201
§ 4.7.2. Закон Моисея.....	204
§ 4.7.3. Соотношение Ветхого и Нового Завета .....	210

§ 4.8. Отношение к власти .....	214
§ 4.9. Аскетика .....	216
§ 4.10. Демонология .....	226
<b>ГЛАВА 5. КОММЕНТАРИЙ АМВРОСИАСТА НА РИМ. КАК ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>232</b>
§ 5.1. Общая характеристика экзегетического подхода Амвросиаста .....	232
§ 5.2 Цель и форма Послания, с точки зрения Амвросиаста .....	235
§ 5.2.1. <i>Амвросиаст о цели написания Рим.</i> .....	235
§ 5.2.2. <i>Части выделяемые Амвросиастом в Рим.</i> .....	236
§ 5.3. Экзегетические приёмы .....	237
§ 5.3.1. <i>Наиболее распространённые приёмы</i> .....	237
§ 5.3.2. <i>Более редкие методы толкования</i> .....	242
§ 5.3.3. <i>Герменевтическое правило</i> .....	249
§ 5.3.4. <i>Примеры использования аллегорических методов</i> .....	251
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>261</b>
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ .....</b>	<b>269</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>274</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Древняя христианская литература — драгоценная сокровищница, и самой ценной среди её богатств, безусловно, является Библия. Изучением и осмыслением Священного Писания важно и нужно заниматься каждому христианину. История доносит до наших времён образцы библейского дискурса древних эпох прежде всего в рамках экзегетического жанра. Произведения этого литературного направления запечатлевают высокие примеры понимания библейского текста и наставления жизни в согласии с заповедями Господа Иисуса Христа. Толкования книг Священного Писания могут открыть контекст христианской эпохи древности, её особенности, проблемы и устремления.

Однако иногда сокровища древней литературы остаются во многом сокрытыми под толщей времён или приоткрываются гадательно, словно через мутное стекло, в случае отсутствия или низкого качества перевода на современный язык тех или иных древних произведений.

С другой стороны, нередко, доставая из-под спуда древности тот или иной памятник, исследователи не задумываются о его качестве и провозглашают таковой священным раритетом только лишь в силу времени. А ведь некоторые тексты древней литературы должны быть признаны не величайшими святынями, а, скорее, проклятием, поскольку содержат в себе древние ереси, с которыми боролись Отцы Церкви.

Настоящая работа посвящена исследованию одного из древних экзегетических произведений таинственного автора IV века, Амвросиаста. Дабы ещё одна сокровищница древней мысли стала хоть сколько-то раскрыта для современного читателя и получила должную оценку современников.

Произведения изучаемого автора были широко известны в латинском мире под авторством свт. Амвросия Медиоланского и в Средние века могли по праву

считаться учебником по экзегезе Павловых посланий. На Востоке автором мало кто интересовался и его труды не получили никакой оценки Восточных отцов. В Новое время авторитет произведений Амвросиаста был существенно подорван в связи с обнаружением не аутентичности произведений.

Выяснилось, что автором Комментариев на тринадцать посланий ап. Павла (далее — «Комментарии») является не Медиоланский святитель, а некий аноним конца IV века. Наименование таинственного автора было составлено из имени «Ambrosius» и суффикса «-aster», эквивалентного приставке «pseudo-». Так в начале XVI века «появился на свет» новый автор — Амвросиаст<sup>1</sup>.

Благодаря исследованиям учёных XX века было доказано, что, несмотря на неподлинное авторство, «Комментарии» действительно были написаны в эпоху свт. Амвросия в Риме и являют собой самый древний образец систематической экзегезы всего корпуса посланий ап. Павла, за исключением Послания к Евреям. Считается, что автор работал над своим произведением на протяжении 70-х годов IV столетия<sup>2</sup>. При этом последняя, третья авторская редакция Комментария Амвросиаста на послание ап. Павла к римлянам (далее — Комментарий на Рим.), по всей видимости, была сделана уже после II Вселенского Собора.

Это обстоятельство вполне возвратило Амвросиасту утраченный ранее авторитет. И теперь к его трудам довольно часто обращаются исследователи как в России, так и за рубежом.

**Актуальность темы исследования обусловлена тремя факторами.**

---

<sup>1</sup> В русской транскрипции диссертант будет использовать именно такой вариант имени латинского автора, хотя вполне правомочно было бы именовать его Амвросиастером или Амброзиастером. Однако последние два варианта представляются не вполне удобопроизносимыми в контексте русской речи и, кроме того, первооткрыватель Амвросиаста в русской литературе, свт. Феофан Затворник, пользовался именно таким более русифицированным наименованием.

<sup>2</sup> *Kannengiesser C. Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. Leiden ; Boston : Brill, 2004. Vol. 2. P. 1081*

Во-первых, *необходимостью дать оценку с точки зрения православного вероучения теологии автора*, труды которого активно привлекаются сегодня для исследования традиции толкования апостольских посланий. Следует сразу отметить, что подобных исследований пока не проводилось.

Во-вторых — значимостью для западной христианской традиции его произведений. Поскольку «Комментарии» Амвросиаста имели широкое распространение и оказывали глубокое влияние на западных теологов от эпохи Августина до Реформации, изучение произведений Амвросиаста и их влияния на последующих авторов может *быть полезно для более глубокого понимания истоков и содержания западной христианской традиции*.

В-третьих, исследование особенностей произведений автора актуально в связи с нерешённой до сих пор проблемой авторства «Комментариев». Выявление особенностей текста Амвросиаста *позволит дать предметную оценку некоторым предположениям об авторстве*. В частности, в контексте вышеобозначенной проблемы предполагаемой связи Амвросиаста с некоторыми толкователями Антиохийской школы, представляется актуальным провести сравнительный анализ толкований на Рим. Амвросиаста и Диодора Тарсийского, как представителя восточной экзегетической традиции, упоминаемого в исследовательской литературе в качестве наиболее близкого к изучаемому автору среди восточных экзегетов.

**Степень разработанности темы исследования.** В настоящее время в зарубежной литературе накоплен огромный пласт исследовательской литературы, посвященной Амвросиасту. К его трудам обращаются исследователи, которые анализируют экзегетическую традицию толкования того или иного отрывка из Священного Писания<sup>3</sup>. Кроме того, в научной литературе можно выделить работы,

---

<sup>3</sup> Примеры таких работ можно встретить и в русскоязычной литературе. Например: *Ершов В. К.* «Дети Божиин» у ап. Павла — дети по духу или дети по плоти? // Сборник материалов II Международной научно-практической конференции: Христианская педагогика в современном мире. Пензенская духовная семинария. Пенза. 2018. С. 36–45 ; *Попков Р. А.* «Святая, праведная и добрая» заповедь (Рим 7:12): взгляд через призму «дела закона» (Рим 2:15) и

авторы которых активно цитируют сочинения Амвросиаста в трудах, посвященных реконструкции мировосприятия западных христиан IV века<sup>4</sup>. Другое направление исследований связано с изучением самого текста и личности Амвросиаста. В рамках этого направления наиболее проблемной областью является вопрос анонимности автора<sup>5</sup>. Заметный вклад в исследование этого вопроса внесли Хенрик Джозеф Фогельс (Henrich Joseph Vogels)<sup>6</sup>, Александр Соутер (Alexander Souter)<sup>7</sup>, Ж. Морин (G. Morin)<sup>8</sup>, К. Тёрнер (C. H. Turner)<sup>9</sup> и другие авторы. К сожалению, необходимо признать, что попытки поставить точку в данном вопросе пока приводят только к очередным провалам.

Вопрос оценки вероучения Амвросиаста чаще всего ограничивается суждениями о строгой приверженности римского экзегета Никейской вере и

---

"оправдания закона" (Рим 8:4) // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 133–143 ; *Стеняев О. В., прот.* Организация реабилитации лиц, пострадавших от деятельности нетрадиционных культов (Формы и методы: пошаговая система) // Сретенский Сборник. Научные Труды Преподавателей СДС. 2017. № 7–8. С. 531–562.

<sup>4</sup> В качестве примера можно привести работы *Capone A.* Principi, potenze e dominatori: Ambrosiaster e Gerolamo su Eph 6, 12 // *Intellectus enim merces est fidei. Studi in onore di mons. / Luigi Manca, a c. di A. Bergamo, L. Ingrosso.* Monopoli (BA): 2020. P. 43-59 ; *Hunter D. G.* Ambrosiaster and Damasus: A Presbyter's Perspective on Clerical Misconduct // *Sacris erudiri.* 2019. Vol. 58. P. 255–265.

<sup>5</sup> Обзору данного исследовательского направления в данной работе посвящена целая глава. Здесь же мы кратко укажем, что оно было открыто ещё в 1693 году Ричардом Саймоном в его работе *Simon R.* Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. Rotterdam, 1693. Он, по всей видимости, впервые не только высказал сомнения по поводу традиционного авторства «Комментариев», но и сделал предположение, кто мог бы быть настоящим их автором. Данная исследовательская область продолжает пополняться новыми гипотезами и до последнего времени. Например, *Bielawski M.* Simpliciano e Ambrosiaster: potrebbe essere la stessa persona? // *Le «Confessioni» di Agostino: Bilancio e prospettive, 402–2002.* Roma, 2003. P. 533–539. P. 533–539 ; *Heggelbacher O.* Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 1994. Bd. 41. S. 5–44.

<sup>6</sup> *Ambrosiaster.* Commentarius in epistulas Paulinas / ed. H. J. Vogels. Vindobonae, 1966–1969. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; Vol. 81. 1–3).

<sup>7</sup> *Ambrosiaster.* Quaestiones Veteris et Novi Testamenti / ed. A. Souter. Vindobonae: F. Tempsky, 1908. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; vol. 50).

<sup>8</sup> *Morin G.* L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses.* 1899. Vol. 4. P. 97–121 ; *Morin G.* Hilarius l'Ambrosiaster // *Revue Bénédictine.* 1903. Vol. 20. P. 113–131 ; *Morin G.* Anonyme du IV siècle: le contra Arrianos du Papyrus de Vienne // *Anecdota Maredsolana.* 1913. Vol. 2. P. 7–9 ; *Morin G.* Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // *Revue Bénédictine.* 1914. Vol. 31. P. 1–34 ; *Morin G.* Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro // *Athenaeum.* 1918. Vol. 6. P. 62–71 ; *Morin G.* La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // *Revue Bénédictine.* 1928. Vol. 40. P. 251–255.

<sup>9</sup> *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster I // *Journal of theological studies.* 1906. Vol. 7 (26). P. 203–219 ; *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster. II // *Journal of Theological Studies.* 1906. Vol. 7 (27). P. 355–372 ; *Turner C. H.* Ambrosiaster and Damasus // *Journal of Theological Studies.* 1906. Vol. 7 (26). P. 281–284.



осторожностью высказываний относительно Третьей Ипостаси Святой Троицы<sup>10</sup>. Однако систематических исследований богословия автора в исследуемом произведении и оценки его с точки зрения Православного вероучения диссертанту не известно. Обычно издатели критических текстов и переводов сопровождают их обзорными статьями, в которых содержится рассмотрение некоторых аспектов теологии Амвросиаста, не претендующие на полноту<sup>11</sup>.

В русской же историографии мы с сожалением наблюдаем довольно печальную картину. Имеющиеся в общем доступе переводы текстов Амвросиаста не выдерживают никакой критики<sup>12</sup>. При этом, наблюдается определённый интерес к его наследию. Большинство исследователей некритично пользуются имеющимися русскими переводами, выделяя цитату из контекста и привлекая её к своим

---

<sup>10</sup> *Kannengiesser C. Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. Boston, 2004. Vol. 2. P. 1081 ; Bray G. L. Translator's introduction // Ambrosiaster. Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon / transl. and ed. by G. L. Bray. Downers Grove, 2009. (Ancient Christians texts ; 3). P. xv*

<sup>11</sup> *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL ; vol. 81. 1–3) ; Ambrosiaster. Commentarii in Epistolas B. Pauli // PL. T. 17. Col. 47–536 ; Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta: SBL Press, 2017.*

<sup>12</sup> В диссертации особое внимание уделено имеющимся переводам текстов Амвросиаста на русский язык. Самыми доступными среди них могут быть названы переводы фрагментов «Комментариев», опубликованные в серии «Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I—VIII веков» и полный перевод «Комментариев» опубликованный на портале Экзегет.ру. Первый из них, имея фрагментарный характер, вряд ли может быть рассмотрен как достаточно точный, поскольку выполнен, очевидно, не с оригинала, а с некоего другого перевода на современный язык. Такой метод, к сожалению, не способен обеспечить достаточной объективности, а в некоторых местах приводит и к вопиющим ошибкам. Например, в толковании на стих Еф. 3, 10 авторское слово *agnoscentes* (по отношению к ангельским силам) оказалось переосмыслено как «непосвящённые» (по отношению к язычникам) (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 8. С. 174.), возможно, на основании ошибочной этимологии, что придало переводу данного места существенную произвольность и исказило смысл. Немного ниже в другом отрывке выражение «*manifestatum dicit Christum saeculo quo proposuit Deus ostendere mysterium suum pro salute humana*» переведено как «Павел говорит: по предвечному определению Бога открыть тайну Свою ради спасения людей и явлен Христос» (Там же). Таким образом, при формальном сохранении общего смысла, существенно искажена авторская грамматическая конструкция. Впрочем, диссертант не ставил задачей своей работы оценить качество опубликованного перевода. Столкнувшись несколько раз с подобными разночтениями, он был вынужден пользоваться собственным переводом памятника.

Появившийся не столь давно на портале Экзегет.ру перевод «Комментариев» Амвросиаста не имеет никаких выходных данных и буквально с первой строчки первого стиха поражает своей произвольностью. Выражение «*ex Saulo Paulum se dicit, hoc est inmutatum* (Апостол называет себя Павлом, [вместо] Савла, то есть изменённым [именем])» (*Amst. Ad Rom. 1, 1 // CSEL. 81. 1. P. 8*) переведено на портале как «Он изменил имя Савл на «Павел» и уже не менял его» (<https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-1/tolkovatel-ambroziaster/>, дата обращения — 16.09.2021).

рассуждениям<sup>13</sup>. Кроме того, можно встретить превратные мнения<sup>14</sup>, которые уже давно были опровергнуты авторитетными исследованиями<sup>15</sup>.

В избранной исследовательской области диссертант видит перед собою три основные **проблемы**. Во-первых, это недостаточная освещённость вопроса о личности Амвросиаста в русской исследовательской литературе. Во-вторых, до сих пор не предпринималось попыток системно исследовать тексты автора с точки зрения православного вероучения. Решение этой проблемы имеет научно-практическое значение, поскольку современные русские исследователи довольно часто обращаются к наследию Амвросиаста для выяснения традиции понимания апостольских посланий. Однако фрагментарное привлечение высказываний автора оставляет нераскрытыми существенно важные аспекты его учения, что усугубляется отсутствием удовлетворительного перевода его произведений на русский язык<sup>16</sup>. При этом ни в святоотеческой, ни в исследовательской литературе не встречается вероучительной оценки автора, чьи толкования активно используются сегодня.

Кроме того, можно выделить и третью проблему, имеющую в большей степени теоретическое значение. Амвросиаст до сих пор считается самобытным писателем<sup>17</sup>, не испытавшим на себе существенного литературного влияния других толкователей. С другой стороны, в исследовательской литературе неоднократно отмечалась связь изучаемого автора с Востоком. Например, Маршал (Marshall) в 1904 году, исследуя библейский текст одного сирийского манускрипта, приходит к выводу, что текст

---

<sup>13</sup> Рассмотрение русской историографии показало, что из порядка двадцати работ, в которых приводятся мнения Амвросиаста, только две ссылаются на текст оригинала в критическом издании. Все остальные исследователи некритично пользуются весьма сомнительными переводами, на основании которых делают свои выводы.

<sup>14</sup> Например, ошибочное мнение о том, что именно Эразм Роттердамский впервые обнаружил подложность авторства «Комментариев» приведённое в статье *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104.

<sup>15</sup> *Hoven R.* Notes sur Érasme et les auteurs anciens // L'Antiquité classique. 1969. Vol. 38. P. 169–174.

<sup>16</sup> Рассмотрение русской историографии показало, что около двадцати современных исследовательских работ обращаются к экзегетическому наследию Амвросиаста, однако только две из них ссылаются на текст оригинала в критическом издании. Все остальные исследователи некритично пользуются весьма сомнительными переводами, на основании которых делают свои выводы.

<sup>17</sup> Например: *Kannengiesser C.* Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. Boston, 2004. Vol. 2. P. 1081 ; *Bray G. L.* Translator's introduction // *Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon / transl. and ed. by G. L. Bray.* Downers Grove, 2009. (Ancient Christians texts ; 3). P. XV.

Павловых посланий, содержащихся в рукописи, наиболее близок к библейскому тексту именно Амвросиаста<sup>18</sup>. Исследования экзегезы и некоторых особенностей богословия «Комментариев» Амвросиаста показывают связь с Антиохийской экзегетической школой и, в частности, с Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским<sup>19</sup>. «Он также пишет лаконично, делает парафраз, дает толкования слов, при случае поднимает проблемы, ставит вопросы, привлекает параллельные места подобно Диодору, он знаком с типологическим толкованием»<sup>20</sup>. Эту же мысль повторяет и современный автор Грир (Greer)<sup>21</sup>. А в русскоязычной литературе даже можно встретить мнение, что изучаемый автор является выходцем с Востока, испытавшим на себе заметное влияние преп. Ефрема Сирина<sup>22</sup>. Менее фантастичным, но всё же относящимся к данной теме является замечание другого русского исследователя, А. А. Евдокимова<sup>23</sup>, который подчёркивает сходство суждений касательно учения о Предопределении у изучаемого толкователя и двух антиохийских экзегетов: Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского. Выяснение возможного влияния на Амвросиаста произведений восточных экзегетов может внести корректировку в решение вопроса датировки памятника.

На основании внутренних свидетельств можно предположить, что «Комментарии» были написаны после смерти императора Юлиана Отступника (Июль 363) и до кончины папы Дамаса (Декабрь 384)<sup>24</sup>. Кроме того, Амвросиаст не упоминает о II Вселенском соборе (381 год) и о декрете, сделавшем Христианство

---

<sup>18</sup> *Marshall J. T.* Remarkable Readings in the Epistles found in the Palestinian Syriac Lectionary // *Journal of Theological Studies*. 1904. Vol. 5 (19). P. 442.

<sup>19</sup> *Mundle W.* Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde. Marburg, 1919. P. 26.

<sup>20</sup> *Schweizer E.* Diodor von Tarsus als Exeget // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. 1941. Vol. 40. P. 73. Русский перевод диак. Сергия Пантелеева.

<sup>21</sup> *Greer R.* Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul // *Atlanta: Society of Biblical Literature*, 2010. P. XIII–XX. (Writings from the Greco-Roman World ; vol. 26).

<sup>22</sup> *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105, 107.

<sup>23</sup> *Евдокимов А. А.* Учение о предопределении ап. Павла в свете творений отцов и учителей Церкви II — VIII вв. // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции Оренбургской духовной семинарии. 2016. С. 136

официальной религией Римской империи (27 февраля 380 года). Эти данные указывают, что произведение было написано ранее 380 года. Считается, что автор работал над ним на протяжении 70-х годов IV столетия<sup>25</sup>. Последняя, третья авторская редакция Комментария Амвросиаста на послание ап. Павла к римлянам, по всей видимости, была сделана уже после II Вселенского Собора.

Диодор (305—393) обратился в христианство в 30 лет. Он мог писать свои произведения в 40—50 годах VI в. Феодор (350—428) был рукоположен в епископы в 383 году, к этому времени относят два произведения: толкования на 12 пророков и на псалмы<sup>26</sup>. Первый человек, кто принес на Запад толкования антиохийских экзегетов — Юлиан Экланский, друг Феодора Мопсуестийского, который жил у него в период Пелагианских споров. В его толковании на 12 пророков встречается последовательное применение экзегетических и богословских методов Диодора и Феодора, особенно в вопросах, касающихся Пелагианства. Перевод неизвестного автора толкований Феодора Мопсуестийского на 12 пророков и на псалмы датируется лишь VI веком<sup>27</sup>. Сведения о переводе Диодора на латынь отсутствуют. Кроме того, можно предположить, что из антиохийских экзегетов и богословов на Амвросиаста мог оказать влияние Евсевий Эмесский.

Получается, что автор, незнакомый с греческой Библией, очевидно, по причине незнания греческого языка, пользуется антиохийским методом толкования еще задолго до появления латинских переводов антиохийских экзегетов. В этой связи необходимо либо показать, что Амвросиаст не был знаком с работами антиохийских экзегетов, и сходства в толкованиях носят характер случайных совпадений, либо поставить вопрос о пересмотре датировки памятника.

<sup>24</sup> Bray G. L. Translator's introduction // *Ambrosiaster. Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians* — Philemon. P. XVI.

<sup>25</sup> Kannengiesser C. Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. P. 1081

<sup>26</sup> Vosté J. M. La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste // *Revue Biblique*. 1925. Vol. 34. P. 68.

<sup>27</sup> Simonetti M. Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. P. 249.

Для решения данной проблемы необходимо выявление характерных особенностей произведений и экзегезы изучаемого автора и проведение сравнительного анализа толкований Амвросиаста с произведениями ряда авторов антиохийской экзегетической традиции, такими как Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский и др.

**Границы исследования.** Поскольку корпус сочинений Амвросиаста представляется весьма объёмным, диссертант вынужден ограничить своё исследование лишь одним произведением — Комментарием Амвросиаста на Послание ап. Павла к римлянам (далее — Комментарий на Рим.). Такой выбор обусловлен тем обстоятельством, что именно этот комментарий может быть назван центральным произведением в творчестве изучаемого автора. Именно оно является самым объёмным среди прочих его сочинений, к тому же, именно его Амвросиаст трижды подвергал редактуре, словно вновь и вновь пытаясь довести его до совершенства.

**Цель и задачи исследования.** В соответствии с обозначенной проблематикой, диссертант видит перед собой следующую цель: *исследовать особенности и вероучительное содержание Комментария на Рим.*

Для достижения обозначенной цели необходимо решить ряд задач:

- провести анализ и систематизировать сведения из исследовательской литературы об Амвросиасте и его Комментарии на Рим.;
- выявить и исследовать литературные особенности и литературные связи изучаемого комментария;
- проанализировать и систематизировать вероучительные высказывания автора,
- определить и выявить особенности экзегетического подхода Амвросиаста.

**Объект и предмет исследования.** Объект исследования — Комментарий на Послание ап. Павла к Римлянам, приписываемый неизвестному латинскому автору второй половины IV века, и его историко-литературный контекст. Предмет — его доктринальное содержание и экзегетические особенности.

**Источниковая база.** В качестве основного источника в работе будет использоваться критическое издание Комментария на Рим. Амвросиаста из патрологической серии CSEL<sup>28</sup>. Для исследований особенностей библейского текста изучаемого автора будут использованы критические издания Нового Завета на греческом и латинском языках<sup>29</sup>. Для сравнительного анализа Комментария на Рим. и фрагментов толкования на ту же библейскую книгу Диодора Тарсийского в качестве источника будет привлечено критическое издание Карла Штааба<sup>30</sup>.

Кроме того, для рассмотрения изучаемого произведения в сквозном контексте латинской литературы будет привлечён ряд вторичных источников таких древних авторов как свт. Амвросий Медиоланский<sup>31</sup>, Ансельм Ланский<sup>32</sup>, Атто из Верчелли<sup>33</sup>, блж. Августин Ипонский<sup>34</sup>, Бруно Картузианец<sup>35</sup>, блж. Иероним Стридонский<sup>36</sup>, свт.

<sup>28</sup> *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL ; vol. 81. 1).

<sup>29</sup> Nestle–Aland Novum Testamentum Graece / ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, K. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, 2012 ; Nova vulgata bibliorum sacrorum editio / Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Paulis PP. II promulgata. Editio typica altera. Città vaticana, 1986.

<sup>30</sup> *Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche.* Münster i. W., 1933. (Neutestamentliche Abhandlungen ; bd. 15).

<sup>31</sup> *Ambrosius Mediolanensis. Commentarius in Cantica Cantorum* // PL. 15. Col. 1851–1961 ; *Ambrosius Mediolanensis. De fuga saeculi* // PL. 14. Col. 569–597 ; *Ambrosius Mediolanensis. Enarrationes in XII psalmos Davidicos* // PL. 14. Col. 921–968 ; *Ambrosius Mediolanensis. Epistolae in duas classes distributae* // PL. 16. Col. 875–1289 ; *Ambrosius Mediolanensis. Opera* / ed. Desiderius Erasmus Roterodamus. Basle, 1527. P. 5–1015 ; и др.

<sup>32</sup> *Anselmus Laudunensis. Glossa ordinaria, Epistola B. Pauli ad Romanos* // PL. 114. Col. 469–519 ; *Anselmus Laudunensis. Glossa ordinaria, Liber Deuteronomii* // PL. 113. Col. 415–505 ; *Anselmus Laudunensis. Glossa ordinaria, Liber Deuteronomii* // PL. 114. Col. 469–519.

<sup>33</sup> *Atto Vercellensis. Expositio in Epistolas S. Pauli* // PL. 134. Col. 125–833.

<sup>34</sup> *Augustinus Hipponensis (incertus). Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos* // PL. 45. Col. 1611–1665 ; *Augustinus Hipponensis. Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII* // PL. 42. Col. 207–519 ; *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Iuliani Responsionem imperfectum opus, sex libros complectens* // PL. 45. Col. 1049–1611 ; *Augustinus Hipponensis. De spiritu et littera liber unus* // PL. 44. Col. 199–247 ; *Augustinus Hipponensis. Enarrationes in Psalmos* // PL. 37. Col. 1033–1968 ; *Augustinus Hipponensis. Epistulae (ep. 31–123)* // CSEL. — Т. 34. 2 ; *Augustinus Hipponensis. Epistulae* // CSEL. — Т. 36. 2. ; *Augustinus Hipponensis. Sermones de Scripturis* // PL. 38. Col. 23–993 ; и др.

<sup>35</sup> *Bruno Carthusianorum. Expositio in omnes Epistolas Pauli* // PL. 153. Col. 9–569.

<sup>36</sup> *Hieronymus Stridonensis (incertus). Commentarii in epistolas Pauli, In Epistolam ad Romanos* // PL. 30. Col. 645–718 ; *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Epistolam ad Galatas* // PL. 26. Col. 307–438 ; *Hieronymus Stridonensis.*

Иларий Пиктавийский<sup>37</sup>, Марий Викторин<sup>38</sup>, Новациан<sup>39</sup>, Пьер Абеляр<sup>40</sup>, Пётр Ломбардский<sup>41</sup>, Рабан Мавр<sup>42</sup>, Седулий Скотт<sup>43</sup>, Тертуллиан<sup>44</sup> и другие. Вторичный статус данных источников обусловлен тем обстоятельством, что они будут привлечены лишь для выявления литературных связей Амвросиаста и определения места в латинской литературе его толкований, идей и образов. Для удобства анализа литературного контекста диссертант будет пользоваться электронными базами древней греческой (Thesaurus Linguae Graecae<sup>45</sup>) и латинской (Corpus Corporum<sup>46</sup>) литературы, сверяя электронные тексты с бумажными изданиями.

**Методология и методы исследования.** К общенаучным методам, использованным в работе, относятся: *системный подход, диалектический метод, анализ, индукция, дедукция, метод исследования причинно-следственных связей и сравнения.* Среди филологических методов диссертационного исследования: *описательный метод, предполагающий анализ, обобщение и типологизацию сравнительных конструкций; методы контекстуального и количественного анализа; приёмы обобщения, классификации и интерпретации языкового материала; историко-литературный метод и метод мотивного анализа.*

В рамках этой методологической базы предполагается подготовить полный смысловой перевод всего произведения, выделить в нём отрывки, выражающие

---

Commentaria in Ezechielem, Liber secundus // PL. 25. Col. 51–76 ; *Hieronymus Stridonensis*. Epistolae, Epistola XCVIII // PL. — Т. 22. — Col. 792–812; *Hieronymus Stridonensis*. Hebraicae quaestiones in libro Geneseos // CCSL. 72 ; и др.

<sup>37</sup> *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate // PL. 10. Col. 9–471 ; *Hilarius Pictaviensis*. Liber de Synodis seu Fide Orientalium // PL. 10 Col. 471–546.

<sup>38</sup> *Marius Victorinus*. In epistolam Pauli ad Galatas // PL. 8. Col. 1145–1197.

<sup>39</sup> *Novatianus*. De Cibis Iudaicis epistola // PL. 3. Col. 953–964 ; *Novatianus*. De Trinitate // PL. 3. Col. 885–952.

<sup>40</sup> *Petrus Abaelardus*. Sic et Non // PL. 178. Col. 1329–1611 ; *Petrus Abaelardus*. Expositio in Epistolam ad Romanos // PL. 178. Col. 783–989.

<sup>41</sup> *Petrus Lombardus*. Commentaria in Epistolas D. Pauli // PL. 191. Col. 1297–1696.

<sup>42</sup> *Rabanus Maurus*. De consanguineorum nuptiis // PL. 110. Col. 1087–1095 ; *Rabanus Maurus*. Enarrationes in Epistolas Beati Pauli // PL. 111. Col. 1273–1616.

<sup>43</sup> *Sedulius Scotus*. Collectanea in omnes B. Pauli epistolas // PL. 103. Col. 9–271.

<sup>44</sup> *Tertullianus*. Adversus Iudaeos // PL. 2. Col. 595–642C ; *Tertullianus*. Adversus Marcionem // PL. 2. Col. 239–524 ; *Tertullianus*. Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 153–196 ; *Tertullianus*. De anima adversus philosophos // PL. 2. Col. 641D–752 ; *Tertullianus*. De Resurrectione carnis // PL. 2. Col. 791D–886.

<sup>45</sup> Режим доступа: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

<sup>46</sup> Режим доступа: <http://mlat.uzh.ch/MLS/>

вероучительные аспекты авторского мировоззрения, характерные идеи и образы, а также нетривиальные экзегетические решения. Планируется отдельно провести сравнительный анализ комментируемого Амвросиастом текста с Вульгатой, сопоставить имеющиеся особенности с греческим критическим изданием и определить, как особенности библейского текста отразились в комментарии автора. Некоторые из выявленных особенностей произведения диссертант постарается сопоставить с историческим, культурным, жанровым и более широким литературным контекстом и изложить в систематическом виде.

Для сопоставления выявленных особенностей с литературным контекстом чаще всего будет использоваться методика «маркерных слов»: в выделенных у автора смысловых группах будет определяться ограниченный набор слов, способных охарактеризовать основное содержание высказывания. По этим «маркерным словам» будет производиться поиск в электронных литературных базах данных, а затем найденные соответствия будут сопоставляться с исходным языковым материалом.

Кроме того, в данном исследовании в сочетании с вышеуказанной методикой «маркерных слов» будет применён метод мотивного анализа художественных образов. Суть его заключается в выделении в исходном произведении художественных образов автора и поиске по «маркерным словам» их мотивов в широком литературном контексте. Данный метод, по мнению диссертанта, обладает рядом преимуществ: не трудоёмкость, применимость на материале электронных литературных баз, возможность использования в интерлингвистических исследованиях. Эстетическое своеобразие художественного образа существенно облегчает задачу поиска его реминисценции и верификации тождества.

**Научная новизна исследования.** Таким образом, планируется произвести системный богословский и экзегетический анализ Комментария Амвросиаста на Рим., что является первым подобным исследовательским опытом в русской



литературе и позволит углубить исследовательскую базу относительно известных диссертанту опытов в иностранной. Другой аспект научной новизны темы исследования заключается в том, что диссертант постарается дать оценку богословскому содержанию литературного памятника с точки зрения Православного вероучения и углубить анализ литературных связей Комментария на Рим.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Данная работа имеет теоретическое и практическое значение. С точки зрения теории, выявление характерных особенностей Комментария на Рим. позволит подготовить почву для дальнейших более детальных исследований в области его литературных особенностей. Кроме того, работа позволит дать оценку литературному произведению с точки зрения Православного вероучения. Актуальность данного результата возрастает в связи с тем обстоятельством, что фрагменты произведения уже используются в современной русской православной литературе.

Результаты работы могут привлекаться в качестве подспорья в курсах по «Латинскому языку», «Всеобщей истории Церкви», «Догматическому богословию», а также стать материалом для спецкурсов по теме «История экзегезы», «Латинская экзегетическая литература». На базе работы в дальнейшем планируется издание полного перевода изучаемого произведения и сохранившихся фрагментов комментария Диодора Тарсийского на Рим.

**Описание структуры работы.** Диссертация состоит из пяти глав в обрамлении введения и заключения.

Первая глава содержит обзор истории развития исследований Амвросиаста и его литературного наследия.

Вторая глава, посвящённая изложению сведений о личности автора, собранных из исследовательской литературы и полученных на основании собственных изысканий, является органическим продолжением историографического обзора. В ней рассмотрены различные гипотезы, касающиеся

имени и личности Амвросиаста, сведения о приписываемых ему произведениях, историческом и церковном контексте.

В третьей главе приводятся общие сведения о произведении, цель его написания, описание известных источников комментатора, данные об истории бытования его произведения, анализируются характерные черты используемого библейского текста и их влияние на толкование, исследуется художественное наполнение произведения. Кроме того, в главе описываются некоторые, выявленные диссертантом сходства Комментария на Рим. и текстов Диодора Тарсийского.

Четвёртая глава работы посвящена рассмотрению произведения с точки зрения содержания и вероучения. В ней систематически излагается учение Амвросиаста в Комментариях на Рим. о Боге, его христология, пневматология, сотериология, эkkлесиология, антропология, аскетическое учение, представление о падших духах и др.

В пятой главе рассмотрены особенности экзегетического подхода изучаемого автора, его взгляд на цель написания апостолом его послания и на структуру комментируемой библейской книги. Будут выделены характерные для Амвросиаста экзегетические приёмы и приведены примеры их применения.

**На защиту выносятся следующие положения:**

- показано, что при наличии определённого интереса к трудам Амвросиаста в русской исследовательской литературе сведения об этом авторе представлены спорадически и не редко с ошибками. Собранные, проанализированные и систематизированные диссертантом сведения позволят избежать этих ошибок и послужат основой для дальнейших исследований творчества Амвросиаста;
- обосновано, что на современном этапе развития патрологической науки не представляется возможным предложить окончательное решение проблемы анонимности Амвросиаста. В процессе исследования диссертант обнаружил факты, на которые не обратили внимания зарубежные исследователи и которые являются важным аргументом против гипотезы об «Исааке еврее» и в целом против предположения об иудейском прошлом автора Комментариев;
- определено, что в Комментарий на Рим. встречаются толкования, спровоцированные особенностями библейского текста, используемого Амвросиастом (*Vetus Latina* карфагенской традиции). Таки толкования могли продолжить бытование или оказать влияние на последующих толкователей даже в эпоху Вульгаты, как это показано на примере блаж. Августина;
- теологический анализ произведения показал, что богословское содержание Комментария Амвросиаста на Послание ап. Павла к римлянам вполне соответствует учению Православной Церкви;
- сходства, выявленные в результате сравнительного анализа комментариев Амвросиаста и Диодора Тарсийского на Рим., не позволяют говорить ни о прямых, ни о косвенных литературных связях двух авторов;
- показано, что несмотря на в целом буквальный экзегетический стиль Амвросиаста характерный стремлением объяснить автора через самого автора, в редких случаях он пользуется типологическим и аллегорическим методами.

Побудительными мотивами к этому являются кажущаяся противоречивость поясняемого текста, или увлечённость Амвросиаста собственными мыслями;

- своеобразным приёмом Амвросиаста может быть названо выявленное диссертантом «номинальное герменевтическое правило», согласно которому комментируемый отрывок Священного Писания должен толковаться в связи с употребляемым в нём Именем Божиим, Которое является указанием на То или Иное Лицо Святой Троицы;
- показано, что несмотря на простоту языка Амвросиаста, некоторые из его оригинальных художественных образов оказали влияние на последующую латинскую литературную традицию;
- предложенный вариант использования метод мотивного анализа художественных образов является менее трудоёмким, но не менее эффективным для обнаружения связей экзегетических произведений.

**Степень достоверности и апробация результатов исследования.** Степень достоверности результатов исследования обеспечена опорой на надёжные литературные источники, работой с текстом оригинала изучаемого произведения, использованием и сопоставлением работ авторитетных зарубежных исследователей, применением методов, адекватных объекту исследования. Кроме того, достоверность результатов исследования обеспечена тем обстоятельством, что они прошли апробацию на конференциях, проводимых в Московской духовной академии, в том числе на Всероссийской Покровской научной богословской конференции<sup>47</sup>. Основные научные результаты диссертации изложены в ряде публикаций в рецензируемых научных изданиях<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> *Лысевич А., свящ.* Амвросиаст: история поиска имени // Всероссийская Покровская научная богословская конференция. Сергиев Посад. 12.10.2021. Программа конференции доступна по ссылке <https://mpda.ru/events/priglashaem-prinjat-uchastie-vo-vserossijskoj-pokrovskoj-akademicheskoy-nauchnoj-bogoslovskoj-konferencii/>

<sup>48</sup> *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесеям как литературный памятник // *Метафраст*. 2019. Т. 1. № 1. С. 65–81 ; *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // *Богословский вестник*. 2019. Т. 34. №

**Соответствие паспорту специальности.** Диссертация соответствует паспорту научной специальности 26.00.01 Теология, поскольку она посвящена исследованию христианской богословской традиции и её источника «Комментария Амвросиаста на Послание апостола Павла к Римлянам». Диссертационное исследование направлено на изучение системы и структуры теологического знания Амвросиаста, становления и исторического развитие богословской мысли западного христианства в отношении осмысления эпистолярного наследия апостола Павла.

---

3. С. 39–54 ; *Лысевич А., свящ.* Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание ап. Павла к Римлянам в контексте западной христианской литературы // Богословский вестник. 2021. 1 (40). С. 135–151 ; *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп.* Проблема самобытности Амвросиаста на материале его толкования на Послание апостола Павла к Римлянам // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 69–90 ; *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп.* Амвросиаст: обзор проблемы авторства // Богословский вестник. Принята в печать.

## ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ

Как уже упоминалось ранее, проблематика и актуальность исследования выявлены диссертантом на основании рассмотрения историографии Амвросиаста. Далее будет приведена история научного дискурса в этой области. При составлении историографического обзора диссертант следовал прежде всего хронологическому принципу, иногда по необходимости классифицируя работы в соответствии с языковой принадлежностью, тематикой. В некоторых исключительных случаях историография исследований, посвящённых Амвросиасту, представлена по отдельным авторам, внёсшим наиболее выдающийся вклад в развитие вопроса.

Первое знакомство с Амвросиастом и его наследием можно осуществить по энциклопедическим изданиям<sup>49</sup> и иностранным учебникам по патрологии<sup>50</sup>.

### § 1.1. Русскоязычная литература

В русскоязычной литературе история обращения к наследию Амвросиаста не столь пространна. Прежде всего, следует описать ситуацию с переводами Амвросиаста на русский язык.

Следует сразу отметить, что полного перевода трудов Амвросиаста на русский язык до сих пор не существует<sup>51</sup>. Известно, что свт. Феофан пользовался толкованиями Амвросиаста и приводил в своих трудах собственный перевод некоторых небольших цитат<sup>52</sup>. Кроме того, современному русскоязычному читателю имя Амвросиаста может быть знакомо по серии «Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I—VIII веков»<sup>53</sup>. Там приводятся некоторые отрывки из

<sup>49</sup> Например: Ambrosiaster // Encyclopedia Britannica a dictionary of arts, sciences, literature and general information. 1910—1911. Vol. I. New York, 11 ed. P. 801–802 ; *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.

<sup>50</sup> *Pollastri A.* Ambrosiaster // Dizionario patristico e di antichità cristiane. Torino ; Roma, 1983. Vol. 1. P. 156–158 ; *Kannengiesser C.* Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. P. 1081–1082.

<sup>51</sup> Если Комментарии Амвросиаста хоть в каком-то виде переводились, то прочие его произведения до сих пор *terra incognita* для русского читателя.

<sup>52</sup> См., например, *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания ап. Павла к Римлянам. М., 2006. С. 57, 80 др.

<sup>53</sup> Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I—VIII веков. Новый Завет. Т. 8: Послания к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам / пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. М. Дж. Эдвардса ; русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь, 2005.

толкований Амвросиаста. Перевод выполнен, очевидно, не с оригинала, а с некоего другого перевода на современный язык. Такой метод, к сожалению, не способен обеспечить достаточной объективности, а в некоторых местах приводит и к вопиющим ошибкам<sup>54</sup>.

В 2007 г. вышло исследование Бориса Георгиевича Деревенского «Книга об Антихристе», в котором автор приводит перевод отрывка из толкования Амвросиаста на Второе послание к Фессалоникийцам. Переведён комментарий лишь на первые двенадцать стихов второй главы послания<sup>55</sup>.

Кроме того, в последнее время в сети интернет на портале Экзевет.ру появился полный перевод всех «Комментариев». Автор перевода не указан, качество его также оставляет желать лучшего, русский текст не вполне правомочно ссылается непосредственно на критическое издание на языке оригинала<sup>56</sup>.

Практически единственной русскоязычной статьёй, посвящённой непосредственно Амвросиасту, остается статья Зайцева Д. В. в Православной Энциклопедии<sup>57</sup>. Статья отражает современное представление об авторстве и атрибуции сочинений Амвросиаста; в ней описываются, хоть и небесспорно, личные

---

<sup>54</sup> Например, в толковании на стих Еф. 3, 10 авторское слово *agnoscentes* (по отношению к ангельским силам) оказалось пересмыслено как непосвящённые (по отношению к язычникам) (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 8. С. 174.), возможно, на основании ошибочной этимологии, что придало переводу данного места существенную произвольность и исказило смысл. Немного ниже в другом отрывке выражение «*manifestatum dicit Christum saeculo quo proposuit Deus ostendere mysterium suum pro salute humana*» переведено как «Павел говорит: *по предвечному определению* Бога открыть тайну Свою ради спасения людей и явлен Христос» (Там же). Таким образом, при формальном сохранении общего смысла, существенно искажена авторская грамматическая конструкция. Впрочем, диссертант не ставил задачей своей работы оценить качество опубликованного перевода, однако столкнувшись несколько раз с подобными разночтениями был вынужден пользоваться собственным переводом памятника.

<sup>55</sup> Деревенский Б. Г. Книга об Антихристе. СПб, 2007. С. 604–610.

<sup>56</sup> Буквально с первой строчки первого стиха перевод поражает своей произвольностью. Выражение «*ex Saulo Paulum se dicit, hoc est inmutatum* (Апостол называет себя Павлом, [вместо] Савла, то есть изменённым [именем])» (*Amst. Ad Rom. 1, 1 // CSEL. 81. 1. P. 8*) переведено на портале как «Он изменил имя Савл на «Павел» и уже не меняя его» (<https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-1/tolkovatel-ambroziaster/>). Кроме того, автобиографические сведения об авторе комментария приведена на портале (без ссылок) по Библиологическому словарю прот. Александра Меня (<https://ekzeget.ru/all-about-bible/ekzegets/ambroziaster/>). Впрочем, следует заметить, что, хотя данный перевод и не может быть основанием серьёзного библейского исследования в силу указанных причин, всё же в большинстве случаев сохраняет основной смысл исходного текста, благодаря чему он может использоваться как подспорье в исследовательской деятельности и служит добрую службу с точки зрения популяризации Амвросиаста.

<sup>57</sup> Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.

особенности древнего автора и его трудов, предлагается обзор богословских взглядов Амвросиаста на основании выводов западных исследователей.

В 2019 г. диссертантом были опубликованы две статьи посвящённых непосредственно исследованиям самого Амвросиаста и его произведений: Комментарий Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефессянам как литературный памятник<sup>58</sup> и Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем<sup>59</sup>. В нынешнем 2021 г. опубликована ещё одна статья: Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание ап. Павла к римлянам в контексте западной христианской литературы<sup>60</sup>.

Однако при этом можно отметить, что толкования Амвросиаста в последнее время приобретают всё большую популярность, в основном, в контексте исследований традиции толкования Павловых посланий. Ниже будут перечислены все обнаруженные упоминания об Амвросиасте в хронологическом порядке, не приводя в основном тексте главных положений указываемых работ, поскольку все они обращаются к изучаемому автору как к стороннему источнику, не внося существенного вклада в исследование его личности и произведений.

Среди наиболее ранних русскоязычных исследований, упоминающих Амвросиаста могут быть названы работы В. Н. Поникаровской<sup>61</sup> и Д. Н. Полохова<sup>62</sup>. Обе статьи опубликованы в 2011 г.

---

<sup>58</sup> *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефессянам как литературный памятник // *Метафраст*. 2019. Т. 1. № 1. С. 65–81.

<sup>59</sup> *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // *Богословский вестник*. 2019. Т. 34. № 3. С. 39–54.

<sup>60</sup> *Лысевич А., свящ.* Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание ап. Павла к Римлянам в контексте западной христианской литературы // *Богословский вестник*. 2021. 1 (40). С. 135–151.

<sup>61</sup> *Поникаровская В. Н.* Разделения в Коринфской общине: богословские партии // *Свет Христов Просвещает Всех: Альманах Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института*. 2011. № 4. С. 137–152. Неоднократно обращается к толкованиям Амвросиаста для уяснения подлинного смысла слов ап. Павла. Использует английский перевод Геральда Брея (G. Brey).

<sup>62</sup> *Полохов Д. Н.* О глоссолалии и молитве на иных языках // *Труды Саратовской Православной Духовной Семинарии*. 2011. № 5. С. 6–42. Использует для подтверждения своего тезиса мнение Амвросиаста о бесплодности молитвы на незнакомом языке (1 Кор. 14, 14). Текст цитируется по серии «Библейские комментарии Отцов Церкви» и других авторов.



В 2013 г. в своём докладе<sup>63</sup> магистрант Московской духовной академии иерей Александр Морозов обращается к толкованию Амвросиаста на Рим. 8, 17 о страданиях и усыновлении вместе со Христом. Впервые используется критический текст на языке оригинала.

Преподаватель Московской духовной академии М. В. Ковшов в 2015 г. ссылается на мнение Амвросиаста для подтверждения понимания строк из апостольского послания (Рим. 13, 1), в основе исследования критический текст на языке оригинала. Следует заметить, что обращение к тексту оригинала является исключительно редкой в русской литературе особенностью двух последних работ.

Следующий 2016 г. может быть назван наиболее плодотворным с точки зрения исследований, использующих наследие Амвросиаста. Среди них статьи Ю. А. Кондратьева<sup>64</sup>, иеродиакона Андроника (Пантак)<sup>65</sup>, Н. С. Семенов<sup>66</sup>, А. А. Евдокимова<sup>67</sup>. Во всех этих работах текст изучаемого автора цитируется по вторичным источникам.

В 2017 г. можно указать три работы, авторы которых обращаются к толкованиям Амвросиаста: А. О. Давиденко<sup>68</sup>, П. Ковалив<sup>69</sup>, прот. Олег Стеняев<sup>70</sup>.

<sup>63</sup> Морозов А. Усыновление Богу согласно посланию ап. Павла к Римлянам: крещение и Божественное наследство // Материалы V Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-петербургской православной духовной академии. СПбДА. 2013. С. 49–56.

<sup>64</sup> Кондратьев Ю. А. Экзегетический анализ аргументативной части Послания к Галатам святого ап. Павла // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 83–110. Приводит толкование Амвросиаста на слова ап. Павла об ангелах, через которых передан людям Закон. Цитирует по серии «Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов».

<sup>65</sup> Андроник (Пантак), иеродиакон. Существительное ἡ Μορφῆ в Богородичном зачатии церковнославянского богослужебного апостола (краткий переводческий анализ) // Материалы XXVI Ежегодной Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. М. 2016. С. 241–242. Цитирует исследуемого автора по тексту серии «Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов».

<sup>66</sup> Семенова Н. С. Нравственное начало в международном праве: от истоков до современности // Евразийский юридический журнал. 2016. № 3 (94). С. 41–43

<sup>67</sup> Евдокимов А. А. Учение о предопределении ап. Павла в свете творений отцов и учителей Церкви II–VIII вв. // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции Оренбургской духовной семинарии. Оренбург. 2016. С. 135–141. Достаточно активно использует мнение Амвросиаста о предопределении Божии, опираясь на авторский текст из серии «Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов».

<sup>68</sup> Давиденко А. О. «День Господень» в Посланиях к Коринфянам: особенности эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам святого ап. Павла // Труды Саратовской Православной Духовной Семинарии. 2017. № 11. С. 62–78. Кратко упоминает Амвросиаста, ссылаясь на «древних исследователей Нового Завета». Использует перевод из серии «Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов».

<sup>69</sup> Ковалив П. Онтологическая Теория Искупления В Ранней Патристической Мысли // Modern Science — Moderni veda. 2017. Т. 4. №5. С. 104–110.

В 2018 г. выходят еще две статьи. Р. А. Попков<sup>71</sup> использует взгляд Амвросиаста на концепт «дела закона» в качестве подтверждения своих выводов. Опирается на английский перевод G. Bray. В другой статье В. К. Ершова<sup>72</sup> привлекает для своего исследования некоторые толкования и вероучительные высказывания Амвросиаста, основываясь на переводе из серии Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов.

Как и было анонсировано во введении, анализ русскоязычной литературы показывает, что среди современных отечественных исследователей присутствует определённый интерес к наследию Амвросиаста. Однако подавляющее большинство авторов пользуются цитатами из вторичных источников. Учитывая, что имеющиеся русские переводы выполнены не с языка оригинала, можно высказать опасения касательно качества получаемых выводов. Кроме того, обращает на себя внимание, что произведения малоизвестного автора широко используются для выяснения православного вероучения и подлинного смысла посланий ап. Павла. В истории Православной Церкви, как древней, так и современной, фактически отсутствуют какие-либо оценки учения Амвросиаста. Никто из православных восточных отцов, по-видимому, не знаком с его творениями. Бытование памятника в западной традиции под псевдонимом свт. Амвросия не может служить абсолютным аргументом в пользу полного соответствия вероучения, излагаемого в произведении Амвросиаста, православной догматике. Единственный «намёк» на допустимость привлечения толкований Амвросиаста предоставляет свт. Феофан Затворник,

---

<sup>70</sup> Стеняев О. В., *прот.* Организация реабилитации лиц, пострадавших от деятельности нетрадиционных культов (Формы и методы: пошаговая система) // Сретенский Сборник. Научные Труды Преподавателей СДС. 2017. № 7–8. С. 531–562. Использует толкование Амвросиаста на слова Апостола, что он для всех стал всем (1 Кор. 9, 20–23). Ссылка на толкователя не имеет выходных данных.

<sup>71</sup> Попков Р. А. «Святая, праведная и добрая» заповедь (Рим 7:12): взгляд через призму «дела закона» (Рим 2:15) и "оправдания закона" (Рим 8:4) // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 133–143.

<sup>72</sup> Ершов В. К. «Дети Божии» у ап. Павла — дети по духу или дети по плоти? // Сборник материалов II Международной научно–практической конференции: Христианская педагогика в современном мире. Пензенская духовная семинария. Пенза. 2018. С. 36–45.

использовавший фрагменты произведений изучаемого автора в своих толкованиях, однако сам святитель не даёт оценки всему творчеству древнего римского анонима.

## § 1.2. Зарубежная литература

На Западе вопросом Амвросиаста занималось и занимается гораздо большее количество исследователей. Среди прочих следует выделить двух самых выдающихся исследователей, которые работали над подготовкой критических изданий самых крупных произведений Амвросиаста: Хенрик Джозеф Фогельс (Henrich Joseph Vogels) и Александр Соутер (Alexander Souter). Но, прежде чем перейти к их работам, в соответствии с хронологическим принципом необходимо указать некоторые значительно более старые работы и в том числе некоторые старопечатные издания текста изучаемого автора.

Первой публикацией в этом ряду стало издание трудов свт. Амвросия 1492 г. Йоханем Амербахом (Johann Amerbach)<sup>73</sup>. Его текст позднее был использован Эразмом Роттердамским.

Работа Эразма<sup>74</sup>, последовала в 1527 г. Редактор выразил сомнение по поводу традиционного авторства введений к толкованиям, однако, вопреки весьма расхожему ошибочному мнению, считал автором самих Комментариев свт. Амвросия.

Несколько ранее, в 1520 г. была издана менее известная, однако в известном смысле более значимая работа бельгийского библеиста Франциска Луки из Брюгге (Franciscus Lucas Brugensis)<sup>75</sup>. Исследователь неоднократно высказывает сомнения в традиционном авторстве Комментариев и даже впервые употребляет наименование «Ambrosiaster».

Более ста лет спустя, в 1693 г. Ричард Саймон (Richard Simon) обращает внимание на отличие экзегетического метода Амвросиаста от Медиоланского

<sup>73</sup> См. *Nauroy G.* Introduction // SC. 534. P. 210–214.

<sup>74</sup> *Amb. Opera* / ed. Desiderius Erasmus Roterodamus. Basle, 1527. P. 5–1015.

епископа. Ему же, по всей видимости, принадлежит первенство в научном дискурсе относительно подлинного имени изучаемого автора. Он высказывает предположение, что римский аноним был дьяконом Иларием<sup>76</sup>.

К той же эпохе относится следующее старопечатное издание «Комментариев» Амвросиаста. В нем мауристы Дэнис Николас (Denis-Nicolas) из Нури и Жак дю Фрише (Jacques du Frische) хотя и помещают «Комментарии» вместе с трудами Медиоланского святителя, однако во вступлении прямо указывают на подложность авторства на основании анализа стиля, вероучения и языка<sup>77</sup>.

Данное вступление, как и прочий текст, впоследствии практически без изменений были перепечатаны в издании трудов свт. Амвросия под редакцией аббата Миня. Следует признать, что и данный вариант издания исследуемого памятника не мог быть признан вполне удовлетворительным, и поэтому в начале XX в. в серии «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» была предпринята попытка критического издания.

Работа над изданием изначально была поручена М. Им (M. Ihm), а после его смерти Х. Бреверу (H. Brewer). Последний скончался в 1922 г., а после него проектом занялся А. Гримм (A. Grimm). Их работа была утрачена в лихолетие Второй Мировой Войны. По этой причине новому редактору трудов Амвросиаста Х. Дж. Фогельсу (H. J. Vogels) пришлось опять начинать свой труд с самого начала: со сбора рукописей. Лишь в 1957 г. работы Бревер (Brewer) и Гримм (Grimm) были обнаружены в монастыре Санкт-Блазиен. К этому времени Х. Дж. Фогельс уже завершил свою работу над текстом Комментария на Рим., однако вновь

---

<sup>75</sup> *Brugensis F. L.* Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antuerpiae, 1580.

<sup>76</sup> *Simon R.* Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. Rotterdam, 1693. P. 133–134.

<sup>77</sup> *Amb.* Opera / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri. Paris: Coignard, 1686–1690. P. 21–22. Подробнее об этом смотри: *Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 114. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse ; bd. 7).

обнаруженные труды его предшественников позволили значительно повысить качество издания.

К сожалению, Х. Дж. Фогельс не смог завершить своей труд<sup>78</sup>. Данное обстоятельство потребовало «вписать» в историю публикации «Комментариев» Амвросиаста фамилии ещё трёх учёных Винсент Булхарт (Vincent Bulhart), Леопольдина Свобода (Leopoldina Swoboda) и Микаэла Зельцер (Michaela Zelzer), которые и довели работу до издания<sup>79</sup>.

Несмотря на это, несомненно, что именно Х. Дж. Фогельс сыграл главную роль в создании критического текста исследуемого памятника. Кроме того, немецкий исследователь (1880—1972)<sup>80</sup>, активно занимался исследованиями библейского текста, который комментирует Амвросиаст. Этому вопросу Х. Дж. Фогельс посвящает одну статью<sup>81</sup> и крупную монографию<sup>82</sup>.

Х. Дж. Фогельс освещает вопрос отношений Амвросиаста с его современником блж. Иеронимом<sup>83</sup>. Известно, что св. Иероним в своих трудах перечисляет многих современных ему писателей, но о самом Амвросиасте и его произведениях молчит, хотя исследователь находит некоторую взаимосвязь между трудами одного и другого авторов.

Несколько своих статей исследователь посвятил рассмотрению истории рукописной традиции «Комментариев» Амвросиаста<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> *Amst. Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae, 1966–1969. (CSEL ; Vol. 81. 1–3).

<sup>79</sup> *Bruyn T. S. The Transmission and Editions of the Commentary // Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XXXIV.

<sup>80</sup> О нём см.: *Vogels H. J. // Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*. München, 2005. S. 1371.

<sup>81</sup> *Vogels H. Der Bibeltext in drei pseudoambrosianischen Predigten // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. 1955. Bd. 46. S. 60–68 ;

<sup>82</sup> *Vogels H. J. Das Corpus paulinum des Ambrosiaster*. Bonn, 1957. (Bonner biblische Beiträge ; Bd. 13).

<sup>83</sup> *Vogels H. J. Ambrosiaster und Hieronymus // Revue bénédictine*. 1956. Vol. 66. P. 14–19.

<sup>84</sup> *Vogels H. J. Librarii dormitantes. Aus der Überlieferung des Ambrosiaster — Kommentar zu den paulinischen Briefen // Sacris Erudiri*. 1956. Vol. 8. P. 5–13 ; *Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen*. Göttingen, 1959. S. 107–142.

Критический текст, над которым работал Х. Дж. Фогельс, снабжён достаточно пространной вводной статьей<sup>85</sup>. Эта статья может считаться результатом и краткой выжимкой многолетних трудов учёного.

Продолжая разговор о самых крупных личностях в историографии Амвросиаста, следует упомянуть ещё А. Соутера (A. Souter)<sup>86</sup> из Колледжа Гонвилл-энд-Киз в Кембридже. Он подготовил в 1908 г. к изданию второе по величине произведение Амвросиаста: «*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*»<sup>87</sup>.

Для А. Соутера характерен глубокий и основательный подход и относительная широта научных взглядов. Его научные интересы выходят за рамки одного Амвросиаста. Он предпринимает попытку рассмотреть раннюю латинскую традицию толкования посланий ап. Павла в максимальной полноте.

Особый интерес представляют две монографии А. Соутера. Первая опубликована в 1905 г. немного ранее критического издания «Вопросов Ветхого и Нового Завета». Книга полностью посвящена исследованию произведений Амвросиаста<sup>88</sup>. В этой работе пристально рассматривается рукописная традиция, язык и особенности библейского текста Амвросиаста.

Другая монография вышла в свет спустя 22 года. Она представляет собой сравнительное исследование наиболее известных древних латинских комментаторов посланий ап. Павла, таких как Марий Викторин, Амвросиаст, блж. Иероним, блж. Августин и Пелагий<sup>89</sup>. Исследуя комментарии каждого автора, А. Соутер рассматривает вопрос авторства, место написания, характерные особенности библейского текста, которым пользовался автор, характер экзегетического метода, богословские взгляды, особенности языка.

<sup>85</sup> *Vogels H. J. Prolegomena // CSEL. 81.3. P. IX–LVI.*

<sup>86</sup> О нем см.: *Laistner M. L. W., Lowe E. A., Ullman B. L. Alexander Souter (in Memoirs of Fellows and Corresponding Fellows of the Mediaeval Academy) // Speculum. 1950. Vol. 25. P. 418–419.*

<sup>87</sup> См. издание *Amst. Quaest. // CSEL. 50.*

<sup>88</sup> См. издание *Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. (Text and Studies ; vol. 7).*

<sup>89</sup> *Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul a Study. Oxford, 1927 (reprint 1999). P. 39–95.*

На протяжении XIX в. комментарии изучаемого автора привлекались в основном в качестве дополнительных источников. Так в 1841 г. имя Амвросиаста появляется в статье В. Палмер (W. Palmer) в контексте вопроса о вечности страданий<sup>90</sup>. В 1881 г. имя Амвросиаста появляется вновь в связи с вопросом старолатинского чтения стиха Рим. 9, 5<sup>91</sup>. Примечательно, что автор называет Амвросиаста «Иларием дяконом». Десять лет спустя в 1891 г. Харнак (Harnack) привлекает мнение изучаемого автора, не вдаваясь в подробности вопроса авторства<sup>92</sup>.

Конец XIX — начало XX в. ознаменовывают собой начало подъёма новой волны интереса к нашему комментатору. Центральное место среди исследований сразу занимает проблема личности Амвросиаста. Различные исследователи прошлого века и до сего дня пытаются снять покров анонимности с трудов изучаемого автора.

Данное исследовательское направление достаточно сильно занимало умы учёных XX столетия. И данной теме будет посвящена одна из глав настоящей диссертации. Здесь же лишь кратко будут обозначены основные работы и их авторы, внёсшие в данный вопрос заметный вклад. Ради удобства, воспользуемся тематической организацией историографии, а потом вновь вернёмся к хронологическому принципу.

Наиболее яркие идеи в вопросе авторства принадлежат Жермену Морину (Germain Morin)<sup>93</sup>. Ученый поставил перед собой задачу раскрыть тайну личности

---

<sup>90</sup> Palmer W. A Sixth Letter to N. Wiseman on the Doctrine of Purgatory. Oxford, 1841. P. 44, not. b.)

<sup>91</sup> Abbott E. On the Construction of Romans 9, 5 // Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis. 1881. Vol. 1 (2). P. 139.

<sup>92</sup> Harnack A. Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1891. Bd. 1:1/2. S. 158.

<sup>93</sup> Morin G. L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. 1899. Vol. 4. P. 97–121 ; Morin G. Hilarius l'Ambrosiaster // Revue Bénédictine. 1903. Vol. 20. P. 113–131 ; Morin G. Anonyme du IV siècle: le contra Arrianos du Papyrus de Vienne // Anecdota Maredsolana. 1913. Vol. 2. P. 7–9 ; Morin G. Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // Revue Bénédictine. 1914. Vol. 31. P. 1–34 ; Morin G. Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro // Athenaeum. 1918. Vol. 6. P. 62–71 ; Morin G. La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // Revue Bénédictine. 1928. Vol. 40. P. 251–255.

Амвросиаста и предложил сразу ряд версий. Ему принадлежат гипотезы отождествления изучаемого автора с Исааком евреем<sup>94</sup>, Децимом Иларием Илларионом<sup>95</sup>, Евагрием Антиохийским<sup>96</sup>, Клавдием Каллистиусом<sup>97</sup> и Нуммиусом Эмилианусом Декстером<sup>98</sup>.

Выдающимся сторонником гипотезы «Исаака еврея» выступил Тёрнер (Turner)<sup>99</sup>. Его работы отличаются убедительной аргументацией и хорошим разбором исследований предшественников.

Отдельной темой в вопросе авторства является спор о клерикальном статусе Амвросиаста. В этом направлении можно отметить работы Альфреда Стюбера (Alfred Stuiber)<sup>100</sup>, который вслед за Сотером выступал против данного предположения. И, с другой стороны, Лидии Спеллер (Lydia Speller)<sup>101</sup> и Питер Браун (Peter Brown)<sup>102</sup>, София Лунн-Роклиф (Sophie Lunn-Rockliffe)<sup>103</sup>, Хантер (Hunter)<sup>104</sup>, которые дают положительную оценку гипотезе о священническом статусе изучаемого автора.

Кроме уже указанных в конце XX века был озвучен ещё несколько мнений: В 1994 г. Отмар Хеггельбахер (Othmar Heggelbacher) предположил, что Амвросиастом

---

<sup>94</sup> *Morin G.* L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. 1899. Vol. 4. P. 97–121.

<sup>95</sup> *Morin G.* Hilarius l'Ambrosiaster // *Revue benedictine*. 1903. Vol. 20. P. 113–131.

<sup>96</sup> *Morin G.* Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // *Revue benedictine*. 1914. Vol. 31. P. 1–34.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Morin G.* La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // *Revue bénédictine*. 1928. Vol. 40. P. 251–259.

<sup>99</sup> *Turner C. H.* Niceta and Amst. II // *Journal of Theological Studies*. 1906. Vol. 7 (27). P. 355–372.

<sup>100</sup> *Stuiber A.* Ambrosiaster // *Theologische Realenzyklopädie*. 1978. Vol. 2. S. 357.

<sup>101</sup> *Speller L.* Ambrosiaster and the Jews // *Studia patristica*. 1982. Vol. 17. P. 75.

<sup>102</sup> *Brown P.* The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York, 1988. P. 377.

<sup>103</sup> *Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.], 2007. P. 106.

<sup>104</sup> *Hunter D. G.* The Author, Date and Provenance // *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XXVII–XXIX.



был свт. Максим Туринский<sup>105</sup>; в 2003 г. Мацей Белявски (Maciej Bielawski) — свт. Симплицианом Медиоланским<sup>106</sup>.

В том же году в рамках серии «Sources chrétiennes» под редакцией М.-П. Бюссьер (M.-P. Bussières) выходит критическое издание текста одного из Вопросов Ветхого и Нового Завета, «Против язычников»<sup>107</sup>. В предисловии издатель предпринимает попытку сбора сведений об истории решения вопроса авторства. Конечным выводом исследователя становится замечательный тезис: если имя автора «Вопросов» и «Комментариев» осталось неизвестно даже современникам, то сколь малы шансы узнать его имя в наше время, более полутора тысяч лет спустя<sup>108</sup>. Вопрос поиска подлинного имени Амвросиаста более подробно рассматривается в § 2.1. данной диссертации.

Возвращаясь к хронологическому принципу изложения историографии Амвросиаста, следует отметить, что в 1901 г. исследователь В. Б. Смит (W. B. Smith) поднимает вопрос датировки памятника, указывая, что Амвросиаст мог писать около 370 года<sup>109</sup>.

В 1902 г. выходит в свет публикация А. Соутер наиболее достоверного текста пролога Амвросиаста к Комментарию на Второе послание ап. Павла к коринфянам. Автор описывает имеющиеся в его распоряжении рукописи и сравнивает публикуемый текст с другими произведениями Амвросиаста, на основании чего приходит к выводу, что этот пролог вполне соответствует авторскому стилю<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Heggelbacher O. Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1994. Bd. 41. S. 5–44.

<sup>106</sup> Bielawski M. Simpliciano e Ambrosiaster: potrebbe essere la stessa persona? // Le «Confessioni» di Agostino: Bilancio e prospettive, 402–2002. Roma, 2003. P. 533–539.

<sup>107</sup> Amst. Contre les païens (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 115) / ed. et trans. Bussières M.–P. Paris, 2007. P. 115–233. (SC ; vol. 512).

<sup>108</sup> Bussières M.–P. Introduction // SC. Vol. 512. P. 38.

<sup>109</sup> Smith W. B. Address and Destination of St. Paul's Epistle to the Romans // Journal of Biblical Literature. 1901. Vol. 20 (1). P. 8.

<sup>110</sup> Souter A. The Genuine Prologue to Ambrosiaster on Second Corinthians // Journal of Theological Studies. 1902. Vol. 4 (13). P. 89–92.

Несколько лет спустя А. Соутер на текстологическом материале доказывает принадлежность перу Амвросиаста ещё одного древнего латинского произведения «Комментарий на отрывки из Мф»<sup>111</sup>. Автор приводит свои доказательства на основании сличения стиля текстовых фрагментов.

В том же году другой исследователь получил ещё один неожиданный результат. Маршалл (Marshall) исследует библейский текст сирийского манускрипта и приходит к выводу, что текст Павловых посланий, содержащихся в рукописи, наиболее близок к библейскому тексту Амвросиаста<sup>112</sup>.

Через год А. Соутер, словно перенимая эстафету в области исследования текста Библии Амвросиаста, проводит сравнительный анализ библейского текста свт. Люцифера Каларского и Амвросиаста. На основании чего приходит к выводу, что текст свт. Люцифера ближе к Кларамонтанскому кодаксу (d2) чем текст Амвросиаста<sup>113</sup>.

В том же году профессор кембриджского колледжа радуется своих читателей ещё одним блестящим открытием. В своей работе<sup>114</sup> он приводит доказательства тождества авторства «Комментариев» и «Вопросов». Данная работа подтверждает мнение, выдвинутое ранее и зафиксированное в диссертационном исследовании Йозеф Ланген (Josef Langen)<sup>115</sup>.

Следующий 1906 г. становится весьма плодотворным для другого исследователя. Тёрнер выпускает две статьи, в одной из которых исследователь указывает, что употребление слов «ragani» по отношению к язычникам, «rector» по отношению к Папе Римскому, «levitus» по отношению к дьяконам является

<sup>111</sup> Souter A. Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the Author of the Mercatiturner anecdoton // Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5 (20). P. 608–621.

<sup>112</sup> Marshall J. T. Remarkable Readings in the Epistles found in the Palestinian Syriac Lectionary // Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5 (19). P. 442.

<sup>113</sup> Souter A. The Original Home of Codex Claromontanus (D<sup>Paul</sup>) // Journal of Theological Studies. 1905. Vol. 6 (22). P. 240–243.

<sup>114</sup> Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge. 1905.

<sup>115</sup> Langen J. De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertation. PhD Diss., Bonn, 1880.

характерной лексической особенностью времён папы Дамаса и Амвросиаста. Первая из них сохранилась и в более позднее время<sup>116</sup>.

В 1918 г. исследователь А. Дж. Смит (A. J. Smith) публикует статью, в которой поднимает вопрос литературных связей Пелагия с Амвросиастом<sup>117</sup>.

В 1919 г. Вильгельмом Мундле (Wilhelm Mundle) в Марбурге была опубликована диссертация под названием «Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster»<sup>118</sup>. В работе обсуждается вопрос авторства, место «Комментариев» в экзегетической традиции и особенности восприятия Амвросиастом богословия ап. Павла.

В 1923 г. Дж. Х. Бакстер (J. H. Baxter) публикует статью, в которой указывает наиболее ранний случай цитации Амвросиаста в 405 г. под именем свт. Амвросия Медиоланского<sup>119</sup>.

Чуть позже другой исследователь, Адемар Д'Алес (Adhémar D'Alès), в своей работе 1929 г. находит общие места у Амвросиаста и св. Зенона Веронского<sup>120</sup>. Исследователь констатирует лексическую близость двух авторов.

В 1930 г. Бернард Лиминг (Bernard Leeming) обращается к проблеме ошибочной атрибуции блж. Августином фрагментов Амвросиаста<sup>121</sup>.

Янч (Jäntschi) в 1934 г. исследует на материале трудов Амвросиаста вопрос оправдания верой<sup>122</sup>.

В 1949 г. опубликована монография Селестин Мартини (Coelestinus Martini), посвященная вопросу авторства, атрибуции и богословию Амвросиаста<sup>123</sup>.

<sup>116</sup> Turner C. H. Ambrosiaster and Damasus // Journal of Theological Studies. 1906. Vol. 7 (26). P. 281–284.

<sup>117</sup> Smith A. J. The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans // Journal of Theological Studies. 1918. Vol. 19 (74/75). P. 162–230.

<sup>118</sup> Mundle W. Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde. Marburg, 1919.

<sup>119</sup> Baxter J. H. Ambrosiaster quoted as «Ambrose» in 405 // Journal of Theological Studies. 1923. Vol. 24. P. 187.

<sup>120</sup> D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // Gregorianum. 1929. Vol. 10. P. 404–409.

<sup>121</sup> Leeming B. Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis // Gregorianum. 1930. Vol. 11 (1). P. 58–91.

<sup>122</sup> Jäntschi J. Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius? // Theologie und Philosophie. 1934. Bd. 9 (1). S. 92.

<sup>123</sup> Martini C. Ambrosiaster: De auctore, operibus, theologia. Roma, 1944.

В 1956 г. выходит работа уже Х. Дж. Фогельс, в которой он доказывает связь произведений Амвросиаста и блж. Иеронима. В частности, утверждается, что в первой редакции комментария на Рим. 5, 14 Амвросиаст выступает с критикой правок библейского текста, вносимых блж. Иеронимом. Последний реагирует на критику довольно едко, называя автора замечаний «двуногим ослом»<sup>124</sup>. Реакция Амвросиаста последовала в существенно более сдержанном тоне на страницах его последней редакции комментария<sup>125</sup>.

Через три года исследователь вновь публикует статью, в которой указывает ряд более поздних авторов, которые пользовались трудами Амвросиаста и считали его свт. Амвросием<sup>126</sup>.

В 1959 г. в свет вышла работа Отмара Хеггельбахера<sup>127</sup>, посвящённая влиянию Римского права на взгляды и произведения Амвросиаста.

В том же году французский исследователь Пьер Курсель (Pierre Courcelle)<sup>128</sup> публикует статью, специально посвящённую рассмотрению антихристианских аргументов, с которыми полемизирует Амвросиаст. Данная тема получила развитие в более поздних работах 1979 г. Л. Кракко Руджини (L. Cracco Ruggini)<sup>129</sup>, 1982 г. Ж. Пепин (J. Pépin)<sup>130</sup>, 1990 г. Иоахим Штюбен (Joachim Stüben)<sup>131</sup>, 1994 г. Л. Перроне (L. Perrone)<sup>132</sup>.

<sup>124</sup> См. *Hier.* Ep. 27. 1. 3. // CSEL 54. P. 223–226.

<sup>125</sup> *Vogels H. J.* Ambrosiaster und Hieronymus // *Revue Bénédictine.* 1956. Vol. 66. S. 19.

<sup>126</sup> *Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959.

<sup>127</sup> *Heggelbacher O.* Vom römischen zum christlichen Recht: Juristische Elementen in den Schriften des sogenannten Ambrosiaster. Freiburg, 1959.

<sup>128</sup> *Courcelle P.* Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster // *Vigiliae christianae.* 1959. Vol. 13. P. 133–169.

<sup>129</sup> *Ruggini L. C.* Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma // *Paradoxos politeia: Studi Patristici in onore di Guiseppe Lazzati* / ed. R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato. Milano, 1979. P. 119–144.

<sup>130</sup> *Pépin J.* Réactions du christianisme latin à la sotériologie méroaïque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin // *La sotériologia Dei culti orientali nell'impero romano* / ed. U. Bianchi and M. Vermaseren. Leiden, 1982. P. 256–275.

<sup>131</sup> *Stüben J.* Das Heidentum im Spiegel von Heilsgeschichte und Gesetz: ein Versuch über das Bild der Paganitas im Werk des *Amst.* Hamburg, 1990. PhD Diss.

<sup>132</sup> *Perrone L.* Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo // *Annali di storia dell'esegesi.* 1994. Vol. 11. P. 161–85.

Следует отдельно упомянуть небольшую работу Р. Ховен (R. Hoven)<sup>133</sup>, опубликованную в 1969 г. В ней убедительно показано, что не Эразм Роттердамский обнаружил ошибочность атрибуции свт. Амвросию Медиоланскому «Комментариев». К сожалению, данное заблуждение до сих пор можно встретить в различных изданиях<sup>134</sup>, в том числе и в русскоязычной энциклопедической статье об Амвросиасте<sup>135</sup>.

В 1977 г. под авторством Алессандра Полластри (Alessandra Pollastri)<sup>136</sup> было представлено обсуждение христологии Амвросиаста на основании его комментария на Рим.

В том же году Эдвард Станиек (Edward Staniek)<sup>137</sup> публикует работу, посвящённую экклесиологии Амвросиаста.

В 1988 г. Питер Браун (Peter Brown) публикует работу, в которой указывает на примечательное для Западной Церкви отношение Амвросиаста к вопросу брака и женатого духовенства<sup>138</sup>.

Если в начале XX в. актуальными направлениями исследований представлялись вопросы авторства и атрибуции, в середине века можно заметить акцент на реконструкции библейского текста<sup>139</sup> и взаимосвязи Амвросиаста с современными ему писателями<sup>140</sup>, то современные исследования, на взгляд диссертанта, имеют в большей степени тенденцию к реконструкции мировоззрения эпохи, в которой жил и творил изучаемый автор. В фокус исследователей всё чаще

<sup>133</sup> Hoven R. Notes sur Érasme et les auteurs anciens // L'Antiquité classique. 1969. Vol. 38. P. 169–174.

<sup>134</sup> Ambrosiaster // Encyclopedia Britannica a dictionary of arts, sciences, literature and general information. P. 801

<sup>135</sup> Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104.

<sup>136</sup> Pollastri A. Ambrosiaster: commento alla Lettera ai Romani: aspetti cristologici. L'Aquila, 1977.

<sup>137</sup> Staniek E. Le mystère de l'Eglise selon Ambrosiaster // Analecta Cracoviensia: [studia philosophico–theologica edita a professoribus Cracoviae]. 1977. Vol. 9. P. 207–236.

<sup>138</sup> Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York, 1988.

<sup>139</sup> Vogels H. J. Das Corpus paulinum des Ambrosiaster. Bonn, 1957.

<sup>140</sup> Schepens P. L'Ambrosiaster et saint Eusèbe de Verceil // Recherches de science religieuse. 1950. Vol. 37. P. 295–299; Vogels H. Ambrosiaster und Hieronymus // Revue benedictine. 1956. Vol. 66. P. 14–19.

попадают, казалось бы, второстепенные детали: представления Амвросиаста о епископе<sup>141</sup> (1989 г.) женщине<sup>142</sup> (1992 г.) и браке<sup>143</sup> (1994 г.).

Впрочем, и классические задачи не оставляют учёных равнодушными. В 2001 г. под редакцией Фредерика Ван Флетерна (Frederick Van Fleteren) и Джозефа К. Шнаубельта (Joseph C. Schnaubelt) выходит сборник «Augustine: Biblical Exegete» на страницах которого А. Бастиаенсен (A. Bastiaensen)<sup>144</sup> обсуждает связь экзегетического стиля блж. Августина с произведениями изучаемого автора и вновь возвращается к обсуждению ошибочной цитации Августина.

В 2002 г. вышла в свет статья Мари-Пьер Бюссьер (Marie-Pierre Bussières)<sup>145</sup>, в которой на примере 115 и 116 вопросов из состава «Вопросов» обсуждается влияние Тертуллиана на апологетический подход Амвросиаста.

В 2004 г. Дэвид Г. Хантер (David G. Hunter) опубликовал обзор комментариев IV в. на послания ап. Павла<sup>146</sup>. В том же году выходит работа Annelie Volgers (Аннели Фолгерс), в которой обсуждается полемический характер языка Амвросиаста<sup>147</sup>.

Эндрю Каин (Andrew Cain) в 2005 г. возвращается к вопросу о взаимоотношениях блж. Иеронима и Амвросиаста<sup>148</sup>.

В 2007 г. Дэвид Г. Хантер в своей книге «Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy» развивает тематику исследования

---

<sup>141</sup> Hunter D. G. On the Sin of Adam and Eve: A Little-Known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster // Harvard Theological Review. 1989. Vol. 82 (3). P. 283–300.

<sup>142</sup> Hunter D. G. The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (Not) God's Image // Journal of theological studies. 1992. Vol. 43 (2). P. 447–469.

<sup>143</sup> Fisch T. J., Hunter D. G. Echoes of the Early Roman Nuptial Blessing: Ambrosiaster, De peccato Adae et Evae // Ecclesia orans. 1994. Vol. 11. P. 225–244.

<sup>144</sup> Bastiaensen A. Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster // Augustine: Biblical Exegete / ed. F. V. Fleteren, J. C. Schnaubelt. New York, 2001. P. 33–54.

<sup>145</sup> Bussières M.-P. Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien // Revue d'études augustiniennes et patristiques. 2002. Vol. 48 (1). P. 101–130.

<sup>146</sup> Hunter D. G. Fourth-century Latin Writers: Hilary, Victorinus, Ambrosiaster, Ambrose // Cambridge History of Early Christian Literature / ed. F. Young, L. Ayres, A. Louth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 302–317.

<sup>147</sup> Volgers A. Ambrosiaster: Persuasive Powers in Progress // Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium 13–14 October 2003 / ed. A. Volgers, C. Zamagni. Leuven, 2004. P. 99–125.

контекста эпохи на основании произведений Амвросиаста. Среди прочего автор проводит сравнение произведений Амвросиаста с сочинениями современных ему борцов с ересями<sup>149</sup>.

В том же 2007 г. вышла примечательная книга английского исследователя Софи Ланн-Роклифф (Sophie Lunn-Rockliffe). Книга по преимуществу посвящена взгляду Амвросиаста на государство<sup>150</sup>, но кроме того содержит в себе довольно детальное рассмотрение многих других тем, связанных с таинственным комментатором.

В том же году в рамках серии «Sources chrétiennes» под редакцией Мари-Пьер Бюссьер (Marie-Pierre Bussières) выходит критическое издание текста одного из «Вопросов», а именно «Против язычников»<sup>151</sup>.

В 2008 г. вышла еще одна монография, посвященная целиком Амвросиасту на итальянском языке Эмануэле Ди Санто (Emanuele Di Santo). В этой работе автор исследует полемические высказывания Амвросиаста, показывает, что главной целью полемики Амвросиаста было желание показать иноверцам чистое не повреждённое христианское учение<sup>152</sup>.

В 2009 г. опубликован довольно основательный обзор Дэвид Г. Хантер (David G. Hunter)<sup>153</sup>. Статья подготовлена на основании доклада, прочитанного исследователем в 2008 г. на ежегодном собрании North American Patristics Society. Автор обсуждает особенности Амвросиаста как писателя, его отношение к клиру и духовенству.

---

<sup>148</sup> Cain A. In *Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome* // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2005. Vol. 51 (2). P. 257–277.

<sup>149</sup> Hunter D. G. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford, 2007. P. 159–170.

<sup>150</sup> Lunn-Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007.

<sup>151</sup> *Amst.* Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115) // SC. 512. P. 115–233.

<sup>152</sup> Santo E. *L'apologetica dell'Ambrosiaster: Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*. Roma, 2008. P. 9. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*; vol. 112).

<sup>153</sup> Hunter D. G. *The Significance of Ambrosiaster* // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 17. P. 1–26.

В 2010 г. так же в серии *Sources chrétiennes* во введении к новому изданию трудов свт. Амвросия Медиоланского исследователь Жерар Наура (Gérard Nauroy)<sup>154</sup> обсуждает старопечатные издания «Комментариев» Амвросиаста под авторством свт. Амвросия.

Примечательна работа двух современных исследователей С. А. Купера, (S. A. Cooper), Д. Г. Хантера<sup>155</sup>, основанная на материалах представленных ими докладов на конференции в Оксфорде в августе 2007 г. Исследователи, анализируя различия авторских редакций, рассматривают вопрос об их датировке и развитии взглядов Амвросиаста. Учёные показывают, что Амвросиаст в своих произведениях чутко реагирует на современные ему события Церкви<sup>156</sup>.

Тому же направлению посвящена другая работа Теодора С. Брюна (Theodore S. Bruyn). Результаты его исследований авторских правок, внесенных в комментарий на Рим. были сначала представлены на конференции «Oxford International Conference on Patristic Studies» в августе 2007 г. в докладе под названием «Ambrosiaster Revising Ambrosiaster: On Romans» и через три года опубликованы в журнале «Revue d'études augustiniennes et patristiques»<sup>157</sup>. В том же 2010 г. опубликовано исследование, продолжающее данную тематику от Софи Ланн-Роклифф (Sophie Lunn-Rockliffe)<sup>158</sup>.

В 2012 г. Донгсун Чо (Dongsun Cho) посвящает свою публикацию вопросу оправдания верой у Амвросиаста<sup>159</sup>.

В 2013 г. вышла интересная работа Я. Кранс (J. Krans), в которой более подробно рассматривается вопрос этимологии имени «Ambrosiaster», автор так же пересматривает результаты более ранних исследований Рене Ховен (René Hoven), и

<sup>154</sup> Nauroy G. Introduction // SC. 534. P. 210–214.

<sup>155</sup> Cooper S. A., Hunter D. G. Ambrosiaster redactor sui: The Commentaries on the Pauline Epistles (Excluding Romans) // Revue d'études augustiniennes et patristiques. 2010. Vol. 56. P. 69–91.

<sup>156</sup> Ibid. P. 91.

<sup>157</sup> Bruyn T. S. Ambrosiaster's Revisions of His Commentary on Romans and Roman Synodal Statements about the Holy Spirit // Revue d'études augustiniennes et patristiques. 2010. Vol. 56. P. 45–68.

<sup>158</sup> Lunn-Rockliffe S. Ambrosiaster Revising Ambrosiaster: Introduction // Revue d'études augustiniennes et patristiques. 2010. Vol. 56 (1). P. 21–24.

<sup>159</sup> Dongsun C. Ambrosiaster on Justification by Faith Alone in His Commentaries on the Pauline Epistles // Westminster Theological Journal. 2012. Vol. 74 (2). P. 277–290.



высказывает более достоверные предположения относительно истории выявления не аутентичности сочинений Амвросиаста произведениям свт. Амвросия<sup>160</sup>.

В 2012 г. одним из ведущих на сегодняшний день исследователей Амвросиаста Витом Гушеком (Vít Hušek) на Венской патристической конференции был прочитан доклад, в котором ученый выявил некоторые особенности сотериологии Амвросиаста<sup>161</sup>. Доклад опубликован двумя годами позже — в 2014 г.

В том же 2014 г. в состав книги «L'exégèse patristique de l'Épître aux Galates»<sup>162</sup> вошла глава, посвященная детальному рассмотрению комментария Амвросиаста на Гал.

В 2015 г. исследовательница Мари-Пьер Бюссьер опубликовала работу «Ambrosiaster's Second Thoughts about Eve», в которой рассматривается эволюция представлений Амвросиаста о девственности Евы в Эдеме<sup>163</sup>.

В 2016 г. была опубликована работа Вита Гушека, развивающая тему отношения Амвросиаста к женщине и браку<sup>164</sup>.

В том же году исследователь публикует ещё одну работу, посвященную сравнению отношения Амвросиаста, блж. Иеронима Стридонского и свт. Амвросия Медиоланского к вопросу альтернативных рукописей библейского текста<sup>165</sup>.

В 2017 г. Вит Гушек публикует монографию на чешском языке целиком посвященную Амвросиасту<sup>166</sup>. Несмотря на то, что в заглавии центральной темой

---

<sup>160</sup> *Krans J.* Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*. Leiden. Boston, 2013. P. 274–281

<sup>161</sup> *Hušek V.* Duplex gratia: Ambrosiaster and the Two Aspects of his Soteriology // *Wiener Patristische Tagungen VI: For Us and for Our Salvation. Soteriology in East and West*. Esztergom, 3.–5. Oktober 2012. Innsbruck–Wien, 2014. S. 151–161.

<sup>162</sup> *Dulaey M.* Expliquer Paul dans la Rome de Damase: Le commentaire de l'Ambrosiaster sur l'Épître aux Galates // *L'exégèse patristique de l'Épître aux Galates* / ed. I. Bochet et M. Fédou. Paris, 2014. P. 84–124.

<sup>163</sup> *Bussièrès M.–P.* Ambrosiaster's Second Thoughts About Eve // *Journal of Early Christian Studies*. 2015. Vol. 23. P. 55–70.

<sup>164</sup> *Hušek V.* Models of Faith: Women in Mark's Gospel Interpreted by Jerome, Ambrose and Ambrosiaster // *Eastern Theological Journal*. 2016. Vol. 2. P. 9–18.

<sup>165</sup> *Hušek V.* The True Text: Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions // *The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts* / ed. J. Dušek, J. Roskovec. Berlin, 2016. P. 319–336.

<sup>166</sup> *Hušek V.* Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie [Амвросиаст и история спасения в контексте предаугустиновской западной теологии]. Praha, 2017.

заявлена сотериология Амвросиаста, автор, будучи превосходным специалистом в данной тематике, рассматривает вопрос в достаточно широком контексте.

В 2017 г. Дэвид Г. Хантер публикует статью<sup>167</sup> в которой исследуются три литературных свидетельства, в том числе Quaest. 101 «De iactantia Romanorum levitarum», о случаях превозношения римских диаконов перед пресвитерами. Обсуждаются причины данного нестроения.

В 2019 г. тот же автор публикует работу<sup>168</sup> в которой обсуждает отношение Амвросиаста к согрешающим священнослужителям. Исследователь указывает с одной стороны, что размышления изучаемого автора касательно абсолютной святости таинства, независимой от греховности совершителя, предвосхищают учение об этом блж. Августина; с другой стороны, отмечает, что сама дискуссия по этому вопросу могла быть вызвана не идеальностью современных священнослужителей.

В том же году исследователь принимает участие в составлении сборника «Great Christian jurists and legal collections in the first millennium», под общей редакцией Филиппа Линдона Рейнольдса (Philip Lyndon Reynolds). В статье<sup>169</sup> представлен взгляд на Амвросиаста как на теолога права, рассматривается его учение о естественном законе, Законе Моисеевом, римском праве и христианском новозаветном праве.

### **Краткие итоги главы**

В целом, следует отметить, что после обнаружения подложности «Комментариев» и «Вопросов Ветхого и Нового Завета», авторитет этих произведений сильно упал. Теперь же, благодаря научным изысканиям, исследователи перестали бояться использовать произведения Амвросиаста не только

---

<sup>167</sup> Hunter D. G. Rivalry between Presbyters and Deacons in the Roman Church: Three Notes on Ambrosiaster, Jerome, and The Boasting of the Roman Deacons // *Vigiliae christianae*. 2017. Vol. 71 (5). P. 495–510.

<sup>168</sup> Hunter D. G. Ambrosiaster and Damasus: A Presbyter's Perspective on Clerical Misconduct // *Sacris erudiri*. 2019. Vol. 58. P. 255–265 ;

для углубления понимания слов Священного Писания, но и для расширения взгляда на эпоху, в которой жил Амвросиаст.

Исследование Амвросиаста продолжается и сегодня. Среди самых заметных современных ученых нужно назвать Д. Хантер, С. Купер, С. Ланн-Роклифф, В. Гушек, Мари-Пьер Бюссьер.

С точки зрения тематики, современные исследования в данной области можно разделить на три крупные группы. Традиционно сохраняется довольно большое число работ, в которых исследователи, анализируя экзегетическую традицию того или иного отрывка Священного Писания, привлекают к рассмотрению и труды изучаемого автора<sup>170</sup>.

Сохраняют свою актуальность и отдельные исследования самого текста и личности Амвросиаста. В рамках этого направления следует отметить наиболее проблемную область — вопрос анонимности Амвросиаста. С сожалением можно признать, что попытки поставить точку в данном вопросе пока приводят только к очередным провалам. Вопрос текстуальных связей изучаемого автора с толкователями Запада представляется относительно исследованным, в то время как работ, направленных на исследование текстуальных и идейных связей Амвросиаста с Востоком практически нет.

Кроме того, можно выделить и третью группу работ. Сегодня на Западе сочинения Амвросиаста активно цитируются в исследованиях<sup>171</sup>, посвященных реконструкции мировосприятия западных христиан IV в. И если благодаря публикации некоторых переводов русскоязычная историография стала пополняться

<sup>169</sup> Hunter D.G. *Ambrosiaster // Great Christian jurists and legal collections in the first millennium / ed. Reynolds P. L.* Cambridge, NY, 2019. Ch. 11. P. 252–265.

<sup>170</sup> Например: *Grelot P.* La Traduction et l'interprétation de Ph. 2, 6–7. Quelques éléments d'enquête patristique // *Nouvelle revue théologique.* 1971. Vol. 93. P. 1009–1026 ; *Hušek V.* Models of Faith: Women in Mark's Gospel Interpreted by Jerome, Ambrose and Ambrosiaster // *Eastern Theological Journal.* 2016. Vol. 2. P. 9–18.

<sup>171</sup> В качестве очередного примера можно привести работу *Capone A.* Principi, potenze e dominatori: Ambrosiaster e Gerolamo su Eph 6, 12 // *Intellectus enim merces est fidei. Studi in onore di mons. / Luigi Manca, a c. di A. Bergamo, L. Ingrosso.* Monopoli (BA): 2020. P. 43–59. Где автор изучает понимание указанного отрывка двумя разными современниками и на основании этого делает некоторые выводы относительно культурного контекста эпохи.

первой категорией работ, то последние две группы в среде русскоязычных исследований до сих пор остаются практически *tabula rasa*.

**Основные выводы:**

1. зарубежная историография содержит внушительный список работ, авторы которых обращаются к творчеству Амвросиаста. Диссертант дополнил этот список именами Петра Ломбардского, Пьера Абеляра, Пьера из Пуатье и Ансельма Ланского, которые по каким-то причинам оказались вне поля зрения зарубежных исследователей;
2. работы зарубежных исследователей условно можно объединить в три тематических блока:
  - а) работы экзегетической направленности, в которых авторы цитируют Амвросиаста при толковании отдельных отрывков Священного Писания;
  - б) исследования, посвященные личности самого Амвросиаста, анализу его текстов и выявлению его текстуальных связей с западными комментаторами;
  - в) цитирование Амвросиаста в работах, посвященных реконструкции мировосприятия западных христиан IV века;
3. в русскоязычной литературе нет работ, посвященных творчеству Амвросиаста, за исключением небольшой статьи в Православной энциклопедии, как нет и качественного перевода его произведений на русский язык. Есть небольшой список статей, авторы которых ссылаются на мнение Амвросиаста при толковании Священного Писания, причем ссылки сделаны на вторичные источники, за исключением свт. Феофана Затворника и двух современных авторов, работавших с текстом Амвросиаста без посредников;

4. ни в западной, ни в русскоязычной литературе практически не исследованы связи Амвросиаста с Востоком, нет оценок его теологии с точки зрения православной догматики.

## ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА<sup>172</sup>

В настоящей работе диссертант не претендует на решение проблемы авторства «Комментариев», однако любое исследование произведений Амвросиаста неизбежно связано с погружением в данный вопрос. В настоящей главе будет предпринята попытка дать обзор этой проблемы. Сначала будет обсуждена историю поиска настоящего имени Амвросиаста. Данный раздел станет органическим продолжением историографического обзора, поскольку в нём планируется описать основные выводы наиболее значимых в истории исследования Амвросиаста работ. Второй раздел данной главы будет содержать ряд гипотез касательно личности изучаемого автора. В третьем разделе будет описан круг произведений, приписываемых исследуемому автору. И в завершение главы будет представлен обзор исторического контекста и состояния Римской Церкви времён Амвросиаста.

### § 2.1. Попытки выяснить подлинное имя Амвросиаста

У каждого произведения должен быть свой автор, у каждого автора — своё имя. Эта, казалось бы, простая схема никак не работает в случае с нашим произведением. Опираясь на внутренние свидетельства<sup>173</sup>, можно даже указать место и время его жизни: Рим при папе Дамасе (366—384). Можно даже утверждать, что его произведения пользовались определённой популярностью, однако даже современники затрудняются назвать имя их автора.

#### § 2.1.1 Ранняя цитация

Самая ранняя ошибочная атрибуция «Комментариев» может быть отнесена к 405 году. Она встречается в контексте спора между блж. Августином и блж. Иеронимом по поводу «противостояния» ап. Павла первоверховному Петру (Гал. 2, 11). Святой Августин подтверждает свое мнение авторитетом свт. Амвросия

---

<sup>172</sup> Основные выводы главы будут опубликованы в статье *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп. Амвросиаст: обзор проблемы авторства // Богословский вестник. Принята в печать.*

Медиоланского, говоря, что и он считал, что противостояние это было мнимым<sup>174</sup>. Исследователи показали, что данное мнение не встречается ни в одном из подлинных сочинений свт. Амвросия, но присутствует в толковании на соответствующее место у Амвросиаста<sup>175</sup>.

Впрочем, пятнадцать лет спустя тот же «непререкаемый авторитет» в своем произведении «*Contra Duas Epistulas Pelagianorum*», датированном 419/420 годом<sup>176</sup>, указывает и на иного автора «Комментариев» — Илария<sup>177</sup>, видимо, ошибочно ассоциируя «Комментарии» со свт. Иларием Пиктавийским.

Можно показать, что блж. Августин был знаком с «Комментариями» Амвросиаста во второй редакции<sup>178</sup> и считал их автором св. Илария, очевидно, Пиктавийского<sup>179</sup>. Впрочем, это не означает, что св. Августин имел на руках весь корпус Амвросиаста. На это указывает Бернанд Лиминг (Bernard Leeming), говоря, что в произведениях Амвросиаста содержится много антипелагианских идей и никакая из них, кроме одной, не используется блж. Августином<sup>180</sup>. Де Вир (de Veer) также отмечает, что цитация св. Августина не точна, на основании чего

<sup>173</sup> Например, *Amst. Ad I Tim.* 3, 14 // CSEL. 81. 3. P. 270. Далее вопрос датировки памятника и место написания будет рассмотрен более подробно. См. пункт II.2.1.

<sup>174</sup> *Aug. Ep.* 82, 24. // CSEL. 24/1: «Porro si quaeras vel recolas quid hinc senserit **noster Ambrosius**, quid noster itidem Cyprianus, inuenies fortasse nec nobis defuisse, quos in eo, quod adserimus, sequeremur.»

<sup>175</sup> *Baxter J. H.* Ambrosiaster quoted as «Ambrose» in 405 // *Journal of Theological Studies.* 1923. Vol. 24. P. 187.

<sup>176</sup> *Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *Journal of Early Christian Studies.* 2008. Vol. 17. P. 6.

<sup>177</sup> *Aug. Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 4, 4, 7 // CSEL. 60. P. 528.

<sup>178</sup> Подробнее об авторских редакциях «Комментариев» см. раздел § 3.2.2. Рукописная традиция и редакции.

<sup>179</sup> Де Вир (de Veer) считает, что блж. Августин цитирует Амвросиаста по третьей финальной авторской редакции γ (*Veer A. C.* Saint Augustin et l'Ambrosiaster // *Premières polémiques contre Julien* / ed. F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. de Veer. Paris, 1974. P. 817. (Bibliothèque Augustinienne, vol. 23). Однако подтверждая своё учение о первородном грехе блж. Августин пишет: «nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est, «in quo omnes peccaverunt»: ait enim: «in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt». Deinde addidit: «manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa: ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato». haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset «in quo omnes peccaverunt»» (*Aug. Contra Duas Epistulas Pelagianorum.* 4. 4. 7 // CSEL. 60. P. 528). Современные исследователи признают, что данное место является прямой цитатой не из св. Илария, а из комментария Амвросиаста (*Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 18.) на Рим. 5, 12: «**in quo — id est in Adam— omnes peccaverunt.** {ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus.}3. **manifestum** {ita que est **in Adam omnes peccasse quasi in massa**}. **Ipse enim per peccatum corruptus quos generavit (genuit), omnes nati sunt sub peccato.** Ex eo igitur cuncti peccatores» (*Amst. Ad Rom.* 5, 12 // CSEL. 81.1. P. 162–163). Жирным выделены совпадающие слова. В фигурные скобки заключены фрагменты, встречающиеся только во второй редакции «Комментариев», в круглые — то, что изменено во второй редакции.

<sup>180</sup> *Leeming B.* Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis // *Gregorianum.* 1930. Vol. 11 (1). P. 65 ;

исследователь заключает, что последний, скорее всего, пользуется некой флорилегией, а не полным манускриптом Комментариев<sup>181</sup>.

Есть основания полагать, что с произведениями Амвросиаста были знакомы и другие древние писатели, такие как блж. Иероним<sup>182</sup> и Пелагий<sup>183</sup>, однако они никак не обсуждают тайну принадлежности «Комментариев».

Следующим по времени автором, высказывающим своё мнение по поводу принадлежности «Комментариев», является Флавий Магн Аврелий Кассиодор Сенатор. В своих *Institutiones* он сообщает, что ему известно, что святой Амвросий написал комментарии на все послания ап. Павла, однако Кассиодор сетует, что не имеет возможности ознакомиться с самим произведением, хотя усердно ищет его<sup>184</sup>.

### § 2.1.2. Цитация более поздними авторами и рукописная традиция

Далее Амвросиаста довольно часто цитируют авторы последующей латинской литературной традиции, считая его свт. Амвросием. Среди них Хенрик Фогельс указывает следующих: Клавдий Туринский (Claudius of Turin), Атто из Верчелли (Hatto of Vercelli), Амаларий (Амалар) из Меца (Amalarius of Metz), Хаймо из Хальберштадта (Haumo of Halberstadt), Седулий Скотт (Sedulius Scottus), Рабан Мавр (Hrabanus Maurus), Пруденций Труасский (Prudentius of Troyes) и Хинкмар Реймский (Hincmar of Reims)<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> Veer A. C. *Saint Augustin et l'Ambrosiaster // Premières polémiques contre Julien / ed. F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. de Veer. Paris: Desclée de Brouwer, 1974. P. 817–824.*

<sup>182</sup> Vogels H. J. *Ambrosiaster und Hieronymus // Revue bénédictine. 1956. Vol. 66. P. 14–19. Cain A. In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome // Revue d'études augustiniennes et patristiques. 2005. Vol. 51 (2). P. 257–277. Кроме того по этой теме см. интересное примечание Bussières M.-P. Introduction // SC. 512. P. 33.*

<sup>183</sup> Smith A. J. *The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans // Journal of Theological Studies. 1918. Vol. 19 (74/75). P. 162–230.*

<sup>184</sup> *dicitur enim et beatum Ambrosium subnota tum codicem epistularum omnium sancti Pauli reliquisse suavissima expositione completum ; quem tamen adhuc invenire non potui, sed diligenti cura perquiro* (Сообщается также, что и блж. Амвросий оставил [после себя] книгу всех посланий святого Павла с примечаниями, наполненную прекраснейшими изъяснениями ; до сих пор, однако мне не удалось найти это произведение, но я усердно ищу ее). *Cassiodorus. Institutiones / ed. Roger A. B. Mynors. Oxford: Clarendon. 1963. P. 30.* Существует так же и английский перевод данного произведения. См.: *Cassiodorus. «Institutions of Divine and Secular Learning» and «On the Soul» / trans. J. W. Halporn, introd. by M. Vessey // Liverpool: Liverpool University Press. 2004. P. 129. (Translated texts for historians ; vol. 42).*

<sup>185</sup> Vogels H. J. *Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 108 ; Vogels H. J. Prolegomena // CSEL. 81:3. P. XI.*



От себя диссертант может добавить, что им были обнаружены отдельные цитаты комментария Амвросиаста на Рим. также у Петра Ломбардского (*Petrus Lombardus*), Пьера Абеляра (*Petrus Abaelardus*), Пьера из Пуатье (*Petrus Pictaviensis*) и Ансельма Ланского (*Anselmus Laudunensis*). Большинство авторов ассоциируют цитируемый ими текст со свт. Амвросием. Однако есть примеры и иной атрибуции. Например, Пьер из Пуатье (*Petrus Pictaviensis*), цитируя фразу Амвросиаста о божественном предведении: *de iustitia enim Deus iudicat, non de praescientia* (Бог судит по справедливости, а не по предведению); считает, что данная фраза принадлежит блж. Августину<sup>186</sup>. Такое изучение атрибуции цитат Амвросиаста более поздними авторами могло бы составить материал отдельного исследования, но поскольку оно не относится напрямую к теме настоящей работы, диссертант ограничится представленными данными.

Приоткрыть тайну авторства обычно может помочь анализ рукописной традиции памятника в отношении надписаний кодексов.

Фрэнсис Ньютон (*Francis Newton*) указывает, что самый древний манускрипт «Комментариев», среди известных ныне — *Monte Cassino 150*; датируется VII в. Текст, содержащийся в нём, по оценке учёного древнее 570 г., когда переписчик снабдил окончание текста дополнительным примечанием. В этом манускрипте отсутствует оригинальное начало и конец. Примечания переписчика не содержат никаких сведений об авторстве произведения<sup>187</sup>.

Так же и палимпсест VIII в., в котором сохранились фрагменты рукописи комментария на Рим. VI в., по свидетельству К. Фаллуomini, не содержит информации об атрибуции<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> *Petrus Pictaviensis*. *Sententiae, liber primus, XV. De his quae communia sunt praedestinationi et reprobationi* // PL. 211. Col. 0851B.

<sup>187</sup> *Newton F.* *The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058–1105*. Cambridge, 1999. P. 251, 362. (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology ; vol. 7).

<sup>188</sup> *Falluomini C.* *Der sogenannte Codex Carolinus von Wolfenbüttel (Codex Guelferbytanus 64 Weissenburgensis) mit besonderer Berücksichtigung der gotisch lateinischen Blätter (255, 256, 277, 280)* // *Wolfenbütteler Mittelalter-Studien*. 1999. Bd. 13. S. 37–39.

Александр Сотер указывает несколько манускриптов VIII-IX вв. в ирландской традиции, которые следуют атрибуции блж. Августина, приписывая «Комментарии» свт. Иларию<sup>189</sup>.

Фундаментальную работу в данном направлении ещё в середине прошлого века провёл Хенрик Фогельс<sup>190</sup>. Учёному удалось исследовать 72 манускрипта, содержащих текст Амвросиаста, большинство из них надписаны именем свт. Амвросия, однако самые древние из них содержат надписание более поздней датировки<sup>191</sup>, другая часть анонимна и один из обнаруженных Фогельсом манускриптов имел надписание «Hilarius».

Таким образом, ни древняя, ни более поздняя цитация, ни рукописная традиция не дают однозначного указания на автора «Комментариев». Большинство свидетельств говорят в пользу авторства свт. Амвросия или анонимны, однако отдельные авторы указывают на свт. Иларию Пиктавийского или даже на блж. Августина.

### **§ 2.1.3. Развитие вопроса авторства после начала книгопечатания**

С началом книгопечатания в вопросе авторства «Комментариев» начинается новая веха.

Самым известным в контексте вопроса авторства старопечатным изданием является работа Эразма Роттердамского, который в 1527 г. переиздал «Комментарии» в составе трудов свт. Амвросия Медиоланского<sup>192</sup>. Вопреки весьма расхожему ошибочному мнению<sup>193</sup>, атрибуция памятника не вызывала сомнений у гуманиста, однако он отвергает традиционное авторство введений к толкованиям

<sup>189</sup> Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 162–163.

<sup>190</sup> Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 108–9, 132; Vogels H. J. Prolegomena // CSEL. 81. 3. P. XI, XXXIV–XXXV.

<sup>191</sup> Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 125, 127–128; Vogels H. J. Prolegomena // CSEL. 81. 3. P. XXVI–XXVII, XXX.

<sup>192</sup> Amb. Opera / ed. Desiderius Erasmus Roterodamus. Basle, 1527. P. 5–1015.

<sup>193</sup> Данное мнение представлено, в частности, в таких изданиях как Ambrosiaster // Encyclopedia Britannica a dictionary of arts, sciences, literature and general information. P. 801; Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104.

«addidit argumenta nescio quis (добавил введения, не знаю чьи)» (см. **Ошибка! Источник ссылки не найден.**).

Примерно в то же время, в 1520 г. была издана знаковая и незаслуженно проигнорированная Эразмом Роттердамским работа бельгийского библеиста Франциска Луки из Брюгге (Franciscus Lucas Brugensis) (см. **Ошибка! Источник ссылки не найден.**2). На страницах своего трактата исследователь отказывается называть автора Комментариев свт. Амвросием, именуя его «auctor commentariorum Ambrosio adscriptorum» или «author Ambrosio attributorum»<sup>194</sup> и т. п. Избегая тавтологии учёный постепенно начинает использовать наименование Ambrosiaster<sup>195</sup>, приложив к имени свт. Амвросия суффикс аналогичный по смыслу приставке pseudo-. Современные исследователи предполагают, что именно Франциск Лука (Franciscus Lucas) стал изобретателем имени изучаемого автора<sup>196</sup>. Рецепция данной идеи занимает в научном мире того времени около ста лет. Вслед за бельгийским библеистом сомнения в атрибуции памятника последовали в 1572 году и от иезуита Франсизэ Торреса (Francisais Torres), а также от его коллеги Бенедикта Перейра (Benedictus Pereyra), Джона Мальдонадо (Ioannes Maldonado), Андре Шотта (André Schott) и кардинал Белармина<sup>197</sup>.

Данное мнение наконец было закреплено в 1686—1690 годах в очередном издании трудов свт. Амвросия (см. Рисунок 3)<sup>198</sup>. В нем мауристы Дэнис Николас (Denis-Nicolas) из Нури и Жак дю Фрише (Jacques du Frische) хотя и помещают «Комментарии» вместе с трудами Медиоланского святителя, однако во вступлении

<sup>194</sup> *Brugensis F. L. Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur.* Antuerpiae, 1580. P. 397, 398.

<sup>195</sup> См., например: *Ibid.* P. 442.

<sup>196</sup> *Krans J. Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology.* Leiden, 2013. P. 279.

<sup>197</sup> *Hoven R. Notes sur Érasme et les auteurs anciens // L'Antiquité classique.* 1969. Vol. 38. P. 172–174.

<sup>198</sup> См. *Amb. Opera / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri.* Paris: Coignard, 1686–1690.

прямо указывают на подложность авторства на основании анализа стиля, вероучения и языка<sup>199</sup>. Исследователи тоже используют псевдоним Ambrosiaster (см. рис. 4).

В 1693 г. Ричард Саймон (Richard Simon) одним из первых открывает научный дискурс по поводу личности Амвросиаста. Автор отмечает значительно более редкое обращение Комментатора к аллегорическим приёмам толкования по сравнению с прочими экзегетическими произведениями свт. Амвросия и, ссылаясь на некоторых «Les plus habiles Critiques (наиболее опытных критиков)» высказывает предположение, что Амвросиаст был на самом деле дьяконом Иларием из партии свт. Люцифера Каларского<sup>200</sup> (см. рис. 5).

Таким образом эпоха «печатного прессы» даёт автору «Комментариев» псевдоним «Амвросиаст» и окончательно различает его со свт. Амвросием, возникают отдельные предположения по поводу личности автора, в частности Ричард Саймон (Richard Simon) предлагает гипотезу «дьякона Илария».

Как показывает анализ рукописной традиции памятника, под именем свт. Амвросия «Комментарии» имели широкое распространение и высокий авторитет в Европе до середины второго тысячелетия. Не удивительно, что пересмотр вопроса авторства стал причиной значительного падения авторитета «Комментариев» в последующее время.

#### **§ 2.1.4. Развитие вопроса авторства с начала XX века до наших дней**

XX век открывает в вопросе изучения авторства «Комментариев» новую страницу. Учёные высказывают большое количество противоречащих друг другу идей. Патрологическая наука сломала об эту тайну немало копий, примеряя на автора текста порядка пятидесяти различных имен. Такой ажиотаж возвращает

---

<sup>199</sup> *Ambrosius Mediolanensis. Opera* / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri. Paris: Coignard, 1686–1690. P. 21–22. Подробнее об этом смотри: *Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen.* Göttingen, 1959. S. 114.

<sup>200</sup> *Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage.* Rotterdam, 1693. P. 133–134.

памятнику вновь значительное внимание сначала исследователей, а потом и рядовых читателей.

Среди предполагаемых авторов: диакон Иларий, сторонник Люцифера Каларского, римский префект Децим Иларий Илариан, еп. Иларий Павианский, имперский чиновник Клодий Калист Иларий, донатист Тиконий, римский пресвитер Фаустин, римский префект Эмилий Декстер, Никита Ремесианский и, соответственно, Исаак еврей и Евагрий Антиохийский<sup>201</sup>. Диссертант намеренно не будет здесь стремиться изложить аргументацию в пользу каждого предположения, а лишь окинуть взглядом основные мнения по этому вопросу.

Как было указано выше, одним из самых древних предположений касательно авторства была гипотеза «дьякона Илария», сторонника свт. Люцифера Каларского<sup>202</sup>. Данная идея изначально имела некоторую поддержку среди учёного сообщества, например Эбботт (Abbott) в 1881 г. называет Амвросиаста Иларием дьяконом<sup>203</sup>. Однако после окончательного подтверждения атрибуции «Вопросов Ветхого и Нового Завета» Амвросиасту это предположение подвергается неопровержимой критике. Основным критическим аргументом против<sup>204</sup> служит обстоятельство, что среди «Вопросов» есть произведение<sup>205</sup>, критикующее «дерзость римских левитов». В сочинении дьяконский чин сопоставляется с ветхозаветным служением левитов, возвышается пресвитерский чин, Амвросиаст резко осуждает дерзкое поведение дьяконов по отношению к священникам.

Следующая в хронологическом порядке гипотеза авторства относится к XVIII веку и принадлежит Ж.-Б. Морелю (J.-B. Morel), который предположил, что

<sup>201</sup> Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105.

<sup>202</sup> Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: Avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. Rotterdam, 1693. P. 133–134.

<sup>203</sup> Abbott E. On the Construction of Romans 9, 5 // Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis. 1881. Vol. 1 (2). P. 139.

<sup>204</sup> Turner C. H. Niceta and Amst. II // Journal of Theological Studies. 1906. Vol. 7 (27). P. 363.

<sup>205</sup> Amst. Quaest. 101 // CSEL. 50. P. 193–198.

настоящим автором «Комментариев» был африканский донатист Тиконий<sup>206</sup>. Так же на основании свидетельства блж. Августина, назвавшего автора «Hilarius», высказывалось предположение, что это был на самом деле Иларий Пиктавийский<sup>207</sup> или люциферианский священник Фаустин<sup>208</sup>. Однако исследования хронологии и стиля вынудили отказаться от этих гипотез<sup>209</sup>.

Другим предположением является гипотеза «*Исаака еврея*», она связана с именем учёного, внесшего наибольший, во всяком случае в количественном отношении, вклад в вопрос авторства корпуса «Комментариев», Жермена Морина (Germain Morin)<sup>210</sup>. Он первым публикует<sup>211</sup> предположение, что за анонимностью Амвросиаста скрывается Исаак Еврей<sup>212</sup>, так же как диакон Иларий, известный сторонник партии, оппозиционной правящему епископу Рима, обращённый в христианство из иудаизма и впоследствии вернувшийся обратно. Данная гипотеза основывается на ряде высказываний автора Комментариев, изобличающих в нём неординарного для христианского мира знатока иудейской религии<sup>213</sup>.

<sup>206</sup> Morel J.–B. Le véritable Auteur des Commentaires sur les Epîtres de S. Paul faussement attribués à S. Ambroise. Dissertation. Auxerre. 1762. P. 6.

<sup>207</sup> Amst. Commentarii in Epistolas B. Pauli // PL. 17. Col. 43 ; Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 4–5.

<sup>208</sup> Langen J. De commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii et Quaestionum biblicarum quae Augustini feruntur. PhD diss. Bonn, 1880. P. 33–41.

<sup>209</sup> Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 5

<sup>210</sup> Morin G. L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // Revue d'histoire et de littérature religieuses. 1899. Vol. 4. P. 97–121.

<sup>211</sup> Morin G. L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // Revue d'histoire et de littérature religieuses. 1899. Vol. 4. P. 97–121.

<sup>212</sup> О судьбе данного персонажа церковной истории известно, что он выступил автором трактатов о Троице и Воплощении, в 378–380 годах был сослан в Испанию и впоследствии вернулся в Иудаизм. более подробно о нём можно почитать Chadwick H. The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great, Oxford History of the Early Church. Oxford, 2001. P. 315–317 ; Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.], 2007. P. 35–40, и подробное исследование Coşkun A. Der Praefect Maximinus, der Jude Isaak und des Strafprozeß gegen Bischof Damasus von Rom // Jahrbuch für Antike und Christentum. 2003. Bd. 46. S. 17–44.

<sup>213</sup> Относительно дискуссии по поводу этой версии см.: Coelestinus Martini Ambrosiaster: De auctore, operibus, theologia. Roma, 1944. P. 149–60 (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani ; vol. 4) ; а также Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 33–44. Другое обсуждение этого вопроса Manthe U. Wurde die Collatio vom Ambrosiaster Isaak geschrieben? // Festschrift für Rolf Knütel 70 Geburtstag / hsgb. Holger Altmeyden. Heidelberg: Müller, 2009. S. 737–754.

Предположение Ж. Морина (G. Morin) почти сразу находит поддержку среди исследователей<sup>214</sup>.

В том же году несколько неожиданно выходит самоопровержение основателя версии «Исаака Еврея» Ж. Морина (G. Morin), который предлагает своим читателям новую версию решения вопроса авторства, избличая под маской Амвросиаста римского префекта Африки Децима Илария Илариана (Decimius Hilarianus Hilarius). Своё предположение исследователь мотивирует тремя несомненными для себя обстоятельствами: Амвросиаст — светский человек; имеет высокое положение, поскольку выказывает свою осведомлённость в тонких вопросах современности; его настоящее имя «Иларий (Hilarius)»<sup>215</sup>.

Через три года Тёрнер (Turner) публикует работу, в которой обоснованно критикует все известные в его время гипотезы и высказывает ряд аргументов в пользу того, что именно Исаак еврей, противник папы Дамаса, выступавший против него в суде, а после того отрекшийся от христианства, был автором широкого ряда экзегетических произведений конца IV в. Во-первых, исследователь указывает на склонность Амвросиаста к юридическим формулировкам и его неординарную осведомлённость в тонкостях иудейского обряда.

Например, комментируя 1 Кор 14, 30-31 Амвросиаст описывает обычаи синагоги, где старшие сидят на стульях, младшие на скамейках, а самые низкие

---

<sup>214</sup> Burn A. E. On Eusebius of Vercelli // *Journal of Theological Studies*. 1900. Vol. 1 (4). P. 594, not. 1 ; Burn A. E. The Ambrosiaster and Isaac the converted Jew // *Expositor*. 1899. Vol. 2. P. 368–375 ; Zahn T. Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak // *Theologische Literaturblatt*. 1899. Bd. 20 (27). S. 313–317 ; Turner C. H. Chronicle of Patristica I // *Journal of Theological Studies*. 1899. Vol. 1. P. 148–160 ; Turner C. H. Pelagius's Commentary on the Pauline Epistles and its History (Review) // *Journal of Theological Studies*. 1902. Vol. 4. P. 132–141 ; Turner C. H. Niceta and Ambrosiaster I // *Journal of theological studies*. 1906. Vol. 7 (26). P. 355–376.

С другой стороны, Brewer H. War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak? // *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1913. Bd. 7. S. 214–216, публикует статью, в которой высказывает достаточно убедительные доказательства, что Амвросиаст скорее был выходцем из язычества, чем из иудаизма. Опровержению гипотезы посвящена и работа Schepens P. L'Ambrosiaster et saint Eusibe de Verceil // *Recherches de Science Religieuse*. 1950. Vol. 37. P. 295–299.

Но несмотря на это, предположение об «Исааке еврее» находит последователей и далее: Vogels H. J. Prolegomena // *CSEL*. 81. 3. P. XII ; Pollastri A. Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolin (Gai. 3, 19b–20 ; Rom. 11, 16, 20, 25–25a ; 15, 11) // *Studi Storico Religiosi anc Religioni e Civiltà Roma*. 1980. Vol. 4 (2). P. 313–327.

<sup>215</sup> Morin G. Hilarius l'Ambrosiaster // *Revue benedictine*. 1903. Vol. 20. P. 113–131.

участники собрания — на ковриках или на полу. Такое знакомство с обычаями синагоги весьма странно для римского префекта<sup>216</sup>.

Другой аргумент Тёрнера (Turner) выглядит наиболее весомо: учёный приводит текстуальные доказательства знакомства блж. Иеронима с трудами изучаемого автора, но при этом справедливо констатирует, что тот нигде в своих сочинениях не упоминает ни о «Вопросах», ни о «Комментариях», ни об их авторе. Тёрнер считает, что это молчание может быть объяснено исключительно осознанным «бойкотом» того, кого он считал раскольником, клеветником преемника Святого Петра и отступника от христианской веры<sup>217</sup>. Такой «игнор» неприемлем в случае подлинности авторства «Комментариев» римского префекта<sup>218</sup>.

Кроме того, учёный высказывает предположение, что встречающийся в традиции псевдоним «Иларий» не случаен, поскольку является латинским переводом еврейского имени Исаак («смеяться»)<sup>219</sup>.

Гипотеза не лишена и слабых сторон. Во-первых, известно, что Исаак еврей вернулся к синагоге около 378 года<sup>220</sup>. При этом, как замечают исследователи, «Вопросы» содержат в себе достаточно указаний на времена после этого года<sup>221</sup> наряду с христианским мировоззрением автора, что кажется не совместимым с отступничеством. Кроме того, главное упоминание о себе Амвросиаста содержит наименование Дамаса епископа Рима, как «rector»<sup>222</sup>, без следа иронии. Исследователи указывают, что данное наименование по отношению к себе

<sup>216</sup> Turner C. H. Niceta and Ambrosiaster II // Journal of Theological Studies. 1906. Vol. 7 (27). P. 370.

<sup>217</sup> Ibid. P. 365–368.

<sup>218</sup> Ibid. P. 364.

<sup>219</sup> Ibid. P. 370. Данный аргумент, очевидно заимствован Турнером (Turner) у современников. Его изобретателем считается Wittig J. Pap st. Damasus I: quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 1902. Supplementheft 4. P. 71; Wittig J. Der Ambrosiaster «Hilarius»: ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I. Breslau, 1906. P. 30–32. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen; 4). За которым последовал в том числе Schwierholz W. Hilarii in Epistola ad Romanos librum I: Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage / éd. M. Sdralek // Breslau. 1909. P. 57–96. (Kirchengeschichte Abhandlungen; vol. 8).

<sup>220</sup> Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. Oxford; New York; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 36.

<sup>221</sup> Ibid. P. 12–17.

<sup>222</sup> Amst. Ad I Tim. 3, 14 // CSEL. 81. 3. P. 270.



использовал прежде всего сам папа Дамас, что затрудняет принятие утверждения, что автор «Комментариев» был его противником.

Как уже упоминалось выше, Морин отказался от своей гипотезы «Исаака еврея» в пользу идеи, что автором *Вопросов и Комментариев* был Децим Илариус Илариан (Decimius Hilarianus Hilaris), который в 377 г. имел должность римского правителя Африки, в 383 г. префекта Рима и в 396 г. стал претором Италии. Эту гипотезу поддерживает и другой выдающийся исследователь Амвросиаста Александр Сотер (A. Souter).

Выше уже были приведены аргументы против этой гипотезы. Тёрнер считает несовместимым молчание блж. Иеронима и значительную осведомлённость таинственного комментатора с высокой должностью римского префекта<sup>223</sup>.

Тот же исследователь указывает, что в поддержку данной гипотезы можно привести только два аргумента: рукописная традиция, ассоциирующая автора произведения с неким «Илариусом» и знакомство автора с некоторыми аспектами Римского права. Трудно не согласиться, что такая аргументация не может быть признана вполне удовлетворительной<sup>224</sup>.

Не заботясь критикой своего последнего предположения, Ж. Морин (G. Morin) предлагает в 1914 г. новую гипотезу, говоря, что Амвросиастом был не кто иной как Евагрий Антиохийский<sup>225</sup>. Этот персонаж древней латинской истории был аристократом, хорошо знал римское право и бывал в Египте. Морин показывает, что перевод Евагрия «Жития святого Антония» свт. Афанасия имеет поразительное сходство по стилю с Амвросиастом. Данное предположение приводит исследователя к допущению, что первым языком автора был греческий, во что трудно поверить,

---

<sup>223</sup> Ibid. P. 363

<sup>224</sup> Ibid. P. 364.

<sup>225</sup> Morin G. Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // Revue benedictine. 1914. Vol. 31. P. 1–34.

познакомившись с самим текстом. Кроме того, отмечается различие во взглядах Евагрия Антиохийского и автора «Комментариев» на монашество<sup>226</sup>.

Однако, не успев до конца осмыслить последнее предположение исследователя, научное сообщество через четыре года получает новую гипотезу: Амвросиаст — Клавдий Каллистиус (Claudius Callistus), который носил прозвище Иларий и был объявлен женой и детьми «благоразумным учеником»<sup>227</sup>. Впрочем, ироничность тона несколько не должна умалять трудов упомянутого учёного, большинство его гипотез до сего дня остаются рабочими и разделяются рядом исследователей.

В 1928 г. Ж. Морин публикует, видимо, последнее своё предположение относительно личности Амвросиаста. Ещё одним претендентом на авторство Комментариев становится Нуммиус Эмилий Декстер (Nummius Aemilianus Dexter), сын свт. Патиана Барселонского<sup>228</sup>.

На протяжении 80-х годов XX века можно отметить в научном сообществе повышенный интерес к теме связи Амвросиаста с иудаизмом. О теории «Исаака еврея» вспоминает Алессандра Полластри (Alessandra Pollastri)<sup>229</sup>. Чуть позже о незаурядном лояльном отношении Амвросиаста к евреям пишет Лидия Спеллер (Lydia Speller)<sup>230</sup>. Коэн (Cohen) также отдаёт должное Амвросиасту в связи с его осведомлённостью в вопросах иудейской традиции<sup>231</sup>. Данные размышления основываются на внутренних свидетельствах. В своих произведениях Амвросиаст показывает незаурядное для христианина знание иудейских традиций и в некоторых

<sup>226</sup> Lunn–Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 34.

<sup>227</sup> Morin G. Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro // *Athenaeum*. 1918. Vol. 6. P. 62–71.

<sup>228</sup> Morin G. La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // *Revue bénédictine*. 1928. Vol. 40. P. 251–259.

<sup>229</sup> Pollastri A. Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gai. 3, 19b–20 ; Rom. 11, 16, 20, 25–25a ; 15, 11) // *Studi Storico Religiosi anc Religioni e Civiltà Roma*. 1980. Vol. 4 (2). P. 313–327.

<sup>230</sup> Speller L. *Ambrosiaster and the Jews* // *Studia patristica*. 1982. Vol. 17. P. 72–78.

<sup>231</sup> Cohen J. S. D. Was Timothy Jewish (Acts 16:1–3)? *Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent* // *Journal of Biblical Literature*. 1986. Vol. 105. P. 251–268.

случаях даже проявляет благосклонное отношение к ним<sup>232</sup>. Например, он одобрительно относится к иудейской синагогальной традиции, согласно которой места между членами синагоги распределяются согласно их достоинству<sup>233</sup>, хвалит иудейскую практику религиозного обучения детей, которая во времена автора была утрачена в Римской Церкви<sup>234</sup>, знает, что в его время евреи считают своё происхождение по материнской линии<sup>235</sup> и др. Сразу следует отметить, что гипотеза «Исаака еврея» имеет своих последователей и среди современных учёных. Положительно об иудейском происхождении Амвросиаста отзываются в своих работах Луиджи Фатика (Luigi Fatica)<sup>236</sup>, Дж. С. Д. Коэн (J. S. D. Cohen)<sup>237</sup>, Эндрю С. Джейкобс (Andrew S. Jacobs)<sup>238</sup>, Тим Денекер (Tim Denecker)<sup>239</sup>.

Однако, с точки зрения диссертанта, все эти указания на нехарактерно лояльные отношение Амвросиаста к иудейской традиции не могут быть признаны достаточными аргументами ни в пользу гипотезы «Исаака еврея», ни в пользу иудейского происхождения изучаемого автора. Незаурядная осведомлённость Амвросиаста в иудейской традиции может быть объяснена и вне гипотезы о его иудейском происхождении. В частности, М.-П. Буссьер (*Bussièrès M.-P.*), высказывает предположение, основанное на сообщении блж. Августина<sup>240</sup> о том, что в его времена существовала практика при оглашении новокрещаемых испрашивать их об особенностях религии, которую они прежде исповедовали. Если Амвросиаст был священником и принимал такие исповеди, то это обстоятельство могло бы

<sup>232</sup> *Amst.* Ad 1 Cor. 11, 22 // CSEL. 81.2. P. 126.

<sup>233</sup> *Amst.* Ad 1 Cor. 14, 31 // CSEL. 81.2. P. 160 ; *Amst.* Ad 1 Tim. 5. 1–2. 1 // CSEL. 81.3. P. 278.

<sup>234</sup> *Amst.* Ad 1 Cor. 12, 28 // CSEL. 81.2. P. 141–142 ; *Amst.* Ad Eph. 4. 11–12. 2 // CSEL. 81.3. P. 99.

<sup>235</sup> *Amst.* Ad Gal. 2,4–5,4–5 // CSEL. 81.3. P. 20–21 ; *Amst.* Ad 1 Tim. Argumentum // CSEL. 81.3. P. 251.

<sup>236</sup> *Amst.* Commento alla Lettera ai Galati / traduzione, introduzione e note L. Fatica. Roma: Città Nuova Editrice, 1986. P. 18–19. (Collana di testi patristici ; vol. 61).

<sup>237</sup> *Cohen J. S. D.* The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25–26 in Patristic and Medieval Exegesis // *Harvard Theological Review*. 2005. Vol. 98. P. 247–281.

<sup>238</sup> *Jacobs A. S.* A Jew's Jew: Paul and the Early Christian Problem of Jewish Origins // *Journal of Religion*. 2006. Vol. 86. P. 265–268.

<sup>239</sup> *Denecker T.* Heber or Habraham? Ambrosiaster and Augustine on Language History // *Revue des études augustiniennes*. 2014. Vol. 60. P. 1–32.

<sup>240</sup> *Aug.* De catechizandis rudibus. V, 9.

объяснить неординарную осведомлённость изучаемого автора в тонкостях иудаизма и некоторых иных языческих культов<sup>241</sup>.

С другой стороны, собственные наблюдения диссертанта указывают на то, что Амвросиаст не знал еврейского языка. Во-первых, в своих произведениях он пользуется греческой нумерацией псалмов и латинской версией Ветхого Завета, а не еврейской<sup>242</sup>, что странно для выходца из иудейской среды. Во-вторых, в его Комментарии на Рим. встречается попытка дать перевод слов, имеющих еврейское происхождение. Этимология, предлагаемая комментатором, не может быть признана верной. В частности, рассуждая над значением еврейского имени ап. Павла, он говорит, что «Савл» переводится как тревога и соблазн (*quia Saulus inquietudo seu temptatio interpretatur*). Конечно, слово «interpretatur» может быть переведено как «толкуется, объясняется, комментируется», однако, очевидно, что человек, знакомый с подлинным значением еврейского имени, не стал бы предлагать такого «объяснения». Другим именем, которое столь же необычно Амвросиаст пытается перевести с еврейского языка, является «Израиль». Он говорит, что оно обозначает тех, кто видя Бога, верит.

«Hi enim digni sunt dici Istrahelitae, id est videntes Deum qui credunt»<sup>243</sup>.

Они достойны того, чтобы их называли израильтянами, то есть теми, кто, видя Бога, верит.

На взгляд диссертанта, указанные аргументы достаточно убедительно говорят в пользу утверждения, что Амвросиаст не знал еврейского языка, что вступает в существенное противоречие с гипотезой «Исаака еврея» и предположением о еврейском происхождении исследуемого комментатора.

Следует согласиться с исследователем М.–П. Бюссьер (Bussièrès M.–P.), что очередные гипотезы о личности Амвросиаста находят очень мало отклика в научном

<sup>241</sup> Bussièrès M.–P. Introduction // SC. 512. P. 39.

<sup>242</sup> Kannengiesser C. Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. P. 1081

сообществе<sup>244</sup>. С середины XX столетия учёные в большей степени интересуются содержанием произведений, чем личностью автора. Несмотря на эту общую тенденцию, новые предположения касательно авторства продолжали публиковаться, например в 1967 году Гамбер (Gamber) опубликовал идею, что Амвросиаст был свт. Никитой Ремесианским<sup>245</sup>.

В 1994 г. Отмар Хеггельбахер (Othmar Heggelbacher) предлагает новую оригинальную версию. Он высказывает мнение, что Амвросиастом был свт. Максим Туринский<sup>246</sup>. Через два года данная гипотеза была подвергнута критике со стороны Андреас Меркт (Andreas Merkt)<sup>247</sup>.

В 2003 г. Мацей Белявски (Maciej Bielawski) высказывает новое предположение относительно вопроса авторства, сопоставляя Амвросиаста со свт. Симплицианом Медиоланским<sup>248</sup>. Данную гипотезу критикует Дэвид Г. Хантер (David G. Hunter), поскольку если бы автором «Вопросов» и «Комментариев» был действительно он, то послания Августина, адресованные этому древнему автору<sup>249</sup> обязательно содержали бы упоминания об этом факте<sup>250</sup>. Эта гипотеза к тому же связана с хронологической нестыковкой. Поскольку, Амвросиаст написал часть своих произведений в Риме во времена папы Дамаса (366–384), он не мог в то же время жить в Милане и присутствовать при крещении и рукоположении свт. Амвросия<sup>251</sup>.

<sup>243</sup> *Amst.* Ad Rom. 9, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 308–309.

<sup>244</sup> *Bussières M.–P.* Introduction // SC. 512. P. 37.

<sup>245</sup> *Gamber K.* Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana // *Romische Quartalschnft für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.* 1967. Bd. 62 S. 222–231.

<sup>246</sup> *Heggelbacher O.* Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 1994. Bd. 41. S. 5–44.

<sup>247</sup> *Merkt A.* Wer war der Ambrosiaster? Zum Autor einer Quelle des Augustinus — Fragen auf ein neue Antwort // *Wissenschaft und Weisheit.* 1996. Bd. 59. S. 19–33.

<sup>248</sup> *Bielawski M.* Simpliciano e Ambrosiaster: potrebbe essere la stessa persona? // *Le «Confessioni» di Agostino: Bilancio e prospettive, 402–2002.* Roma, 2003. P. 533–539. P. 533–539.

<sup>249</sup> *Augustinus.* Ep. 37 // CSEL. 34. 2. P. 63–64.

<sup>250</sup> *Ambrosiaster* Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. // Atlanta, 2017. P. 25. Not. 11.

<sup>251</sup> *Bussières M.–P.* Introduction // SC. 512. P. 37.

В том же году в рамках серии «Sources chrétiennes» под редакцией М.-П. Бюссьер (M.-P. Bussièrès) выходит критическое издание текста одного из Вопросов Ветхого и Нового Завета, «Против язычников»<sup>252</sup>. В предисловии редактор предпринимает попытку сбора сведений об истории решения вопроса авторства. Конечным выводом исследователя становится замечательный тезис: если имя автора «Вопросов» и «Комментариев» осталось неизвестно даже современникам, то сколь малы шансы узнать его имя теперь, более полутора тысяч лет спустя<sup>253</sup>.

Видимо, автор изначально решил остаться в тени, дабы избежать противоречий, которые могло вызвать его произведение. Есть предположение, что Амвросиаст был знаком с Медиоланским епископом Амвросием, и в редактировании и издании «Комментариев на тринадцать посланий ап. Павла» участвовали люди, приближенные к святителю<sup>254</sup>. Эта версия выдвигается в качестве одного из объяснений ошибочной атрибуции произведения свт. Амвросию.

Итак, обзор проблемы авторства показывает нам, что на данном этапе вопрос авторства не представляет большого исследовательского интереса. Возможно, в связи с обилием ранее высказанных предположений, научное сообщество отчаялось выяснить подлинное имя изучаемого автора. Кроме того, имеющиеся параметры позволяют сопоставить Амвросиаста почти с одинаковым успехом со многими персоналиями конца IV — начала V века.

В истории древней и современной литературы известны попытки ассоциировать Амвросиаста со свт. Амвросием Медиоланским, свт. Иларием Пиктавийским, дьяконом Иларием из партии свт. Люцифера Каларского, еп. Иларием Павианским, имперским чиновником Клодием Калистом Иларием,

---

<sup>252</sup> *Amst.* Contre les païens (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 115) // SC. 512. P. 115–233.

<sup>253</sup> *Bussièrès M.-P.* Introduction // SC. 512. P. 38.

<sup>254</sup> *Bray G. L.* Translator’s introduction // *Ambrosiaster’s Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon.* P. XXI.

донатистом Тиконием, люциферианским священником Фаустином, Исааком евреем, римским префектом Децимом Иларием Иларианом, Евагрием Антиохийским, Клавдием Каллистиусом по прозвищу Иларий, Нуммиусом Эмилием Декстером, свт. Никитой Ремесианским, свт. Максимом Туринским, свт. Симплицианом Медиоланским.

Сейчас полемика, хоть и не столь оживлённо, ведётся скорее об отдельных характеристиках автора «Комментариев», таких как происхождение, социальное положение и отношение к клиру. Исследования в данной области будут описаны в следующем разделе.

## § 2.2. Предположения о личности автора

Однако даже если никогда не удастся положительно решить вопрос авторства «Комментариев», на основании текстуального анализа исследователи могут высказывать предположения о некоторых особенностях личности их автора.

Очевидно, что попытка составить портрет личности автора на основании его произведений вряд ли может быть успешной, достаточно вспомнить блестяще образованного блж. Иеронима, составившего Вульгату языком простолюдина. Но в данном случае не остается ничего другого. Далее диссертант постарается, очертив круг произведений, приписываемых автору, выделить некоторые характерные особенности самого писателя, сознавая, впрочем, что некоторые предположения иной раз носят характер фантазии.

### *Родной язык*

Среди исследователей Амвросиаста существует дискуссия по поводу его родного языка. Некоторые исследователи, отмечая простоту и некоторую грубость стиля изучаемого автора, считают, что его родным языком был греческий, а латинский текст является переводом — чьим-то или его собственным<sup>255</sup>. Такое

---

<sup>255</sup> *Watson E. W. Souter's Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // Classical Review. 1909. Vol. 23. P. 236–237.* Подобное мнение высказывается и Д. В. Зайцевым в ПЭ: Амвросиаст был выходцем с Востока и потому хорошо знал восточную экзегетическую традицию. *Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105.*

мнение разделяли большей частью последователи гипотезы Ж. Морина об Исааке еврее.

Однако текст Амвросиаста не содержит в себе ни одной цитаты по-гречески, что могло бы изобличить его эллинистическую просвещённость<sup>256</sup>, редко используемые им эллинизмы приводятся в странной транскрипции, что наводит на мысль, что автор не вполне знаком с исконным чтением этих слов<sup>257</sup>. Амвросиаст критикует исправления Священного Писания по греческим рукописям, что странно для исконного эллина<sup>258</sup>. И в довершение всего Амвросиаст причисляет себя к тем, чья душа не назидается, слушая в церкви греческие гимны<sup>259</sup>. Кроме того, ниже будет указан ряд ошибочных этимологических толкований, которые не мог предложить человек, хотя бы поверхностно знакомый с греческим языком<sup>260</sup>.

Нам кажется, что аргументы в пользу незнания Амвросиастом греческого языка более убедительны.

#### *Юридическое образование*

Далее в настоящей работе будет показано, что Амвросиаст уделяет колоссальное внимание понятию «закон». Он, очевидно, считает, что употребление этого термина у ап. Павла не является спорадическим, а укладывается в определённую систему, которую и пытается воссоздать<sup>261</sup>. Ранее при исследовании комментария на Еф., диссертант отмечал наличие в авторском тексте некоторых устоявшихся юридических выражений<sup>262</sup>. Кроме того, анализ случаев употребления юридической терминологии Амвросиастом в других его сочинениях можно найти у

<sup>256</sup> Lunn–Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 40.

<sup>257</sup> Лысевич А., *свящ.* Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесянам : магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. С. 50.

<sup>258</sup> См. раздел § 3.3. Комментируемый текст Священного Писания.

<sup>259</sup> *Amst. Comm. I Cor. 14, 14 // CSEL. 81. 2. P. 153.*

<sup>260</sup> См. раздел § 5.3. Экзегетические приёмы.

<sup>261</sup> См. раздел § 4.7. Закон.

<sup>262</sup> Лысевич А., *свящ.* Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесянам : магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. С. 83.



Лунн-Роклиф<sup>263</sup>. Дж. Морин видел в Амвросиасте юриста и теолога<sup>264</sup>. Сотер считал, что склонность к юридическим формулировкам — дань административному служению автора<sup>265</sup>.

Впрочем, знакомство с юриспруденцией и интерес к ней не столь удивительны для церковного писателя Рима конца IV века. Ясно, что это обстоятельство не может служить несомненным указанием на его профессиональную деятельность. Однако некоторые исследователи склоняются к мнению, что Амвросиаст получал когда-либо систематическое юридическое образование<sup>266</sup>.

#### *Связь с Египтом*

На основании анализа словарного запаса и ряда упоминаний о Египте некоторые исследователи считают, что часть своей жизни Амвросиаст провёл в Африке. В подтверждение этой идеи Адэмар д'Алес (Adhémar d'Alès)<sup>267</sup> указывает на употребление Амвросиастом одного редкого, характерного для африканской латыни слова «samardacus (самозванец)»<sup>268</sup>. Среди последователей данной гипотезы присутствует и такой выдающийся исследователь изучаемого автора как Александр Сотер (A. Souter). Он развивает данное предположение на основании ряда упоминаний Амвросиаста о Египте<sup>269</sup>. Например, он неоднократно упоминает об устройстве Церкви Египта<sup>270</sup>, и об особенностях верований тех мест<sup>271</sup>. Так же он обращает внимание на поклонение Апису и некоторым другим египетским Богам<sup>272</sup>.

---

<sup>263</sup> Lunn–Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 50–57.

<sup>264</sup> Morin G. Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // *Revue benedictine*. 1914. Vol. 31. P. 2.

<sup>265</sup> Souter A. *A Study of Ambrosiaster*. Cambridge, 1905. P. 178.

<sup>266</sup> Lunn–Rockliffe S. A pragmatic approach to poverty and riches: Ambrosiaster's Quaestio 124 // *Poverty in the Roman World*. / edd. M. Atkins and R. Osborne. Cambridge, 2006. P. 115–129.

<sup>267</sup> D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // *Gregorianum*. 1929. Vol. 10. P. 405

<sup>268</sup> *Amst. Quaest.* 64 // CSEL. 50. P. 112–114.

<sup>269</sup> Souter A. *A Study of Ambrosiaster*. Cambridge, 1905. P. 36–38, 180.

<sup>270</sup> *Amst. Quaest.* 101. 5 // CSEL. 50. P. 196 ; *Amst. Ad Eph.* 4, 12, 5 // CSEL. 81.3. P. 100.

<sup>271</sup> Говорит, что в Египте верят в ангела Сакласа *Amst. Quaest.* 3, 1 // CSEL. 50. P. 21 ; *Amst. Quaest.* 106. 1. // CSEL. 50. P. 234–235.

<sup>272</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 24 // CSEL. 81.1. P. 46–49 ; *Amst. Quaest.* 114, 9–11 // CSEL. 50. P. 261–262.

Впрочем, как верно отмечает София Лунн-Роклиф, использование этих сведений может быть всего лишь данью моды на египетский культ того времени и стремлением выглядеть в глазах читателей более эрудированным<sup>273</sup>.

*Выходец из язычества или иудаизма?*

Другая дискуссия, ведущаяся в научном мире, связана с религиозным прошлым автора «Комментариев». Среди возможных вариантов: язычество, иудаизм, некая околохристианская секта, урождённый христианин. Чаще всего в научном мире обсуждаются два первых варианта.

Дело в том, что Амвросиаст говорит о себе как о человеке, который прежде духовно «валялся (*iacuimus*)» и был воздвигнут (*erigens* — поставил прямо) Христом<sup>274</sup>. Подобные формулировки наводят исследователей на мысль о нехристианском прошлом изучаемого автора.

В пользу иудейской родовой принадлежности говорят некоторые его лояльные иудаизму высказывания и знакомство с отдельными тонкостями обряда. Например, он сообщает, что в синагоге имеется обычай рассаживаться в соответствии со своим социальным статусом<sup>275</sup>, сожалеет, что в христианском Риме утрачен иудейский обычай наставлять детей в основах веры<sup>276</sup>, знает, что евреи признают своё происхождение по материнской линии<sup>277</sup> и др.

Однако осведомлённость — не значит принадлежность, и выражение симпатии к отдельному обычаю не исключает в устах Амвросиаста жёсткой критики в адрес Иудейской религии<sup>278</sup>. Аргументы в пользу гипотезы иудейского прошлого диссертанта не убеждают.

<sup>273</sup> Lunn–Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 50.

<sup>274</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 2 // CSEL. 81.1. P. 152–153.

<sup>275</sup> *Amst. Ad 1 Cor.* 14. 31 // CSEL. 81.2. P. 160 ; *Amst. Ad 1 Tim.* 5. 1–2. 1 // CSEL. 81.3. P. 278.

<sup>276</sup> *Amst. Ad 1 Cor.* 12. 28 // CSEL. 81.2. P. 141–142 ; *Amst. Ad Eph.* 4. 11–12. 2 // CSEL. 81.3. P. 99.

<sup>277</sup> *Amst. Ad Gal.* 2, 4–5, 4–5 // CSEL. 81.3. P. 20–21 ; *Amst. Ad 1 Tim.* Argumentum // CSEL. 81.3. P. 251.

<sup>278</sup> См. раздел § 4.7.3. Соотношение Ветхого и Нового Завета.

Можно отметить ряд фрагментов, где автор «Комментариев» причисляет себя к тем, кто ранее проводил жизнь в заблуждении, в котором ныне пребывают язычники и даже объясняет причину своего предполагаемого обращения<sup>279</sup>. Из другой авторской цитаты можно понять, что он был язычником, спасённым благодатью Христа: «к этому дару Он приобщил и язычников, показывая, что мы спасены благодатью Христа (*huic dono addit et gentes significans salvatos nos gratia Christi*)»<sup>280</sup>. В другом месте он опять обобщённо говорит, что «мы были приведены к вере через природу, а не через Закон» (*per naturam enim inducti sumus ad fidem, non per legem*)<sup>281</sup>.

Кроме того, Амвросиаст предлагает ещё одно интересное высказывание: о том, что он, как и ап. Павел, прежде принятия веры колебался между различными ересями<sup>282</sup>. Что позволяет предположить либо сектантское прошлое, либо некую индифферентность к вопросам веры прежде обращения.

Геральд Брэй (G. Bray) признаёт, что Амвросиаст в целом часто отождествляет себя с языческим миром<sup>283</sup>. Впрочем, есть исследователи, которые высказывают мнение, что все эти обобщения не более чем риторический приём<sup>284</sup>.

<sup>279</sup> *Amst. Quaest.* 114. 16 // CSEL. 50. P. 310–311.

cum in errore degeremus, in quo nunc manent pagani, nullis virtutum signis adtracti, sed nudis verbis quae sacra vocant percepimus prodesse putantes, non quod divinitas commandaverat, sed quod vetus consuetudo tradiderat <...> ut autem ad fidem Dei accederemus et Filium Eius incarnatum et crucifixum crederemus, non verbis suasum est nobis, sed rebus. vidimus enim mortuos excitatos, leprosos mundatos, caeco nato oculos restitutos, demonia eiecta et simul omnes infirmitates curatas.

Когда мы были увлекаемы в заблуждение, в котором теперь пребывают язычники, нас привлекали не знамения силы, а мы приняли голые слова, которые они называют священными. Считая, что [язычество] приносит пользу, не потому, что Бог вверил его, а потому, что его передали старые обычаи, <...> Но мы обратились к вере в Бога и Сына Его воплощенного и распятого не убеждённые словами, а делами. Ибо мы видим, как мертвые восстают, прокаженные очищаются, слепорождённым возвращается зрение, демоны изгоняются, и так же все болезни исцеляются.

<sup>280</sup> *Amst. Ad Eph.* 2, 5b // CSEL. 81.3. P. 81.

<sup>281</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 17, 1 // CSEL. 81/1. P. 204–205.

<sup>282</sup> *Amst. Ad Eph.* 4, 14 // CSEL. 81.3. P. 101–102.

<sup>283</sup> Bray G. L. Translator's introduction // *Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon.* P. XVI.

<sup>284</sup> См. Perrone L. Echi della Polemica pagana sulla Bibbia // *Annali di storia dell'esegesi.* 1994. Vol. 11 (1). P. 170 (note 55).

Данный вопрос, в меньшей степени влияющий на интерпретацию содержания самого памятника, остаётся без окончательного разрешения.

#### *Социальное положение*

В произведениях Амвросиаста кроме использования юридических терминов можно заметить своеобразное отношение к светской власти<sup>285</sup>. Не столь удивительно, что изучаемый автор проводит аналогию между императором и Богом<sup>286</sup>, но весьма примечательным выглядит его видение системы налогообложения как способа напоминания людям, что все они находятся под властью Бога<sup>287</sup>. А. Сотер даже использует эту особенность для подтверждения единого авторства «Комментариев» и «Вопросов»<sup>288</sup>.

Эти намёки Амвросиаста позволяют некоторым современным исследователям делать предположения о том, что он был прежде знатным римским чиновником, но после рукоположения в священный сан оставил мирское служение<sup>289</sup>.

#### *Клирик или мирянин*

В учёном сообществе обсуждается вопрос о клерикальном статусе Амвросиаста. Данное предположение уходит корнями в начало XX в. и обсуждается исследователями до сего дня. А. Соутер (A. Souter) хотя и упоминал о такой возможности, однако не был сторонником этой гипотезы. Альфред Стюбер (Alfred Stüber) в 1978 г. пишет, что клерикальный статус Амвросиаста не может быть вполне подтверждён<sup>290</sup>. С другой стороны, в 1982 г. Лидия Спеллер (Lydia Speller) предполагает, что изучаемый автор был «священником, который однажды пожелал стать епископом»<sup>291</sup>. А несколько лет спустя Питер Браун (Peter Brown)

<sup>285</sup> См. раздел § 4.8. Отношение к власти.

<sup>286</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 3, 1 // CSEL. 81.1. P. 418–419.

<sup>287</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 6 // CSEL. 81.1. P. 420–421.

<sup>288</sup> *Souter A. A Study of Ambrosiaster.* Cambridge, 1905. P. 23–41.

<sup>289</sup> *Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology.* Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 44.

<sup>290</sup> *Stüber A. Ambrosiaster // Theologische Realenzyklopädie.* 1977. Bd. 2. S. 357.

<sup>291</sup> *Speller L. Ambrosiaster and the Jews // Studia patristica.* 1982. Vol. 17. P. 75.

безапелляционно именует Амвросиаста «анонимным римским священником»<sup>292</sup>. Следует отметить, что эта гипотеза получила достаточно серьёзное развитие. На сегодняшний день её разделяют наиболее уважаемые исследователи в данной области. София Лун-Роклиф (Sophie Lunn-Rockcliffe) в своём исследовании пишет, что клерикальный статус Амвросиаста «представляется вероятным»<sup>293</sup>. Такого же мнения придерживается и Хантер (*Hunter D. G.*), который неоднократно высказывает мнение, что Амвросиаст был представителем римского клира и даже пресвитером<sup>294</sup>.

Исследователи отмечают знакомство Амвросиаста с иерархической структурой и погружённость в церковную проблематику того времени<sup>295</sup>. Например, он проявляет необычный интерес к истории епископского сана и предоставляет интересную версию формирования различия между пресвитерами и епископами<sup>296</sup>. В некоторых местах Амвросиаст ссылается на литургические практики, например, в комментарии на 1 Кор. 14, 14 он упоминает, что латиноязычные христиане поют некоторые богослужебные гимны на греческом. В 120 вопросе из сборника «Вопросов Ветхого и Нового Завета»<sup>297</sup> он описывает особенности практики поста своего времени; в 127 вопросе<sup>298</sup> пишет о венчальном благословении. В том же 127 вопросе упоминает о требовании безбрачия для епископов<sup>299</sup>. В уже упоминавшемся 101 вопросе «О дерзости римских дьяконов»<sup>300</sup>, Амвросиаст раскрывает совершенно внутренний и нелюбезный аспект жизни римского клира. Толкователь возводит

<sup>292</sup> *Brown P.* The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York, 1988. P. 377.

<sup>293</sup> *Lunn-Rockcliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 106.

<sup>294</sup> *Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 17. P. 15 ; *Hunter D. G.* The Author, Date and Provenance // *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XXVII–XXIX.

<sup>295</sup> *Lunn-Rockcliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 106–126.

<sup>296</sup> *Amst.* Ad Eph. 4, 11–12, 2–5 // CSEL. 81.3. P. 99–100. Для дополнительной информации по данному вопросу см. *Bévenot M.* Ambrosiaster's Thoughts on Christian Priesthood // *Heythrop Journal*. 1977. Vol. 18. P. 152–164 ; *Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 17. P. 1–26.

<sup>297</sup> *Amst.* Quaest. 120 // CSEL. 50. P. 361–363.

<sup>298</sup> *Amst.* Quaest. 127, 3 // CSEL. 50. P. 400.

<sup>299</sup> *Amst.* Quaest. 127, 35–36 // CSEL. 50. P. 414–416.

<sup>300</sup> *Amst.* Quaest. 101 // CSEL. 50. P. 193–198.

пресвитерское служение на высокую ступень, сравнивая его со служением епископа. В другом, 120 вопросе, автор выражается так, словно ассоциирует себя со священниками (*sacerdos*)<sup>301</sup>. София Лун-Роклиф отмечает целый ряд гомилетических мотивов в его произведениях и в целом рассматривает «Вопросы» Амвросиаста, как заготовки к проповедям<sup>302</sup>.

Та же исследователь высказывает предположение, разделяемое и некоторыми другими учёными, что Амвросиаст был священником одной из кладбищенских церквей за городскими стенами<sup>303</sup>, которое основано на расширенных полномочиях Амвросиаста, относительно рядового городского священника, выполнявшего в то время чаще всего вспомогательные функции по отношению к римскому епископу.

В подтверждение своей гипотезы исследователь приводит цитату из письма Иннокентия I к Декентию, первому епископу Губбио, в котором папа описывает характерную для Рима практику, согласно которой римский епископ рассылает вещества Таинства Евхаристии пресвитерам, чтобы они могли причастить верных, однако в храмах, находящихся на удалении, в частности, кладбищенских за городскими стенами, пресвитерам позволено самостоятельно совершать Литургию<sup>304</sup>.

Итак, окинув взором некоторые гипотезы, касательно личности Амвросиаста, диссертант склоняется к предположениям, что родным языком Комментатора был скорее латинский, чем греческий язык, которого тот почти совсем не знал. Вполне вероятным представляется, что он некогда получил систематическое образование в области юриспруденции. Возможно, имел отношение к имперской административной системе. По всей видимости, изучаемый автор не был христианином с раннего детства, а обратился к вере Христовой в зрелом возрасте из

---

<sup>301</sup> *Amst. Quaest.* 120 // CSEL. 50. P. 361.

<sup>302</sup> *Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster’s Political Theology.* Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 72–75.

<sup>303</sup> *Ibid.* P. 80–86, 84

<sup>304</sup> *Ibid.* P. 82.

язычества или некой псевдохристианской секты. Вполне вероятным представляется, что на момент написания большинства своих произведений, Амвросиаст являлся пресвитером, имеющим исключительное по тем временам право самостоятельно проповедовать. Нельзя исключить, что этот особый статус доставило автору «Комментариев» положение его церкви на городском кладбище за стенами Рима.

Отдельно стоит отметить гипотезу об африканском прошлом автора. Данная гипотеза имеет достаточно слабую доказательную базу, однако она позволяет объяснить ряд текстуальных особенностей и сделать предположение касательно схожести экзегезы Амвросиаста и Антиохийской школы. Если автор «Комментариев» действительно учился или проходил светскую службу в Африке, то это могло стать причиной его знакомства с обычаями крупной эллинизированной иудейской общины тех мест. С другой стороны Африка как один из рубежей соприкосновения западной и восточной частей Римской Империи могла позволить Амвросиасту, не выходя за пределы латиноязычной языковой среды, испытать на себе влияние восточной антиохийской традиции через живое общение с носителями восточной культуры, знающим латынь в качестве второго языка. Если это предположение верно, то в произведениях Амвросиаста должны наблюдаться смысловые связи с антиохийскими толкованиями. Их поиск значительно осложнён отсутствием текстуальной связи, поскольку в случае такой трансляции Амвросиаст должен передавать скорее общий смысл своими словами, чем точные цитаты. Тем не менее, диссертант постарается описать результаты такого смыслового сравнения ниже в § 3.4.4. О некоторых сходствах комментария Амвросиаста и Диодора Тарсийского на Рим.

Данные сведения о развитии вопроса авторства являются доступными в зарубежной литературе, однако диссертант постарался изложить их более полно и системно по сравнению с известными ему работами. Для русской литературы подобный систематический обзор проблемы Амвросиаста является первым.

### § 2.3. Произведения, приписываемые Амвросиасту

Теперь, описав историю исследований Амвросиаста и некоторые предположения касательно его имени и личности, следует очертить круг его произведений, согласно мнению современной патрологической науки.

Как неоднократно указывалось ранее, основным произведением Амвросиаста являются его «*Commentarius in XIII epistulas Paulinas*» («Комментарии на тринадцать посланий ап. Павла») <sup>305</sup>. Более подробно об этом произведении будет рассказано ниже, во второй главе. Но кроме него, современные ученые приписывают автору и ряд других произведений.

Наиболее заметным среди них является «*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*» (Вопросы Ветхого и Нового Завета — далее Вопросы) <sup>306</sup>. Ранее это произведение атрибутировалось блж. Августину, но теперь, благодаря работам Дж. Морина и филологическим исследованиям Александра Сотера, его принадлежность Амвросиасту общепризнана <sup>307</sup>. Это произведение известно в трех редакциях. Две из них авторские, третья, позднейшая и более краткая, датируется VIII веком (может быть позднее, но не позже XII века). В первой редакции 127 глав, во второй 130, в третьей 115 <sup>308</sup>.

Кроме того, Амвросиасту приписываются «*Commentarius in Mattaheum*» («Комментарий на 24 главу Евангелия от Матфея») <sup>309</sup>, «*De Petro*» («Об ап. Петре») <sup>310</sup>, «*De tribus mensuris*» («О трех мерах») <sup>311</sup>. Все три произведения — экзегетического характера. В первом автор приводит эсхатологические размышления, взяв за основу три Евангельских отрывка (Мф. 24. 20—24, 27—30, 32—35), в произведении ощутимо влияние умеренного хилиазма. Во втором

---

<sup>305</sup> По CPL номер 184.

<sup>306</sup> CPL 185.

<sup>307</sup> Ambrosiaster // Encyclopedia Britannica. New York, S.D. 11 ed. Vol. I. P. 801.

<sup>308</sup> Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105.

<sup>309</sup> По CPL номер 186.

<sup>310</sup> По CPL номер 188.

<sup>311</sup> По CPL номер 187.



произведении обсуждаются также три отрывка, связанные с ап. Петром: Лк. 22. 36—38 — призыв Спасителя купить меч, Лк. 22. 49—51; Мф. 26. 51—52 — усечение уха Малха и отречение ап. Петра<sup>312</sup>. В третьем произведении, «О трех мерах», толкуется Евангельская притча о закваске, положенной в три меры муки (Мф. 13. 33, Лк. 13. 21). Произведение «De fato» («О судьбе»)<sup>313</sup> обличает фатализм.

Имеются также произведения, принадлежность которых Амвросиасту считается сомнительной. В рамках гипотезы отождествления автора с Исааком евреем, Амвросиасту приписывают еще некоторые иудео-христианских произведения: «Lex Dei sive Mosaikarum et Romanorum legum collatio» («Закон Божий, или Сравнение Моисеевых и римских законов»)<sup>314</sup> — автор этого произведения доказывает через сравнение превосходство древнего Моисеева закона над современным ему римским; «De Trinitate et Incarnatione» («О Троице и Воплощении»)<sup>315</sup> и «De bello iudaico seu De excidio urbis Hierosalimetanae» («Об иудейской войне или о разорении града Иерусалима») — это произведение в Средние века приписывалось раннехристианскому автору Егезиппу и содержит пересказ истории Иосифа Флавия о соответствующих событиях. Амвросиаст также является предполагаемым автором «Contra Arianos», произведения, ранее соотносимого с Иларием Пиктавийским. «Sermo 246» наряду с Пелагием ранее приписывалось блж. Августину<sup>316</sup>.

## § 2.4. Исторический контекст и состояние Римской Церкви времён Амвросиаста

В довершение необходимо кратко описать исторический контекст и состояние Церкви, к которой относился изучаемый автор.

<sup>312</sup> Мф.26. 69–75 ; Мк.14. 66–72 ; Лк.22. 55–62 ; Ин.18. 15–18, 25–27

<sup>313</sup> По CPL номер 31.

<sup>314</sup> По CPL номер 168.

<sup>315</sup> По CPL номер 189.

<sup>316</sup> Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105.

Ниже в § 3.2.1. Время и место создания произведения будут более подробно описаны основания для определения времени и места создания исследуемого произведения. Здесь же необходимо кратко отметить, что внутренние свидетельства позволяют говорить, что Комментарий был составлен в Риме в конце 70-х — начале 80-х годов IV в.

Таким образом время жизни Амвросиаста можно отнести к периоду поздней античности в истории Европы. В этот период завершается процесс античной романизации. Латынь получает широкое распространение на всей Европейской территории вплоть до Черного моря. В ходе этого процесса латынь претерпевает характерные изменения; появляется «вульгарная латынь».

Римская Империя в этот период, оправившись после краткого языческого ренессанса Юлиана Отступника, вновь возглавляется христианской династией Флавия Валентиниана I (364—375)<sup>317</sup>. Но, несмотря на это, Церковь по-прежнему не может наслаждаться тем блж. покоем, который сопровождал лишь самые первые дни Её бытия (Деян. 2, 46—47).

С другой стороны, указанное время ознаменовано в истории Европы началом глобального процесса, называемого «Великое переселение народов», вызванного вторжением на территорию Западной Европы огромных масс кочевников<sup>318</sup>.

В предполагаемый период написания Амвросиастом своего произведения правителем западной части Римской Империи является сын Валентиниана I — Флавий Грациан (375—383) (см. рис. 7), последователь Никейской Православной веры<sup>319</sup>. На Востоке Валентиниан I своим соправителем назначил младшего брата Флавия Юлия Валента II (364—378), который покровительствовал арианству, впрочем, этот император является последним арианином на римском престоле<sup>320</sup>.

<sup>317</sup> *Зайцев Д. В.* Валентиниан I // ПЭ. 2009. Т. 6, С. 524

<sup>318</sup> *Каринский Д.* Великое переселение народов // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. 1892. Т. 10. С. 826–827.

<sup>319</sup> *Э. П. Г.* Грациан // ПЭ. 2011. Т. 12. С. 301–302.

<sup>320</sup> *Жаворонков П. И. ; Э. П. Г.* Валент Флавий // ПЭ. 2009. Т. 6, С. 520–521.

После смерти Грациана власть над западной частью Римской Империи перешла в руки православного Магна Максима (383—388)<sup>321</sup>, а после свержения последнего — в руки святого императора Феодосия Великого (379—395)<sup>322</sup>, при формальном соправлении младшего сына Валентиниана I Флавия Валентиниана II (375—392)<sup>323</sup>. Последний известен своим конфликтом со свт. Амвросием Медиоланским. Будучи сам не крещен и, по-видимому, несколько индифферентен к вопросам веры, он по наущению своей матери арианки Юстины приказал отдать арианам собор, в котором служил миланский святитель. Но мудрость и мужество православного иерарха не дали осуществиться нечестивому замыслу.

Таким образом, главы Империи в соответствующий временной промежуток имели различное отношение к Православию: Валентиниан I, Грациан, Магн Максим были православными, Валент II и Валентиниан II, под влиянием своей матери Юстины — арианами. Но, тем не менее, Божественная милость уже готовила Православной Церкви могучего избавителя в лице святого Императора Феодосия Великого.

Кроме арианства сохраняет актуальность противостояние Кафолической Церкви расколу Донатистов. Церковь и на Первом, и на Втором Вселенском Соборах считает необходимым обратить свое внимание на заблуждение кафаров.

Примечательно, что как комментатор посланий ап. Павла Амвросиаст находится в сходном культурном контексте с самим апостолом. К IV веку в Риме оставалось еще много язычников, продолжали совершаться языческие жертвоприношения, действовали наследники древних гностиков Манихеи и другие еретики — лжеапостолы. Римская знать того времени еще оставалась в большинстве своем верна языческому нечестию, в литературных произведениях того времени

---

<sup>321</sup> Грант. М. Римские императоры / пер. с англ. М., 1998. С. 310–312.

<sup>322</sup> Там же. С. 305–310.

<sup>323</sup> Попов И. Н. Валентиниан II// ПЭ. 2009. Т. 6, С. 524–525.

продолжали звучать языческие мотивы и обыгрываться мифологические сюжеты, раздавались голоса, выразившие резкий протест христианству.

Четвертый век в светской римской письменности отмечен такими писателями как: Деций Магн Авзоний (310—393), Клавдий Клавдиан (конец IV — начало V веков) и Клавдий Рутилий Намациан (умер в 417 г.)<sup>324</sup>. Таким образом, полемические методы ап. Павла, которыми он пользовался против язычников, гностиков и лжеапостолов, сохраняли актуальность и во времена Амвросиаста.

Важнейшим событием, которое по мнению многих исследователей оказало влияние и на изучаемого автора, стал Второй Вселенский собор 381 года. Отмечается, что в более поздней редакции «Комментариев» Амвросиаст позволяет себе более пространные пассажи касательно учения о Святом Духе и природе Господа Иисуса Христа<sup>325</sup>. Считается, что это следы влияния постановлений Римского собора 382 года, транслировавшего для Западной Церкви решения Вселенского собора.

Следует отметить, что внутри Самой Церкви в предполагаемый период жизни изучаемого автора имелись внутренние нестроения. С избранием на престол папы Дамаса были связаны некоторые споры, которые вылились в люциферианский раскол. Данное нестроение нашло отражение даже в произведениях некоторых внешних по отношению к Церкви авторов, таких как языческий историк Аммиан Марцеллин (*Ammianus Marcellinus*)<sup>326</sup>.

Изгнание из Рима законного папы Либерия (*Liberius*) вызвало конфронтацию между приверженцами законного епископа и вторгшегося антипапы Феликса (*Felix*). После смерти соперника и возвращения на престол Либерий оказывает милость и принимает отступивших от него клириков. Однако после его смерти среди духовенства, сохранившего верность своему опальному епископу, возникает группа

<sup>324</sup> *Тронский И. М.* История античной литературы. М., 1988. С. 449–453.

<sup>325</sup> *Bussièrès M.–P.* L'influence du synode tenu à Rome en 382 sur l'exégèse de l'Ambrosiaser // *Sacris Erudiri*. 2006. Vol. 45. P. 107–124.

продолжавших считать не достойными церковного общения принимавших антипапу Феликса. Одной из центральной фигур этого движения был свт. Люцифер из Кальяри.

После смерти папы Либерия пуританское меньшинство избрало диакона Урсина (Ursinus) его преемником, в то время как выбор большинства духовенства и мирян пал на другого дьякона — Дамаса. Оба избранника были возведены на престол. Доподлинно выяснить, кто успел занять папский трон первым, а кто стал «узурпатором» не представлялось возможным.

Спор между двумя церковными партиями не ограничился словесными перепалками и вылился в 366 г. в вооружённое нападение членов партии Дамаса на базилику Сицинина (Sicininus), главную цитадель урсианцев<sup>327</sup>. Трагическое нападение оказалось столь яростно, что к концу дня храм наполнился сотнями трупов оппозиционеров<sup>328</sup>.

Не довольствуясь этим успехом, победившая партия обратилась за поддержкой и к гражданской власти. Ради прекращения народных волнений император направляет ряд рескриптов об изгнании урсианцев. Антипапа и прочие лидеры движения отправляются в ссылку в Испанию, а собрания оставшихся членов перемещаются в катакомбы.

За неимением другой возможности продолжить борьбу за папский престол урсинианцы прибегают к судебным разбирательствам.

Одним из главных обвинителей правящего епископа Рима папы Дамаса становится Исаак еврей. Чтобы заблокировать действия раскольников и в этом направлении, Император изымает дело из ведомства суда, оправдывает папу и

<sup>326</sup> *Ammianus Marcellinus*. *Res gestae*, xxvii.

<sup>327</sup> *Chadwick H.* *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* // Oxford, 2001. P. 315–317. (Oxford History of the Early Church).

<sup>328</sup> *Ammianus Marcellinus* в *Res gestae* (xxvii, 3, 12–15) сообщает о гибели 137 человек. В другом источнике *Collectio Avellana* (1. 5–8) говорится о 160 и указывается, что среди членов партии Дамаса не было ни одного погибшего.

изгоняет самого обвинителя в Испанию, где, как утверждается, он вновь вернулся в иудаизм.

Только в 383 или 384 году, после гибели покровительствовавших папе Дамасу Валентиниана I и Грациана, становится возможным длинное ходатайство «libellus presum» о помиловании двух урсинских пресвитеров, Фаустин (Faustin) и Марцеллин (Marcellinus). Первый из них, Фаустин, кроме того, известен как автор догматических трактатов: «О Святой Троице» и «Против ариан». Смерть Дамаса в конце 384 года, по-видимому, положила конец расколу<sup>329</sup>.

### **Краткие итоги главы**

Итак, рассмотрев по возможности всё, что известно об авторе «Комментариев», можем заключить, что Амвросиаст — это автор, пожелавший буквально «спрятаться» в далёком IV веке и укрыться в тени великого медиоланского свт. Амвросия. Однако любознательность исследователей приоткрыла в начале XVI века тайну изучаемого автора<sup>330</sup>, хотя и не совсем. Современная патрологическая наука, отделив Амвросиаста от прочих авторов, очертив круг его произведений, определив наиболее вероятное место и время их написания, всё же остаётся в неведении о его настоящем имени. И тем не менее, изучаемый автор постоянно оказывается в центре внимания современных исследователей.

На взгляд диссертанта, связь Амвросиаста с его великим современником свт. Амвросием носит вполне случайный характер. Во всяком случае аргументы, подтверждающие факт личного или опосредованного знакомства двух писателей IV в. отсутствуют. Стили их экзегезы совершенно различны. Характеристики личности автора, основанные на анализе его текстов, позволили исследователям сопоставить

---

<sup>329</sup> Lunn–Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 35–40 ; Turner C. H. *Niceta and Amst. II* // *Journal of Theological Studies*. 1906. Vol. 7 (27). P. 361–363.

<sup>330</sup> *Brugensis F. L. Notationes in sacra biblia, quibus, variantia discrepanti-bus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur*. Antwerp, 1580.

его с достаточно широким кругом персоналий Римской Церкви соответствующей эпохи (см. вывод к § 2.1), однако среди них нет имени Медиоланского святителя.

В настоящей главе были указаны старопечатные работы, в которых впервые начинают звучать сомнения о подлинности средневекового авторства. Указывается имя исследователя, который первым, на взгляд диссертанта, записывает предположение касательно личности Амвросиаста, приводится трактат, на страницах которого появляется и новое имя изучаемого автора.

Кроме того, описан ряд предположений, связанных с попытками решения проблемы авторства. В некоторых случаях кратко, а в иных более подробно представлены аргументы в пользу той или иной гипотезы авторства. Личный вывод диссертанта согласен с мнением исследователя Марии-Пьер Бюссьер, что на данном этапе своего развития патрологическая наука не способна решить проблему поиска истинного имени Амвросиаста. Параметры, известные сегодня на основании внутренних свидетельств, дают слишком большое количество одинаково подходящих результатов поиска. Остаётся лишь далее исследовать особенности произведений римского анонима и его эпоху в надежде обрести сведения, которые принципиально изменят ситуацию.

В главе указаны несколько мест, достаточно убедительно говорящих о том, что автор Комментария на Рим. не был знаком с еврейским языком, даже на самом начальном уровне, что, на взгляд диссертанта, является опровержением гипотезы «Исаака еврея» и предположений об иудейском происхождении Амвросиаста. Трудно поверить, что человек выросший или хоть сколько-то глубоко погружённый в иудейскую культуру, мог быть не знаком с подлинным значением имён «Саул» и «Израиль». Более правдоподобным выглядит предположение, что изучаемый комментатор получил некоторые сведения об иудаизме и синагогальной традиции из личных контактов с настоящими выходцами из этой среды в рамках покаянных бесед, которые он мог вести по долгу пресвитера.

Также в главе перечислены произведения, связанные с именем Амвросиаста, и кратко охарактеризован исторический контекст и состояние Римской Церкви времён Амвросиаста.

Представленные в работе сведения о проблеме авторства «Комментариев Амвросиаста на тринадцать посланий ап. Павла» раскрывают данную тему на новом для русской исследовательской литературы уровне, что может помочь избежать при дальнейших исследованиях ряда ошибок и недоразумений, которые уже успели проникнуть на страницы русскоязычных публикаций.

### **Основные выводы:**

1. вопрос о настоящем имени автора Комментариев по сей день остаётся открытым, так как ни одна из рассмотренных гипотез не получила подтверждения. Бесспорным является лишь утверждение, что автором Комментариев не был свт. Амвросий Медиоланский. Имя «Амвросиаст» ввёл в употребление бельгийский библиист Франциск Лука в 1520 году, оно означает «псевдо-Амвросий»;
2. анализ текста Комментариев, выполненный диссертантом, даёт основания утверждать, что Амвросиаст не был выходцем из иудеев, и не владел еврейским языком, поскольку при цитировании не пользовался еврейским текстом Ветхого Завета и допускал грубые ошибки при толковании еврейских слов и имён, что было бы странно для носителя языка. Эти данные опровергают гипотезу о «Исааке еврее», что позволяет «методом исключения» сузить круг поиска настоящего имени автора Комментариев.
3. сопоставив различные точки зрения на личность Амвросиаста, диссертант придерживается мнения, что родным языком Амвросиаста была латынь, что он был человеком, получившим классическое образование, выходцем из язычества или некой псевдохристианской секты, и по роду деятельности скорее всего был клириком.



### **ГЛАВА 3. КОММЕНТАРИЙ АМВРОСИАСТА НА РИМ. КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК**

Данная глава посвящена описанию особенностей исследуемого произведения, как литературного памятника. В ней диссертант постарается дать общую характеристику произведения, описать его состав, цель написания, художественное наполнение и упоминаемые персоналии. Будут приведены сведения о датировке и рукописной традиции исследуемого памятника, описаны литературные связи автора, особенности использования им книг Священного Писания и апокрифических Деяний Петра, источники Амвросиаста, и литературные связи с современниками.

Отдельный раздел будет посвящён сравнительному анализу комментария Амвросиаста на Рим. и сохранившихся фрагментов толкования Диодора Тарсийского.

По мнению диссертанта, художественные образы, используемые Амвросиастом, могут быть названы среди наиболее заметных особенностей исследуемого памятника, поскольку автор прибегает к ним довольно редко и проявляет в них заметное своеобразие. На взгляд диссертанта, эти художественные образы можно использовать для более глубокого исследования зависимости и рецепции идей изучаемого автора. Другой такой «визитной карточкой» произведений Амвросиаста является библейский текст, который комментирует автор. В нём содержится целый ряд отличий, которые будучи истолкованы древним экзегетом, становятся основанием весьма узнаваемых для современного читателя толкований, в силу их несоответствия используемому ныне библейскому тексту. В данной главе будут подробно рассмотрены эти особенности и в некоторых случаях предпринята попытка выявить их реминисценции в латинской литературе.

#### **§ 3.1. Общая характеристика произведения**

Комментарий Амвросиаста на Рим. представляет собой экзегетическое сочинение в виде линейного последовательного толкования на соответствующую

библейскую книгу. Автор не ставит перед собой задачи раскрыть в своем произведении какую-либо общую тему. Чаще всего логически связанные фрагменты текста ограничены известными частями комментируемого произведения, что не позволяет выявить общей идеи трактата.

Произведение предваряется кратким введением, посвящённым решению по большей части текстологических проблем: мотив написания ап. Павлом его послания, разделение его на части и основная мысль.

Не имея внутри себя специального разделения на главы, **произведение делится** комментируемыми отрывками текста апостольского послания. Следует заметить, что Амвросиаст не использует деления на стихи и главы. Впрочем, используемое автором разбиение чаще всего идентично. Заключение в произведении отсутствует.

Комментарий беден с точки зрения **образного наполнения**. Автору более свойственен метод аналогии, парафраз и обращение к текстуальному и историческому контексту. Лишь изредка можно заметить более возвышенные образы, например, первородного греха, как лестницы для вора, построенной Адамом, житейского моря и др. (см. § 3.5. Художественное наполнение)

**Язык произведения** довольно груб, стиль прост и естественен. Автор весьма редко пользуется фигурами речи. Наиболее распространенными фигурами речи являются инверсия, эллипс и гипербатон. В редких случаях встречаются анафора<sup>331</sup> и антитеза<sup>332</sup>. В одном месте Амвросиаст сам отмечает использование апостолом

---

<sup>331</sup> Quid enim peius, quid deterius hoc peccato (Что ещё может быть дурнее, что хуже, чем этот грех). *Amst. Ad Rom. 1, 27, 2* // CSEL. 81/1. P. 52–53. Или в другом месте: Opus factum ab eo est, quod opificem visibilitate sua manifestaret (Бог произвел Здание, которое, будучи видимым, могло бы показать своего Здателя). *Amst. Ad Rom. 1, 19* // CSEL. 81/1. P. 38–39. Автор пытается показать связь между Творцом и творением и для этого использует весьма нехарактерные, однокоренные слова.

<sup>332</sup> Cum Romani regnarent in mundo, subiecerint se fidei christianae (римляне, хотя они и правили в мире, подчинились христианской вере). *Amst. Ad Rom. 1, 8, 1* // CSEL. 81/1. P. 20–21.

автономасии<sup>333</sup>. Иногда автор пользуется доказательством от противного и силлогизмами для подтверждения своих суждений<sup>334</sup>.

В случае с Комментарием на Рим. имеются внутренние указания на **цель создания толкования**. Амвросиаст во введении к своему произведению сам пишет о ней: «чтобы приобрести познание вещей, необходимо исследовать их истоки» (*Principia rerum requirenda sunt, ut notitia earum possit haberi*)<sup>335</sup>. Таким образом, Амвросиаст, подходя к своему толкованию, заявляет о попытке проникнуть в суть предмета, здесь можно разуместь как послание в целом, так и предметы мысли, то есть содержание мыслей ап. Павла. И достичь данной цели Амвросиаст намеревается не при помощи аллегорических приёмов, или особого вдохновения, или сопоставления различных отрывков Писания, а при помощи исследования причин и оснований этих мыслей и самого послания.

Далее, поясняя свои слова, комментатор говорит<sup>336</sup>, что книга, им написанная, должна помочь легче выявить основания мысли (*causae ratio declarari*)<sup>337</sup>, видимо, речь идёт об основаниях мысли ап. Павла, неких побудительных мотивах<sup>338</sup>.

---

<sup>333</sup> Idcirco cetera hominis ad comparationem eius corpus appellavit, propterea quod anima, dum peccat, caro dicatur ; hoc enim vocatur quod sequitur (Потому в другом случае [Апостол] называет человека его телом, потому что душа, когда грешит, называется телом ; и так называется тем, за чем следует). *Amst. Ad Rom. 8, 10, 3a // CSEL. 81/1. P. 268–269.*

<sup>334</sup> Nec Dominus utique adorari se permisisset [nisi quia Deus est]. si quo minus, usurpasse dicendus est et pecasse, quod absit, cum ipse diabolus increpans Dominum Deum omnium adorandum et ipsi soli serviendum ostendat. (Господь не позволил бы поклоняться Себе, если бы Он не был Богом. Если нет, то нужно было бы сказать, что Христос занял положение Бога незаконно и согрешил, но это не может быть так, поскольку, когда он упрекает дьявола, он сам указывает, что нужно поклоняться Господу, Богу всего сущего, и служить Ему одному (см. Мф. 4:10)). *Amst. Ad Rom. 9, 5, 4 // CSEL. 81/1. P. 306–307.*

И другой пример: Si enim fecit et negligit, malus opifex dicitur, quia per id quod negligit, non bona se fecisse quae fecit ostendit. sed quia bona fecisse negari non potest — indignum est enim et impossibile bonum mala fecisse —, curam eorum necesse est agere dicatur (Ибо здатель именуется плохим, если делает и небрежёт [о своём создании], поскольку своим небрежением показывает, что то, что он сделал, сделано плохо. Но поскольку нельзя отрицать, что [Он всё] сотворил благим — ведь недостойно и невозможно, будучи благим, делать зло — необходимо признать, что Он заботится [о Своём творении]). *Amst. Ad Rom. 2, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 64–65.*

<sup>335</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 1 // CSEL. 81/1. P. 4.* Цитировано по  $\gamma$ -редакции, в иных редакциях данная фраза имеет несколько иное звучание, без изменения смысла.

<sup>336</sup> В соответствии с более поздней авторской редакцией  $\gamma$ .

<sup>337</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 1 // CSEL. 81/1. P. 5.* В более ранних редакциях  $\alpha$  и  $\beta$  читаем несколько иное: tunc enim potest facilius causae ratio declarari, si eius origo discatur (Ибо тогда проще выявить основания мысли, когда исследовано их начало). *Ibid. P. 4.*

<sup>338</sup> Следует заметить, что английские переводчики Амвросиаста данное место перевели как to explain the reason for the dispute (объяснить причину полемики). Перевод вполне допустимый на основании широты значения латинского

Относительно общего мотива создания «Комментариев» в целом есть предположение, что Амвросиаст предпринял свой труд ради наставления молодых клириков относительно того, как должно толковать и изучать послания ап. Павла.

В комментарии Амвросиаста на Рим. можно встретить **упоминания ряда персоналий**. Их описание и авторская оценка зачастую представляют определённое своеобразие произведения. Первым в этом ряду стоит образ самого автора комментируемого послания.

Амвросиаст не сомневается, что автором комментируемого им послания является ап. Павел. В некоторых местах Амвросиаст частично высказывает свои суждения относительно Апостола.

Например, он предлагает абсолютно странное толкование имени ап. Павла. Комментируя вводную фразу (Рим. 1, 1. : Павел, раб Иисуса Христа.) Амвросиаст подмечает, что Апостол называет себя Павлом, вместо Савла, то есть измененным именем. И даёт пояснение этих двух имён. Савл, по его мнению, переводится как тревога и соблазн (*inquietudo seu temptatio*), Павел — спокойный (*quietum*). Данный вариант перевода хорошо укладывается в экзегетическую гипотезу Амвросиаста: он говорит, что до принятия христианства апостол навлекал искушения (*temptationes*) на рабов Божиих, а приняв веру, стал спокойным «ибо отныне вера наша есть мир» (*quia iam pax est fides nostra*)<sup>339</sup>.

Таким образом, Амвросиаст предлагает весьма необычную гипотезу имён Апостола. Во-первых, он говорит, что имя Павел заменило (*inmutatum*) собою имя Савл. Перемена имён связана с их особыми значениями. Ниже данное толкование будет рассмотрено более подробно (см. § 5.3.2. Более редкие методы толкования).

---

слова *ratio*. Однако контекст позволяет говорить в целом об основаниях мысли ап. Павла, а не только о полемике среди римских христиан между теми, кто продолжали соблюдать еврейские традиции, и теми, кто от них отказался.

<sup>339</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1 // CSEL. 81/1. P. 8–9.*

В отношении апостольства Павла, Амвросиаст замечает, что оно дано ему иным образом, нежели апостолам для иудеев (*non sicut Iudaeorum sunt apostoli*), а по благодати Божьего дара (*ut apostolatus cum gratia esset doni Dei*)<sup>340</sup>.

Амвросиаст заостряет своё внимание и на слове «отделённый» (*segregatus*), поясняя, что поскольку Апостол прежде был фарисеем, то христианство *отделило* его от проповеди иудаизма<sup>341</sup>.

На примере ап. Павла Амвросиаст показывает, сколь многоплодным может быть служение Евангелию. Служение Христу способно дать человеку гораздо больше, чем служение закону, ведь Христос является и Господином субботы (Мф. 12. 8). Потому ап. Павел, познав и приняв Христа, был возведён Им в новое высочайшее достоинство: назван апостолом, что значит «посланный Господом для исполнения Его поручений»<sup>342</sup>.

Притом это посланничество приносит двоякую пользу и самому посланнику, и тем, кому он послан, поскольку слушающие получают возможность наследовать спасение духовной благодати (*salutem spiritalis gratiae consequerentur*), а Апостол может наслаждаться плодами своего служения пред Богом<sup>343</sup>.

Даже пришествие (*adventu*) Апостола имеет столь сильное духовное действие, что сокрушает диавола (*obprimeret diabolum*)<sup>344</sup>.

Амвросиаст упоминает в своём произведении и о других библейских персоналиях, причём о некоторых из них комментатор сообщает малоизвестные подробности.

Амвросиаст считает, что вторым кругом апостолов были не 70, а 72 ученика (*septuaginta duo*). И что уже после беседы Христа о Хлебе Жизни (см. Ин. 6, 60–66) все они соблазнились (*scandalum passi*) и отошли от Спасителя (*recesserunt a*

<sup>340</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 5, 1 // CSEL. 81/1. P. 18–19.*

<sup>341</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1, 5 // CSEL. 81/1. P. 10–11.*

<sup>342</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1, 4 // CSEL. 81/1. P. 10–11.*

<sup>343</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 13, 5 // CSEL. 81/1. P. 32–33.*

<sup>344</sup> *Amst. Ad Rom. 16, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 490–491.*

salvatore), несмотря на великие чудеса, которые они видели, и дары, которые получили от Христа — и даже то, что они были избраны (*electi*) Самим Спасителем<sup>345</sup> и что имена их были прежде написаны на небесах<sup>346</sup>. В этом отношении 72 апостола подобны, по мнению Амвросиаста, Саулу и Иуде Искаротскому<sup>347</sup>. Данное предание более, видимо, нигде в латинской литературе не встречается, кроме катен со ссылкой на исследуемый комментарий.

Относительно Акилы и Прискиллы, Амвросиаст сообщает, что они были иудеями, верующими во Христа, и проживали в Риме. Но прибавляет, что их смущал вопрос о том, можно ли вкушать мясо (*de edenda carne et non edenda quaestiones fiebant*)<sup>348</sup>.

Следует признать, что в отношении Акилы и Прискиллы несколько странна постановка данного вопроса, поскольку ветхозаветные предписания не запрещали вовсе вкушать мясо. Возможно, речь идёт об идоложертвенном мясе — или Амвросиаст приписывает первым христианам споры о монашеских правилах более позднего времени.

Кроме того, Амвросиаст, на основании особенностей своего библейского текста (см. раздел Библейский текст), говорит, что Акила и Прискилла предвозвестили в Риме о намерении Апостола прийти туда<sup>349</sup>.

Амвросиаст передаёт предание об Иове, зафиксированное в Септуагинте (Иов 42, 17 b-c LXX) и имеющее источником сирийскую версию Книги Иова. Он говорит, что праведный Иов — это живое подтверждение тому, что хорошие и верные люди (*boni et fideles*) могут родиться и от не вполне благочестивого предка, поскольку Иов является внуком Исава (*nepos Esau*), потомком Авраама в пятом колене (*quintus ab Abraham*)<sup>350</sup>. Среди современников Амвросиаста данное мнение принимает свт.

<sup>345</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 30, 2a // CSEL. 81/1. P. 292–293.

<sup>346</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 11–13, 4a // CSEL. 81/1. P. 314–315.

<sup>347</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 11–13, 5–7 // CSEL. 81/1. P. 316–317.

<sup>348</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum*, 3 // CSEL. 81/1. P. 7.

<sup>349</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 30–31.

<sup>350</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 10, 2 // CSEL. 81/1. P. 310–311.

Амвросий Медиоланский<sup>351</sup>, однако блж. Иероним отвергает его, не найдя соответствий в еврейских рукописях книги Иова<sup>352</sup>.

Амвросиаст предлагает версию происхождения наименования «иудеи» для потомков Иакова. Он говорит, что фактически они стали так именоваться только со времён Иуды Маккавея (*ex tempore Iudae Machabei dici coeperunt*), который происходил от сынов Аароновых и противостоял язычникам, оскверняющим их святыни; уповая на Бога, он собрал вокруг себя людей и защитил свой народ<sup>353</sup>.

### § 3.2. Датировка и рукописная традиция

В данном разделе на основании внутренних свидетельств будут сформулированы общепринятые предположения касательно времени и места создания памятника, а также следует кратко описать рукописную традицию его распространения.

#### § 3.2.1. Время и место создания произведения

На основании внутренних свидетельств можно предположить, что «Комментарии» были написаны после смерти императора Юлиана Отступника (Июль 363) и до кончины папы Дамаса (Декабрь 384)<sup>354</sup>. В частности, в комментарии на 1 Тим. 3, 15 Амвросиаст пишет: *ecclesia ... cuius hodie rector est Damasus* (Церковь, которую ныне возглавляет Дамас)<sup>355</sup>. Кроме того, Амвросиаст не упоминает о II Вселенском соборе (381 год) и о декрете, сделавшем Христианство официальной религией Римской империи (27 февраля 380 года). Эти свидетельства

<sup>351</sup> *Amb. Explanatio super Psalmos XII, 36, 63, 3 // CSEL. 64. P. 121.*

<sup>352</sup> *Hier. Qu. Hebr. Gen. 22, 20–22 // CCSL. 72. P. 27.*

<sup>353</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 16, 4 // CSEL. 81/1. P. 36–37.*

<sup>354</sup> *Bray G. L. Translator's introduction // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon. P. XVI.*

<sup>355</sup> *Amst. Ad 1 Tim. 3, 15 // CSEL. 81/3. P. 270.*

указывают, что произведение было написано ранее 380 года. Считается, что автор работал над ним на протяжении 70-х годов IV столетия<sup>356</sup>.

С другой стороны, показано, что автор сам неоднократно редактировал свои произведения<sup>357</sup>. И в последней редакции «Комментариев» нашли отражения постановления II Вселенского Собора<sup>358</sup>. Считается, что последние редакции Вопросов и Комментариев относятся к середине 380-х, первые редакции к концу 370-х началу 380-х<sup>359</sup>.

В произведениях Амвросиаста встречается и характерное словоупотребление. Тёрнер (Turner) отмечает, что употребление слов «ragani» по отношению к язычникам, «rector» по отношению к Папе Римскому, «levitus» по отношению к дьяконам, является характерной лексической особенностью времён папы Дамаса. Первая из них сохранилась и в более позднее время<sup>360</sup>.

В отношении места создания исследуемого памятника, также можно привести внутренние свидетельства самого автора. Амвросиаст пишет в последней третьей редакции своего комментария на Рим. 16, 3-5: *Hic, id est Romae* (здесь, то есть в Риме)<sup>361</sup>. Такую же оговорку анонимный автор делает и в 115 вопросе: *Hic enim in urbe Roma et in finibus* (Здесь же в городе Рим и окрестностях)<sup>362</sup>.

### **§ 3.2.2. Рукописная традиция и редакции**

Как уже было упомянуто ранее<sup>363</sup>, самым древним кодексом, содержащим исследуемое произведение, считается *Monte Cassino 150* датируется VII веком.

<sup>356</sup> *Kannengiesser C.* Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. P. 1081. Впрочем, некоторые современные учёные несколько расширяют указанный интервал, говоря, что произведение могло быть создано в промежутке с октябрь 366 по декабрь 384.

<sup>357</sup> *Bruyn T. S.* The Transmission and Editions of the Commentary // *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XLI–LV.

<sup>358</sup> *Bruyn T. S.* Ambrosiaster's Revisions of His Commentary on Romans and Roman Synodal Statements about the Holy Spirit // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2010. Vol. 56. P. 45–68

<sup>359</sup> *Hunter D. G.* The Author, Date and Provenance // *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XXVII.

<sup>360</sup> *Turner C. H.* Ambrosiaster and Damasus // *Journal of Theological Studies*. 1906. Vol. 7 (26). P. 281–284.

<sup>361</sup> *Amst.* Ad Rom. 16, 3–5 // CSEL. 81/1. P. 479.

<sup>362</sup> *Amst.* Quaest. 115, 16 // SC. 512. P. 168.

<sup>363</sup> См. раздел § 2.1.2. Цитация более поздними авторами и рукописная традиция.



Текст, содержащийся в нём, предположительно старше 570 года, когда переписчик снабдил окончание текста дополнительным примечанием. В этом манускрипте отсутствует оригинальное начало и конец, а также указания на авторство<sup>364</sup>.

Другие более поздние манускрипты имеют отличия, порой достаточно существенные. Анализ кодексов позволил исследователям систематизировать их и выделить три различные редакции содержащегося в них текста:  $\alpha$ ,  $\beta$  и  $\gamma$ <sup>365</sup>.

Первыми, по всей видимости, наличие различных редакций заметили мауристы Дэнис Николас (Denis-Nicolas) из Нури и Жак дю Фрише (Jacques du Frische)<sup>366</sup>. Опубликовав сочинения Амвросиаста без авторства свт. Амвросия они взяли за основу самую краткую редакцию и редуцировали дополнения более пространных версий как средневековые схолии. Значительно позднее, как указывает А. Сотер, Брюер<sup>367</sup> высказывает предположение, что различные редакции памятника могут принадлежать одному автору. Данная гипотеза получила развитие в трудах Фогельса<sup>368</sup>, именно он выделил три редакции и предложил их наименование первыми тремя буквами греческого алфавита. На данный момент данное предположение считается общепринятым<sup>369</sup>.

Впрочем, во вступительной статье к последнему английскому переводу комментария Амвросиаста на Рим. Теодор де Брюн (Th. S. de Bruyn), коллега Дэвида Хантера (D. G. Hunter), всё же указывает на наличие некоторых сомнений в научном сообществе по этому поводу. Исследователь приводит ссылку на некоторое неопубликованное выступление Джанет Фэйрвезер (Janet Fairweather), в котором высказывалось предположение о различных авторах редакций. В ответ на этот

<sup>364</sup> Более подробное описание кодекса можно прочитать в работе *Newton F. The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058–1105. Cambridge, 1999. P. 251,362. (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology ; vol. 7).*

<sup>365</sup> *Bray G. L. The Transmission and Editions of the Commentary // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon / transl. and ed. by G. L. Bray. Downers Grove, 2009. P. XXXI.*

<sup>366</sup> См. *Amb. Opera / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri // Paris: Coignard, 1686–1690.*

<sup>367</sup> *Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul a Study. Oxford, 1927. P. 49–54.*

<sup>368</sup> *Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 119–122.*

<sup>369</sup> *Hunter D. G. The Significance of Ambrosiaster // Journal of Early Christian Studies. 2008. Vol. 17. P. 9.*

доклад де Брюн проводит довольно скрупулёзный анализ и предлагает уже известные и новые аргументы в пользу единого авторства<sup>370</sup>.

Исследователь указывает, что традиционными аргументами в пользу единого авторства является возможность систематизации манускриптов «Комментариев» в рамках трёх групп-рецензий и древность текстов каждой из них. Наиболее авторитетная рукопись Комментария на Рим., Monte Cassino 150, текст которой датируется около 570 года, уже содержит в себе элементы  $\beta$ - и  $\gamma$ -редакций. Палимпсест VIII в. Guelf. 64 Weiss, содержит фрагменты, относимые к VI веку, согласные с  $\gamma$ -редакцией. Блж. Августин, как было ранее показано в § 2.1.1 Ранняя цитация, цитируя исследуемый памятник, следует тексту  $\beta$ -редакции.

Кроме того, Теодор де Брюн исследует текст первых пяти глав различных редакций. В результате учёный выдвигает несколько аргументов в пользу единого авторства. Во-первых, отличия между версиями носят не случайный характер, они заключаются в изменении словарного запаса и порядка слов, грамматических форм существительных и глаголов, добавления слов, фраз и целых комментариев. Учёный указывает, что такие отличия более характерны для работы редактора, чем глоссатора. Во-вторых, в тех случаях, где текст отличается во всех трёх редакциях можно показать, что  $\beta$  находится между редакциями  $\alpha$  и  $\gamma$ . В таких ситуациях отличия между  $\alpha$  и  $\beta$  часто носят более выраженный смысловой характер, а между  $\beta$  и  $\gamma$  — стилистический. В-третьих, все три редакции схожи с точки зрения стилистического анализа. В-четвёртых, вводимые в  $\gamma$ -редакции цитаты из Священного Писания следуют более древней *Vetus Latina*, как и в других редакциях. И наконец, исследователь считает, что во вставках, вводимых в  $\beta$  и  $\gamma$ , можно видеть указания на римские события времён Амвросиаста.

В каждой из трёх редакций содержится неодинаковое количество посланий. Таким образом, можно обнаружить три различные редакции комментариев на Рим. и

---

<sup>370</sup> См. *Bruyn T. S. The Transmission and Editions of the Commentary // Ambrosiaster's Commentary on the Pauline*

по две редакции комментариев на Кор. и остальные послания<sup>371</sup>. Фогельс считал, что Амвросиаст написал сначала комментарий только на Рим. позднее комментировал остальные послания. Далее, углубив таким образом свои знания Павловых посланий, толкователь берётся за редакцию Комментария на Рим. И несколько позднее вновь редактирует всё своё произведение целиком.

Следует сразу заметить, что исследуемый Комментарий на Рим. выделяется среди прочих не только количеством редакций, но и объемом и композицией, очевидно, Амвросиаст рассматривал это послание с особым вниманием.

Подобные примеры нескольких авторских редакций одного произведения известны патристической науке<sup>372</sup>: в частности, трактат свт. Киприана Карфагенского «De unitate catholicae ecclesiae». В качестве вероятного мотива создания различных редакций произведения Амвросиастом можно назвать желание наиболее полно и точно разъяснить читателю смысл Священного Писания<sup>373</sup>. Или попытку отреагировать на отзывы читателей более ранних версий<sup>374</sup>. Кроме того, можно отметить, что в первой редакции Амвросиаст указывая на Рим использует слово «Urbs», тогда как в более поздней редакции — «Roma» что позволяет предположить, что сначала произведения Амвросиаста предназначались для частного использования или близкого круга, а последняя редакция была адресована более широкому кругу читателей, которые могли находиться и за пределами вечного города.

Стиль самой короткой рецензии довольно груб и непонятен, что делает ее более похожей на серию заметок по лекциям, чем на законченный комментарий. Вторая и третья редакции часто существенно проясняют недосказанности и

---

Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XLI–LV.

<sup>371</sup> См. критическое издание «Комментариев» в CSEL 81 (1–3). Впрочем, Сотер считал, что послания кроме Рим., 1 и 2 Кор. автором повторно не редактировались. См. Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul a Study. Oxford, 1927. P. 49.

<sup>372</sup> Barty G. Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques // Revue Bénédictine. 1935. Vol. 47. P. 356–380

<sup>373</sup> Hunter D. G. The Significance of Ambrosiaster // Journal of Early Christian Studies. 2008. Vol. 17. P. 8.

<sup>374</sup> Bray G. L. Translator's introduction // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon. P. XVI.

неясности первой редакции, хотя иногда можно встретить в них и противоречащие мнения. Поэтому задача поиска первоначального, оригинального авторского текста представляется не вполне возможной. Впрочем, наиболее авторитетной считается последняя третья редакция<sup>375</sup>.

Ученые находят подтверждения, что рукописи «Комментариев» начали распространяться уже в начале пятого века<sup>376</sup>. Кратко рассмотрим рукописную традицию каждой из трех редакций отдельно.

Манускрипты, содержащие первую самую короткую редакцию  $\alpha$ , в большинстве случаев, остаются неподписанными. Но в некоторых списках фигурирует имя «Hilarius». В сохранившихся манускриптах библейский текст отличается от Вульгаты. Данную версию содержат рукописи Clm 6265 (IX в.) Salzburg a IX 25 (IX в.), Göttingen 42 (IX–X вв.), Zwettl 33 (XII в.) и Cologne 34 (IX в.). Из них первые четыре образуют собой подгруппу, текст которой транслировался из одного манускрипта в другой в указанной последовательности.

Эти рукописи чаще всего содержат комментарии Амвросиаста в последовательности Рим., 1 и 2 Кор., Фил., 1 и 2 Фес., Кол., Тит., 1 и 2 Тим. и Филм.<sup>377</sup>. В них нет толкований на Гал. и Еф., а комментариев на Рим. и 2 Кор. прерываются в Рим. 16, 19 и 2 Кор. 13, 3.

А. Souter высказывает предположение<sup>378</sup>, что к  $\alpha$ -редакции могут быть отнесены так же ряд других манускриптов, содержащих только 1 и 2 Кор.

Вторая редакция в большинстве сохранившихся манускриптах подписана именем Амвросия. Ее отличие от первой редакции заключается в том, что комментарии на послания к Римлянам и Коринфянам отредактированы, и к ним

<sup>375</sup> Bray G. L. Translator's introduction // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon. P. XVII.

<sup>376</sup> Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 16.

<sup>377</sup> Брюн указывает, что Фогельс ошибочно помещал в этом порядке Тит. прежде Кол. Bruyn T. S. The Transmission and Editions of the Commentary // Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XXXV.

<sup>378</sup> Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul a Study. Oxford, 1927. P. 50

добавлены толкования на послания к Ефесянам, галатам и филиппийцам. Часто манускрипты этой редакции содержат только Комментарий на Рим. в сочетании с комментариями других авторов. Библейский текст, как и в прошлой редакции отличается от Вульгаты. Среди примеров манускриптов, содержащих вторую редакцию, можно назвать Trier 122 (VIII-IX в.), Cologne 39 (IX в.), Laon 107 (IX в.), St. Mihiel 16 (X в.)<sup>379</sup>.

В некоторых списках этой версии концовка Первого послания к Коринфянам и начало Второго послания к Коринфянам утеряны и заменены другим древним толкованием, автором которого, по всей видимости, является Пелагий<sup>380</sup>.

Редакция  $\gamma$  изначально анонимна. Комментарии представлены в ней в следующей последовательности: Рим., 1 и 2 Кор., Гал., Еф., Фил., Тит., Кол., 1 и 2 Фес., 1 и 2 Тим., Филм. Отличительной чертой третьей версии является наличие любопытной перестановки: последняя часть комментария на 1 Кор. 16, 21-24 перенесена в конец комментария на Римлянам, а фрагмент толкований от 1 Кор. 15, 44 до 2 Кор. 1, 5 взят из Пелагия<sup>381</sup>.

Эту версию содержат манускрипты Brussels 971 (XI-XII в.), Brussels 972 (XII в.), Fulda Aa 18 (IX в.), Monza C 2 (IX-X в.), Oxford 756 (XI в.), Paris lat. 1761 (VIII-IX в.), Paris lat. 1763 (XIII в.), St. Gall 100 (IX в.), St. Gall 101 (IX в.), Troyes 128 (XII в.), Vienna 4600 (XV в.).

Задачу уточнения авторства, причин и характерных черт различных редакций существенно осложняет тот факт, что позднейшие переписчики «Комментариев» снабжали свои рукописи интерполяциями из различных редакций<sup>382</sup>. Среди таких

<sup>379</sup> *Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 136-137.

<sup>380</sup> Текст интерполяции опубликован *Souter A.* Pelagius's expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. Cambridge, 1926. P. 50-59. (Texts and Studies ; 9).

<sup>381</sup> *Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 124.

<sup>382</sup> *Bray G. L.* Translator's introduction // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon. P. XVI.

«смешанных» версий имеются и весьма древние, как Monte Cassino 150 (VI в.)<sup>383</sup>, Paris lat. 1759 (VIII-IX в.), Amiens 87 (VIII-IX в.).

Следует заметить, что последняя рукопись Amiens 87 являет собой пример смешения не только различных редакций, но и произведений различных авторов. Существует рукописная традиция, восходящая к VIII—IX векам, в которой комментарии Амвросиаста на Рим. и на 1 и 2 Кор., дополнены комментариями на остальные послания неизвестного автора. Исследователи показали, что автором этого дополнения оказался «не кто иной, как великий антиохийский экзегет Феодор Мопсуестийский»<sup>384</sup>. Этим комбинированным произведением под авторством свт. Амвросия Медиоланского в Средние века пользовались многие писатели: Амаларий Метцкий (*Amalarius Mediomatricus*) (IX в.), Седулий Скотт (*Sedulius Scottus*) (IX в.), Рабан Мавр (*Hrabanus Maurus*) (IX в.), Ланфранк из аббатства Бек (*Lanfranc de Bec*) (XI в.), Иво Шартрский (*Ivo Carnutensis*) (XII в.).

Стоит отметить еще один курьез, связанный с прибавлениями к Амвросиасту. Общеизвестно неоднозначное отношение древних латинских экзегетов к Посланию ап. Павла к Евреям. Во всяком случае, как показал А. Souter<sup>385</sup>, Амвросиаст рассматривает эту книгу Священного Писания, как анонимное произведение не апостольского авторства. Тем не менее, обнаружены манускрипты, содержащие толкования на все четырнадцать посланий ап. Павла, включая Послание к Евреям. Например: Monza C 2 (IX—X в.), Vienna 4600 (XV в.). В начале XX века профессор Базельского университета Ригенбах (*E. Riggenbach*) показал принадлежность этой вставки средневековому писателю Алкуину (VIII в.)<sup>386</sup>.

Кроме того, известны комбинации Амвросиаста и с другими авторами, такими как Клавдий Туринский (VIII—IX в.), Гемон Оксеррский (*Haumo of Auxerre* IX в.).

<sup>383</sup> Souter A. *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*. Oxford, 1927. P. 52. Данная рукопись признаётся самой древней среди манускриптов исследуемого памятника.

<sup>384</sup> Souter A. *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*. Oxford, 1927 / пер. с англ. автора. P. 53

<sup>385</sup> Souter A. *A Study of Ambrosiaster*. Cambridge, 1905. P. 171.

<sup>386</sup> Riggenbach E. *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief: ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Literaturgeschichte des Mittelalters*. Leipz, 1907. P. 18.

Встречаются манускрипты с нетрадиционным порядком посланий: Филиппийцам, Ефесянам, 1 и 2 Фессалоникийцам, Титу, Колоссянам, 1 и 2 Тимофею, Филимону. Такой порядок, в частности, присутствует в Monte Cassino 150.

### § 3.3. Комментируемый текст Священного Писания<sup>387</sup>

Другой характерной особенностью исследуемого произведения является библейский текст, которым пользуется автор. В данном разделе предпринимается попытка выявить особенности библейского текста Амвросиаста и их влияние на интерпретацию. Исследованию текста, который комментирует Амвросиаст посвящено довольно много изданий, однако не известно систематических рассмотрений того, как особенности исходного текста отразились в комментарии автора. Значимость такого исследования обусловлена тем воздействием на латинскую традицию интерпретации ап. Павла, которое имело исследуемое произведение. Логично предположить, что толкования, основанные на особенностях текста, могли продолжить своё бытование и после распространения исправленной версии Священного Писания. Что могло стать причиной появления в последующей традиции толкований, не связанных с актуальным текстом. Определение таких «несвязных» толкований могло бы дать дополнительную информацию о рецепции произведений Амвросиаста в последующей экзегетической традиции.

В настоящем параграфе будет описано отношение изучаемого толкователя к текстологии Священного Писания и принадлежность библейского текста Амвросиаста к основным текстовым типам *Vetus Latina*. Далее, на основании сравнительного анализа с *Nova Vulgata* будут выделены наиболее значимые с точки зрения смысла мутации, произведена оценка их объёма, и сопоставление их с греческим критическим текстом. Кроме того, будет описано влияние наиболее заметных особенностей на интерпретацию библейского текста Амвросиастом.

---

<sup>387</sup> Раздел составлен на основе статьи *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 39–54.

### § 3.3.1. Амвросиаст о текстологии Священного Писания

Таким образом, во времена Амвросиаста весьма остро стояла проблема текстологии Священного Писания. Сам толкователь был поборником старины и принципиально пользовался старым изводом Библии. Однако за почти четыре века в рукописной традиции накопилось некоторое количество разночтений и, как уже отмечалось, оформились разные изводы священного текста. Такое положение вещей не могло не вызывать критики со стороны образованных людей. Но что взять за эталон исправлений? Вполне очевидным ответом на данный вопрос звучит предложение привести латинский библейский текст в соответствие с греческими кодексами. В рассматриваемом комментарии Амвросиаст выступает с мотивированной критикой такого подхода.

Разбирая Рим. 4: 14 (Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над согрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего), Амвросиаст отмечает, что в греческом тексте Библии написано не так, а именно «смерть царствовала <...> и над **не** согрешившими подобно преступлению Адама»<sup>388</sup>. При этом пишет, что он заметил это не сам на основании сличения, а по слухам (*in Graeco non ita cautum dicatur*). Такие речи вызывают у толкователя резкое неприятие. Он говорит, что его современникам пытаются навязать такое прочтение из-за любви к противоречиям (*studium contentionis*), люди, которые не могут одержать победу в споре, сославшись на авторитетный источник (*auctoritate uti non potest ad victoriam*), вынуждены исказить слова закона (*verba legis adulterat*), так что они своим разумом начинают учить закон, а не законом разум (*ut non ratio, sed auctoritas praescribere videatur*). Фактически Амвросиаст для верификации библейского текста призывает пользоваться прежде всего здравым смыслом и контекстуальным анализом, а не анализом рукописей<sup>389</sup>. При том Амвросиаст указывает, что существуют и некоторые латинские кодексы, которые значительно

<sup>388</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4e // CSEL. 81/1. P. 168–169.*



раньше были переведены с древних греческих образцов (*de veteribus Graecis translatos codicibus*)<sup>390</sup>.

Приведём пример того, как Амвросиаст выступает с критикой альтернативного чтения Священного Писания на основании логики и контекста. Логические построения оформлены в виде аргумента от противного. Он говорит, что если апостол действительно сказал, что смерть царствовала и над не согрешившими, то необходимо признать, что смерть царствует и после Воскресения Христова поныне и будет царствовать до самого конца (*usque ad finem*). С точки зрения Амвросиаста, это абсурдно, значит исходное допущение не верно. Следом Амвросиаст приводит и положительный аргумент в пользу своего прочтения Библейского текста. Апостол говорит, что смерть царствовала от Адама до Моисея. С точки зрения Амвросиаста, это указывает на то, что Закон стал средством свержения власти смерти с тех (*ne regnaret in eos mors*), кто соблюдает его<sup>391</sup>.

Далее изучаемый автор предлагает ещё один аргумент, основанный на интерпретации контекста. Он говорит, что не разумно считать, что смерть царствовала над теми, кто до появления Закона исполняли то, что впоследствии повелел Закон. Именно поэтому ап. Павел говорит чуть выше, что грех до Закона не вменялся. И добавляет: *однако же смерть царствовала от Адама до Моисея*, как раз в то время, когда Закона еще не было. На основании этого, по мнению Амвросиаста, вполне логично считать, что смерть царствовала до появления Закона над теми, кто **согрешил** наподобие преступления Адама<sup>392</sup>, то есть идолопоклонством<sup>393</sup>. А над теми, кто не согрешил этим грехом, соответственно, не царствовала смерть.

<sup>389</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4 // CSEL. 81/1. P. 173–175.*

<sup>390</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4e // CSEL. 81/1. P. 176–177.*

<sup>391</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4a // CSEL. 81/1. P. 174–175.*

<sup>392</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4b // CSEL. 81/1. P. 174–175.*

<sup>393</sup> см. раздел § 4.4.2. Человечество под грехом.

Но в конечном итоге, Амвросиаст всё же сам прибегает к текстологическому аргументу — ранней цитации. Он говорит, что суждение можно считать справедливым, если оно поддерживается аргументацией, историей и авторитетными источниками (*et ratio et historia et auctoritas conservatur*). А то, что ныне критикуется в латинских кодексах<sup>394</sup>, цитировалось древними, например, Тертуллианом, Марием Викторином и свщмч. Киприаном Карфагенским<sup>395</sup>.

Амвросиаст считает, что современные греческие кодексы не могут быть взяты за эталон, поскольку и они неоднократно могли подвергнуться искажениям. Ведь после того, как стали возникать вероучительные вопросы, порожденные людьми, уклонившимися от единства Церкви и смущёнными еретиками (*a concordia animis dissidentibus et hereticis perturbantibus torqueri*), многое было изменено ради соответствия человеческому пониманию (*multa inmutata sunt ad sensum humanum*). Чтобы библейский текст содержал не то, что в нём изначально было написано, а то, что представлялось людям правильным. По этой причине даже у греков кодексы различаются (*Graeci diversos codices habent*)<sup>396</sup>.

### § 3.3.2. Версия *Vetus Latina*, которой пользовался Амвросиаст

Время жизни Амвросиаста — это время смены эпох. На Западе начинается новая эра Вульгаты, но ещё сохраняется традиция использования более древнего латинского перевода Библии *Vetus Latina*.

Следует отметить, что *Vetus Latina* не может быть сведена к единому унифицированному тексту. Это группа версий, среди которых выделяют несколько типов<sup>397</sup>:

<sup>394</sup> Некоторые исследователи считают, что данное замечание Амвросиаста может относиться к исправлениям блж. Иеронима на основании текста, найденного в греческих рукописях. *Vogels H. J. Ambrosiaster und Hieronymus // Revue Bénédictine*. 1956. Vol. 66. P. 14–19.

<sup>395</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 14, 5a // CSEL. 81/1. P. 174–175.

<sup>396</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 14, 5 // CSEL. 81/1. P. 176–177.

<sup>397</sup> *Epistula ad Ephesios / Ed. H. J. Frede. Freiburg, 1962–1964 // Vetus Latina*. 24. 1. P. 29. (*Vetus Latina* ; vol. 24.1).

- Африканский. Данный тип текста встречается у Тертуллиана и Киприана Карфагенского, а также у других авторов;
- Европейский. Данным типом текста пользовал св. Ириней Лионский, он встречается в Веронском кодексе и др.
- Итальянский. Встречается в Мюнхенском кодексе, Кодексе из Брешии и др.<sup>398</sup>
- Испанский. Более поздний перевод, который появляется на территории Италии и Испании в IV веке. Этим текстом пользовался в том числе свт. Люцифер Каларский (IV в.)<sup>399</sup>.

Амвросиаст был поборником старины и выступал против правок библейского текста, предлагаемых блж. Иеронимом, за что получил в свой адрес избыток саркастической критики от последнего. В частности, на страницах Комментария на Рим. разворачивается спор Амвросиаста, предположительно, с блж. Иеронимом. В толковании на Рим. 12, 11 Амвросиаст добавляет в более поздней  $\beta$ -редакции своего произведения слова о том, что ему известны люди, критикующие его библейский текст на основании греческих рукописей. Очевидно, речь может идти о блж. Иерониме и его идеях, высказываемых в письме к Маркеллу<sup>400</sup>. Амвросиаст утверждает, что необходимо следовать текстам, дошедшим от Тертуллиана, Мариа Викторина и св. Киприана, ведь они пользовались более древними и неповрежденными рукописями<sup>401</sup>.

Именно благодаря этой идейной позиции Амвросиаст намеренно использует более древний библейский текст, нежели Вульгата. Каждый его комментарий предваряется леммой, то есть текстом поясняемого библейского стиха. Таким образом, по произведениям Амвросиаста возможно восстановить полный текст

<sup>398</sup> *Meцгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / пер. с англ. С. Бабкиной. М., 2004. С. 350–351.

<sup>399</sup> Более подробные сведения о древних латинских переводах, например, см.: *Алексеев А. А.* Библия. IV. Переводы // ПЭ. 2009. Т. 5. С. 120–200.

<sup>400</sup> *Hier.* Ep. 27, 3 // CSEL. 54. P. 225–226. Письмо датируется временным интервалом от 382 до 384 г., что соответствует предположительному времени создания Комментариев Амвросиаста.

<sup>401</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 14, 4e–5a // CSEL. 81.3. P. 176–178.

Священного Писания довульгативской эпохи. Данный труд был осуществлён и опубликован Хенриком Джозефом Фогельсом (Heinrich Joseph Vogels) в 1955 году<sup>402</sup>. На основании этого критического издания имеется возможность соотнести библейский текст Амвросиаста с одним из типов *Vetus Latina*.

На данный момент учёные ассоциируют текст Амвросиаста с карфагенской традицией, восходящей к Тертуллиану и св. Киприану Карфагенскому. Данный тип библейского текста имел хождение не только на территории Африки. Похожие варианты текста встречались в Галлии у свт. Илария Пиктавийского, в Ирландии в книге Ерма, в Испании у святого Пакиана Барселонского, в Италии кроме Амвросиаста ещё у Павлина Ноланского Милостивого<sup>403</sup>.

### § 3.3.3. Влияние особенностей библейского текста на толкование

Таким образом, библейский текст Амвросиаста отличается от традиционного текста Вульгаты, он может иметь ряд особенностей не только грамматических, но и смысловых. Представляется интересным, каковы эти особенности, насколько они значимы, каков их объём и как они повлияли на авторскую интерпретацию библейского текста. Для того чтобы ответить на эти вопросы, был проведён сравнительный анализ библейского текста Амвросиаста и современного латинского текста *Nova Vulgata*<sup>404</sup>. Для уточнения смысловой разницы к сравнению добавлены варианты чтения греческого критического текста Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (28-е издание)<sup>405</sup> и Синодального перевода. Далее, были сопоставлены мутации амвросиастовского библейского текста с его комментарием, чтобы выяснить, какое влияние они оказали на комментатора.

<sup>402</sup> *Vogels H. J. Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Amst.* Bonn, 1955. (Bonner biblische Beiträge ; 9).

<sup>403</sup> *Epistula ad Ephesios* / ed. H. J. Frede. Freiburg: Herder, 1962–1964. P. 31.

<sup>404</sup> Здесь и далее латинский библейский текст цитируется по *Nova vulgata bibliorum sacrorum editio / Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Paulis PP. II promulgata. Editio typica altera.* Città del Vaticano, 1986.

<sup>405</sup> Здесь и далее греческий библейский текст цитируется по *Nestle–Aland Novum Testamentum Graece* / ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, K. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart. 2012. Далее NA28.

На основании своего библейского текста (Рим. 1, 13) Амвросиаст заключает, что ап. Павел многократно сообщал римлянам о своём намерении прийти к ним через третьих лиц, таких как Акила и Прискилла.

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод
Не хочу, братья, [оставить] вас в неведении, что я многократно намеревался прийти к вам	οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς	Nolo autem vos ignorare, fratres, quia saepe proposui venire ad vos <sup>406</sup>	non autem <b>arbitror</b> ignorare vos fratres, quia saepe proposui venire ad vos	Не думаю, братья, чтобы вы не знали, что я многократно намеревался прийти к вам

В своём толковании Амвросиаст закрепляет смысловую разницу и развивает данную мысль:

«Illos scire non ambigit per eos fratres, qui ab Hierusalem vel confinibus civitatibus causa aliqua sive religionis Romam veniebant, sicut legimus Aquilam et Priscillam, votum eius insinuant»

Апостол не сомневается в том, что они знают об этом через тех братьев, которые прибывали в Рим из Иерусалима или окрестных городов по какой-то причине, возможно

<sup>406</sup> Здесь и далее перевод Nova Vulgata и NA28 не приводится, поскольку Синодальный текст достаточно точно передает их смысл.

Romanis»<sup>407</sup>.

религиозной, как мы читаем об Акиле и Прискилле, сообщивших о его желании римлянам.

Из библейского текста Амвросиаста (Рим. 1, 28)<sup>408</sup> следует, что Бог предал язычников превратному уму не потому, что они не заботились иметь Его в своём разуме, а потому, что думали, будто Бог безразличен к ним и к их поступкам, которые неприятны даже людям.

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод
И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства	Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,	Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant, quae non conveniunt	<b>et quoniam aestimaverunt Deum non habere horum notitiam tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt</b>	<b>И поскольку они сочли, что Бог не знает о них<sup>409</sup>, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства</b>

Данная мутация находит отражение в комментарии.

«Et quia impunitatem horum aestimaverunt, incuriosum Deum iudicantes

И поскольку они сочли, что [могут делать всё это] безнаказанно, считая, что

<sup>407</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 13 // CSEL. 81/1. P. 30–31.

<sup>408</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 28 // CSEL. 81/1. P. 52–53.

<sup>409</sup> Может относиться либо к язычникам, либо к их делам. Амвросиаст понимает во втором значении.

ac per hoc neglegendum, hinc additum est, ut magis ac magis hebetati ad omnia mala admittenda fierent promptiores, ut facta, quae hominibus non ambigerent displicere, crederent Deum non vindicare»<sup>410</sup>.

Бог безразличен и, следовательно, Им можно пренебречь. Это привело к тому, что [по мере того, как всё] более и более притупилась [их совесть] они стали более охотно допускать всякое зло, поскольку верили, что Бог не наказывает поступки, которые были бы неприятны [даже]<sup>411</sup> людям.

Библейский текст Амвросиаста (Рим. 1, 32) гораздо более сурово говорит о людях, соизволяющих греху:

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод
Они знают праведный [суд] Божий, что делающие такие [дела] достойны смерти; однако не только [их] делают, но и делающих	Οἵτινες τὸ δικάϊωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ	Qui cum iudicium Dei cognovissent, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed et consentiunt	Qui cum <b>iustitiam</b> <sup>412</sup> Dei cognovissent non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte. <b>non solum qui faciunt illa sed</b>	Хотя они знали Закон Божий, но не уразумели, что делающие такие [дела] достойны смерти. <b>Не только</b> делающие их,

<sup>410</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 28. // CSEL. 81/1. P. 52–53.

<sup>411</sup> Отсутствует в оригинале. Добавлено, чтобы подчеркнуть противопоставление мнимой бесчувственности Бога и неприятия со стороны людей, ибо как может Бог равнодушно относиться к тому, что неприятно даже людям?

<sup>412</sup> Данное отличие не оказывает существенного влияния на смысл библейского текста и его толкование.

одобряют.	συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν	facientibus.	<b>etiam qui consentiunt facientibus.</b>	но также и те, кто соглашается с делающими.
-----------	-------------------------------------	--------------	---	--

Таким образом, осуждение смерти получают не только злодеи, но и те, кто, не совершив злодеяния, имеет схожие мнения, желания и мысли.

«Qui fomitem praebeant delictis illorum, ideoque dignum est, ut pari crimine rei habeantur»<sup>413</sup>.

Те, кто предоставляет побудительный мотив к преступлениям таких людей, также повинны, поскольку совершают равное с ними преступление.

Кроме того, следует заметить, что Амвросиаст относит этот стих прежде всего к содомским порокам, описанным в Рим. 1, 26–27, предваряя своё толкование упоминанием Содома и Гоморры: *ideo et Moyses Sodomae et Gomorrae gesta memoravit exitum que non tacuit* (именно поэтому Моисей упомянул о [делах,] бывших в Содоме и Гоморре и не умолчал об их кончине<sup>414</sup>).

Отдельного внимания заслуживает стих Рим. 5, 12, оказавший существенное влияние на доктрину Западной церкви о первородном грехе.

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод
Посему, как одним человеком	Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἑνὸς	Propterea, sicut per unum hominem	propterea sicut per unum hominem	Посему, как одним человеком грех вошёл в мир

<sup>413</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 32, 2–4. // CSEL. 81/1. P. 60–61.

<sup>414</sup> См. Быт. 19, 24–25.



грех вошёл в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человек, [потому что] в нём все согрешили.	ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον	peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, eo quod omnes peccaverunt.	peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et sic in omnes homines <sup>415</sup> pertransiit <b>in quo</b> omnes peccaverunt	и грехом смерть, и так <b>перешла/перешёл</b> во всех людей, <b>в нём</b> все согрешили.
---	---	--	---	--

Оставим в стороне полемику<sup>416</sup> о вариантах понимания греческого оборота ἐφ' ᾧ: ввиду чего/ в нём (где указательное местоимение мужского или среднего рода относится либо к Адаму, либо к смерти или даже ко греху). В латинской Библии Амвросиаста оборот in quo тоже может пониматься двояко: как обобщение (ввиду чего) или как указание на конкретную причину (в нём). Во втором случае указательное местоимение quo может относиться здесь только к Адаму или греху, но не к смерти, поскольку, в отличие от греческого аналога, mors — женского рода. Амвросиаст в своём толковании закрепляет лишь одно из возможных пониманий:

«In quo — id est in Adam — omnes peccaverunt... manifestum est itaque

В нём, то есть в Адаме, все согрешили. Таким образом, очевидно,

<sup>415</sup> Относительно Nova Vulgata здесь пропущено «mors».

<sup>416</sup> Обзор святоотеческих мнений по поводу понимания этого места см.: *Schelkle K. H. Paulus, Lehrer der Väter. Düsseldorf, 1959. S. 162–178*; *Кикин В. прот. Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // Христианское чтение. 2013. Вып. 3. С. 6–35.*

omnes in Adam peccasse quasi in  
massa»<sup>417</sup>.

что все согрешили в Адаме, словно в  
первичной материи.

Считается, что здесь впервые в латинской литературе встречается такое прочтение данного места<sup>418</sup>. Весьма примечательно, что несколько позднее предполагаемого времени составления Комментариев, в 419/420 году<sup>419</sup>, блж. Августин в своём произведении «Contra Duas Epistulas Pelagianorum», развивает своё учение о первородном грехе: nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est, «in quo omnes peccaverunt»: ait enim: «in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt». Deinde addidit: «manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa: ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato». haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset «in quo omnes peccaverunt»<sup>420</sup>.

Современные исследователи<sup>421</sup> не находят подобных слов ни у одного из возможных Иларию. Зато сравнение данного места с комментарием Амвросиаста на Рим. 5, 12 обнаруживает удивительное сходство: **in quo {– id est in Adam –} omnes peccaverunt. {ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus.}**3. **manifestum {ita que est in Adam omnes peccasse quasi in massa}. Ipse enim per peccatum corruptus quos generavit (genuit), omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores**<sup>422</sup>. Жирным выделены совпадающие слова. В фигурные

<sup>417</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 12, 2a. // CSEL. 81/1. P. 164–165.

<sup>418</sup> *Freundorfer J.* Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12–21. Münster, 1927. S. 130–133 ; *Cooper S. A., Hunter D. G.* Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans. Atlanta, 2017. P. 96 (note 49).

<sup>419</sup> *Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 17. P. 6.

<sup>420</sup> Действительно, как и святой Иларий заметил, что написано: «в котором все согрешили, — ибо говорит, — в котором, то есть в Адаме, все мы согрешили». И далее прибавляет: «очевидно, что все мы согрешили в Адаме, словно в первородной материи: действительно, он сам повреждённый грехом, все, кого родил, рождены под грехом». Говоря это, Иларий недвусмысленно напоминает, как нужно понимать «в котором все согрешили» (*Augustinus. Contra Duas Epistulas Pelagianorum*. 4, 4, 7 // CSEL. 60. P. 528).

<sup>421</sup> *Lunn–Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 18.

<sup>422</sup> **В нём** {, то есть в Адаме,} **все мы согрешили**. {Он сказал здесь **в нём**, хотя говорит о женщине, поскольку имеет в виду не вид, а род.} 3. Очевидно {также, что все мы согрешили в Адаме словно в первородной материи.} Ибо он, повреждённый грехом, кого породил (родил), все рождены под грехом. И поэтому все вместе — грешники (фигурные и круглые скобки использованы так же, как и в основном тексте — *Примеч. иерея А. Л.*) (*Amst.* Ad Rom. 5, 12 // CSEL. 81/1. P. 162–165).

скобки заключены фрагменты, встречающиеся только во второй β-редакции Комментариев, в круглые — то, что изменено во второй редакции.

Таким образом, можно видеть, что блж. Августин был знаком с Комментариями Амвросиаста во второй редакции. Считая их автором св. Илария, очевидно Пиктавийского, он использовал толкование Амвросиаста для обоснования своего учения о первородном грехе.

Библейский текст Амвросиаста Рим. 6, 4. содержит, на первый взгляд, незначительную поправку, но она вызывает у толкователя довольно необычную реакцию:

NA28	Nova Vulgata	Синодальный перевод	Библейский текст Амвросиаста	Перевод
ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς	suscitatus est Christus a mortuis per gloriam Patris	Христос воскрес из мертвых славою Отца	Christus resurrexit a mortuis per <b>virtutem</b> Patris	Христос воскрес из мертвых <b>силою</b> Отца

Амвросиаст заключает, что Христос воскрес из мертвых, поскольку Он Сам является Силой Бога Отца.

«Ipse enim virtus est Dei Patris»<sup>423</sup>

Ибо Он является силой Бога Отца

Нестандартное для Священного Писания высказывание, которое может вызвать подозрение в динамизме, но эта мысль далее у Амвросиаста никак не развивается. Кроме того, важнейшим аспектом ереси является отрицание Божественности Господа Иисуса Христа, а Амвросиаст во многих местах твердо исповедует Божество Христа.

Синодальный	NA28	Nova Vulgata	Библейский	Перевод
-------------	------	--------------	------------	---------

<sup>423</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 4 // CSEL. 81/1. P. 192–193.*

перевод			текст Амвросиаста	
Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой?	Λέγω οὖν, μὴ ἀλώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;	Dico ergo: Numquid repulit Deus populum suum?	Dico igitur. numquid repulit Deus <b>hereditatem</b> suam	Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг наследие своё?

Из-за особенностей библейского текста Амвросиаст здесь говорит о Царстве, которое Бог обещал израильтянам в качестве наследства, а не о самом народе Израильском.

«Quia populum Istrahel incredulum ostendit, nunc, ne omnem Istrahel diffidentem dixisse putaretur, ostendit non reppulisse Deum hereditatem suam, quam promisit generi Abrahae. nec enim promitteret eis regnum, si sciret nullum ex his crediturum. hereditas ergo Domini iuxta legem filii sunt Abrahae, sed credentes»<sup>424</sup>.

Поскольку апостол показал, что народ Израиля неверующий, теперь, чтобы не показалось, что весь Израиль назван неверующим, он объявляет, что Бог не отверг своего наследства, которое он обещал потомкам Авраама. Ибо Бог не обещал бы им Царства, если бы знал, что никто из них не уверует. Следовательно, наследие Господа по закону принадлежит детям Авраама, [тем не менее детям,] которые верят.

В Комментарий на Рим. 12, 11 разворачивается целая полемика с некоторыми людьми, которые предлагают исправление данного библейского стиха:

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст	Перевод
------------------------	------	--------------	---------------------	---------

<sup>424</sup> *Amst.* Ad Rom. 11, 1 // CSEL. 81/1. P. 360–361.

			Амвросиаста	
в усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите;	τῆ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ Κυρίῳ δουλεύοντες,	sollicitudine non pigri, spiritu ferventes, Domino servientes	sollicitudine non pigri. spiritu ferventes. <b>tempori</b> servientes.	в усердии не ленивые; духом пламенеющие; времени служащие.

Комментируя данный текст, Амвросиаст замечает:

«In graeco dicitur sic habere:  
Domino servientes, quod nec loco ipsi  
conpetit. quid enim opus erat summam  
hanc ponere totius devotionis, cum quando  
singula membra, quae ad obsequia et  
servitia Dei pertinent, memoret? in  
omnibus enim his quae enumerat plenum  
Deo servitium exhibetur»<sup>425</sup>.

Говорят, что на греческом языке  
написано: **Господу служащие**, что здесь  
не соответствует контексту. Ибо какой  
смысл ставить это на вершину всего  
благочестия, хотя апостол в этом месте  
вспоминает отдельные элементы,  
которые относятся к послушанию и  
служению? Ибо во всём, что он  
перечисляет, демонстрируется полное  
служение Богу.

Следует обратить внимание, что данное замечание, как было упомянуто выше, перекликается с одним из писем блж. Иеронима<sup>426</sup> и, возможно, является косвенным ответом ему. Кроме того, рассуждения о качестве библейского текста отсутствуют в более ранней версии Комментариев, а значит, можно предположить, что Амвросиаст, редактировав своё сочинение, внёс это примечание как ответ на актуальные вопросы своего времени.

<sup>425</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 11, 1b–2a // CSEL. 81/1. P. 404–405.

<sup>426</sup> *Hier.* Ep. 27, 3 // CSEL. 54. P. 225–226.

В некоторых случаях смысловая разница не получает развития в толкованиях Амвросиаста

Остальные мутации не оказывают существенного влияния на смысл Священного Писания или не получают развития в толкованиях комментатора. Например, в стихе Рим. 1, 7: *omnibus qui sunt Romae in caritate Dei vocatis sanctis. gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo*<sup>427</sup> (всем, кто находится в Риме в любви Божией, призванным святым: благодать вам и мир от Бога отца нашего и Господа Иисуса Христа.)

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод
находящимся в Риме возлюбленным Божиим	τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ	qui sunt Romae dilectis Dei	qui sunt Romae in caritate	кто находится в Риме в любви Божией

Такая малозначительная смысловая разница не находит отражения в комментариях. Амвросиаст лишь поясняет, что в любви Божией прибывает только тот, кто верно мыслит о Сыне Божиим: *qui sunt hi, nisi qui de Filio Dei recte sentiunt?* (кто они, как не те, кто верно мыслят о Сыне Божиим).

Таких малозначительных мутаций в тексте Амвросиаста встречается достаточно много, их общий объём может быть оценен, приблизительно, в 4–5% от общего объема текста.

Но, кроме того, можно указать два места, где библейский текст имеет более значительные изменения, которые при этом остаются без внимания толкователя.

Например, в Рим. 8, 23 у Амвросиаста вместо начатков Духа (*primitias Spiritus*), говорится о вместилище Духа: *non solum autem illa, sed et nos qui receptaculum*

<sup>427</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 7 // CSEL. 81/1. P. 18–19.*

*Spiritus habemus*<sup>428</sup> (и не только оно [творение], но и мы сами, которые имеем вместилище Духа).

Так же и в Рим. 11, 8 без внимания Амвросиаста остается довольно значительное отличие: *dedit illis Deus spiritum **compunctionis**. oculos ut non videant*<sup>429</sup> (Бог дал им дух угрызения. Глаза, которыми не видят). Таким образом, вместо духа усыпления (*soporis*), у Амвросиаста дух угрызения (*compunctionis*). Из толкования видно, что такое опущение связано не с тем, что Амвросиаст, зная о сомнительности данного места своего библейского текста, не решается придавать ему существенного значения, а с тем, что автор здесь увлекается другой важной мыслью ап. Павла (о духовной слепоте), в свете которой мутация остается без внимания.

Итак, библейский текст Послания к римлянам, используемый Амвросиастом, представляет собой один из важных образцов доиеронимовской Библии и принадлежит к группе карфагенских текстов. Он имеет в себе ряд особенностей объёмом, порядка, 4–5% от общего объёма текста. Среди мутаций, помимо прочих, есть и смысловые, которые оказывают влияние на интерпретацию библейского текста толкователем. А поскольку комментарии Амвросиаста имели широкое хождение на протяжении почти двенадцати веков, можно предположить, что даже после замены *Vetus Latina* Вульгатой идеи Амвросиаста, основанные на этих мутациях, продолжали жить в отрыве от библейского текста. Пример такого распространения встречается в сочинении блж. Августина «*Contra Duas Epistulas Pelagianorum*» в связи с его учением о первородном грехе. Более полное раскрытие всех аспектов такого влияния требует дальнейших, более подробных исследований.

---

<sup>428</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 23 // CSEL. 81/1. P. 282–283.*

<sup>429</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 8 // CSEL. 81/1. P. 366–367.*

### § 3.4. Литературные связи<sup>430</sup>

В своём комментарии на Рим. Амвросиаст неоднократно демонстрирует знакомство с произведениями иных авторов. Он довольно широко применяет метод параллельных ссылок, привлекая материал из других книг Священного Писания, обращается к Деяниям Петра и наследию других писателей, не давая определённых указаний на свои источники. Иногда сам автор отмечает, что данное мнение заимствованно им у других толкователей, но чаще всего даже такие упоминания отсутствуют. В настоящей работе предполагается обсудить библейскую цитацию Амвросиаста в его Комментарии на Рим., описать прочие его источники и обсудить литературные связи с современниками, в том числе с Диодором Тарсийским.

#### § 3.4.1. Цитация Библейских книг и Деяний Петра

Вполне удовлетворительный перечень библейских цитат Амвросиаста в Комментарии на Рим. представлен Х. Дж. Фогельсом (H. J. Vogels)<sup>431</sup>, поэтому нет необходимости приводить его здесь, однако имеет смысл дать общую характеристику особенностей обращения Амвросиаста в изучаемом произведении к различным книгам Священного Писания и отметить его ошибки при цитации<sup>432</sup>.

Наиболее часто из книг Ветхого Завета Амвросиаст обращается к Быт. и пророку Исае, как ни странно, даже чаще чем к Псалтыри. Амвросиаст редко цитирует Второканонические книги, хотя признаёт их частью Священного Писания<sup>433</sup>.

Цитаты Ветхого Завета взяты Амвросиастом из латинского перевода Септуагинты, а не из еврейского текста. При этом встречаются неполные и неточные цитаты. Причина этого несоответствия не ясна. Возможно, автор пользовался неким

---

<sup>430</sup> Основные выводы раздела опубликованы в статье *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп.* Проблема самобытности Амвросиаста на материале его толкования на Послание апостола Павла к Римлянам // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 69–90

<sup>431</sup> *Vogels H. J. Index scriptorum // CSEL. 81/1. P. 498–502.*

<sup>432</sup> Ошибочная цитация Амвросиаста выявлялась на основании сопоставления его собственных текстуальных указаний и анализа цитаты, проводимой автором.



особым переводом Ветхого Завета, или приспособлял Священный текст к своему стилю, или же приводил отрывки из Писания по памяти. В псалмах Амвросиаст использует греческую нумерацию, отличающуюся от еврейской<sup>434</sup>. Адемар д'Алес (Adhémar d'Alès) считает, что Амвросиастовский текст Ветхого Завета близок к тексту св. Киприана Карфагенского<sup>435</sup>.

Из Нового Завета автор чаще всего обращается к трём Евангелиям: Мф., Лк. и Ин. Примечательно, что в исследуемом произведении он привлекает всего лишь четыре отрывка из Мк. (к сравнению, 37 — из Мф.; 23 — из Лк.; 33 — из Ин.).

В рассматриваемом комментарии Амвросиаст пользуется всеми книгам Нового Завета, в том числе Откр. По всей видимости, он также знаком с текстом Послания ап. Павла к евреям, хотя не рассматривает его как принадлежащее ап. Павлу<sup>436</sup>. На данный момент учёные ассоциируют текст Павловых посланий, используемых Амвросиастом, с карфагенской традицией, восходящей к Тертуллиану и св. Киприану Карфагенскому<sup>437</sup>. Более подробно этот вопрос был рассмотрен в ранее опубликованной статье<sup>438</sup>.

В Комментарии Амвросиаста на Рим. встречаются случаи ошибочной цитации книг Священного Писания. Например, в случае с цитатой из 1 Кор. 8, 6 (И Один Господь Иисус, через Которого всё<sup>439</sup>). Амвросиаст неоднократно ссылается на это место в комментарии на Рим. (см. толкования на Рим. 1, 10; 2, 14; 9, 30). Но единожды допускает неточность, говоря, что данная мысль встречается среди прочего в Евангелии (*sicut in evangelio inter cetera*)<sup>440</sup>. Амвросиаст ошибочно

<sup>433</sup> Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul. Oxford, 1927. P. 18

<sup>434</sup> Kannengiesser C. Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. P. 1081

<sup>435</sup> D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // Gregorianum. 1929. Vol. 10. P. 405

<sup>436</sup> Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul. Oxford, 1927. P. 18

<sup>437</sup> Epistula ad Ephesios / ed. H. J. Frede. Freiburg: Herder, 1962–1964. P. 31.

<sup>438</sup> Лысевич А., свящ. Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 39–54.

<sup>439</sup> Здесь и далее цитаты из Священного Писания приводятся согласно переводу латинского текста Амвросиаста, поскольку его библейский текст отличен от Вульгаты.

<sup>440</sup> Amst. Ad Rom. 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.

указывает место цитаты, очевидно, предвосхищая мыслью следующую цитату (Лк. 2, 52), которую собирается предложить своим читателям<sup>441</sup>.

В другом месте Амвросиаст ошибочно приписывает Втор. 32, 35 («Месть моя, и я оплачу», — говорит Господь) книге Притч<sup>442</sup>. Цитата Иоил. 2, 32 (каждый, кто призовет имя Господа, будет спасен) приписывается пророку Михею<sup>443</sup>. Вар. 3, 36, по мнению Амвросиаста, принадлежит пророку Иеремии (*sicut dicit profeta Hieremias*)<sup>444</sup>.

Конечно, таких ошибок сравнительно мало, однако их наличие говорит об отсутствии капитальной «вычитки» произведения. Автор не ставит перед собой цель составить безупречный текст, а стремится, прежде всего проникнуть в суть апостольской мысли.

В отношении привлечения внешних источников примечательна ссылка Амвросиаста на предание, зафиксированное в апокрифических Деяниях Петра. В частности, он говорит о полёте Симона-волхва.

«*Neque si virtus ab aliquo facta fuerit, sicut dicitur facta a Simone mago, qui dieitur in aera sursum, ut populo Christi scandalo esset, volasse, fidem*»<sup>445</sup>.

Если бы кто-то совершил чудо, как совершил Симон Волхв, который, как говорят, взлетел на воздух

Встречая упоминание о Наркиссе, Амвросиаст говорит, что этот Наркисс в то время был пресвитером «как мы читаем в других книгах (*sicut legitur in aliis codicibus*)». А поскольку, по словам Апостола, он в тот момент отсутствовал, на основании этого толкователь заключает, что этот «Наркисс был странствующим пресвитером, который совершал своё служение, утверждая верующих ободрениями (*hic ergo Narcissus presbyter peregrini officio fungebatur exhortationibus firmans*

<sup>441</sup> Ibid.

<sup>442</sup> *Amst. Ad Rom. 12, 19, 3 // CSEL. 81/1. P. 414–415.*

<sup>443</sup> *Amst. Ad Rom. 10, 13 // CSEL. 81/1. P. 350–354.*

<sup>444</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 29, 3 // CSEL. 81/1. P. 291–292.*

<sup>445</sup> *sicut dicitur facta a Simone mago, qui dieitur in aera sursum* (как говорят, совершил Симон Волхв, который взлетел в воздух). *Amst. Ad Rom. 8, 39, 2 // CSEL. 81/1. P. 298–299.*

credentes)»<sup>446</sup>. Сведений об иерейском чине Наркисса не встречается в Священном Писании, однако он неоднократно именуется пресвитером в Деяниях Петра<sup>447</sup>. Очевидно, что это произведение было известно Амвросиасту<sup>448</sup>.

### § 3.4.2. Источники Амвросиаста

Произведения Амвросиаста представляются вполне самостоятельными. Все его литературные связи ограничиваются скорее общим влиянием или погружённостью в единый культурный контекст, чем прямыми литературными заимствованиями. Кроме того, в соответствии с правилами своего времени, римский экзегет не даёт ссылок на источники своего знания. И тем не менее, учёным иногда удаётся выявить некоторые его литературные связи с языческими и христианскими авторами.

Так исследователи указывают у Амвросиаста одиннадцать мест — очевидных заимствований из классической литературы<sup>449</sup>. Христианский толкователь обращается к Цицерону, Клавдию Мамертину, Юстину, Ливию, Лукрецию, Саллюстию, Валерию Максиму и Вергилию. Что позволяет составить об Амвросиасте мнение как о человеке, получившем классическое образование, но пользующемся им неохотно.

В исследуемом произведении встречается единственная для всего корпуса Комментариев на XIII посланий ап. Павла цитата из классического автора — Цицерона. Амвросиаст говорит, что чудеса «*cum tacent clamant* (провозглашают молча)»<sup>450</sup>. Данное место соотносится с Первой речью Цицерона против Катилины<sup>451</sup>, где древний ритор хочет сказать, что молчание сенаторов свидетельствует об их согласии.

<sup>446</sup> *Amst.* Ad Rom. 16, 11, 2a // CSEL. 81/1. P. 482–483.

<sup>447</sup> Например, Деян. Пет. 3, 4, 6, 13, 14.

<sup>448</sup> *Souter A.* The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. Oxford, 1927. P. 65–66.

<sup>449</sup> *Lunn–Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 58.

<sup>450</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 5, 1a // CSEL. 81/1. P. 155.

<sup>451</sup> *Cicero.* Cat. 1, 21.

В другом месте можно видеть, как Амвросиаст, не прибегая к прямой цитации, обращается к римскому преданию, изложенному у Тита Ливия<sup>452</sup>, которое гласило, что римские законы были принесены в Вечный город из Афин<sup>453</sup>.

В отношении христианских авторов цитация Амвросиаста не на много богаче. Учёные указывают, что в своих произведениях наш толкователь упоминает Тертуллиана<sup>454</sup>, св. Евсевия<sup>455</sup>, свщмч. Киприана и Викторина, очевидно, Петавского<sup>456</sup>. Кроме того, указываются литературные связи со свщмч. Климентом Александрийским, свщмч. Иринеем Лионским, Лактанцием и свт. Иларию Пиктавийским, а также с литургическими источниками, такими как Никейский Символ Веры, формула Крещения и Евхаристический Канон<sup>457</sup>.

Кроме того, в исследуемом произведении наш автор несколько раз упоминает об известных ему авторах альтернативных толкований разбираемого места, о личности которых нам остаётся только догадываться.

При толковании Рим. 1, 26: *Потому предал их Бог постыдным страстям: женицины их заменили природную связь [между мужчиной и женщиной] на такую связь, которая против природы (Propterea tradidit illos deus in passiones ignominiae. nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum in eum usum, qui est contra naturam)*, Амвросиаст говорит, что некоторые (quidam) объясняют это место иначе, поскольку не понимают смысла сказанного<sup>458</sup>. Источник критикуемого мнения не определён.

<sup>452</sup> *Livy*. Ab urbe condita 3, 31, 8.

<sup>453</sup> *Amst.* Ad Rom. 7,2,1 // CSEL. 81/1. P. 210.

<sup>454</sup> Амвросиаст в *Amst.* Quaest. 44, 14 цитирует Тертуллиана *Tertullian*. Adversus Iudaeos, 8. Очень близко к тексту парафразирует *Tertullian*. Apologeticum, 1 в Quaest. 114, 31 и более свободно *Tertullian*. Apologeticum, 18 в Quaest. 114, 25. Несмотря на то, что наш толкователь перечисляет Тертуллиана вместе с Новацианом среди еретиков *Amst.* Ad 1 Cor. 13, 2, 3.

Кроме того, на примере 114 и 115 вопросов Ветхого и Нового Завета, Bussières отмечает влияние Тертуллиана на апологетическую манеру Амвросиаста (Bussières M.–P. Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien // Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques. 2002. Vol. 48. P. 130).

<sup>455</sup> *Amst.* Quaest. 125, 1.

<sup>456</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 14, 5a // CSEL. 81/1. P. 174–175.

<sup>457</sup> См. Vogels H. J. Index scriptorum // CSEL. 81/1. P. 500–501.

<sup>458</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 26 // CSEL. 81/1. P. 50–51.

В другом фрагменте, разбирая Пс. 31, 1–2 / Рим. 4, 7–8: *Блаженны те, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты. Блажен человек, которому Господь не вменит греха (Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir, cui non inputavit dominus peccatum)*, наш автор говорит, что употреблённые здесь глаголы «прощать», «покрывать» и «не вменять» означают в данном случае одно и то же, но ему известно, что некоторые другие (quibusdam) толкователи считают иначе, им кажется, что сказанное имеет тройкий смысл (tripertita ratio)<sup>459</sup>. По словам Амвросиаста, эти иные авторы основываются на том, что пророк в данном месте переходит от множественного числа к единственному. Экзегет берёт на себя труд опровергнуть данное толкование, благодаря чему становится понятно, о каком тройком смысле может идти речь. Он задаётся вопросом: «как же может относиться к тому, кто покаялся, то, что говорит [пророк Давид]: *Блаженны, чьи грехи покрыты* (quemadmodum autem ad paenitentium personam potest pertinere, cum dicit: *beati quorum tecta sunt peccata*)»? И отмечает, что кающиеся получают прощение грехов, трудясь и воздыхая (labore et gemitu), что, очевидно, не соответствует легкости «покровения» грехов. С другой стороны, он спрашивает, «каким образом относится к мученикам то, что говорит [пророк]: *блажен муж, которому не вменит Господь греха* (quomodo autem martyrio congruit quod dicit: *beatus vir, cui non inputavit dominus peccatum*)», ведь и в данном случае венец мученика обретается лишь через мучения и тяготы (passionibus et pressuris). В противовес такому мнению Амвросиаст выдвигает свою точку зрения, что все эти три глагола относятся к прощению, покрытию и невменению грехов в таинстве Крещения<sup>460</sup>.

Мнение о том, что грехи прощаются при Крещении, покрываются покаянием и не вменяются мученичеством, присутствует в других толкованиях конца четвертого,

<sup>459</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 7–8, 2 // CSEL. 81/1. P. 132–133.*

<sup>460</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 7–8, 3 // CSEL. 81/1. P. 132–133.*

начала пятого века. Например, у Оригена, Пелагия и ещё в некоторых анонимных комментариях<sup>461</sup>.

И в третий раз Амвросиаст вступает в спор с некими (quibusdam) иными толкователями, когда разбирает слова из стиха Рим. 8, 39: *ни какое другое создание не сможет нас отлучить от любви Божией (neque alia creatura poterit nos separare a caritate Dei)*. Наш автор уверен, что под иной тварью апостол обобщённо имеет в виду всё то, чем сатана пытается соблазнить верующих во Христа, нечто, прелестно являемое сатаной под видом соблазнительного чуда (admiratione seductionis)<sup>462</sup>. Другие же авторы, по словам Амвросиаста, считают, что речь в данном месте идет об идолах.

Кем могли быть эти толкователи, до сих пор остается непонятным. Ни одно известное объяснение Рим. 8, 38–39, данное греческими и латинскими комментаторами, пишущими до и после Амвросиаста, не соответствует приведённому описанию<sup>463</sup>.

### § 3.4.3. Литературные связи с современниками

Среди современников Амвросиаста были свт. Люцифер Каралисский (нач. IV в.—370/371), Марий Викторин (между 281 и 291—между 382 и 386.), свт. Амвросий Медиоланский (340—397), блж. Иероним Стридонский (347—420). Автору известно о римском раскольнике Новациане.

В период создания Амвросиастом Комментариев на XIII посланий ап. Павла, будущий столп западного богословия блж. Августин еще пребывает в манихейском нечестии. Однако после обращения в христианство, Иппонский Епископ становится

<sup>461</sup> См. Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. 77 (note 16).

<sup>462</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 39, 4 // CSEL. 81/1. P. 300–301.

<sup>463</sup> См. *Karl H. Schelkle Paulus, Lehrer der Väter* / 2nd ed. Düsseldorf. Patmos, 1959. P. 324–26.

первым писателем, процитировавшим Амвросиаста<sup>464</sup>. Исследователи указывают связь учений этих двух авторов<sup>465</sup>.

В настоящее время приобретает сторонников предположение о влиянии Мариа Викторина на Амвросиаста<sup>466</sup>. Исследователи признают отсутствие прямых текстуальных заимствований, однако на основании анализа экзегетического стиля и проблематики толкований на Гал., Купер (Cooper) делает вывод, что Амвросиаст воспринял у Мариа Викторина стиль последовательного комментария, сохранил ряд тем и словесных формулировок, пытался преодолеть схожие проблемы, которые обнаружил его предшественник, и в конце концов выработал своё собственное «независимое» прочтение текста<sup>467</sup>. К сожалению, комментарий Мариа Викторина на Рим. не сохранился, поэтому в рамках изучаемого комментария нет возможности оценить выводы С. А. Купера, однако такое исследование представляется вполне интересным на материале прочих произведений Амвросиаста.

Из трудов блж. Иеронима Стридонского можно заключить, что и он, великий западный филолог, знаком, по крайней мере, с некоторыми произведениями Амвросиаста. Считается, что между ними существовало скрытое противостояние, что стало причиной умалчивания блж. Иеронимом о «Комментариях» Амвросиаста в «De viris illustribus». В 27-м письме «К Маркеллу»<sup>468</sup> он защищает свои исправления в старо-латинских евангельских текстах, поскольку некоторые считают это богохульством. Особенное возмущение редактора вызывают некоторые людишки (homunculi), которых он именуется также «двуногими осликами» (bipedes asellos). В своём письме блж. Иероним перечисляет и оспариваемые пассажи: Рим. 12, 12;

<sup>464</sup> Baxter J. H. Ambrosiaster quoted as «Ambrose» in 405 // Journal of Theological Studies. 1923. Vol. 24. P. 187.

<sup>465</sup> Beatrice P. F. The Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian Sources, trans. Adam Kamesar, American Academy of Religion Religions in Translation. Oxford, 2013. P. 128–142.

<sup>466</sup> Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians / eds. G. Clark, A. Louth // Oxford (NY), 2005. P. 182–249. (Oxford early christian studies) ; Sluiter I. Commentaries and the didactic tradition / ed. G. Most // Commentaries—Kommentare. Gottingen, 1999. P. 173–205 ; Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. Oxford ; New York ; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007. P. 61.

<sup>467</sup> Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians. P. 187.

<sup>468</sup> Hier. Ep. 27. 1. 3. // CSEL 54. P. 223–226. Письмо датируется во временном интервале между 382 и 384 гг.

1 Тим. 5, 19; 1 Тим 1, 15. На основании сличения различных комментариев на указанные места, современные исследователи предполагают, что объектом возмущения блж. Иеронима был именно Амвросиаст<sup>469</sup>.

Великий филолог ни единожды отзывался о толкованиях Амвросиаста. Известен случай, когда папа Дамас просил св. Иеронима высказать свое мнение по поводу комментариев на пять сложных мест из книги Бытия. По своему содержанию он схожи с толкованиями Амвросиаста. Блж. Иероним неодобрительно отнесся как к содержанию, так и к экзегетическому методу. Бравируя своим знанием греческого и еврейского языков, он находит предложенные ему толкования недостаточно хорошими и даже избыточными, поскольку часть рассматриваемых пассажей ранее уже была истолкована более древними отцами (Тертуллианом, Новацианом и Оригеном)<sup>470</sup>.

В данном случае отдельный интерес вызывает не только оценка блж. Иеронимом толкований Амвросиаста, а то обстоятельство, что Иероним воспринимает их как разрозненные, анонимные отрывки различных авторов. Несмотря на то, что св. Иероним является современником Амвросиаста. Данное обстоятельство может еще раз указывать на то, что последний изначально стремился скрыть свое подлинное имя.

Ряд учёных поддерживают точку зрения, что Амвросиаст, хотя и в гораздо более мягкой форме, реагировал на критику блж. Иеронима в очередных редакциях своих «Комментариев»<sup>471</sup>.

---

<sup>469</sup> *Hušek V.* The True Text: Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions // *The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts.* 2016. P. 319.

<sup>470</sup> См. подробнее: *Cain A.* In Ambrosiaster's shadow: A critical Re-evaluation of the last surviving letter exchange between pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques.* 2005. Vol. 51. P. 257–277 ; *Volgers A.* Damasus' Request. Why Jerome Needed to (Re-) Answer Ambrosiaster's Questions? // *Studio Patristica.* 2006. Vol. 43. P. 531–536.

<sup>471</sup> *Cain A.* In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques.* 2005. Vol. 51 (2). P. 268–272 ; *Chadwick H.* The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great // Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 380. (Oxford History of the Early Church).



Адемар д'Алес отмечает лексическое сходство и даже общие места в текстах Амвросиаста и свт. Зенона Веронского (300–371). В частности, исследователь показывает тесную связь между комментарием Амвросиаста на 1 Кор. 15, 24 и выдержкой из Трактата свт. Зенона<sup>472</sup>. Адемар указывает редкие слова, употребление которых весьма роднит двух авторов<sup>473</sup>, но при этом находит и смысловые различия, что не позволяет полностью ассоциировать Амвросиаста со свт. Зеноном<sup>474</sup>.

Смит (Smith) показывает, что Пелагий был знаком и пользовался толкованиями Амвросиаста в своих комментариях на ап. Павла, которые были составлены в Риме в промежутке между 405 и 410 годами. Пелагий в соответствии с нормами своего времени не ссылается на свои источники, в том числе и на Амвросиаста. Таким образом трудно сказать достоверно, были ли и для Пелагия эти толкования анонимными<sup>475</sup>.

#### **§ 3.4.4. О некоторых сходствах комментария Амвросиаста и Диодора Тарсийского на Рим.**

Таким образом, Амвросиаст до сих пор считается самобытным писателем<sup>476</sup>, не испытавшим на себе существенного литературного влияния других толкователей. С другой стороны, в исследовательской литературе неоднократно отмечалась связь изучаемого автора с Востоком. Например, Маршал (Marshall) в 1904 году, исследуя библейский текст одного сирийского манускрипта, приходит к выводу, что текст Павловых посланий, содержащихся в рукописи, наиболее близок к библейскому тексту именно Амвросиаста<sup>477</sup>. Исследования экзегезы и некоторых особенностей

<sup>472</sup> Zen. Tr. II, 6, 4, // PL. 11. 406 A–407A.

<sup>473</sup> D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // Gregorianum. 1929. Vol. 10. P. 408.

<sup>474</sup> Ibid. P. 409.

<sup>475</sup> Smith A. J. The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans // Journal of Theological Studies. 1918. Vol. 19 (74/75). P. 167–230.

<sup>476</sup> Например: Kannengiesser C. Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. Boston, 2004. Vol. 2. P. 1081 ; Bray G. L. Translator's introduction // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon / transl. and ed. by G. L. Bray. Downers Grove, 2009. (Ancient Christians texts ; 3). P. XV.

<sup>477</sup> Marshall J. T. Remarkable Readings in the Epistles found in the Palestinian Syriac Lectionary // Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5 (19). P. 442.

богословия «Комментариев» Амвросиаста показывают связь с Антиохийской экзегетической школой и, в частности, с Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским<sup>478</sup>. «Он также пишет лаконично, делает парафраз, дает толкования слов, при случае поднимает проблемы, ставит вопросы, привлекает параллельные места подобно Диодору, он знаком с типологическим толкованием»<sup>479</sup>. Эту же мысль повторяет и современный автор Грир (Greer)<sup>480</sup>. А в русскоязычной литературе даже можно встретить мнение, что Амвросиаст является выходцем с Востока, испытавшим на себе заметное влияние преп. Ефрема Сирина<sup>481</sup>. Менее фантастичным, но всё же относящимся к данной теме является замечание другого русского исследователя, А. А. Евдокимова<sup>482</sup>, который подчёркивает сходство суждений касательно учения о Предопределении у изучаемого толкователя и двух антиохийских экзегетов: Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского. Выяснение возможного влияния на Амвросиаста произведений восточных экзегетов может внести корректировку в решение вопроса датировки памятника.

На основании внутренних свидетельств можно предположить, что «Комментарии» написаны после смерти императора Юлиана Отступника (Июль 363) и до кончины папы Дамаса (Декабрь 384)<sup>483</sup>. Кроме того, Амвросиаст не упоминает о II Вселенском соборе (381 год) и о декрете, сделавшем Христианство официальной религией Римской империи (27 февраля 380 года). Эти данные указывают, что произведение было написано ранее 380 года. Считается, что автор работал над ним

---

<sup>478</sup> *Mundle W.* Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde. Marburg, 1919. P. 26.

<sup>479</sup> Русский перевод цитаты выполнил по просьбе диссертанта диак. Сергей Пантелеев по изданию *Schweizer E.* Diodor von Tarsus als Exeget // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche.* 1941. Vol. 40. P. 73.

<sup>480</sup> *Greer R.* Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul // Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. P. XIII–XX. (Writings from the Greco-Roman World ; vol. 26).

<sup>481</sup> *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105, 107.

<sup>482</sup> *Евдокимов А. А.* Учение о предопределении ап. Павла в свете творений отцов и учителей Церкви II — VIII вв. // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции Оренбургской духовной семинарии. 2016. С. 136

<sup>483</sup> *Bray G. L.* Translator's introduction // *Ambrosiaster. Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon.* P. XVI.

на протяжении 70-х годов IV столетия<sup>484</sup>. Последняя, третья авторская редакция Комментария Амвросиаста на послание ап. Павла к римлянам, по всей видимости, была сделана в ближайшее время после II Вселенского Собора.

Диодор Тарсийский (305—393) обратился в христианство в 30 лет. Он мог писать свои произведения в 40—50 годах VI в. Феодор Мопсуестийский (350—328) был рукоположен в епископы в 383 году, к этому времени относят два его произведения: толкования на 12 пророков и на псалмы<sup>485</sup>. Первый человек, который принес на запад толкования антиохийских экзегетов — Юлиан Экланский, друг Феодора Мопсуестийского, который жил у него в период Пелагианских споров. В его толковании на 12 пророков встречается последовательное применение экзегетических и богословских методов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, особенно в вопросах, касающихся Пелагианства. Перевод неизвестного автора толкований Феодора Мопсуестийского на 12 пророков и на псалмы датируется лишь VI веком<sup>486</sup>. Сведения о переводе Диодора Тарсийского на латынь отсутствуют. Кроме того, можно предположить, что из антиохийских экзегетов и богословов на Амвросиаста мог оказать влияние Евсевий Эмесский.

Получается, что автор, незнакомый с греческой Библией, очевидно, по причине незнания греческого языка, пользуется антиохийским методом толкования еще задолго до появления латинских переводов антиохийских экзегетов. В этой связи необходимо либо показать, что выявляемые связи Амвросиаста с Востоком носят случайный характер, либо поставить вопрос о пересмотре датировки памятника.

Для решения данной проблемы необходимо выявление характерных особенностей произведений и экзегезы Амвросиаста и проведение сравнительного

<sup>484</sup> *Kannengiesser C.* Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity. P. 1081

<sup>485</sup> *Vosté J. M.* La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste // *Revue Biblique*. 1925. Vol. 34. P. 68.

<sup>486</sup> *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. P. 249.

анализа его произведений с рядом авторов антиохийской экзегетической традиции, такими как Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский, Евсевий Эмесский и др.

Дабы хоть в малой степени внести посильный вклад в вопрос взаимосвязи изучаемого автора с восточной экзегетической традицией, ниже будут приведены некоторые сходства комментария Амвросиаста на Рим. и фрагментов соответствующего толкования Диодора Тарсийского, согласно изданию Карла Штааба (Karl Staab)<sup>487</sup>.

Для того чтобы выяснить имела ли место какая-либо литературная связь Амвросиаста с Диодором Тарсийским был предпринят перевод<sup>488</sup> сохранившихся фрагментов его толкования и проведено полнотекстовое сравнение.

Первое впечатление от этого сопоставления было весьма воодушевляющим. Обратило на себя внимание сходство двух авторов при толковании стиха Рим. 10, 21: *целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному*. Для Амвросиаста и Диодора это прямая аллюзия на Крест Христов, на котором Господь распростер руки, словно желая принять в Свои объятия весь израильский народ:

Амвросиаст		Диодор Тарсийский	
«Potest istud et de salvatore intellegi, qui in cruce extensis manibus interficientium se peccatum arguit» <sup>489</sup> .	Этот отрывок можно также отнести и ко Спасителю, Который, простерши руки на Кресте, обличил грех, казнивших Его	Считается, что протягиванием рук Христос призывает к Себе народ, также являя Собой образ креста.	«Δοκεῖ διὰ τῆς ἐκπετάσεως τῶν χειρῶν τὸν λαὸν πρὸς ἑαυτὸν καλεῖν μετὰ τοῦ ἐκτείνειν τὰς χεῖρας πρὸς αὐτοὺς, διὰ δὲ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ ὑποδεικνύς» <sup>490</sup> .

<sup>487</sup> Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster i. W.: Verlag der aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933. S. 83–113. (Neutestamentliche Abhandlungen ; bd. 15).

<sup>488</sup> В переводе с греческого языка активное участие принимал Антоний Колосов.

<sup>489</sup> Amst. Ad Rom. 10, 21, 1 // CSEL. 81/1. P. 360–361.

<sup>490</sup> Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 102.

Можно отметить, что оба автора в целом схоже рассуждают о Ветхозаветном законе. И тот, и другой в толковании на Рим. 5, 13 говорят, что до Декалога люди жили в соответствии с Естественным законом.

<b>Амвросиаст</b>		<b>Диодор Тарсийский</b>	
«Naturalis enim lex semper est nec ignorabatur aliquando» <sup>491</sup> .	На самом деле, естественный закон существовал всегда и не мог быть неизвестен.	Напротив, он был и вменился, потому что и закон был. Итак, в каком законе он отражается? В естественном, в согласии с которым мы движемся, рассуждая о лучшем и худшем <...>, следовательно, до Моисеева закона был закон природы.	«ἦν γὰρ καὶ ἐνελογεῖτο, ἐπεὶ καὶ νόμος ἦν. ποῖον οὖν νόμον ἐμφαίνει τὸν φυσικὸν καθ' ὃν κινούμεθα διακρίνοντας τὰ βελτίονα καὶ τὰ χείρονα <...> οὕτως ἦν ἄρα καὶ πρὸ τοῦ Μωϋσαϊκοῦ νόμου ὁ τῆς φύσεως νόμος» <sup>492</sup> .

Схоже говорят, что теперь, в эру Нового Завета, Ветхий Завет признаётся мёртвым, что освобождает христиан от ответственности за несоблюдение его.

<b>Амвросиаст</b>		<b>Диодор Тарсийский</b>	
«Sicut enim mulier mortuo viro liberata est a lege viri, non a lege naturae, ita et hi gratia Dei liberati a lege erunt, a qua tenebantur rei, ut	Как женщина освобождается от закона своего мужа, когда он умер, а не от закона природы, так и они по милости Божией будут освобождены от закона, который признал их виновными. Поэтому он мертв для них, и, следовательно, они не	Он говорит «закон владычествует над человеком до тех пор, пока он живёт». Кто живет? Закон. Как о муже и его	Καὶ ὁ νόμος, φησί, κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ. τίς ζῆ; ὁ νόμος, ὡς περ δὲ περὶ ἀνδρός καὶ

<sup>491</sup> Amst. Ad Rom. 5, 13, 2 // CSEL. 81/1. P. 166–167.

<sup>492</sup> Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 83.

mortua illis sit, ut Christianismo iuncti non sint adulteri» <sup>493</sup> .	прелюбодеи в соединении с христианством.	жене рассказывается о нем (законе).	συνοίκου αὐτῶ διαλέγεται περὶ αὐτοῦ» <sup>494</sup> .
---	---	---	---

Кроме того, так же в контексте раскрытия образа ветхозаветного закона в толковании на Рим. 7, 8 можно увидеть некоторое сходство образов. Закон Моисеев войдя в человеческое общество как благо был со временем обращён дьяволом в вещь вредоносную для самого человека.

<b>Амвросиаст</b>		<b>Диодор Тарсийский</b>	
«Ut illi legem inverteret, ut prohibita admittendo Deum rursum offerenderet et denuo in potestatem diaboli caderet» <sup>495</sup> .	Что обратил Закон против него, чтобы человеческий род, совершая запретные поступки, снова оскорбил Бога и вновь подпал под власть дьявола.	Он [дьявол], сделав обещания закона как некое вещество своего искусства обратил человека в противоположную сторону заповедей.	«ὅτι τὰ παραγγέλματα τοῦ νόμου ὡσπερ ὕλην τινὰ τῆς ἑαυτὸν τέχνης ποιησάμενος, εἰς τὸ ἐναντίον ταῖς ἐντολαῖς περιέτρεπε τὸν ἄνθρωπον» <sup>496</sup> .

Амвросиаст достаточно часто высказывает суждение, что грех это одно из наименований дьявола.

«соерimus vivere deo, mortui autem esse peccato, qui est diabolus» <sup>497</sup>	мы начали жить для Бога и быть мертвыми для греха, который является ДЬЯВОЛОМ
--	--

<sup>493</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 2–3, 2 // CSEL. 81/1. P. 212–213.

<sup>494</sup> *Staab K.* Pauluskomentare aus der griechischen Kirche. S. 86.

<sup>495</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 8, 2 // CSEL. 81/1. P. 224–225.

<sup>496</sup> *Staab K.* Pauluskomentare aus der griechischen Kirche. S. 88.

<sup>497</sup> Подобные высказывания встречаются также в толкованиях Амвросиаста на Рим. 6, 2 ; 7, 4.

Мы встретили такое же суждение и у Диодора Тарсийского: Ἀμαρτίαν ἔοικε λέγειν τὸν διάβολον (Признано называть диавола «грехом») <sup>498</sup>

Кроме схожих проблем, идей и образов у комментаторов можно встретить и близкие формулировки.

Дар Благодати, преподанный через Иисуса Христа (Рим. 5, 16), схоже понимается экзегетами как двойкий дар, прощающий грехи и дающий праведность.

Амвросиаст		Диодор Тарсийский	
«Donum tamen gratiae Dei, cum iustum esset plecti illos, non solum ignoscit illis, sed et iustificat» <sup>499</sup> .	Дар Божией благодати не только прощает, но и оправдывает тех, кто, по справедливости, должны быть наказаны.	В этом есть избыток благодати, потому что Он не только избавил от грехов, но и руководствовал к праведности	«Χάριτος τὸ περίσσευμα, ὅτι οὐ μόνον τῶν παραπτωμάτων ἀπήλλαξεν, ἀλλὰ καὶ εἰς δικαιοσύνην ἐχειραγώγησεν» <sup>500</sup> .

Очень похоже выглядят рассуждения двух комментаторов при толковании Рим. 8, 1:

Амвросиаст		Диодор Тарсийский	
«Quia nulla erit damnatio horum, qui Christiani sunt legi Dei devotione animi servientes» <sup>501</sup> .	Не будет никакого осуждения для тех, кто является христианами, соблюдающими закон Божий с благоговейной душой.	Итак, теперь нет никакого осуждения сущим во Христе Иисусе.	«Οὐδὲν ἄρα κατάκριμα νῦν τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» <sup>502</sup> .

<sup>498</sup> Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 87.

<sup>499</sup> Amst. Ad Rom. 5, 16, 2 // CSEL. 81/1. P. 182–183.

<sup>500</sup> Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 84.

<sup>501</sup> Amst. Ad Rom. 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 250–251.

<sup>502</sup> Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 90.

Впрочем, здесь оба автора, очевидно предлагают парафраз апостольского речения: *итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу.*

Первое воодушевление, связанное со схожестью вышеуказанных моментов было существенно ослаблено тем обстоятельством, что во всем прочем объёме толкований, комментаторы не являют нам никакого единства. А в некоторых случаях показывают и противоположный подход. Данное обстоятельство позволяет говорить об отсутствии прямого литературного заимствования между ними.

На взгляд диссертанта, выявленные сходства могут быть объяснены вне гипотезы о литературных связях двух авторов. Однако окончательные выводы по данному вопросу требуют более глубокого исследования. Необходимо изучить бытование указанных толкований, дабы определить является ли их сходство указанием на косвенную литературную взаимосвязь или эти образы были общедоступными распространёнными толкованиями того времени.

### § 3.5. Художественное наполнение<sup>503</sup>

Комментарий Амвросиаста на Рим., без сомнения, является центральным произведением в творчестве древнеримского автора. Влияние этого и прочих его произведений на Западную Христианскую Церковь вполне значительно. Однако не все аспекты распространения идей Амвросиаста остаются до сих пор удовлетворительно выясненными. В частности, до сих пор не были в достаточной степени хорошо исследованы художественные образы<sup>504</sup> автора и их влияние на последующую литературную традицию Запада. Несмотря на то, что именно такие образы могут быть названы одним из самых ярких аспектов литературы, а их

---

<sup>503</sup> Основные выводы параграфа опубликованы в статье *Лысевич А., свящ.* Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание ап. Павла к Римлянам в контексте западной христианской литературы // Богословский вестник. 2021. 1 (40). С. 135–151.

<sup>504</sup> Под художественным образом будет пониматься форму выражения авторской мысли, при реализации которой толкователь создаёт не тождественный содержанию комментируемого текста цельный образ, обладающий определённой степенью эстетического воздействия.



своеобразие несомненно составляет «визитную карточку» того или иного произведения, автора или эпохи.

Под художественным образом будет пониматься форма выражения авторской мысли, при реализации которой толкователь создаёт не тождественный содержанию комментируемого текста цельный образ, обладающий определённой степенью эстетического воздействия. Некоторые из этих образов словно рефрен сопровождают всю историю христианской культуры, а иные остаются сокрытыми от потомков под толщей веков. Но и последние при известном труде исследователей могут существенно обогатить копилку мудрости современной Христианской Церкви.

Настоящий параграф будет посвящён анализу художественных образов Амвросиаста в толковании на Рим. Данный анализ таким образом будет носить прежде всего содержательный характер, имея своим объектом смысл, а не форму.

Некоторые из этих образов при известном своеобразии являются неотъемлемой частью всеобщей христианской традиции, такие как «житейское море», «Христос — победитель ада», «семена праведности» и др. Однако некоторые из них могут быть названы вполне уникальными, такие как «лестница Адама», «ветхая одежда поверх новой», «враги — погасшие угли», «земной царь — духовный педагог» и др. Кроме анализа художественных образов будет предпринята попытка обнаружить их трансляцию в латинской литературе.

Данный параграф с одной стороны имеет целью ввести в научный оборот некоторые христианские литературные художественные образы, а с другой — выявить один из аспектов своеобразия важнейшего произведения Амвросиаста, комментария на Рим.

Как уже отмечалось ранее, «Комментарий» в целом беден с точки зрения образного наполнения. Толкователю более свойственен экзегетический метод

аналогии, парафраза и обращения к текстуальному и историческому контексту, нежели более возвышенные аллегорические способы извлечения смысла.

Но несмотря на этот суховатый стиль толкования, в произведении можно встретить и ряд довольно ярких художественных образов.

Чтобы проиллюстрировать первородный грех Адама, Амвросиаст привлекает уникальный образ. Он говорит, что Адам своим прегрешением построил лестницу, по которой грабитель забрался к его детям (*gradus enim fabricavit Adam, per quos ad filios eius expilator ascendit*). И теперь человечество, получившее наследство преступления, собирает себе сокровище вражеского греха, через которое сатана может получить к нему доступ (*hereditatem praevaricationis successit, hostem secum habens peccatum, per quod aditum ad illum habeat satanas*)<sup>505</sup>. В этой аналогии находится место и образу Искупления. Спаситель «поднял» род человеческий (*relevatum genus hominum*) через прощение грехов. При этом, ввиду многозначности слова «*relevo*», не до конца понятно значение данного образа, возможно речь идёт о пробуждении рода человеческого. Однако из контекста в данной фразе можно видеть и подъём самого состояния, в котором пребывало человечество. Господь словно «приподнял» тот этаж, на котором находились дети Адама, и теперь лестница дьявола оказалась чуть ниже входа.

Как ни странно, этот образ, достойный гимнографического использования, по всей видимости, почти не получил распространения в латинской литературе. Лишь через семь веков Петр Ломбардский предлагает более бедный парафраз данной мысли<sup>506</sup>.

<sup>505</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 24–25, 1 // CSEL. 81/1. P. 244–245.*

<sup>506</sup> *Petr. Lomb. Commentaria in Epistolas B. Pauli, 1, VII, 24–25 // PL. 191, 1426A Gradus enim fabricavit Adam per quos ad filios eius expoliator ascendat, nisi clementissimus Dominus protegat.* (Ибо Адам построил лестницу, по которой к его детям может забраться грабитель, если не защитит снисходительнейший Господь).

Амвросиаст использует образ нижних слоёв ада. Он говорит, что из-за прегрешения Адама, многие были удерживаемы второй смертью на нижних уровнях преисподней (*delicto Adae multi tenentur a morte secunda in inferno inferiori*). Сам этот образ (*inferno inferiori*) изучаемый толкователь мог взять из латинской псалтири (*Psal. LXXXV, 12-13*. В русском переводе — «ад преисподний», греч. — «ἀδης κατώτατος»). Есть мнение, что данный образ мог повлиять на Данте, описавшего круги ада в своей «Божественной комедии»<sup>507</sup>.

Для изображения настоящего состояния творения Амвросиаст использует образ захвата пиратов. Творение изначально было создано через Христа Господа, но когда оно было грехом отчуждено от своего Автора, то было взято в плен (*per Christum Dominum facta est creatura, quae per peccatum alienata est ab Auctore, facta captiva*). И только Сын Божий, воплотившись, научил, что необходимо делать, чтобы избежать рук пиратов (*quid faciendo manus piratarum effugeret*)<sup>508</sup>.

Там не менее, желающему спастись предстоит весьма нелёгкая битва, ведь для того, чтобы попить советы греха, пребывающего во плоти (*peccati in carne manentis premit consilia*), необходимо великое мастерство (*magnae enim sollertiae est*), поскольку эта борьба подобна партизанской войне, когда приходится разрушать засады внутренних врагов (*domestici hostis insidias evitare*)<sup>509</sup>.

Смерть в этой войне уподобилась узурпатору (*ipsa usurpationis impunitate regnabat mors*), будучи твёрдо уверена, что грешники всецело принадлежат ей, как собственные рабы — и те из них, кто временно ушёл от наказания, и те, кто уже понёс наказание за свои злодеяния<sup>510</sup>.

<sup>507</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 15, 2 // CSEL. 81/1. P. 180–181.*

<sup>508</sup> *Amst. Ad Rom. 14, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 438–439.*

<sup>509</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 250–251.*

<sup>510</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 1 // CSEL. 81/1. P. 168–171.* Данное мнение цитирует *Sed. Sc. Collectanea in omnes B. Pauli epistolas I, V // PL. 103. Col. 55D.*

Тем более, что дьявол воюет с людьми при помощи их же «копий» (*diabolum nostris nos jaculis inpugnare*). Он берёт повод от их грехов (*occasio enim datur illi per nostra peccata*) и поэтому необходимо удерживать свои члены от всякого злого деяния, чтобы враг, лишившись оружия, был покорён (*membra nostra ab omni opere iniquitatis continere debemus, ut inimicus noster inermis inventus subiciatur*)<sup>511</sup>.

С поразительной чёткостью раскрывает Амвросиаст образ из Псалтири (Пс. 5, 9), говоря, что гортань злых людей уподобляется открытому гробу в том отношении, что, открывшись, она жаждет, если бы это было возможно, пожрать (*si posset fieri, devorare volebant*) праведников, как гробы открытые и готовые для принятия мертвецов (*sicut sepulchrum patet ad recipienda cadavera*)<sup>512</sup>.

Несколько необычно толкует Амвросиаст ветхозаветный образ греха на пороге души (Быт. 4: 7). Обитая на пороге души (*habitat peccatum quasi ad ianuas animae*), грех не позволяет душе делать то, что она хочет (*non illam permittat ire quo vult*)<sup>513</sup>.

Для изображения жизни без веры в Истинного Бога Амвросиаст использует образ тумана или облака, препятствующего нормальному зрению и разгоняемого только правой верой. Когда язычники принимают христианство, туман исчезает из глаз их разума (*abstergeretur caligo ab oculis mentis eorum*)<sup>514</sup>, ибо вера разгоняет облако заблуждений и дарует совершенное знание о Господе в Тайне Троицы (*quia fides aufert nebulam erroris et tribuit perfectam Dei cognitionem in mysterio Trinitatis*)<sup>515</sup>.

Следует отметить, что слово «ерог» Амвросиаст понимает несколько специфически, присваивая ему по преимуществу значение заблуждения о многобожии. И для пояснения своей мысли он использует образ гнойника. Ошибка,

<sup>511</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 198–199.*

<sup>512</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 106–107.*

<sup>513</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 22 // CSEL. 81/1. P. 240–241.*

<sup>514</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 25, 2 // CSEL. 81/1. P. 380–382.*

<sup>515</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 28–29, 2 // CSEL. 81/1. P. 92–93.*

поразившая сердце, подобна гнойнику (*velut putredo*) устраняется она, когда совершается обрезание сердца (*circumcisio cordis*), чтобы, открыв истину, сердце могло признать, что Бог-Создатель является Отцом Христа Иисуса, через Которого Он создал всё<sup>516</sup>.

Но если кто-то после принятия истинной веры, выйдя из тумана и обрезав своё сердце, вновь продолжает грешить прежними грехами, то они не облеклись (*induti*) в Иисуса Христа, но надели старую одежду поверх Его новой одежды (*super cuius novam vestem veteres pannos induunt*)<sup>517</sup>.

Подобное сравнение можно видеть и у блж. Иеронима: *qui Salvatoris Ecclesiam fundaverunt, procul pellitur philosophorum pannos laceros ac veteres nitens novo et firmissimo Ecclesiae consuere vestimento*<sup>518</sup>. Вряд ли в данном случае можно говорить о связи образов двух авторов.

Другим следствием греха Адама является греховная свобода, покрытая пятнами и вымазанная грязью (*maculis plena libertas et squaloribus mancipata*). Свобода, деяния которой имеют вознаграждением позор (*opus turpem mercedem habet*), а кульминация которой — смерть (*cuius consummatio mors est*)<sup>519</sup>.

От этого губительного состояния людей избавил Христос. Он сдался (*permisit*) дьяволу разъяренному (*saevienti*). Но поскольку дьявол не обладает предвидением (*inpraescio*), он думал, что сможет удержать Христа в своем плену, рассчитывал захватить Его. Однако не смог вынести силы Христовой (*virtutem eius ferre non potuit*), и потому вместе со Христом выпустил всех, кого держал в заточении (*quos tenebat simul cum illo amisit*)<sup>520</sup>. Христос таким образом препобедил дьявола, во-

<sup>516</sup> *Amst. Ad Rom.* 15, 8, 2 // CSEL. 81/1. P. 458–459.

<sup>517</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 432–433.

<sup>518</sup> *Hier. Ep.* 48, 9 // PL. 22. Col. 799.

<sup>519</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 20–21, 2 // CSEL. 81/1. P. 208–209.

<sup>520</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 24, 2 // CSEL. 81/1. P. 118–119.

первых, тем, что ни разу не согрешил (*quem iam non peccando superaverat*), во-вторых, потому что был осуждён дьяволом несправедливо (*inique enim occisus*). Тем самым Христос навлек вину на дьявола (*reum fecit diabolum*), который, будучи дважды Им побежденным (*secundo victus*), отпустил тех, кого держал у себя в плену (*amitteret quos tenebat*)<sup>521</sup>.

И это вызывает удивление. Ведь считается обычным делом, когда рабы умирают за хорошего господина (*si servi moriantur pro bono domino*), но неслыханно, чтобы Господин умирал за рабов, а притом ещё и злых (*Dominus mortuus est pro servis et malis*)<sup>522</sup>.

Получившим такой дар, Амвросиаст рекомендует обуздывать (*frenare*) свою жизнь законом<sup>523</sup>, тем самым вводя довольно красивый аскетический образ, который также, по-видимому, не получил распространения в латинской литературе за исключением одного нравственного произведения Рабана Мавра<sup>524</sup>, который цитирует Амвросиаста.

Для того, чтобы изобразить обстоятельства жизни, в которых христианам приходится совершать дело спасения, Амвросиаст использует образ мира (*mundus*) как моря (*pelagus*), бурлящего ересями. Поскольку точно так же, как бушующее море (*mare excitum*) вздымает противные бури и штормы на моряков (*adversis procellis insilit et tempestatem navigantibus facit*), так и этот век (*saeculum*), взволнованный заговорами неверующих (*perfidorum conspiratione commotum*), смущает умы верных (*perturbat fidelium*). Характерно, что Амвросиаст использовал два разных слова для раскрытия образа моря. Первое — эллинизм «*pelagius*», созвучное с именем известного раскольника<sup>525</sup>.

<sup>521</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 96–97.

<sup>522</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 37, 2 // CSEL. 81/1. P. 298–299.

<sup>523</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 13, 4 // CSEL. 81/1. P. 168–169.

<sup>524</sup> *Rab. M. De consanguineorum nuptiis* // PL. 110. Col. 1089B.

<sup>525</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 23 // CSEL. 81/1. P. 282–283.

Образ мира как моря привлекает своей яркостью, он хорошо известен в современной Православной Церкви. Было бы весьма интересно узнать его первооткрывателя, ведь этот образ не может быть сведён ни к одному библейскому отрывку. Он появляется исключительно как интерпретация в различных местах (чаще в связи с историей пророка Ионы или с укрощением бури). Но, к сожалению, решить проблему авторства в этом случае вряд ли представляется возможным. В IV-V веке данным образом кроме Амвросиаста пользовались весьма многие, например, на Западе: свт. Максим Туринский (*Maximus Taurinensis*<sup>526</sup>), блж. Августин Иппонский (*Augustinus Hipponensis*<sup>527</sup>), Пётр Христорог (*Petrus Chrysologus*<sup>528</sup>). Все эти авторы раскрывали образ «житейского моря» несколько по-разному.

Для того, чтобы сподвигнуть читателей к аскетическим подвигам в этом бушующем мире, Амвросиаст приводит образ моряков и воинов. Моряки, отправившись плавание, попадают в бесчисленное количество штормов и бурь (*procellis et tempestatibus*), и они предвидят, что им придётся столкнуться лицом к лицу не с жизнью, а со смертью (*cum sciunt in his mortem magis ante oculos esse quam vitam*). Воины так же без колебания поднимаются на битву (*insurgere in gladios non dubitant*), хотя исход битвы не ясен (*cum incerta victoria sit*). И делают они это всего лишь ради земных выгод (*pro quibus commodis*) и в надежде на временные награды (*spe praesentis praemii*). Сколь более должно претерпевать верующим за Христа, преподающего им богатые милости (*cuius etiam protelata habemus beneficia*)<sup>529</sup>.

Тем более, что эта жизнь, по мнению Амвросиаста, подобна торгу, где на весы возлагается временная жизнь (*temporalem enim vitam pendimus*), а приобретается жизнь вечная (*ut nobis rependatur aeterna*)<sup>530</sup>.

<sup>526</sup> *Max. T. Sermones, XCIV. De mirabilibus, Admonitio // PL. 57. Col. 0721B.*

<sup>527</sup> *Aug. Enarrationes in Psalmos, In psalmum XCIV enarratio, 9 // PL. 37. Col. 1223.*

<sup>528</sup> *Petr. Chrys. Sermones, Sermo XX. De sedata maris tempestate // PL. 52. Col. 255A.*

<sup>529</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 18, 2 // CSEL. 81/1. P. 277–278.*

<sup>530</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 37, 2 // CSEL. 81/1. P. 298–299.*

Греховную жизнь вне христианства Амвросиаст сравнивает с состоянием бездействия в лежачем положении<sup>531</sup>. Он говорит, сопричисляя и себя к таковым, что «мы прежде валялись (*pr̄ius iacuumus*)», а теперь, уверовав, «стоим прямо (*erecti sumus*)», торжествуя в уповании просвещения.

Развивая своё нравственное учение, Амвросиаст сталкивается с неудобоприемлимым высказыванием ап. Павла и предаёт библейскому образу необычное звучание. *Если враг твой голоден, дай ему еды; если он испытывает жажду; напои его. Ибо, делая это, ты будешь собирать угли ему на голову (Прит. 25: 21–22; Рим. 12: 20)* — повторяет ап. Павел вслед за Соломоном. Амвросиаст видит в этих углях образ угасшего костра братской любви, который может вновь зажечь обходительность. Ведь даже если враги упорствуют во вражде (*in inimicit̄iis perduraverint*) по причине нечестия (*inpietate*) своего ума, то благодаря усердию нашей учтивости (*obsequiorum nostrorum sedulitate*) они под действием угрызений совести (*conpuncti*) вновь оживают как угасшие угли (*carbones mortui reviviscenti*)<sup>532</sup>.

Иллюстрируя христианскую праведность как преданность Богу даже в случае личной опасности, Амвросиаст привлекает образ укрытия для беглеца. Он говорит, что принять того, кто ищет убежище (*cum suscipit confugientes ad se*), называется праведностью, а не принять — неверностью (*iniquitas*). Саму праведность автор понимает как исполнение обещанного (*iustitia est enim quia exsolutum est quod promissum est*)<sup>533</sup>.

Сама праведность (*iustitia*), по мнению Амвросиаста, вполне естественна для души человека. Он даже сопоставляет её с образом растения, семена которого посеяны в самой человеческой природе (*ipsi naturae quodam modo inserta sunt iustitiae*

<sup>531</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 152–153.*

<sup>532</sup> *Amst. Ad Rom. 12, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 416–417.*



semina)<sup>534</sup>. Но поскольку очевидно, что этот росток может быть подавлен в человеке привычкой ко греху (*consuetudine enim delinquendi premitur*) и тогда он не принесет плода и от того иссохнет (*ne crescat in fructum, et per hoc extinguitur*)<sup>535</sup>, то Господь дал ещё и закон, чтобы под его руководством и наставлениями (*auctoritate et magisterio*) природные способности (*ingenium naturale*) могли бы развиваться и принести плод праведности (*fructum iustitiae*)<sup>536</sup>.

В другом своём произведении Амвросиаст прилагает данный образ к праведному Иову (*sanctissimus Iob*), который явил пример закона прежде Закона Писанного (*legem litteris*), поскольку был научен самой природой (*natura ipsa duce*), в которую Бог вложил (*inesse*) семена праведности естественным образом (*naturaliter*)<sup>537</sup>.

Можно видеть употребление данного образа в античности, например у Цицерона, который говорит, что прежде первые среди философов (*philosophis*) более тщательно (*accuratus*) стремились ко благу и благодаря этому вновь были научаемы самой природой (*natura*) как следует поступать (*tributum esse*)<sup>538</sup>.

Во времена Амвросиаста данная идея также имела распространение. Свт. Амвросий в толковании на 39 псалом говорит, что праведный Ной (*in Noe iusto*) был сохранён как семя (*ad semen*) для будущих народов, чтобы от него семена праведности (*iustitiae semina*) проросли (*pullularent*) в людях<sup>539</sup>. Блж. Иероним Стридонский в толковании на Послание к Галатам отмечает, что без Христа, люди не имели бы в себе семени мудрости и праведности<sup>540</sup>. Святой Максим Туринский

<sup>533</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 21, 2 // CSEL. 81/1. P. 116–117.*

<sup>534</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 184–185.*

<sup>535</sup> *Ibid. P. 185–186.*

<sup>536</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 184–185.*

<sup>537</sup> *Amst. Quaest., CXVIII De Iob // CSEL. 50. P. 355.*

<sup>538</sup> *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum, 4, 7, 17 ; 6. / with an English translation by H. Rackhman. London: W. Heinemann ; New York: The Macmillan Co., 1914. P. 318.*

<sup>539</sup> *Amb. Explanatio super Psalmos XII, Explanatio psalmi XXXIX, 6, 1 // CSEL. 64. P. 216.*

<sup>540</sup> *Hier. Commentaria in Epistolam Ad Galatas, 1, 15 // PL. 26. Col. 0326B.*

предлагает художественное развитие данного образа, говоря, что семена праведности в наших сердцах были согреты Спасителем, словно зимняя нива солнцем<sup>541</sup>. Очевидно, что все эти примеры не имеют между собой прямой связи.

Близким по содержанию может быть назван образ нравственного чувства как новорожденного ребёнка (*nativitas*), который погибает (*interit*), если не будет иметь должного ухода и заботы (*nisi nutrimenta habeat*), благодаря которым он крепнет (*fota adolescat*). Так же и естественная склонность к праведности не развивается сама по себе, а, наоборот, ослабевает (*aegrotat*) и предаётся одолевающим её грехам (*supervenientibus cedit peccatis*), если не имеет того, что бы оберегало и украшало её (*respiciat et veneretur*)<sup>542</sup>.

В этом смысле грех уподобляется болезни, поразившей человечество через преступление прародителей. Данный образ неоднократно встречается в произведении<sup>543</sup>. Поскольку тело Адама было повреждено грехом (*corruptum est per peccatum*) так, что оно стало тленным (*solubile*), само повреждение греха (*peccati corruptio*) остаётся в теле проявляясь через состояние болезненности (*condicionem offensionis*)<sup>544</sup>. И исцелить эту болезнь может лекарство веры. Ибо вера не ко греху побуждает (*pec suadet*) человека. Но, провозглашая грядущий суд Божий, она даёт прегрешившим лекарство (*delinquentibus dat medelam*), чтобы, восстановив свое здоровье (*recuperata salute*), жили в соответствии с Законом Божиим и более не грешили<sup>545</sup>.

<sup>541</sup> *Max. T. Homiliae, IV Incipit dictum ante Natale Domin, Admonitio // PL. 57, Col. 0233C. Col. 0369B.*

<sup>542</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 185–186.*

<sup>543</sup> В комментариях на Рим. 3, 8 ; 4, 16 ; 6, 15 ; 6, 19 ; 7, 18.

<sup>544</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 18, 1 // CSEL. 81/1. P. 236–237.*

<sup>545</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 102–104.*

Христос, Духовный Врач, освободил людей не для того, чтобы Самому подчинить Себя Закону, но иметь возможность более коротким путем найти (*conpendio invenire*) лекарство от раны (*medelam vulneris*)<sup>546</sup>.

Но несмотря на то, что нравственное чувство естественно для человека, христианская вера, вскармливающая его, является для этого мира чужой<sup>547</sup>. Для раскрытия этого учения Амвросиаст привлекает образ peregrina в чужой земле. Точно так же, как род странника (*peregrini origo*) в чужом краю не имеет почтения (*improbabilis*) со стороны людей, точно так же истина нашей веры является чужестранкой на этой земле<sup>548</sup>.

У близкого по времени жизни блж. Августина образы веры и странничества встречаются довольно часто, однако Иппонский епископ, по всей видимости, не соединяет эти два понятия.

В то время как у другого автора, Пруденция (*Prudentius*), писавшего немногим позже Амвросиаста, встречается фраза, весьма близкая к словам изучаемого автора. Он говорит, что поскольку Авраам даже для погребения своей супруги был вынужден покупать землю, значит, отец Верующих до последних дней был странником, точно так же и праведность, и вера остаются peregrinami на этой земле (*in terris quoniam peregrina moratur Iustitia, atque fides*)<sup>549</sup>. Несколько позднее Пруденция цитирует Амюенус (*Amoenus*)<sup>550</sup>. Но более данная фраза не получает распространения.

Очевидная близость высказываний может быть объяснена либо влиянием Амвросиаста на Пруденция, и после, опосредованно, на Амюенуса, либо

<sup>546</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 16, 2 // CSEL. 81/1. P. 140–141.

<sup>547</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 5, 1a // CSEL. 81/1. P. 155.

<sup>548</sup> *Ibid.*

<sup>549</sup> *Prud. Dittochaem*, 5. Monumentum Sarae // PL. 60. Col. 94A.

<sup>550</sup> *Am. Enchiridion Veteris et Novi Testamenti*, Monumentum sarae // PL. 61. Col. 1075C.

существованием данного образа в устной проповеднической практике той эпохи, из которой черпали вдохновение другие писатели.

Во всяком случае, наличие близкого высказывания позволяет сделать предположение относительно внутренней логики образа Амвросиаста. Авраам был странником всю жизнь и не имел почёта в земле странствия, а так как именно он является отцом верующих, то не удивительно, что и христиане иногда встречают по отношению к себе непочтительное отношение, поскольку христианская вера является чужестранкой на этой земле.

Амвросиаст сравнивает веру со зданием, построенным по безукоризненным линиям (*integra linea superficies ordinata*), а проповедь Апостола является прочным и неповреждённым основанием этого строения (*incolume fundamenti robur haberet*)<sup>551</sup>.

Раскрывая понятие веры, Амвросиаст транслирует довольно известный образ солнца. Он говорит, что одна и та же вера способна производить на людей совершенно различные воздействия, выявляя разницу в людях (*diversitatem praestat hominibus*). Как солнце в одном случае плавит воск (*ceram solvit*), а в другом сковывает грязь (*lutum stringit*)<sup>552</sup>.

Говоря о соотношении Ветхого и Нового Завета, Амвросиаст пользуется образом раба и господина. Ведь Евангелие так же отличается от Моисеева Закона, как Господин от раба. Надо признать, что в христианской традиции довольно широко распространено высказывание, что Евангелие дано Господом, а Декалог — рабом Моисеем. Однако Амвросиаст оговаривается, что при этом нельзя сказать, что Закон не угоден Богу (*non quod displiceat lex*), — лишь то, что Евангелие лучше Закона<sup>553</sup>.

<sup>551</sup> *Amst. Ad Rom.* 15, 20, 2 // CSEL. 81/1. P. 468–469.

<sup>552</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 2, 3a // CSEL. 81/1. P. 252–253.

<sup>553</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 9–10, 1 // CSEL. 81/1. P. 22–23.

Другой образ ещё более принижает синайское законодательство. Амвросиаст говорит, что Закон вошёл поначалу как нечто благотворное (*profutura*) и со смирением (*cum humilitate*), подобающим рабу, а потом возгордился, начав господствовать (*coepit dominari*) над теми, кому велел не грешить, и кто всё равно согрешал<sup>554</sup>.

Амвросиаст использует ряд образов из обыденной жизни. Предлагает, например, интересный образ, связывающий между собою богатых века сего и богатый урожай апостольской проповеди (*fructus apostoli uberior*). Урожай возрастает, когда апостол побеждает многих. Амвросиаст называет богатых сильными врагами (*inimici graves*) и на основании этого делает вывод, что обращение к Богу сильных мира сего (*potentes mundi convertantur ad deum*) приносит больше радости верующим (*maius gaudium*). Поскольку чем сильнее враг, тем важнее восстановление мира с ним<sup>555</sup>.

Ещё одним образом, взятым Амвросиастом из современной ему государственной системы, является образ комита. Элементы природы подобны комитам, приводящим к Царю. И поэтому, совершенным безумием и безрассудством (*demens, inmemor*) является воздавать комиту почести, достойные царя. Такой поступок не просто глуп, но и предосудителен как оскорбление царского величия (*iure ut rei damnentur maiestatis*)<sup>556</sup>.

Надо отметить, что Амвросиаст в целом высказывается о царской власти в весьма лояльном тоне. Он утверждает, что правители века сего (*huic saeculo rectores*) являются педагогами (*paedagogi*), которых Бог назначил (*ordinavit*) для людей. Устанавливая законы и верша суд на земле, они напоминают людям, что есть Закон Божий, чтобы они не были осуждены на грядущем Суде (*ne in poenam incidant futuri*

<sup>554</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 20, 2d // CSEL. 81/1. P. 185–186.*

<sup>555</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 9–10, 6 // CSEL. 81/1. P. 26–27.*

iudicii)<sup>557,558</sup>. При этом даже система налогообложения у Амвросиаста приобретает духовный смысл, поскольку налоги могут служить людям напоминанием, что они не свободны, но живут под властью Бога (*sed sub potestate agere, quae ex Deo est*)<sup>559</sup>.

Данные рассуждения могут считаться ещё одним свидетельством тому, что Амвросиаст относился либо к духовному сословию (исключённому из системы налогообложения), либо к сословию государственных чиновников (в пользу которых налоги и собираются).

Кроме образа царя как «педагога» грядущего суда Амвросиаст использует вполне библейский образ судной книги жизни (Исх. 32, 33), из которой человек изглаживается (*deletur*) по справедливости судьи (*ut secundum iustitiam iudicis*), когда грешит<sup>560</sup>.

Зато праведники, чьи имена окажутся в книге жизни, будут в день суда буквально скакать от радости (*tripudiabunt credentes in Christum*)<sup>561</sup>!

### **Краткие итоги главы**

Итак, видно, что при общей простоте языка Амвросиаста главное его произведение, Комментарий на Рим., не лишено и довольно ярких художественных образов, рассмотрение которых помогает выявить своеобразие авторской мысли на фоне писателей, современных ему, и проследить рецепцию произведения. Можно предположить, что изучение и сравнение художественных образов различных авторов может позволить менее трудоёмко и более эффективно обнаруживать литературные связи между ними. Диссертанту удалось выявить художественные

<sup>556</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 22, 1a // CSEL. 81/1. P. 42–43.

<sup>557</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 420–421.

<sup>558</sup> Данную фразу парафразирует *Hincm. Rhem. Ep.* 24 // PL. 126. Col. 158C ; *Rab. M. Enarrationes in Epistolas Beati Pauli*, 7, 13 // PL. 111. Col. 1563A и *Sed. Sc. Collectanea in omnes B. Pauli epistolas*, I In Epistolam ad Romanos, 13 // PL. 103. Col. 0117A.

<sup>559</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 6 // CSEL. 81/1. P. 420–421.

<sup>560</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 11–13, 5 // CSEL. 81/1. P. 314–317.

<sup>561</sup> *Amst. Ad Rom.* 10, 11 // CSEL. 81/1. P. 348–349.

образы, встречающиеся в комментарии Амвросиаста на Рим. и сопоставить их с образами таких латинских авторов как Цицерон (Cicero), свт. Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis), блж. Иероним Стридонский (Hieronymus Stridonensis), Пруденций (Prudentius), свт. Максим Туринский (Maximus Taurinensis), свт. Пётр Хрисолог (Petrus Chrysologus), Рабан Мавр (Rabanus Maurus), Хинкмар Реймский (Hincmarus Rhemensis), Седулий Скот (Sedulius Scotus), Амюенус (Amoenus).

### **Краткие итоги главы**

Таким образом, анализ Комментария на Рим. позволил выявить и оценить ряд особенностей произведения. Указана, декларируемая автором цель написания Комментария на Рим. Приводятся сведения из числа внутренних свидетельств, которые позволяют датировать произведение концом 70-х — началом 80-х годов IV в. и указать Рим местом его создания.

В главе описываются особенности использования нашим экзегетом Священного Писания, второканонических книг и некоторых апокрифов. Указываются источники Амвросиаста из числа произведений классических и христианских авторов. Обсуждается вопрос о литературных связях с современниками: блж. Августином, свт. Зеноном Веронским и Пелагием. Отдельно говорится о «заочной переписке» Амвросиаста с блж. Иеронимом. Заслуживают внимания современные исследования связи толкований Амвросиаста с Марием Викторином. Однако то обстоятельство, что толкования последнего на Рим. не дошли до нас, не позволяет сделать заключение об этом вопросе на материале исследуемого произведения.

Отмечены некоторые упоминаемые автором персоналии и особенности его отношения к ним. Амвросиаст, например, считает, что Христос избрал из числа Своих последователей не 70, а 72 апостола, которые потом соблазнились и отошли от Него; Акила и Прискилла смущались вопросом вкушения мяса и стали

провозвестниками для римских христиан о намерении ап. Павла идти к ним; изучаемый автор поддерживает точку зрения, что прав. Иов являлся внуком Исава; а иудейский народ берёт своё наименование от Иуды Маккавея.

В главе описаны результаты сравнительного анализа библейского текста Амвросиаста и Vulg. Среди выявленных текстовых различий были выделены смысловые. Каждое такое отличие было рассмотрено на предмет влияния их на содержание толкований изучаемого автора. На примере блж. Августина показано как интерпретации особенностей библейского текста могут продолжать распространяться даже после распространения версии Священного Писания, не имеющей таких особенностей. Такие толкования «устаревших» мест библейского текста однозначно могут быть названы существенными особенностями изучаемого памятника и тоже могут быть использованы для более подробного изучения влияния Комментария на Рим. на последующую экзегетическую традицию.

Диссертанту удалось выявить ряд достаточно ярких художественных образов автора, таких как «лестница Адама», «ветхая одежда поверх новой», «враги — погасшие угли», «земной царь — духовный педагог» и др. Они сопоставлены в работе с подобными образами таких латинских авторов как Цицерон (Cicero), свт. Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis), блж. Иероним Стридонский (Hieronimus Stridonensis), Пруденций (Prudentius), свт. Максим Туринский (Maximus Taurinensis), свт. Пётр Хрисолог (Petrus Chrysologus), Пётр Ломбардский (Petrus Lombardus), Рабан Мавр (Rabanus Maurus), Хинкмар Реймский (Hincmarus Rhemensis), Седулий Скот (Sedulius Scotus) и Амюенус (Amoenus). Результаты сопоставлений могут быть использованы для дальнейших более глубоких исследований зависимости и влияния идей Амвросиаста в контексте латинской литературы.

Были приведены выявленные сходства комментариев Амвросиаста и Диодора Тарсийского на Рим. На взгляд диссертанта, полученных результатов недостаточно,



чтобы утверждать наличие какого-либо вида литературных связей между двумя авторами.

**Основные выводы:**

1. Амвросиаст для комментирования использовал текст *Vetus Latina* карфагенской традиции. Смысловые особенности этого текста оказали влияние на толкование Амвросиастом Послания к римлянам ап. Павла, а через Амвросиаста — на блж. Августина и других латинских авторов;

2. проблему текстологии Священного Писания, чрезвычайно актуальную для современников, Амвросий предлагает решить верификацией библейского текста, опирающейся на здравый смысл, контекстуальный анализ и в меньшей степени на текстологическую аргументацию;

3. литературные связи Амвросиаста обнаруживаются не через прямые текстовые заимствования, а через общее погружение авторов в единый культурный контекст;

4. сравнительный анализ текстов Амвросиаста и Диодора Тарсийского обнаруживает как некоторое сходство в толковании Послания к Римлянам ап. Павла, так и различия. Прямые литературные заимствования между двумя авторами не обнаружены. Вопрос о связи Амвросиаста с Антиохийской экзегетической школой требует более глубокого изучения;

5. несмотря на простоту языка и сдержанность в использовании художественных приёмов, текст Амвросиаста имеет свои стилевые особенности и эстетическое своеобразие. Яркие, уникальные художественные образы Амвросиаста выражают своеобразие авторской мысли, а по своей выразительности достойны гимнографического использования;

6. изучение и сравнение художественных образов различных авторов является, как выяснилось в процессе исследования, менее трудоёмким и более эффективным методом обнаружения литературных связей между ними.

## **ГЛАВА 4. БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОММЕНТАРИЯ АМВРОСИАСТА НА РИМ.**

С точки зрения богословского исследования первостепенное значение имеет вероучительное содержание памятника и его оценка. Настоящая глава будет посвящена именно этому на материале исследуемого произведения, Комментария на Рим. Здесь будут представлены результаты богословского анализа, в ходе которого была предпринята попытка выделить в произведении ряд значимых теологических тем и собрать воедино разрозненные высказывания автора на этот счёт.

Сложность данного анализа заключалась в том, что произведение прежде всего представляет собой последовательный комментарий стихов послания. Толкователь не ставит перед собой задачу систематического изложения своего богословия. Догматическая система таким образом является как плод текстового анализа, а не как целенаправленное вероисповедание Амвросиаста.

В изложении результатов исследования диссертант старался придерживаться максимально близких к авторскому тексту формулировок, дабы хоть сколько-то избежать неминуемого при анализе искажения богословия автора.

В главе рассмотрено учение Амвросиаста о Боге, его Христология и Пневматология, учение о спасении, о человеке, о Церкви, о государстве, аскетика и демонология. Кроме того, как будет указано ниже, для изучаемого автора огромное значение имеет понятие закона, в рамках этого концепта представляется целесообразным объединить ряд крупных и важных тем: естественный закон, Закон Моисея, соотношение ветхозаветного и новозаветного законодательств.

В некоторых случаях предлагаемая богословская система по своей структуре представляется не вполне соответствующей современным учебным пособиям по догматике, это связано с тем, что диссертант не пытался подогнать богословие Амвросиаста под какую-то схему, но скорее воссоздать структуру авторской мысли.

## § 4.1. Учение о Боге

Первым, в соответствии со значимостью, будет рассмотрено учение Амвросиаста о Боге. А поскольку Амвросиаст признаёт исповедание Господа Иисуса Христа и Духа Святого Богом, в этом разделе также будет описано учение изучаемого толкователя о Христе и о Святом Духе.

### § 4.1.1. Бог

Изучаемый автор весьма нечасто обращается к термину «Троица», что, впрочем, не означает, что он не разделяет или искажает учение Церкви о Святой Троице. Скорее всего, причиной тому особое благоговение и осторожность в богословских формулировках.

Амвросиаст несколько раз набожно именуется Церковное учение о Троице — Тайной Троицы (*mysterium Trinitatis*). Он не сомневается, что именно на эту Тайну указывает ап. Павел в первых стихах своего послания, именуя вместе с Богом Отцом Его Сына и Святого Духа<sup>562</sup>. Истинная вера удаляет от человека облако заблуждений и даёт ему совершенное познание Бога в этой тайне Святой Троицы<sup>563</sup>. Именно формула тринитарной веры (*formam fidei Trinitatis*) даёт человеку оправдание в Крещении<sup>564</sup>. Кроме того, Амвросиаст своеобразно понимает исповедание Христа в Мф. 11, 25, как исповедание Единого Бога в Троице (*confessio ergo ista unius Dei est in Trinitate*)<sup>565</sup>.

Бог Отец — это Тот, от Кого всё, что создано. Создатель действовал через Своего Сына (*operatur per filium*)<sup>566</sup>.

Его не может постичь разум и мысль (*sensum et consilium eius scire non possunt*), но Он Сам знает всё (*scit omnia*). И в Нём всё пребывает (*quia in ipso sunt*

<sup>562</sup> *Amst. Ad Rom. 1,4,1 // CSEL. 81/1. P. 16–17.*

<sup>563</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 29, 2 // CSEL. 81/1. P. 92–93.*

<sup>564</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 23–25, 2a // CSEL. 81/1. P. 150–151.*

<sup>565</sup> *Amst. Ad Rom. 15, 9, 2 // CSEL. 81/1. P. 460–461.*

<sup>566</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 36, 2 // CSEL. 81/1. P. 390–393.*

cuncta). Поэтому всё, что начало существовать, из Него и через Него, и в Нем (ex ipso et per ipsum et in ipso)<sup>567</sup>.

Сами материальные элементы (elementa rerum) сохраняются в назначенном им порядке (in opere sibi decreto perdurant) исключительно Его Божественностью (Divinitas)<sup>568</sup>. Именно Его мановением (nutu) и промыслом (providentia) сама жизнь управляется (gubernetur) при содействии стихий (ministris elementia). Они являются некими министрами, подчинёнными воле своего правителя<sup>569</sup>. Поскольку Он Сам определил (decreverit) природные свойства и функции (proprietas et officia naturaliter) для всех вещей<sup>570</sup>.

Для нас, людей, Бог является Отцом и Источником (Originem)<sup>571</sup>, поскольку всё исходит от Него<sup>572</sup> и от Него берёт своё начало (initium). Продолжая мысль далее, Амвросиаст, видимо, допускает некоторую богословскую оговорку, о том, что от Бога взяло начало всё: небесное и земное, и подземное (caelestia et terrestria et inferna)<sup>573</sup>. Последнее слово, обычно, указывает на преисподнюю и выходит, что Бог, будто бы, создатель ада и зла, наполняющего его.

Возможно, у Амвросиаста в данном месте возникла неверная параллель с другим местом из Священного Писания: чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных и земных, и преисподних (ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum) (см. Фил. 2:10). С другой стороны, Амвросиаст мог не так строго ассоциировать подземную часть творения с адом или отделять

<sup>567</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 36, 2 // CSEL. 81/1. P. 390–393.*

<sup>568</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 20, 2 // CSEL. 81/1. P. 40–41.*

<sup>569</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 64–65.*

<sup>570</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 21, 1 // CSEL. 81/1. P. 42–43.*

<sup>571</sup> *Deum patrem nostrum esse dicit propter originem.* Дословно данную фразу можно перевести так: «он называет Бога нашим Отцом по причине источника (начала)»

<sup>572</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 7, 3 // CSEL. 81/1. P. 20–21.*

<sup>573</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 21, 1 // CSEL. 81/1. P. 42–43.*

Един источник, из которого всё обрело начало:  
небесное и земное и подземное (см. Фил. 2:10)

unum esse principium, a quo omnia initium sortita  
sint caelestia et terrestria et inferna

огонь, уготованный дьяволу и ангелам его, от категории зла, которого Бог не сотворил.

### *Трансцендентность*

Изучаемый автор прямо и мотивированно высказывает учение Церкви о трансцендентности Бога. Амвросиаст говорит, что Божество находится за пределами разумного мира (*ultra rationem mundi esse*) и доказательством тому является то, что Он — Создатель этого мира, ведь никто не может сказать, что Творец существует в том, что Он создал (*nemo enim intra id esse dicendus est quod creavit*)<sup>574</sup>.

Ещё, до идеи пространственно-временного континуума, кроме признания бытия Бога за пределами пространства, необходимо было решить вопрос о Его соотнесённости со временем. Амвросиаст и в этом отношении поддерживает мысль о трансцендентности Создателя. Он говорит, что для Бога нет будущего (*apud quem nihil futurum est*), Он остается неизменным<sup>575</sup>.

Данное место в первой авторской редакции  $\alpha$  звучало несколько иначе: «с Кем уже случилось то, что будет» (*quod futurum est iam factum est*)<sup>576</sup>. На основании этого, можно предположить, что представления Амвросиаста о Божественной запредельности относительно времени претерпевали изменения. Если вначале он мог удовлетвориться фразой, помещающей Бога в тварную вечность, хоть и на особое место, то впоследствии это учение было скорректировано, экзегет прямо говорит, что для Бога в принципе не имеет значения, будущее это или прошлое.

<sup>574</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 19–22, 1a // CSEL. 81/1. P. 146–147.*

<sup>575</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 4, 1 // CSEL. 81/1. P. 96–97.*

<sup>576</sup>

]            *apud quem nihil futurum est*  
,            *quod futurum est iam factum est*

перед Которым будущее ничто  
с Кем уже случилось то, что  
будет

Амвросиаст признаёт так же и учение о всемогуществе Божиим. Он говорит, что Богу невозможно противиться (*resisti*), ведь Он Самый сильный из всех (*potentissimus ultra omnes*)<sup>577</sup>.

Из учения о запредельном всемогущем Боге Отце и Создателе вытекает учение о Его Благости. Ведь поскольку Он является Богом всего и родоначальником (*parens*), то не желает ничего плохого (*nulli male vult*). Он хочет, чтобы вещи, созданные Им (*quae fecit*), оставались неповреждёнными (*incolumia vult manere*)<sup>578</sup>. Таким образом, Бог — благ (*bonitas*) и не желает ничьей гибели (*nullum perire vult*), Творец милует заслуживающих смерти (*morte dignis misericordiam dedit*) и дарует честь и славу (*dignitatem et gloriam*) тем, кто сознаёт (*intelligentibus*), что Он окружает их своею благодатью (*Dei gratiam circa se*)<sup>579</sup>.

На основании божественной благости Амвросиаст делает заключение о цели творения. Бог не только привёл в бытие все вещи (*omnium <...> quae fecit*), которых прежде не существовало (*non erant*), но к тому же дал им вечную жизнь (*vita aeterna*) и славу, так чтобы дело рук Его могло в некоторой степени разделить и Его величие (*ut opus Eius aliquid maiestatis Eius simile haberet*)<sup>580</sup>.

Возникает вопрос, имеет ли это отношение к животному и неживому миру. Ведь именно на это указывают слова автора, что все вещи, сотворённые Богом, всё дело рук Его имеет целью приобщение к Его Величию. Однако возможно, что здесь Амвросиаст говорит прежде всего о первоначальном устройении мироздания или совершает логическую ошибку, говоря сначала обо всём творении и переходя на рассуждения только о человеке.

Следствием Божественной благости, для Амвросиаста, является справедливость Божия. Тот, чья доброта столь очевидна (*Cuius benivolentia tanta apparet*), не стремится быть несправедливым (*nec enim competit ei, ut iniustus sit*).

<sup>577</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 18–19, 2 // CSEL. 81/1. P. 324–327.*

<sup>578</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 18–19, 2 // CSEL. 81/1. P. 324–327.*

<sup>579</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 9, 2 // CSEL. 81/1. P. 160–161.*

Даже сомнений не должно быть в том, что Тот, Кто так заботлив (*providus*) и благ (*bonus*), к тому же и справедлив (*iustus*)<sup>581</sup>!

Важнейший аспект справедливости Божией, для Амвросиаста заключается в том, что Он небезразличен к Своему Творению. Вообще надо сказать, что, с точки зрения изучаемого автора, убежденность в том, что Бог не реагирует на злые дела, совершенные по отношению к людям, является одной из главных причин грехопадения языческого мира (см. раздел § 4.4.2. Человечество под грехом). Неверующие считают Бога равнодушным (*incuriosum*), но Он строжайше воздаст (*severissime reddere*) каждому по делам его (*secundum mensuram uniuscuiusque*) и не пожалеет (*non parcere*)<sup>582</sup>.

Но эта строгость в высшей степени не означает, что Бог может быть одержим яростью (*ira*). На самом деле природа Бога (*Dei natura*) свободна (*inmunis est*) от таких страстей (*passionibus*)<sup>583</sup>. Кроме того, перед судом Божиим бездейственны лесть (*adulatio cessat*) и лицепрятие (*personarum acceptio*)<sup>584</sup>.

Для того, чтобы суд Божий не застал людей врасплох, Он благоволил устройению царской власти, которая является педагогическим напоминанием для людей, что Создатель и Владыка есть ещё и Судья. Поскольку Бог predetermined (*statuit*), грядущий суд (*futurum iudicium*), и не хочет, чтобы кто-либо погиб (*perire*), то Он назначил (*ordinavit*) правителей этого века (*saeculo rectores*), дабы они стали педагогами (*paedagogi*) для людей, внушая им страх (*terrore*) и обучая тому, что следует соблюдать, чтобы они не были осуждены на грядущем Суде<sup>585</sup>.

Наличие промысла Божия в мире Амвросиаст так же пытается подтвердить логически при помощи силлогизмов и метода «от противного».

<sup>580</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 18–19, 2 // CSEL. 81/1. P. 324–327.

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 2 // CSEL. 81/1. P. 62–63.

<sup>583</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 8, 2 // CSEL. 81/1. P. 68–69.

<sup>584</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 62–63.

<sup>585</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 420–421.

Если мастер (*orifex*) не заботится о своём произведении, то своим небрежением (*neglegit*) показывает, что сделанное им — плохо, следовательно, он должен именоваться плохим мастером (*orifex*). Но поскольку Бог благ и сотворил всё хорошо, ведь невозможно делать зло, будучи благим (*impossibile bonum mala fecisse*), то необходимо признать, что Он заботится о Своём творении (*curam eorum necesse est agere dicatur*)<sup>586</sup>.

Такая схоластичность в тексте комментария не кажется вычурной, она естественно встраивается в контекст толкования. Но при анализе представляется весьма необычным, что христианский автор пытается доказывать благость творения при помощи логики, а не при помощи цитат из Священного Писания, например, Быт. 1, 31.

Забота Бога о Своём творении заключается не только в установлении царской власти. Амвросиаст предлагает читателям довольно развёрнутую картину Божественного домостроительства.

Сначала, в древности, когда народы жили в безбожии (*impietate*) и невежестве (*ignorantia*), для спасения их был явлен Закон в письменном виде (*lex in litteris*), чтобы можно было обуздать (*infrenari*) низвергающихся (*praecipites*). Но поскольку из-за хитрости (*versutia*) противника грехи стали умножаться (*cumulari*), так что заповеди Закона Моисеева стали поводом к большему осуждению, то Бог снисходительностью Своей благости (*clementia bonitatis suae*) непрестанно заботящийся (*procurans*) о людях, постановил, что одной только веры (*solam fidem*) достаточно, чтобы иметь возможность истребить (*abolerentur*) все грехи<sup>587</sup>. Этот величайший дар Бог Отец преподнёс верующим через Сына Своего<sup>588</sup>.

<sup>586</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 64–65.*

<sup>587</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 32, 1 // CSEL. 81/1. P. 386–387.*

<sup>588</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 11 // CSEL. 81/1. P. 160–163.*



Другим следствием благодати Божией является Его верность. Ведь Он настолько совершенен (*perfectus*) и благ (*benivolus*), что всегда исполняет Свои обещания (*non inpleat quod promisit*)<sup>589</sup>.

Человеку доступно познание силы Божией и вечной Его божественности<sup>590</sup>. Но сама трансцендентная божественная природа человеку недоступна даже после воскресения мёртвых. Верующих ожидает воскресение в бессмертии (*inmortalem*) и славе (*gloriosum*), наподобие тела Христа, однако это подобие не таково, чтобы вовсе исключить различия, поскольку они будут подобны Ему во славе тела (*corporis gloria*), но не в божественной природе (*Divinitatis natura*)<sup>591</sup>.

#### § 4.1.2. Христология

На взгляд диссертанта, учение Амвросиаста о Христе, по крайней мере в исследуемом памятнике<sup>592</sup>, вполне соответствует догматическому учению Православной Церкви. Он твёрдо убеждён, что Христос, будучи Богом от Бога (*Deum esse de Deo*)<sup>593</sup>, соизволил родиться человеком (*homo dignatus est nasci*), и потому стал нашим Братом (*frater*) и при том старшим, поскольку Он Первенец (*primogenitus*) во всём. Ведь Он перворожден (*primogenitus*) в возрождении Духа (*in regeneratione spiritus*), перворожден из мертвых и Он Перворождённый, победив смерть, восходит (*ascendens*) на небо<sup>594</sup>. Амвросиаст исповедует равночестность Лиц Отца и Сына, когда говорит, что должно воссылать славу Отцу чрез Сына, то есть славу Им Обоим в Духе Святом, потому что «каждый пребывает в одинаковой славе (*uterque in una gloria est*)»<sup>595</sup>.

<sup>589</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 96–97.

<sup>590</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 40–41.

<sup>591</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 5 // CSEL. 81/1. P. 194–195.

<sup>592</sup> Можно рекомендовать исследования по христологии Амвросиаста и других авторов: *Foley D. The Christology of Ambrosiaster—I // Milltown Studies.* 1997. Vol. 39. P. 28 ; *Foley D. The Christology of Ambrosiaster—II // Milltown Studies.* 1997. Vol. 40. P. 31–52 ; *Pollastri A. Ambrosiaster, commento alla Lettera ai Romani: Aspetti cristologici // Collana di testi storici.* 1977. P. 64–105.

<sup>593</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum 2 // CSEL.* 81/1. P. 6.

<sup>594</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 29, 3 // CSEL. 81/1. P. 291–292.

<sup>595</sup> *Amst. Ad Rom.* 16, 27, 1–3 // CSEL. 81/1. P. 492, 494–495.

При этом Амвросиаст говорит, что Христос, будучи перворождённым из мёртвых, не знаком с ними по природе (*cuius natura ignoratur*). Трудно понять, что именно имеет в виду автор данной фразой, у него самого она встречается не во всех рукописях. Видимо, речь идёт о том, что божественная природа Христа чужда смерти.

Амвросиаст отмечает и второе значение термина «*primogenitus*», ведь он указывает не только на то, что Христос превосходит всех людей, но и на то, что Он именно рождён (*natus*) от Отца, а не сотворён (*non factus*)<sup>596</sup>.

Сын равен Отцу, неотделим, но и не слитен с Ним. Следует заметить, что Амвросиаст, в целом, не склонен к догматическим формулировкам, но слова Рим. 8, 34 о том, что Христос ходатайствует (*interpellat*) за нас, вызывают у него довольно сложные рассуждения. Симонетти указывает, что данное место использовали Ариане<sup>597</sup>, пытаясь доказать несопоставимость Сына и Отца, ведь Сын не может, по видимому, избавить людей Сам, но вынужден прибегать к ходатайствам перед Отцом. Амвросиаст отвечает на это, что, хотя сказано, Сын ходатайствует, но Он Сам делает всё и равен Богу Отцу. И далее, как бы продолжая полемику с незримыми еретиками, пишет, что хотя о Боге и говорится, что Он Един (*Unus*), однако не верно помышлять Сына или Отца отделёнными (*singularis*) или слитными (*unio*)<sup>598</sup>. Исследователи замечают<sup>599</sup> в данном месте влияние богословского трактата свт. Илария Пиктавийского «О Троице»<sup>600</sup>. Ариане на Западе часто использовали термины «отделённый» (*singularis*) и «несравненный» (*incomparabilis*) в отношении

<sup>596</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 29, 3 // CSEL. 81/1. P. 292–293*

<sup>597</sup> *Simonetti M. Arianesimo latino // Studi Medievali. 1967. Vol. 8. P. 722 (note 206).*

<sup>598</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 34, 2 // CSEL. 81/1. P. 294–295*

<sup>599</sup> *Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381 // Edinburgh: T&T Clark, 1988. P. 479–480.*

<sup>600</sup> Alexander Souter показывает, что Амвросиаст был знаком с данным трактатом. *Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul a Study. Oxford, 1927. P. 66.*

природы Отца и Сына в спорах с савелианами<sup>601</sup>. Термин «unio» соотносится свт. Иларием<sup>602</sup> с еретиком Савелием, а «singularis» — в основном с ересью Ария<sup>603</sup>.

Амвросиаст говорит, что на основании Священного Писания передано (tradat), видимо, от Отцов, не разделять (non disparem) Сына и Отца. Бог-Отец именуется первым (praeferat) не по превосходству природы, а поскольку Он Родил Сына и от Него произошло всё<sup>604</sup>.

Слово, которое Амвросиаст использует здесь, — «dispar» — встречается также в его сочинении против ариан, включённом в состав *Quaestionis*. Чтобы подтвердить православную точку зрения о том, что Сын и Отец имеют одинаковую природу, Амвросиаст говорит, что рождаемое не отличается от того, что рождает<sup>605</sup>, а следовательно, и Сын, рождённый от Бога, есть Бог. И поскольку Христос как Сын по Своей природе не отличается от Отца, Он равен с Отцом и равен Ему<sup>606</sup>. Даже благодать и мир исходят не только от Бога Отца, но и от Христа<sup>607</sup>, Он является Богом не только природы (natura), но и ангельских сил (virtute)<sup>608</sup>.

Амвросиаст отвергает и другой тезис ариан о времени, когда не существовало Сына Божия. Он говорит, что Сын существовал вечно (in aeternum existentem)<sup>609</sup>.

Поскольку Христос есть Истинный Бог, то не совершает ничего предосудительного (praeiudicabitur) по отношению к Богу-Отцу тот, кто поклоняется (adoratur) Христу как Богу (Christus ut Deus). Ведь хотя сказано, что должно служить (serviendum) одному лишь Богу, Христос бы не позволил поклоняться (adorari) Себе, если бы Он не был Богом. И в другом месте у ап. Павла сказано: Тот, кто так служит

<sup>601</sup> см. *Simonetti M. Arianesimo latino // Studi Medievali. 1967. Vol. 8. P. 704–705.*

<sup>602</sup> *Hilar. Pict. De Trinitate 6, 11 ;7, 5 // CCSL. 62. P. 207–208.*

<sup>603</sup> *Hilar. Pict. De Trinitate 7.5, 7.8 // CCSL. 62. P. 264–265, 267–268.* Обсуждение данного термина продолжается на протяжении всей 7 книги трактата.

<sup>604</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 34, 2 // CSEL. 81/1. P. 294–295*

<sup>605</sup> *Amst. Quest. 97.5, 8 // CSEL. 50. P. 175, 178.*

<sup>606</sup> *Amst. Quest. 97.11 // CSEL. 50. P. 179.*

<sup>607</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 7, 3 // CSEL. 81/1. P. 20–21.*

<sup>608</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 39, 3 // CSEL. 81/1. P. 300–301.*

<sup>609</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 39, 3 // CSEL. 81/1. P. 300–301.*

(servitur) Христу, угоден Богу (Рим. 14:18). Поэтому тот, кто поклоняется Сыну, поклоняется также Отцу, и тот, кто служит Отцу, служит Сыну<sup>610</sup>.

Вопрос о поклонении Христу наводит изучаемого толкователя на аргумент против ариан. Он говорит следующее: раз в Писании сказано, что должно поклоняться (adorabis) Богу и Ему Одному служить (servies) (Второзаконие 6:13, см. Мф. 4:10), и, с другой стороны, ап. Павел призывает верующих служить Христу и говорит, что поступающий так угоден Богу, очевидно, что Христос Един с Богом (in unitate Dei) и не является неравным Ему (nec dispar) или другим божеством (alter deus)<sup>611</sup>.

Другой цитатой, традиционно используемой православными полемистами для подтверждения божественности Христа, является Рим. 9, 5: **Который есть Бог над всеми, благословенный во веки. Аминь.** С данной целью её использовал ряд известных Амвросиасту авторов: сщмч. Киприан Карфагенский<sup>612</sup>, Новациан<sup>613</sup>, Марий Викторин<sup>614</sup> и Тертуллиан<sup>615</sup>.

Толкование Амвросиаста на это место содержит необычную реплику. Очевидно, что в этой цитате речь идет о Христе, и что она, несомненно, свидетельствует о Его божественном величии. Однако далее Амвросиаст упоминает о некоторых людях, которые не считают, что выражение **который есть Бог** относится ко Христу. Изучаемый автор предлагает мысленным собеседникам указать Лицо, к Которому можно отнести данное выражение, при этом он замечает, что в этом отрывке нет упоминания о Боге-Отце<sup>616</sup>.

Выяснить, с кем же полемизирует здесь Амвросиаст, удаётся благодаря другому его произведению. В Quaest. 91, направленном против Фотина, Амвросиаст

<sup>610</sup> Amst. Ad Rom. 9, 5, 4 // CSEL. 81/1. P. 306–307.

<sup>611</sup> Amst. Ad Rom. 5, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 162–163.

<sup>612</sup> Cyr. Carth. Testimonia adversus Iudaeos, Capitula, VI. Quod Deus Christus // PL. 4. Col. 0702A.

<sup>613</sup> Novat. De trinitate, XIII. Eandem veritatem evinci e sacris Novi Foederis Litteris // PL. 3. Col. 0908B

<sup>614</sup> Mar. Vict. Ap. 1,18 // CSEL. 83/1. P. 80.

<sup>615</sup> Tert. Adversus Praxeam, 15 // PL. 2. Col. 0173C

<sup>616</sup> Amst. Ad Rom. 9, 5, 3 // CSEL. 81/1. P. 304–305.

приписывает ему это мнение, говоря, что Фотин толкует Рим. 5: 9 как возможно относящееся к Богу Отцу (*sed forte ad Patris Personam pertinere dicatur*)<sup>617</sup>.

Спаситель предъявил доказательства Своей божественности, показав в Своих деяниях (*in rebus gestis*) могущественную силу (*magnifica virtus*)<sup>618</sup>.

Данный аргумент о том, что Христос обладает как природой, так и силой Бога-Отца — и что последнее подразумевает первое, — может быть признан вполне традиционным во времена Амвросиаста. Он был выдвинут доникейскими богословами, такими как св. Иларий Пиктавийский, в середине четвертого века<sup>619</sup>.

С другой стороны, Амвросиаст позволяет себе и довольно спорное выражение: Он говорит, что Христос — это сила (*virtus*) Бога Отца (*Dei Patris*)<sup>620</sup>, через Которого Он сотворил то, что не существовало прежде, и всё пребывает в Сыне<sup>621</sup>. Впрочем, Амвросиаст довольно строго следует Никейскому исповеданию и прямо говорит о полноценности лица Второй Ипостаси, что позволяет сделать вывод, что данное выражение автор понимает в православном смысле.

Другой важнейший эпитет, который Амвросиаст ассоциирует со Христом, это Премудрость Бога Отца. Ссылаясь на пророка Соломона: *вся мудрость — от Господа Бога, и с Ним она всегда была (Сир. 1:1)*, изучаемый автор говорит, что эта Мудрость и есть Христос (*haec sapientia Christus est*), потому что Он от Отца и всегда был с Ним (*de ipso est et cum ipso erat semper*). Кроме того, Бог Отец познается (*intellegitur*) верующими через Христа, как через Его Премудрость<sup>622</sup>.

Христос от начала был Сыном Божиим, однако был неизвестен творению (*ignorabatur autem a creatura*)<sup>623</sup>. В Человеке воплотился именно Тот, Кто был сокрыт (*esset latebat*), а в то же время и предсказан прежде по Духу Святыни (*Spiritum*

<sup>617</sup> *Amst. Quaest.* 91.8 // CSEL. 50. P. 157.

<sup>618</sup> *Amst. Ad Rom.* 11, 10, 5 // CSEL. 81/1. P. 368–369.

<sup>619</sup> См., например, *Hilar. Pict. De Trinitate* 5, 4–5 // CCSL. 62. P. 154–55, а так же Barnes M. R. *One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro–Nicene Polemic* // *Studia Patristica*. 1997. T. 29. P. 215–216.

<sup>620</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 4, 1 // CSEL. 81/1. P. 192–193.

<sup>621</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 20, 2 // CSEL. 81/1. P. 40–41.

<sup>622</sup> *Amst. Ad Rom.* 16, 27, 1–3 // CSEL. 81/1. P. 492, 494–495.

<sup>623</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 3, 2 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

Sanctificationis)<sup>624</sup>. Сам Бог Отец предвозвестил через славных мужей (*claros viros*) Собственного Сына (*Proprium Filium*)<sup>625</sup>, Который должен прийти с небес (*de caelis venturus*)<sup>626</sup>.

Бог через Христа, открыл тайну, сокрытую от века (см. Еф. 3, 9), которая заключалась в том, что Бог — не Одинок, но пребывает от вечности с Ним и Слово и Утешитель (*sed est apud illum ex aeternis et sermo et paraclitus*). Эта тайна прежде была обозначена через пророков посредством некоторых образов. И Бог определил, что в этой истине все творение будет спасено через знание. Ведь Он восхотел, чтобы и язычники стали причастниками Его благодати, что тоже было сокрыто прежде времён Христа от рода человеческого<sup>627</sup>.

О Могуществе (*quam potentissimus*) Обетованного можно было бы узнать по тому, сколь великие посланники Его предвозвестили<sup>628</sup>. Он пришёл в мир именно в то время, когда грехи всех евреев, а также всех язычников достигли своего предела (*peccata repleta erant*)<sup>629</sup>. Христос был произведён, то есть рождён (*factus <...> hoc est natus*), действием Святого Духа от Девы (*opere spiritus sancti ex virgine*)<sup>630</sup>. И таким образом был изъят из человеческого закона рождения<sup>631</sup>.

Отец Христа — это Тот самый Бог, в Которого поверил Авраам<sup>632</sup>. Кроме того, Амвросиаст считает, что Сам Неведомый творению Сын Божий и в Ветхом Завете открывался неким образом (*semper quidem apparuit*) прежде Своего воплощения. Однако тогда сокрыто было, Чем Он является (*latebat quid esset*). В Ветхозаветную эпоху считалось (*putabatur*), что Он один из ангелов (*unus ex angelis*) и Предводитель

<sup>624</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 4, 1 // CSEL. 81/1. P. 16–17 ; Amst. Ad Rom. 1, 17, 3 // CSEL. 81/1. P. 37–38.*

<sup>625</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

<sup>626</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 27 // CSEL. 81/1. P. 382–383.*

<sup>627</sup> *Amst. Ad Rom. 16, 27, 1–3 // CSEL. 81/1. P. 492, 494–495.*

<sup>628</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

<sup>629</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 29, 1a // CSEL. 81/1. P. 334–335.*

<sup>630</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

<sup>631</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

<sup>632</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 17, 4 // CSEL. 81/1. P. 144–145.*

Воинства Господня (*dux exercitus Domini*) (См. Быт. 18; Нав. 5: 13—15). Но после Воскресения стало очевидно, что Он есть Господь<sup>633</sup>.

Более того, Амвросиаст считает, что Сын Божий — это Тот, Кто являлся и некоторым патриархам как Бог<sup>634</sup>. В частности, именно Сын Божий явился Моисею при купине<sup>635</sup>.

Учение о Богочеловечестве Христа находит выражение у Амвросиаста в его герменевтической гипотезе (см. раздел § 5.3. Экзегетические приёмы). Толкователь соотносит имя Иисус с проявлениями человеческой природы Спасителя (*[personam] hominis*), а имя Христос — с божественной (*Personam Dei*). Разделение Христа на двух «персон» может быть отнесено к неточности терминологии, поскольку автор более нигде не упоминает учения о двух Лицах во Христе и, иллюстрируя свою мысль, говорит именно о проявлениях природы, а не об отдельных ипостасях<sup>636</sup>. Кроме того, Амвросиаст прямо говорит о Единстве Второй Ипостаси: «ведь в обоих Господь (*quia in utroque est Dominus*)»<sup>637</sup>. А в другом месте — что от Марии по плоти (*iuxta carnem*) произошёл (*factum*) не кто иной, как Сам Сын Божий (*Dei Filium*)<sup>638</sup>.

Амвросиаст также касается и вопроса соотношения плоти Спасителя и нашей. Он говорит, что плоть (*caro*) Христа была очищена (*expiata est*) Духом Святым (*a Sancto Spiritu*), хотя являлась той же плотью, что и у Адама до грехопадения (*quale fuit Adae ante peccatum*), впрочем, за исключением определения (*sententia*), которое было дано Адаму после преступления заповеди. Под этим «определением», данным Адаму, Амвросиаст, очевидно, понимает последствия грехопадения, явившиеся в теле человека после первородного греха<sup>639</sup>. Трудно сказать, насколько полно в представлении Амвросиаста последствия греха Адама транслируются на

<sup>633</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 22, 2 // CSEL. 81/1. P. 84–87.

<sup>634</sup> *Ibid.*

<sup>635</sup> *Amst. Ad Rom.* 10, 13 // CSEL. 81/1. P. 350–351.

<sup>636</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.

<sup>637</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 1, 2 // CSEL. 81/1. P. 8–9.

<sup>638</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 3, 2 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

<sup>639</sup> См. *Amst. Ad Rom.* 7.18.1 // CSEL. 81/1. P. 236–237.

безгрешную плоть Христа<sup>640</sup>. Ведь даже повторяя слова ап. Павла о «подобии плоти греха», изучаемый автор избегает более глубоких размышлений. Он говорит, что Его плоть такая же (*similitudo*), как и у нас, но она не была зачата в утробе матери (*facta in utero est*) и рождена (*nata*) так же, как плоть всех людей<sup>641</sup>. В данном высказывании можно было бы увидеть аллюзию на Протоевангелие Иакова и предание о безболезненном рождении Спасителя, но толкователь поясняет далее, что имеет в виду, прежде всего, абсолютную безгрешность, которая отличает любого другого человека от Христа. Ведь плоть Его была освящена в утробе и рождена без греха, и, кроме того, Он не грешил в ней<sup>642</sup>.

Плоть безгрешного Спасителя является камнем соблазна для Иудеев, ведь под ней был сокрыт (*latens*) Бог, Который, впрочем, делал Себя известным (*prodens*) в теле через Свои действия (*operibus*)<sup>643</sup>.

Плоть Христа страшилась смерти. Будучи в Гефсиманском саду перед страданиями, Господь сказал: «дух бодр, а плоть немощна» (Мф. 26: 41), тем самым Он хотел дать понять (*vellet intellegi*), что Его Божественность отнюдь не боится (*Divinitatem Suam minime formidare*), но что печаль принадлежит человеку (*hominis esse mestitiam*). В этом слове Спаситель под Духом подразумевает Своё божество (*Deum*), а под плотью — человечество (*hominem*)<sup>644</sup>.

В этом страхе перед смертью проявляется не слабость Сына Божия, а полнота Его вочеловечения, поскольку Он бы не был Истинным человеком, если бы не был из плоти и души (*ex carne et anima*), чтобы быть совершенным (*perfectus*). Поэтому как Он является истинным Богом, так же был и истинным человеком<sup>645</sup>.

<sup>640</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 254–255.

<sup>641</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 254–255.

<sup>642</sup> *Ibid.*

<sup>643</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 33, 3 // CSEL. 81/1. P. 342–343.

<sup>644</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 10, 3a // CSEL. 81/1. P. 268–269.

<sup>645</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 3, 2 // CSEL. 81/1. P. 14–15.



Таким образом, Един Иисус Христос — и Божий, и человеческий Сын (*unus sit et Dei et hominis filius Christus Iesus*)<sup>646</sup>. Данное высказывание, соответствующее учению о двойном единосущии, неоспоримо свидетельствует об отсутствии несторианских симпатий у Амвросиаста.

Изучаемый автор даже употребляет по отношению ко Христу необычный эпитет — Сверхчеловек (*ultra hominem*). Он говорит, что поскольку Спаситель рождён действием Святого Духа от Девы при сохранении Своего Величия, то через это стало известно, что Он Сверхчеловек<sup>647</sup>. Примечательно, что в другом месте Амвросиаст употребляет это выражение и по отношению к Мелхиседеку<sup>648</sup>. Кроме изучаемого автора этим термином неоднократно пользуется его современник свт. Амвросий Медиоланский<sup>649</sup>.

### § 4.1.3. Пневматология

Пневматология Амвросиаста менее развёрнута, что вполне объяснимо периодом написания произведения. Изучаемый толкователь, стараясь избегать острых углов и не чувствуя под собой достаточной богословской базы, старается просто не углубляться в спорные вопросы.

Тем не менее, Амвросиаст прямо исповедует божественность Святого Духа, говоря, что Христос был Сыном Божиим «по (*secundum*) Святому Духу, то есть по Богу, ибо Бог Дух есть (см. 4. 24) и без сомнения Святой»<sup>650</sup>. Божественный Дух, по его мнению, имеет ту же Сущность, что и Отец (*qui eiusdem utique substantiae est*)<sup>651</sup>.

<sup>646</sup> *Ibid.*

<sup>647</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

<sup>648</sup> *Amst.* Quaest. 109, 8 ; 1 // CSEL. 50. P. 180–184. per haec apparet Melchisedech ultra hominem esse quia non erat unde melior esset quam Abraham nisi sola praecedat illum natura.

<sup>649</sup> *Amb.* Commentarius in Cantica Canticorum // PL. 15. Col. 1939B Vers Et totus desiderabilis Speciosus forma prae filiis hominum Psal XLIV Homo quippe erat secundum carnem sed **ultra hominem** secundum divinam operationem ; *Amb.* Commentarius in Cantica Canticorum // PL. 15. Col. 1939B Denique cum leprosum tangeret homo videbatur sed **ultra hominem** cum emundaret.

<sup>650</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 3, 2 // CSEL. 81/1. P. 14–15. Eum qui erat Dei Filius secundum Sanctum Spiritum, id est secundum Deum, quia Deus Spiritus est et sine dubio Sanctus est.

<sup>651</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 26, 3a // CSEL. 81/1. P. 288.

Всё, что было создано Богом Отцом, впоследствии было перерождено во Святом Духе (*post renata in spiritu sancto sunt*). И поэтому всё творение пребывает в Нём (*in ipso sunt omnia*). А поскольку и Святой Дух от Бога Отца (*de Deo est Patre*) и знает то, что в Боге (*scit quae in Deo sunt*), поэтому и Отец пребывает в Духе Святом (*ergo et in Spiritu Sancto Pater est*). Ведь То, Что от Бога Отца (*quod de Patre est Deo*) не может существовать иначе (*non potest aliud esse*), чем Бог Отец (*quam est Deus Pater*)<sup>652</sup>.

Святой Дух, по суждению Амвросиаста, так же принадлежит Сыну, как и Отцу, поскольку всё, что принадлежит Отцу, также принадлежит Сыну (*quia omnia Patris Filii sunt*). Дух Христов (см. Рим. 8, 9) — это тот же Дух Отца (*Spiritum Dei nunc dicit Spiritum Christi*)<sup>653</sup>.

Однако «принадлежность» Сыну не означает в устах изучаемого автора исхождения от Него. Исследователи соглашаются, что в учении Амвросиаста о Святом Духе нельзя найти признания исхождения Духа и от Отца, и от Сына<sup>654</sup>.

Важно отметить, что Святой Дух, по Амвросиасту, это не «святое дуновение», или нечто не самостоятельное, а свободная самостоятельная Ипостась. Изучаемый автор говорит, что хотя и кажется, что Святой Дух молчалив (*nobis tacere videtur*), Он говорит с Богом (*Deo ergo loquitur*), Он всё видит (*videt*), хотя Сам невидим (*cum non videatur*), и просит (*petit*) Отца о том, что приятно Ему и полезно для нас<sup>655</sup>. Дух Господень ходатайствует за христиан не с человеческим красноречием, и даже не как ангелы, а в соответствии со Своей Божественностью (*Divinitati*). Когда Он ходатайствует за нас, то говорит тем же самым божественным образом, словно на том же языке, как и Тот, от Кого Он<sup>656</sup>.

<sup>652</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 36, 2 // CSEL. 81/1. P. 390–393.*

<sup>653</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 9, 3 // CSEL. 81/1. P. 264–265.*

<sup>654</sup> *Langen J. De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertation. PhD diss. Bonn. 1880. P. 9.*

<sup>655</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 27, 2 // CSEL. 81/1. P. 288–289.*

<sup>656</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 26, 3a // CSEL. 81/1. P. 288.*

Дух Святой принимает участие в жизни людей, например, Он не допускал Павла и Силу идти в Вифинию, поскольку Он знал (*sciret*), что тогда их проповедь не возымела бы результата<sup>657</sup>. Святой Дух может и вовсе отойти от человека. При этом Амвросиаст называет две причины, по которым Он оставляет христианина: если человеку характерен плотской образ мыслей или плотские деяния (*sensum carnis habet aut gesta*).

Исследователи замечают, что высказывание Амвросиаста о Божественности Святого Духа получило существенное распространение в более поздней авторской редакции  $\gamma$ <sup>658</sup>, которая может быть датирована после провозглашения оросов Второго Вселенского Собора. На основании этого высказывается мысль, что изучаемый автор сначала писал на данную тему более сдержанно, а впоследствии, получив соборное подтверждение своего мнения, позволил себе более пространные формулировки<sup>659</sup>.

## § 4.2. Сотериология

Сотериология, по нашему мнению, занимает следующее по значению и объёму место в произведении изучаемого автора. Мысли автора в данном параграфе разделены, возможно, несколько искусственно, на две крупные группы, в соответствии с современной догматической систематизацией: объективная и субъективная сторона спасения. Между ними, как связующее понятие — истинное знание о Христе, имеющее отношение и к объективному и субъективному аспекту сотериологии. В завершении раздела приведём сотериологические образы, которыми пользуется изучаемый автор.

<sup>657</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 30–31.

<sup>658</sup> Речь идёт о ряде вставок, которые содержатся только в манускриптах  $\gamma$ -редакции Amiens 87 и Monte Cassino 150.

<sup>659</sup> *Bruyn T. S. Ambrosiaster's Revisions of His Commentary on Romans and Roman Synodal State ments about the Holy Spirit // Revue des études augustiniennes. 2010. Vol. 56. P. 61–65.*

### § 4.2.1. Объективная сторона спасения

Всё домостроительство (dispositio) спасения (salutis) исходит именно от Бога, но через Христа (per Christum), а не через Закон (non per legem), и не через кого бы то ни было из пророков<sup>660</sup>. Без Христа человечество не может иметь мира (nullam esse pacem) с Богом или хотя бы надежды (spem)<sup>661</sup>. Именно Его страдания (passione) очистили (ablueret) людей от грехов<sup>662</sup>.

Господь проявил великодушие по отношению к Своим врагам (inimicis), а значит, тем более сможет полюбить и друзей Своих (non enim poterit minime diligere amicos). Эти слова относятся не к двум разным группам людей, а ко всем людям одновременно. Амвросиаст говорит, что Спаситель умер за людей, пока они были еще безбожниками, и теперь, когда они были оправданы, жизнь Его, Воскресшего из мёртвых, может принести им неизмеримое количество благ<sup>663</sup>. Иными словами, если Он умер за врагов своих, то ради друзей предпримет куда большее<sup>664</sup>.

Амвросиаст подчёркивает, что смерть Христа носила временный характер. Он на время предал Себя смерти, поскольку воскрес на третий день<sup>665</sup>.

Теперь Крест стал страшным символом для дьявола, отныне он не смеет удерживать (detinere non audeat) тех, на ком пребывает знамя Креста (in quibus signum crucis est)<sup>666</sup>. На основании этих слов вполне логично предположить, что в Риме в конце четвёртого века была распространена практика ношения крестов. Из слов автора не следует, были ли это нательные крестики или изображения Креста, сделанные иным образом.

Амвросиаст считает, что Крестная жертва Спасителя освободила от адских мучений всех древних праведников, надеявшихся прежде на Него. Среди Святых

<sup>660</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 8, 4 // CSEL. 81/1. P. 22–23.

<sup>661</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 7, 3 // CSEL. 81/1. P. 20–21.

<sup>662</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 3, 2 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

<sup>663</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 10 // CSEL. 81/1. P. 160–161.

<sup>664</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 6–7, 1 // CSEL. 81/1. P. 156–157.

<sup>665</sup> *Ibid.*

<sup>666</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 4, 3a // CSEL. 81/1. P. 258–259.

Отцов на этот счёт можно встретить три различных мнения о том, кого Спаситель вывел из ада: абсолютно всех; только уповавших на Него; или только иудейских праведников<sup>667</sup>. Изучаемый автор говорит, что, когда Спаситель посетил подземный мир (*viso Salvatore apud inferos*), абсолютно все (*omnis*), кто надеялся на спасение от Него (*speravit de illo salutem*), были освобождены (*liberatus est*)<sup>668</sup>. Таким образом, Амвросиаст соотносит себя со второй, наиболее распространённой группой.

Посетив подземный мир, Господь дошёл даже до нижних слоёв ада (*in inferno inferiori*<sup>669</sup>) и спас всех тех, кто был удерживаем второй смертью (*tenentur a morte secunda*). При том, дар Божией благодати настолько славен, что Христос не только прощает (*ignoscit*), но и оправдывает (*iustificat*) тех, кто, по справедливости, должен быть наказан<sup>670</sup>. В этом и заключается, с точки зрения Амвросиаста, изобилие благодати, что данный через Христа дар Господень оправдал (*iustificavit*) людей не от одного прегрешения (*delicto*), а от множества грехов (*peccatis*), через дарование им прощения (*remissionem*)<sup>671</sup>.

Очевидно, на основании омонимичности латинского слова «*corpus*» (тело; собрание), Амвросиаст воспринимает слова Апостола об уничтожении тела греха (Рим. 6, 6)<sup>672</sup>, как указание на то, что некое собрание грехов может быть изглажено Божественной Жертвой. Толкователь делает предположение, что речь идёт о неких трёх уровнях греха: первый из этих уровней (*gradus*) — это беззаконие (*iniquitas*) или нечестие (*impietas*), заключающееся в том, что люди не признают (*agnoscitur*) Создателя; второй уровень — в совершении более тяжёлых грехов (*graviorum peccatorum*); а третий — более легких (*levium*). Автор говорит, что все эти три уровня изглаживаются Крещением (*in baptisate oblitterari*)<sup>673</sup>.

<sup>667</sup> *Иларион (Алфеев) митр.* Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб. 2010. С. 32–101.

<sup>668</sup> *Amst. Ad Rom.* 10, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 346–347.

<sup>669</sup> Данное выражение (*inferno inferiori*) скорее всего взято Амвросиастом из Псалтири (*Psal. LXXXV, 12–13*).

<sup>670</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 15, 2 // CSEL. 81/1. P. 180–181.

<sup>671</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 16, 1 // CSEL. 81/1. P. 180–181.

<sup>672</sup> В греческом: ἵνα καταρῦθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας; по-латыни: *ut destruaturs corpus peccati*.

<sup>673</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 8, 2a // CSEL. 81/1. P. 132–133.

Результатом победы над «корпусом греха» является праведное воздаяние, в котором сама сущность (*substantia*) будет прославлена (*glorificabitur*) неизменными почестями (*inmutatione meritorum*)<sup>674</sup>.

Дар милости Божией принадлежит не только евреям, но через проповедь наместников (*vicariis*) Христовых<sup>675</sup>, Создатель изволил помиловать всех людей (*omnibus misereatur*)<sup>676</sup>.

Таким образом, человечество получило двойной дар: царство дьявола (*diaboli regnum*) уничтожено (*excluderetur*), а Империя Бога (*Dei imperium*) проповедуется не ведающим<sup>677</sup>. С другой стороны, двояким даром Амвросиаст называет отпущение (*remissam*) и усыновление (*filius Dei fiunt*)<sup>678</sup>.

Бог Сам призывает (*vocare*) человека ко спасению; с точки зрения Амвросиаста, это значит, что Создатель побуждает (*compungere*) людей принять веру (*ad recipiendam fidem*)<sup>679</sup>. Единственный способ человеку умереть для греха и жить для Бога — это возложить всю надежду на Христа, ведь Закон не может дать Спасения, а только Христос<sup>680</sup>.

Исучаемый толкователь неоднократно настаивает, что Ветхозаветный закон давал человеку оправдание (*iustificat*) лишь на время (*ad tempus*), и только вера оправдывает человека пред Богом (*apud Deum*), то есть навеки<sup>681</sup>. Тем самым Творец пощадил (*consulens*) человеческую немощь (*infirmitati*)<sup>682</sup>, определив (*decretum*), что, когда Ветхий закон закончится (*cessante lege*), Божья благодать потребует (*posceret*)

<sup>674</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 7, 2 // CSEL. 81/1. P. 68–69.

<sup>675</sup> Обсуждение термина «наместники Христовы» смотри в разделе § 4.5. Эклесиология.

<sup>676</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 18–19.

<sup>677</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 1 // CSEL. 81/1. P. 190–191.

<sup>678</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 1, 5a // CSEL. 81/1. P. 11, 13.

<sup>679</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 15, 1a // CSEL. 81/1. P. 318–319.

<sup>680</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 11 // CSEL. 81/1. P. 196–197.

<sup>681</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 114–115.

<sup>682</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 11, 2 // CSEL. 81/1. P. 28–29.

для спасения только веры (*solam fidem*)<sup>683</sup>, с помощью которой грехи всех людей могут быть уничтожены<sup>684</sup>.

Данное выражение весьма специфично и отсылает современного читателя к значительно более поздней полемике, связанной с протестантским учением<sup>685</sup>. Следует отметить, что Амвросиаст придаёт столь высокое значение вере не только в данном месте. Возможно, именно это обстоятельство привлекло впоследствии внимание Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона, который пользовался трудами изучаемого автора<sup>686</sup>.

Но сотериология Амвросиаста в данном случае вполне соответствует Православному вероучению. Говоря, что Бог постановил, чтобы человечество было спасено только верой (*solam fidem*), Амвросиаст в другом месте продолжает свою мысль, подчеркивая, что людям даровано спасение одной только верой, но «дополненной естественным законом (*addita lege naturali*)»<sup>687</sup>.

Даже говоря о Крещении, которое, как было указано ранее, уничтожает все виды греха, Амвросиаст признаёт, что одного только таинства недостаточно для спасения, поскольку чтобы совершенно уничтожить (*destrui*) «тело греха» необходима ещё благочестивая жизнь (*per bonam vitam*) и католическая вера (*fidem catholicam*)<sup>688</sup>.

Учение об оправдании одной верой в устах Амвросиаста необходимо понимать, как противопоставление христианской веры и ритуальных постановлений Ветхого Завета, исполнение которых теперь отнюдь не требуется для тех, кто принял

<sup>683</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 5, 3 // CSEL. 81/1. P. 130–131.

<sup>684</sup> *Amst. Ad Rom.* 11, 32, 1 // CSEL. 81/1. P. 386–387.

<sup>685</sup> См. работу *Dongsun C. Ambrosiaster on Justification by Faith Alone in His Commentaries on the Pauline Epistles* // *Westminster Theological Journal*. 2012. Vol. 74 (2). P. 277–290.

<sup>686</sup> См. *Зайцев Д. В. Амброзиастер* // ПЭ. 2001. 2001. Т. 2. С. 108.

<sup>687</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 11, 2 // CSEL. 81/1. P. 28–29.

quia consulens deus infirmitati humanae fide sola,  
addita lege naturali, hominum genus salvari decrevit.

Ибо, щадя человеческую немощь, Бог постановил, чтобы человечество было спасено только верой, дополненной естественным законом.

веру во Христа. Ведь Законом грех познаётся, но уничтожается (*abolitio*) только через веру<sup>689</sup>.

Эту мысль изучаемый автор подтверждает на примере Авраама, который ничего не приобрел (*nihil quaesivit*) через обрезание (*per circumcisionem*), но был оправдан прежде<sup>690</sup>. Не потому, что он был обрезан и не за то, что удерживал себя от чрезмерного (*abstinuit se ab iniquitate*), а потому, что он поверил в Бога (*Deo credidit*)<sup>691</sup>. Амвросиаст считает, что иудею теперь нет смысла оставаться под Законом, раз он не даёт оправдания, кроме как через веру во Христа Иисуса<sup>692</sup>.

Впрочем, с точки зрения изучаемого автора, неверно противопоставлять веру и Закон во всех отношениях. Ведь сам закон призывает верить во Христа, что и есть главное дело (*opus*) Закона<sup>693</sup>. Весь смысл Ветхозаветного законодательства (*sensum legis*) заключается в воплощении божественности Христа (*de incarnatione et Divinitate Christi est*)<sup>694</sup>. Даже быть потомком Авраама по плоти полезно только в том случае, если соблюдаешь Закон — то есть, если веришь во Христа. Таким образом, само соблюдение Ветхого закона Амвросиастом сводится к принятию Христовой веры<sup>695</sup>.

С точки зрения изучаемого толкователя, самая главная добродетель — это принять веру Христову (*fidem Christi*), то есть признать (*profiteri*) Единственного Бога (*solum Dominum*). Без этой добродетели соблюдение естественного закона (*legem naturae*)<sup>696</sup> не избавит от гибели (*peribunt*), ведь это куда важнее, чем воздерживаться от иных грехов<sup>697</sup>. Тот, кто не грешит, есть друг закона (*amicus legis*), но ему требуется ещё и вера, чтобы быть совершенным (*perfectus*), иначе не

<sup>688</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 6–7 // CSEL. 81/1. P. 194–195. см. так же *Amst. Ad Rom.* 4, 7–8, 2 // CSEL. 81/1. P. 132–133. Другие ссылки по данной теме см. в разделе § 4.2.3. Субъективная сторона спасения.

<sup>689</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 20, 3 // CSEL. 81/1. P. 114–115.

<sup>690</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 1 // CSEL. 81/1. P. 126–127.

<sup>691</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 128–129.

<sup>692</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 16, 4 // CSEL. 81/1. P. 36–37.

<sup>693</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 15, 1 // CSEL. 81/1. P. 76–77.

<sup>694</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 23 // CSEL. 81/1. P. 86–87.

<sup>695</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.

<sup>696</sup> Этот термин будет более подробно обсуждаться ниже см. § 4.7.1. Естественный закон.

<sup>697</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 72–73.



будет ему никакой пользы (*proderit*) пред Богом<sup>698</sup>. Признание Бога-Творца, от Которого всё, и через Кого всё (см. 1 Кор. 8: 6) — это долг, и честь, и спасение для людей<sup>699</sup>.

Таким образом, вера даёт человеку жизнь, поскольку написано «праведник верою жить будет (Рим. 1, 17; см. также Авв. 2, 4)». Но жизнь, которая исходит от веры — это не нынешняя (*praesens*) жизнь, а жизнь грядущая (*futura*), потому что праведник верой живёт пред Богом<sup>700</sup>.

Но верить или не верить — это дело свободной воли (*voluntatis est*) человека. Ведь никого нельзя принуждать (*cogi*) принять за истину то, что не очевидно (*quod manifestum non est*). Поэтому Амвросиаст настаивает, что к принятию веры скорее необходимо приглашать (*invitatur*) и призывать (*suadetur*), чем принуждать (*extorquetur*)<sup>701</sup>.

#### § 4.2.2. Истинное знание о Христе

Некоторые исследователи указывают на наличие у Амвросиаста мнений о возможности спасения вне видимой Церкви<sup>702</sup>. Во всяком случае, на материале его Комментария на Рим. Можно утверждать, что автор высказывает скорее противоположное мнение.

Для получения спасения от веры, с точки зрения Амвросиаста, не достаточно простого факта признания Христа как Бога, необходимо ещё и верное понятие о Нём. Тех, кто неверно помышляет о Христе, их вера не обеспечит воздаянием.

«Sed qui de Christo non ita sentit ut debet, ad fidei praemia pervenire non poterit, quia fidei non tenet veritatem»<sup>703</sup>.

Однако тот, кто о Христе мыслит не как должно, не сможет приобрести воздаяние веры, поскольку не пребывает

<sup>698</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 12, 1a // CSEL. 81/1. P. 72–73.*

<sup>699</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 14, 1 // CSEL. 81/1. P. 32–33.*

<sup>700</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 17, 4 // CSEL. 81/1. P. 38–39.*

<sup>701</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 4 // CSEL. 81/1. P. 128–129.*

<sup>702</sup> *Papsdorf J. Ambrosiaster in Paul in the Middle Ages // A Companion to St. Paul in the Middle Ages / ed. S. R. Cartwright. Leiden, 2013. P. 52. (Brill's Companions to the Christian Tradition ; vol. 39).*

<sup>703</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 1 // CSEL. 81/1. P. 150–151.*

в истине веры.

Ведь не всякая вера является целительной. Те, кто «не согласен с Кафолической Церковью — кто придерживается иных взглядов на Христа или на значение Закона в предании Церкви, — катафригийцы, новациане, донатисты и другие еретики — их мысли осудят их самих в День Суда»<sup>704</sup>. Таким образом, предосудительным является не только превратное учение о Христе, но и искажение смысла заповедей Божиих относительно того, который имеется в предании Церкви.

Видимо, на этом основании Амвросиаст не единожды вступает в полемику с еретиками. Он использует исповедальную формулу «Господь Иисус Христос», на основании которой изобличает маркионитов, фотиниан и иудеев. Маркиониты отрицают Христа и Его тело по причине ненависти к Закону (*odio legis*), а иудеи и фотиниане, наоборот, по причине неразумной ревности о Законе (*zelum legis*) отвергают, что Иисус есть Бог<sup>705</sup>.

Поэтому Амвросиаст говорит, что святыми и праведными в своём приветственном слове апостол называет только тех, кто верно помышляет о Сыне Божиим (*de Filio Dei recte sentiunt*); они-то и пребывают в любви Божией<sup>706</sup>. Таким образом познание Бога через Христа дарует человеку жизнь, а к смерти приводит невежество (*ignorantiam*) наряду с неверием<sup>707</sup> (*infidelitatem*) и распутной жизнью (*mala vita*)<sup>708</sup>.

<sup>704</sup> *hi qui discordant a catholica diverse sentientes de Christo aut de sensu legis in traditione ecclesiae, sive Catafrygae sive Novatiani sive Donatiani aut ceteri heretici, horum cogitationes invicem se accusabunt in die iudicii. Amst. Ad Rom. 2, 16, 2b // CSEL. 81/1. P. 78–81.*

<sup>705</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.*

<sup>706</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 18–19.*

<sup>707</sup> Подчеркнём, что для Амвросиаста, как для древнего христианского автора неверие — это не отсутствие какой-либо веры вообще, а неверие именно во Христа, то есть язычество или принадлежность к любой другой религии.

<sup>708</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 198–199.*

### § 4.2.3. Субъективная сторона спасения

Как уже было сказано ранее, несмотря на то что Амвросиаст придаёт очень большое значение принятию Христовой веры, он не сводит субъективную сторону спасения только к этому аспекту. Изучаемый автор говорит, что Крещение даёт человеку только прощение (*veniam*) грехов, но не венец (*coronam*). Вечной жизни (*vitae aeternae*) достигает лишь тот, кто живёт обновлённой жизнью (*in novitate vitae ambulans*)<sup>709</sup>.

Ревностно следуя (*aemuli*) предписаниям (*praescriptis*) Спасителя, верующие увеличивают свою награду (*meritis nos augetemus*), а через это, достигнув славы (*gloriam adepti*), явятся блистающими (*clari appareamus*) в Царстве Божьем. Христиане могут быть уверены, что, будучи оправданы (*iustificati*), не могут более удерживаться смертью. Поскольку, хотя ранее она господствовала (*dominabatur*) по причине греха, теперь же, побеждённая страданиями (*passione*) Спасителя, не смеет задерживать (*retinere*) оправданных Им<sup>710</sup>.

Из-за отличий своего библейского текста<sup>711</sup>, Амвросиаст считает, что не все люди до Христа согрешили наподобие Адама, это обстоятельство даёт ему основание утверждать, что так же многие (*multi*), но не все (*non omnes*) станут праведниками (*iusti*) посредством веры во Христа<sup>712</sup>.

Обсуждая отрывок Рим. 5, 18: *правдою одного всем человекам оправдание к жизни*; Амвросиаст говорит, что даже если принять во внимание всеобщность (*generalem*) осуждения (*condemnationem*) за грех, тем не менее нельзя считать, что сходным образом и оправдание является всеобщим (*iustificationem generalem*), поскольку не все люди верят<sup>713</sup>. Идея всеобщего спасения, включая восстановление дьявола, в последнее десятилетие четвертого века становится горячо обсуждаемой в

<sup>709</sup> *Amst. Ad Rom. 13, 11, 2a // CSEL. 81/1. P. 428–429.*

<sup>710</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 23–25, 3 // CSEL. 81/1. P. 150–151.*

<sup>711</sup> См. раздел § 3.3. Комментируемый текст Священного Писания.

<sup>712</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 19, 1 // CSEL. 81/1. P. 182–185.*

<sup>713</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 18 // CSEL. 81/1. P. 182–183.*

контексте оригенистских споров<sup>714</sup>. Очевидно, Амвросиаст остаётся пока вне этой полемики. Не обсуждая мнения Оригена, изучаемый автор приводит самостоятельное толкование данного отрывка на основании убеждения, что спасение основывается на вере.

Примечательно, что в толковании на Еф. 1, 9 Амвросиаст тоже затрагивает вопрос о всеобщем восстановлении, но высказывает суждение, по-видимому, противоположного характера. Он говорит, что, признавая Бога и Господа Единым своим Создателем, вся тварь, на небе и на земле, вновь возвращается к первоначальному достоинству и «восстанавливается от ошибки, которую совершила вначале<sup>715</sup>». Как показано, это мнение и в данном месте не имеет прямой связи с учением Оригена, а является, скорее, следствием особенности библейского текста Амвросиаста<sup>716</sup>.

Но, хотя спасение получают не все, однако на основании слов Рим. 5, 15: *[благодать и дар] преизбыточествуют для многих*; изучаемый автор говорит, что спасаемых более чем погибающих. Поскольку куда больше (plures) людей наследовали благодать Господню (gratiam consequuntur), нежели умерли из-за адамова преступления (delicto Adae)<sup>717</sup>.

#### § 4.2.4. Сотериологические образы

В раскрытии Амвросиастом тайны спасительного подвига Христа можно видеть использование некоторых сотериологических образов.

Христиане должны воздавать послушание (reddere debemus obsequium) **Христу-Искупителю** (redemptori), поскольку были освобождены (liberati) именно

<sup>714</sup> Crouzel H. Origen / trans. A. S. Worrall. Edinburgh, 1989. 262–266 ; Clark E. A. The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992. P. 99–100 ; Hunter D. G. Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy. Oxford, 2007. P. 41–43.

<sup>715</sup> ab errore quem coeperat restauratur. Amst. Ad Eph. 1, 9, 2. // CSEL. 81/3. P. 74.

<sup>716</sup> Лысевич А., свящ. Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесянам : магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. С. 123–124.

<sup>717</sup> Amst. Ad Rom. 5, 15, 1 // CSEL. 81/1. P. 180–181.

Им<sup>718</sup>. И Он является **Оправдателем** (*iustificaret*) верующих в Него, чего не мог сделать Ветхий Закон<sup>719</sup>.

Амвросиаст видит связь между даром искупления и наименованием Иисуса Господом (*Dominum*). Он считает, что христиане теперь именуют **Христа-Владыкой**, потому что стали детьми Божьими (*filiis Dei*), через искупление Его кровью (*eius sanguine redempti*)<sup>720</sup>. Он их Господь и в Нём источник их спасения (*in quo salus est*), Ему принадлежат все верные (*cuius populus fidelis est*)<sup>721</sup>. Этот образ дополняют рассуждения о том, что Христос был рожден от семени Давида, как Царь (*rex*), рожденный прежде веков (*ante saecula natus est*) от Бога, в новозаветные времена Он берет по плоти (*secundum carnem*) царское начало от земного царя (*ortum regium caperet*)<sup>722</sup>.

Амвросиаст называет **Христа надежным Гарантом Жизни** (*Sponsorem vitae*)<sup>723</sup>, который родился, чтобы восстановить (*redhibendam*) целостность (*salutem*) человеческого рода<sup>724</sup>.

Другим довольно необычным сотериологическим образом Амвросиаста является образ **Христа-«Дамнатора (Damnator)»** (обвинителя дьявола). Своей несправедливой смертью (*inique occisus*) Христос навлек вину на самого дьявола (*reum fecit diabolum*)<sup>725</sup>, который совершил грех, убив Невинного<sup>726</sup>.

Не грешив (*non peccat*) и будучи казненным как виновный (*quasi reus*), Христос тем самым осудил (*damnavit*) дьявола за его собственный грех, победил грех от греха (*peccatum de peccato*), который дьявол совершил (*admisit*) против Него, и тем самым стер рукописание (*decretum*) греха Адама<sup>727</sup>. Этот довольно необычный

<sup>718</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 12, 1a // CSEL. 81/1. P. 270–271.

<sup>719</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 1, 5 // CSEL. 81/1. P. 10–11.

<sup>720</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 7, 3 // CSEL. 81/1. P. 20–21.

<sup>721</sup> *Amst. Ad Rom.* 16, 16, 2 // CSEL. 81/1. P. 486–487.

<sup>722</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

<sup>723</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 12–13.

<sup>724</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 6, 1a // CSEL. 81/1. P. 306–307.

<sup>725</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 96–97.

<sup>726</sup> См. раздел § 4.10. Демонология.

<sup>727</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 214–215, 217.

сотериологический образ Амвросиаст неоднократно повторяет в своём произведении<sup>728</sup>.

В другом месте Амвросиаст уточняет, что Спаситель осудил (*damnatum*) грех тремя способами (*triplici genere*): во-первых — Своей жизнью (*in loco*), когда, не соглашаясь с грехом (*dissentiens a peccato*), не согрешил; во-вторых — на Кресте, поскольку дьявол согрешил, убив Безгрешного (*in cruce peccatum*<sup>729</sup>, *quia peccavit, damnatum*); в-третьих — когда признал преступления (*delicta*) недействительными (*irrita fecit*), даровав оставление (*remissione*) грехов<sup>730</sup>.

Интересно указать здесь высказывание блж. Иеронима<sup>731</sup>, который сообщает, что ему известно о некоторых авторах, говорящих, что грех иудеев (*peccato Iudaeorum*), убивших Христа — это грех дьявола (*peccatum diaboli*), которым был обманут враг (*hostem decerperat*) и осуждён (*condemnari*). Можно предположить, что здесь блж. Иероним сообщает о мнении Амвросиаста, не называя автора, или указывает на группу проповедников, ставших источником изучаемого толкователя. Во всяком случае, видно, что эта мысль имела некоторое распространение во времена изучаемого автора.

Более в такой форме данный образ не обнаружен в экзегетическом контексте Амвросиаста, подобные размышления можно встретить лишь у блж. Феодорита Кирского. Но восточный толкователь развивает эту мысль несколько в ином ключе. Он говорит, что Логос не должен был умирать, поскольку не сотворил греха, но, приняв плоть, был по несправедливому приговору греха убит, тем самым сделался, словно свободный среди мёртвых (Пс. 87, 6)<sup>732</sup>.

<sup>728</sup> *Amst.* Ad Rom. 14, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 438–439.

<sup>729</sup> Здесь Амвросиаст называет грехом дьявола. См. раздел § 4.10. Демонология.

<sup>730</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 4, 3–3а // CSEL. 81/1. P. 258–259.

<sup>731</sup> *Hier.* (*incertus*) Ad Romanos, VIII // PL. 30. Col. 0680B *Quidam autem dicunt, quod peccato Iudaeorum, quod Dominum occiderunt, peccatum diaboli, quod hostem decerperat, per hominem condemnari: sicut ad Hebraeos dicit: Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium.* (Иные говорят, что грехом иудеев, то есть убийством Его, Христос осудил в Своем человечестве грех диавола — грех, который прельстил человека, как говорит об этом еврей: дабы смертью разрушит имеющего державу смерти).

<sup>732</sup> *Theodoretus of Cyrus.* Commentary on the Letters of St. Paul / translated with an introduction of Robert Charls Hill. Vol. 1. P. 111.

В исследуемом комментарии Амвросиаст придаёт существенное значение образу **Христа как Победителя ада**. Примечательно, что и в других произведениях, например, в комментарии на послание к Еф., данный образ также играет заметную роль<sup>733</sup>.

Христос в Своей плоти совершил окончательную победу (*devicta*) над смертью<sup>734</sup>. И тем самым предоставил верующим в Него определённый пример (*huiusmodi forma*) жизни, дабы вторая смерть более не могла удерживать их<sup>735</sup>.

Изучаемый автор говорит, что когда Христос перед людьми, то есть на время, считался умершим (*mori visus est*), в этот момент Он на самом деле находился среди обитателей преисподней (*apud inferos*), где судил непочтительных (*inreverentes*) и нечистых (*nequam*) духов ради спасения душ, заточенных в ней (*pro salute animarum inreverentes*)<sup>736</sup>.

Именно по этой причине Господь претерпел смерть (*occidi se passus*) от врагов, чтобы, сойдя в преисподнюю (*inferos*), осудить грех. Ведь Он был убит безвинным лишь для того, чтобы выпустить содержащихся в подземном мире<sup>737</sup>. Получив таким образом изобилие Божественной благодати, они прямо из преисподней (*inferos*) были с триумфом (*cum triumpho*) вознесены (*sublatis*) на небо<sup>738</sup>.

Благодаря победоносному воскресению Спасителя, было поправлено и раздавлено всякое колебание и сомнение (*ambiguitas et diffidentia*). Видя Его чудеса, даже сотник признаёт, что Он был Сын Божий (Мф. 27, 21-54)<sup>739</sup>.

Среди сотериологических образов Амвросиаста можно видеть и **образ Божественной хитрости**. Толкователь говорит, что Христос сдался разъяренному (*saevienti*) дьяволу, который, впрочем, не знает будущего (*inpraescio*). Ведь он думал,

<sup>733</sup> Лысевич А., *свящ.*, Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесянам : магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. С. 112.

<sup>734</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 3, 2 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

<sup>735</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 214,217.

<sup>736</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 6–7, 1 // CSEL. 81/1. P. 156–157.

<sup>737</sup> *Amst. Ad Rom.* 14, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 438–439.

<sup>738</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 15, 2 // CSEL. 81/1. P. 180–181.

<sup>739</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 16–17.

что сможет удержать (*retinere*) Христа в своём плену, захватить (*asserit*) Его, но поскольку враг не смог вынести силы (*virtutem*) Христовой, то вместе с Ним выпустил (*amisit*) и всех, кого держал в заточении (*tenebat*)<sup>740</sup>.

Но Христос — это не только Искупитель и обвинитель дьявола, Он ещё и **справедливый судья для неверующих**. Ещё прежде грядущего суда (*futurum iudicium*) Бог показал на примере осуждения (*damnavit*) фараона, что Он будет судить (*iudicaturus*)<sup>741</sup>. Тогда неверные тоже воскреснут (*resurgentes*), но будут отводимы в Геенну (*Gehennam*)<sup>742</sup>. Амвросиаст даже использует специфичный юридический термин, когда говорит, что не принявшие Закона Веры погибнут (*peribunt*) вне его и не смогут устоять перед *Трибуналом Христа* (*tribunal Christi*)<sup>743</sup>. На этом суде люди будут судимы вместе со своими телами<sup>744</sup>.

Судный день (*die iudicii*), когда неверующие (*perfidus*) получают свое наказание (*devastare*), станет днём избавления для верных, ведь Христос защитит (*praestet*) их от дьявольского обольщения (*inlusione*), чтобы им уже ничто не угрожало (*securi sint*)<sup>745</sup>. Людей в тот день станут осуждать и оправдывать их собственные мысли (*cogitationes*) — добродетельные и порочные (*bona et mala*)<sup>746</sup>.

Кроме того, хотя и косвенно, Амвросиаст касается образа **Христа-Врача**. Ведь вера в Него становится словно лекарством (*medelam*), которое преподаётся согрешившим и восстанавливает их здоровье (*recuperata salute*), если будут жить в соответствии с Законом Божиим<sup>747</sup>. Но это врачество тесно связано с предыдущим образом, ведь оно заключается в том, что вера не побуждает (*suadet*) человека ко греху, но провозглашает (*praedicet*), что Господь грядёт судить (*iudicaturum*).

<sup>740</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 24, 2 // CSEL. 81/1. P. 118–119.*

<sup>741</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 14 // CSEL. 81/1. P. 318–319.*

<sup>742</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 16, 2b // CSEL. 81/1. P. 78–79.*

<sup>743</sup> *Ibid.*

<sup>744</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 12 // CSEL. 81/1. P. 198–199.*

<sup>745</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 160–161.*

<sup>746</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 16, 2c // CSEL. 81/1. P. 80–81.*

<sup>747</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 102–104.*



### § 4.3. Предведение и предопределение Божие

Отдельного внимания стоит решение Амвросиастом вопроса о предведении Божиим. Как уже говорилось, Амвросиаст признаёт данное качество только за Богом. В частности, дьявол не знает будущего (*inpraescio*)<sup>748</sup>.

Но что означает это качество по отношению к миру, вызывает существенный вопрос: как Божие предведение соотносится с нашей свободой?

Амвросиаст спрашивает: «что же означает «**призванным святым**»?»<sup>749</sup>. И сам недоумевает, в каком смысле они призваны быть освящёнными (*vocantur, ut sanctificentur*), если они уже святы (*iam sancti sunt*)? Всё это, говорит толкователь, относится к Божию предведению (*praescientiam*), так как Бог знает (*scit*), кто будет святым (*futuros sanctos*), и они уже святы в Его глазах (*apud illum*) и пребывают призванными (*vocati permanent*)<sup>750</sup>. Таким образом, **призванные согласно Его замыслу (Рим. 8. 28)** — это те, кого Бог предвидел верующими и угождающими Себе, так что они известны Богу даже прежде, чем уверовали<sup>751</sup>.

Что же означает «призвать»? Это значит помогать (*adiuvare*) или понуждать (*compungere*<sup>752</sup>) человека, расположенного (*cogitantem*<sup>753</sup>) к вере, о котором Бог знает, что тот слышит Его призыв<sup>754</sup>.

Следует напомнить, что поскольку для Амвросиаста вера играет ключевую роль в деле спасения, то под *призванием* он прежде всего понимает понуждение (*compungere*) со стороны Бога принять (*recipiendam*) веру<sup>755</sup>.

Богу заранее известно общее число детей Божьих (*numerus filiorum Dei*), предназначенных (*destinatus*) для жизни. Когда их число будет полным (*conpleatur*),

<sup>748</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 24, 2 // CSEL. 81/1. P. 118–119.*

<sup>749</sup> *quid tamen ait vocatis sanctis? Amst. Ad Rom. 1, 13, 2 // CSEL. 81/1. P. 30–31.*

<sup>750</sup> *Ibid.*

<sup>751</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 28 // CSEL. 81/1. P. 288–289, 291.*

<sup>752</sup> Видимо, имеются в виду угрызения совести, влекущие человека к пути праведности.

<sup>753</sup> Латинское слово гораздо более многозначно, может означать также преднамеренное расположение по замыслу; а омонимичный глагол от «*sogo*» даёт значение сбора на воинскую повинность по произволению или по принуждению. В данном случае выбрано значение, наиболее близкое к центру смысловой группы.

<sup>754</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 30, 1 // CSEL. 81/1. P. 290–291.*

<sup>755</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 15, 1a // CSEL. 81/1. P. 318–319.*

то есть когда уверуют все те, о ком Бог знает, что они будут верить<sup>756</sup>, тогда и само творение будет освобождено (*discingi*) от рабского служения (*officio servitutis*) и сможет затихнуть в безмятежном покое (*pausare in otio*)<sup>757</sup>.

Чада Божии, останутся преданными (*devotos*) Ему всегда, их избрал (*elegit*) Господь, чтобы они стремились к обещанной награде (*ad promissa praemia capessenda*)<sup>758</sup>.

Из этого следует и другая мысль, что те, кто, уверовав, не сохранил веру, не были избраны (*electi negentur*) Богом, поскольку те, кого избрал Бог, пребывают неотступно (*quos Deus apud se elegit, permanent*)<sup>759</sup>.

Предведение Божие абсолютно и «ничто не может произойти иначе, чем Бог знал, как это произойдет (*non aliud potest evenire quam novit Deus futurum*)»<sup>760</sup>.

Такое учение о строгом предопределении могло бы бросить на автора тень обвинения в фатализме, однако Амвросиаст развеивает сомнения, когда пишет, что Бог избирает или отвергает не по лицеприятию (*non personarum acceptor*), а по предведению (*praescius*), Он «никого не осуждает до того, как тот согрешит, и никого не венчает, прежде чем он одержит победу»<sup>761</sup>. В подтверждение своих слов Амвросиаст приводит пример Давида и Саула (1 Цар. 9-31, 2 Цар. 1), где предваряющий суд Божий вполне соотносился с личными качествами персоналий<sup>762</sup>.

В другом месте изучаемый автор предлагает более точную формулировку своих мыслей, которая становится впоследствии буквально «крылатой фразой»: «Бог судит по справедливости, а не по предведению. Вот почему он также сказал Моисею: *если кто-то согрешил передо мной, я изглажу его из Моей книги (Исх.*

<sup>756</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 21 // CSEL. 81/1. P. 280–281.*

<sup>757</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 19 // CSEL. 81/1. P. 278–279.*

<sup>758</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 29, 1 // CSEL. 81/1. P. 290–291.*

<sup>759</sup> *Ibid.*

<sup>760</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 11–13, 1 // CSEL. 81/1. P. 312–313.*

<sup>761</sup> *Neminem damnat, antequam peccet, et nullum coronat, antequam vincat. Amst. Ad Rom. 9, 11–13, 1 // CSEL. 81/1. P. 312–313.*

<sup>762</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 16, 2a // CSEL. 81/1. P. 320–321.*

32:33)»<sup>763</sup>. Получается, что человек изглаживается из книги жизни не по прихоти Судьи, а в тот момент, когда совершает грех, но по предведению (*iuxta praescientiam*), он никогда не был включён в неё (*numquam in libro vitae fuisse*). Здесь, хотя Амвросиаст и не выходит на проблему трансцендентности Бога по отношению к тварному времени, он, тем не менее, предлагает весьма точное решение вопроса о соотношении предведения Божия и свободы человека.

Данная фраза Амвросиаста, как уже отмечалось, весьма понравилась позднейшим писателям, её приводят не только толкователи ап. Павла<sup>764</sup>, но и некоторые другие более поздние авторы, занимавшиеся вопросом предопределения<sup>765</sup>. В конечном итоге благодарные потомки даже начинают сомневаться, кому же именно принадлежит данная фраза<sup>766</sup>.

На основании учения о таком абсолютном предопределении, Амвросиаст даже говорит, что о тех, о ком предсказано, что они неверующие (*incredulis*), не следует слишком сильно скорбеть (*non valde dolendum*), ведь они не были предназначены (*non sunt praedestinati*) для жизни, Божие предвидение (*praescientia*) давным-давно (*olim*) постановило, что их не следует спасать (*non salvandos decrevit*). А кто будет плакать (*plangat*) из-за того, кто давно считается умершим<sup>767</sup>?

При этом Амвросиаст подчёркивает, что они сами являются причиной (*causa*) своей гибели (*perditionis*), а не предопределение Божие<sup>768</sup>. Бог заранее знал свободное самоопределение их злой воли (*malae illos voluntatis futuros*) и поэтому не

---

<sup>763</sup> De iustitia enim Deus iudicat, non de praescientia. unde et Moysi dixit: *si quis peccaverit ante me, deleam illum de libro meo*. *Amst.* Ad Rom. 9, 11–13, 5 // CSEL. 81/1. P. 314–317.

<sup>764</sup> *Rab. M.*, Enarrationes in Epistolas Beati Pauli, Liber Quintus, IX. Dolet Apostolus de Iudaeorum obstinatione, quos promissione non esse frustratos ostendit, et ante gentes vocatos esse commemorat // PL. 111. Col. 1486C (г. ж. 780–856); *Petr. Lomb.* Collectanea in epistolas Pauli 1, in Epistolam ad Romanos, IX. // PL. 191. Col. 1468A (г. ж. с. 1096–1164).

<sup>765</sup> *Petr. Ab.* Sic et non, XXVI Quod de praescientia iudicet Deus, et non. // PL. 178. Col. 1386D (г. ж. 1079–1142); *Petr. Pict.* Sententiae, Liber Primus, XV. De his quae communia sunt praedestinationi et reprobationi // PL. 211. Col. 0851B (г. ж. с. 1130–1215); *Prud. Trecensis*, De praedestinatione // PL. 115. Col. 1185C (г. ж. –861).

<sup>766</sup> *Petr. Pict.* Sententiae, Liber Primus, XV. De his quae communia sunt praedestinationi et reprobationi // PL. 211. Col. 0851B (считает, что фраза принадлежит Августину).

<sup>767</sup> *Amst.* Ad Rom. 9, 11–13, 3 // CSEL. 81/1. P. 314–315.

<sup>768</sup> *Amst.* Ad Rom. 9, 11–13, 3 // CSEL. 81/1. P. 314–315.

включил в число добрых (*numero bonorum*)<sup>769</sup>. Бог как бы даже не заботится о них, поскольку не предвидит (*non praesciit*), что они будут угождать ему (*idoneos*)<sup>770</sup>.

Встаёт вопрос, а что же делать с теми, кто приняли веру, показав тем самым, что был избран, а потом отошел от неё? Амвросиаст считает, что Бог изначально предвидел такой исход их веры и попустил им быть временно (*ad tempus*) избранными верующими (*credentes eligantur*), поскольку на момент их избрания они проявляли себя с хорошей стороны. Такое избрание попускает Бог ради того, чтобы праведность не оказалась в пренебрежении (*ne iustitia contempta videatur*). То есть, чтобы всякий праведный поступок имел своё воздаяние. Однако такие люди, люди злой воли, не пребывают в вере (*non permanent*) и не будут прославлены (*magnificentur*)<sup>771</sup>.

Рассуждая далее над этим вопросом, Амвросиаст заключает, что вполне справедливо и то, что «предназначенные» к смерти должны послужить к пользе тех, кто «предназначен» для жизни. Для обоснования этой мысли автор приводит аналогию античной практики вивисекции. Ему известно, что античные врачи обследовали людей, получивших смертный приговор (*mortis sententiam consecutis*), чтобы понять, не могут ли они каким бы то ни было образом принести пользу (*prodessent*) живым. Чтобы, вскрыв их (*apertis his*), можно было изучить причины болезни (*causas aegritudinis*), сокрытые в живом человеке. Таким образом, наказание (*poena*) мертвых может служить здоровью живых<sup>772</sup>.

Упоминание о практике вивисекции<sup>773</sup>, имевшей место в Александрии в период Птолемеев, встречается у Цельса<sup>774</sup>, который, в частности, пишет, что она

<sup>769</sup> *Amst. Ad Rom.* 9.11–13.4 // CSEL. 81/1. P. 314–315.

<sup>770</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 30, 2a // CSEL. 81/1. P. 292–293.

<sup>771</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 30, 2a // CSEL. 81/1. P. 292–293.

<sup>772</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 17, 2 // CSEL. 81/1. P. 324–325.

<sup>773</sup> Более подробно исследование данного вопроса представлено в следующих работах: *Edelstein L.* The History of Anatomy in Antiquity // *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein* / ed. Oswei Temkin and C. Lilian Temkin, trans. C. Lilian Temkin. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967. P. 250–251, 283–284, 297; *Longrigg J.* Anatomy in Alexandria in the Third Century B.C. // *British Journal for the History of Science.* 1988. Vol. 21. P. 459–462; *Byl S.* Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection // *Revue belge de Philologie et d'Histoire.* 1997. Vol. 75 (1).

была применена к преступникам Герофилу (Herophilus) и Эразистрату (Erasistratus). Кроме того, со ссылкой на Цельса об этом пишет Тертуллиан<sup>775</sup>. Вполне вероятно, что Амвросиаст почерпнул данную информацию именно у этого христианского писателя.

Своё учение о предведении Амвросиаст иллюстрирует примерами Саула, Иуды и семидесяти апостолов. Он говорит, что Царь Саул и Иуда Искаротский были выбраны не по предведению (*praescientia*), но ради их праведности в момент избрания (*de praesenti iustitia*)<sup>776</sup>. Именно в этом смысле изучаемый автор понимает слова Священного Писания, что среди сынов Израиля не было никого лучше Саула (см. 1 Цар. 9, 2) и слова апостола Петра об Иуде Искароте, что ему была предоставлена доля в апостольском служении, то есть в совершении знамений и чудес<sup>777</sup>.

Так же Амвросиаст считает, что второй круг апостолов (*secunda classe*; их, кстати, по мнению Амвросиаста, было 72<sup>778</sup>), отошел (*recesserunt*) от Христа и оставил Его после беседы о Хлебе Жизни (Ин. 6, 66). При этом Амвросиаст отмечает, что об этих апостолах прежде было сказано Господом, что имена их написаны на небесах (Лк. 10, 20). По мнению изучаемого толкователя, это было упомянуто исключительно ради справедливости (*iustitiam*). Ведь справедливость требует, чтобы каждый был награждён по заслуге (*merito respondeatur*). На момент избрания они были благими (*boni*) и потому были избраны для служения (*ad ministerium*) и имена их были написаны на небесах, однако уже тогда «по предведению они пребывали в числе злых»<sup>779</sup>.

Р. 114–117. См. также *Scarborough J. Celsus on Human Vivisection at Ptolemaic Alexandria // Clio Medica. 1976. Vol. 11. P. 25–38.*

<sup>774</sup> *Celsus. Med. proem. 23–26 // LCL. 292. P. 14.*

<sup>775</sup> *Tert. An. 10, 4 // CCSL. 2. P. 794.*

<sup>776</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 28, 1a // CSEL. 81/1. P. 288–289.*

<sup>777</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 11–13, 5–7 // CSEL. 81/1. P. 316–317.*

<sup>778</sup> На этот счёт существует две текстовые традиции в Священном Писании (Лк. 10, 1).

<sup>779</sup> *secundum praescientiam vero in numero erant malorum. Amst. Ad Rom. 9, 11–13, 4a // CSEL. 81/1. P. 314–315.*

## § 4.4. Антропология

Бытие человека было трагически разделено на два этапа бытия первородным грехом прародителей. С тех пор приходится отдельно говорить о том, каким Бог создал человека и каким он стал в результате грехопадения. В соответствии с этими двумя модусами бытия человечества будет описано и учение изучаемого автора. И в конце раздела отдельно будет сказано о посмертной участи человека, согласно Амвросиасту.

### § 4.4.1. Первозданное человечество

Амвросиаст отстаивает позицию, что человек является добрым по природе. В противовес дуалистическим идеям, изучаемый толкователь подчёркивает, что даже человеческая плоть (*carnem*) не является злом (*malum*). Грех лишь обитает (*habitat*) в теле, но не тождественен ему<sup>780</sup>. Все наши тела, с точки зрения вещества (*in substantia*), составлены из одной и той же массы (*eadem massa*), как бы некой «протосубстанции»<sup>781</sup>.

Более того в самой природе (*natura*) человека словно бы всажены (*inserta*) семена праведности (*iustitiae semina*). Их необходимо удобрять посредством слышания (*auditu*) благих наставлений и возделыванием воли (*voluntate excolta*), тогда они могут принести плоды свидетельства о Творце (*fructificant testimonium Creatoris*)<sup>782</sup> и праведности (*ad fructum iustitiae faciendum*). В помощь людям был дан Закон (*lex*)<sup>783</sup>, дабы под его руководством (*auctoritate*) и наставлениями (*magisterio*) могла возрасть природная склонность ко благу<sup>784</sup>.

<sup>780</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 18, 1 // CSEL. 81/1. P. 236–237.*

<sup>781</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 21, 1 // CSEL. 81/1. P. 326–327.*

<sup>782</sup> *Amst. Ad Rom. 10, 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 346–347.*

<sup>783</sup> Скорее всего, речь идёт о Законе Моисеевом, поскольку Амвросиаст подтверждает свою мысль цитатой из пророка Исаии: Закон дал вам в помощь (Ис. 8, 20) ; однако здесь может пониматься и закон в более широком значении.

<sup>784</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 185–186.*

Амвросиаст использует данный образ и в другом своём произведении<sup>785</sup>. Среди современников изучаемого автора его приводят свт. Амвросий Медиоланский<sup>786</sup>, блж. Иероним Стридонский<sup>787</sup> и свт. Максим Туринский<sup>788</sup>. Позднее осмысление образа, данное Амвросиастом, используется Рабаном Мавром<sup>789</sup> и Петром Ломбардским<sup>790</sup>. Можно видеть использование данного образа и в античности, например, у Цицерона<sup>791</sup>. Связи между случаями употребления не выявлено.

Росток этого семени может быть подавлен (*premitur*) привычкой (*consuetudine*) к прегрешениям (*delinquendi*), и тогда он не принесет плода (*ne crescat in fructum*), и оттого иссохнет (*extinguitur*)<sup>792</sup>.

Амвросиаст связывает апостольский образ *внутреннего человека* (Рим. 7, 22) с душой и на основании рассуждений апостола заключает, что грех не живёт в душе, а только в теле<sup>793</sup>.

Плоть человеческая и сущность не являются враждебными Богу, но только мудрование плоти, то есть злые дела (*malos actus*) или помыслы (*cogitationem*), или хитросплетённые прилоги (*adseverationem*)<sup>794</sup>.

Но при этом Амвросиаст предупреждает, что образ мыслей (*sententia*) словно формирует природу (*quasi fingit naturam*), так что человек именуется в соответствии со своими мыслями (*appelletur quod sentit*)<sup>795</sup>.

Изучаемый автор уверен, что невозможно полностью уничтожить (*obliterari*) в человеке всё доброе, поскольку невозможно изменить (*inmutari*) саму природу

<sup>785</sup> *Amst.* Quaest. 118, 3 De Iob // CSEL. 50. P. 355.

<sup>786</sup> *Amb.* Explanatio super Psalmos XII 39, 6, 1 // CSEL. T. 64. P. 216.

<sup>787</sup> *Hier.* Commentaria in Epistolam Ad Gal. 1, 15 // PL. 26. Col. 0326B.

<sup>788</sup> *Max. T.* Homiliae, IV. Incipit dictum ante Natale Domin, Admonitio // PL. 57. Col. 0233C. Col. 0369B.

*Ibid.* 0369B Deinde ascendit ad coelum, ad Patrem scilicet fructum carnis praeferens, in discipulis iustitiae semina derelinquens.

<sup>789</sup> *Rab. M.*, Enarrationes in Epistolas Beati Pauli, 3, 5 // PL. 111. Col. 1388A.

<sup>790</sup> *Petr. Lomb.* Collectanea in epistolas Pauli 1, In Epistolam ad Romanos, 5, 20–21 // PL. 191. Col. 1399A (г. ж. 1096–1164)

<sup>791</sup> Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum, 4, 7, 17 ; 6 // Latinitas antiqua P. 127.

<sup>792</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 185–186.

<sup>793</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 22 // CSEL. 81/1. P. 240–241.

<sup>794</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 260–261.

<sup>795</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 9, 1a // CSEL. 81/1. P. 264–265.

(*natura*) человека. Изменению подвержена только воля (*voluntas*), и то не во всех отношениях (*non in omnibus tamen causis*), поскольку и воля остаётся в природе (*remanet in natura*), что свидетельствует (*testimonio*) о Творце<sup>796</sup>.

Человек по природе имеет способность познавать из Кого, Кем, и в Ком (*ex quo et per quem et in quo*) был создан (см. Рим. 11, 36), таким образом, именно богозданность природы человека является обоснованием возможности для него познавать Творца<sup>797</sup>.

#### § 4.4.2. Человечество под грехом

Способность к богопознанию в человеке была существенно ослаблена после преступления Адама. Амвросиаст считает, что этот грех заключался в непочтении (*contempto*) Богу и доньше выражается в служении (*servierunt*) твари вместо Создателя, что является бесчестием для Бога (*iniuriam Dei*)<sup>798</sup>. Приговор, вынесенный Адаму, сделал невозможным восстановление человека в первоизданном состоянии<sup>799</sup>.

Наименование Адама «образом будущего» (Рим. 5, 14) означает только то, что Бог тогда ещё таинственно решил (*in mysterio decrevit*) исцелить (*emendare*) Одним Христом грех, который пришел на землю через одного Адама<sup>800</sup>.

После грехопадения человек утратил Господень дар, сделался недостойн вкушать плоды с Древа Жизни и в конце концов умер (*ut moreretur*). И теперь смерть является отделением (*separatio*) души от тела (*animae a corpore*)<sup>801</sup>.

Первородный грех был подобен продаже в рабство, Адам словно продался (*vendidit*) греху и был признан плотью (*carni*)<sup>802</sup>.

По мнению Амвросиаста, грех Адама не далёк от идолопоклонства (*idolatria*), поскольку он поставил (*statuens*) дьявола на место Бога. Первый человек совершил

<sup>796</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 11–13, 5–7 // CSEL. 81/1. P. 316–317.

<sup>797</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 17, 2 // CSEL. 81/1. P. 204–205.

<sup>798</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 170–171.

<sup>799</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 24–25, 5b // CSEL. 81/1. P. 248–249.

<sup>800</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 14, 7 // CSEL. 81/1. P. 168–169.

<sup>801</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 12, 3 // CSEL. 81/1. P. 164–165.

<sup>802</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 270–271.



преступление (*praevaricavit*), думая, что он может стать Богом, что дьявольские предложения (*suasit*) будут ему более выгодны, нежели повеления (*iussit*) Божии<sup>803</sup>.

В этом и заключается самая основная первопричина греха (*prima causa*), который завладел (*deserit*) и дьяволом, и людей покорил (*obnoxium*) смерти<sup>804</sup>.

Как уже упоминалось выше, на основании своего библейского текста Амвросиаст считает, что не все люди согрешили наподобие Адама (*non recesserunt in similitudinem praevaricationis Adae*), для автора это означает, что не все впали в идолопоклонство. Примером такого исключения может служить Авраам. Такие размышления дают основания нашему толкователю для весьма необычных утверждений. Он говорит, что загробная участь Авраама была связана именно с этим обстоятельством. Авраам несмотря на то, что после смерти попал в преисподнюю (*apud inferos*), находился в ней на почтительном расстоянии (*discretus tamen longo intervallo*). Так же и все избежавшие идолопоклонства до Христа сходили в ад, но находились там словно под «домашним арестом» (*reservati sunt <...> in libera*) в надежде на пришествие Спасителя<sup>805</sup>.

Первый грех, будучи совершён одним человеком — сначала Евой, потом Адамом — вошёл во весь род (*ad genus*), а не только в отдельного человека (*non ad speciem*)<sup>806</sup>.

После этого тело (*corpus*) первого человека было повреждено (*corruptum est*) грехом так, что оно стало тленным (*solubile*). Это «повреждение греха (*peccati corruptio*)» проявляется в теле человека через состояние болезненности (*condicionem offensionis*). Согласно Божью определению (*Divinae sententiae*), которое Он провозгласил Адаму, тело человека пребывает дебелим (*robur*). В этом заключается

<sup>803</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 170–171.*

<sup>804</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 27, 1 // CSEL. 81/1. P. 52–53.*

<sup>805</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 3a // CSEL. 81/1. P. 172–173.*

<sup>806</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 12, 2a // CSEL. 81/1. P. 164–165.*

печать (*signum*) дьявола, подстрекательством (*instinctu*) которого прародители согрешили<sup>807</sup>.

Быть проданным под грех означает иметь происхождение от Адама, который первым согрешил, с одной стороны, и с другой — стать жертвой греха (*subiectum fieri peccato*) в результате своего собственного проступка (*proprio delicto*)<sup>808</sup>.

Таким образом, Амвросиаст довольно гармонично сочетает в своём учении о человеке последствия греха Адама, как греховное повреждение природы, и влияние его собственных проступков, которые так же делают людей рабами греха.

Амвросиаст признаёт, что всё человечество согрешило в Адаме, но «словно в первичной материи (*quasi in massa*)», то есть, получили повреждение на уровне того материала, из которого теперь составлено само естество тела человека. После того, как Адам был повреждён (*corruptus*) грехом, все его потомки рождались под грехом (*sub peccato*). На этом основании все люди — грешники, поскольку все из Адама (*ex ipso sumus omnes*)<sup>809</sup>.

Можно даже сказать, что всякая плоть (*omnis caro*) грешна вследствие происхождения (*per traducem*). Грех обитает именно во плоти, а не в душе, поскольку берёт начало от первородного греха плоти (*quia non in animo habitat peccatum, sed in carne, est ex origine carnis peccati*)<sup>810</sup>. Последняя фраза может быть прочитана двояко, непосредственно из латинского текста не совсем ясно, что именно «берёт начало» — грех или плоть.

В другом своём произведении Амвросиаст пишет, что нечестиво (*inhonestum*) утверждать, что душа рождается (*generari*) вместе с телом; на примере Адама он

<sup>807</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 18, 1 // CSEL. 81/1. P. 236–237.*

<sup>808</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 232–233.*

<sup>809</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 12, 3 // CSEL. 81/1. P. 164–165.*

manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa. ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.

Таким образом, очевидно, что все согрешили в Адаме, словно в первичной материи. После того, как он был поражен грехом, все его потомки рождались во грехе. Таким образом, все мы грешники, поскольку мы все берем от него начало

показывает, что тело (*corpus*) принимает (*accipit*) душу, когда уже сформировано (*iam formatum*)<sup>811</sup>. Таким образом, можно считать, что оба прочтения фразы ничуть не противоречат авторской мысли: грех в человеческом естестве получил начало через преступление Адама и плоть каждого из нас, через Адама, оказывается связана с первородным грехом.

За грехом Адама последовал приговор (*sententia*), согласно которому тело человека должно было тлеть в земле, а душа, связанная оковами преисподней (*anima vero vinculis inferni detenta*), — претерпевать страшные мучения (*exitia pateretur*). Смерть Христова уничтожила рукопись (*scirografum*) этого приговора<sup>812</sup>.

Отдельно следует обсудить здесь вопрос понимания изучаемым автором феномена греха. По мнению Амвросиаста, грех не имеет своей сущности, он — не субстанция (*non sit substantia*). Грех — это уклонение от добра (*praevaricatio boni*)<sup>813</sup>. При этом существует некоторая мера (*mensuram*) греха, после которой человек считается совершенно недостойным жизни. Как фараон, амореи<sup>814</sup>.

Те же люди, которые не совершали страшных грехов, таких как идолопоклонство, тем не менее грешили в своей жизни, ведь не грешить нельзя (*impossibile est non peccare*), но они грешили, по мнению Амвросиаста, не против Бога (*non in Deum*), а под Богом (*sub Deo*), поскольку признавали тем не менее, что Бог будет их судить (*quem iudicem sensit*)<sup>815</sup>.

После идолопоклонства самым страшным грехом, по мнению Амвросиаста, является забвение суда Божия. Именно потому, что люди считали, что могут проводить жизнь безнаказанно (*inpune*), они стали допускать ещё больше прегрешений (*magis delinquebant*), и вследствие этого грехи стали доступнее (*peccata*

<sup>810</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 22 // CSEL. 81/1. P. 240–241.*

<sup>811</sup> *Amst. Quaest. XXIII An ex traduce sint animae sicut corpora // CSEL. 50 P. 49–51.*

<sup>812</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 12, 4 // CSEL. 81/1. P. 164–165.*

<sup>813</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 18, 1 // CSEL. 81/1. P. 236–237.*

<sup>814</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 230–231.*

<sup>815</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 3 // CSEL. 81/1. P. 170, 173.*

*promptiores*), возвращаемые миром, как допустимая форма поведения (*mundus quasi licita nutriebat*)<sup>816</sup>.

Вследствие распространения греха смерть стала дерзко считать всех грешников своими рабами<sup>817</sup>. И хотя Христос победил смерть, она может царствовать и донныне над человеком, который не уважает Закон (*si lex contemnatur*)<sup>818</sup>. Главным содержанием её господства является побуждение к идолопоклонству<sup>819</sup>. Таким образом, смерть — это, прежде всего, неведение Бога и позорная жизнь во грехе<sup>820</sup>.

Всё творение оказалось подчинено суете (*vanitati subiecta est*). По мнению Амвросиаста, это выражение апостола означает, прежде всего, что творение производит тленные (*corruptibiles*), обречённые на смерть (*caduca*) плоды, которые люди к тому же используют для служения идолам<sup>821</sup>.

Как уже упоминалось, Амвросиаст считает, что важнейшей причиной греха языческих народов являлась безнаказанность, грех до Закона *не вменялся*, то есть считался безнаказанным (*inripe*)<sup>822</sup>. Впрочем, Амвросиаст подчёркивает, что нравственный закон существовал всегда (*naturalis enim lex semper est*) и не мог быть неизвестен людям, однако считалось, что преступление против него не делает человека виновным пред Господом, поскольку люди были убеждены, что Бог равнодушен (*incuriosum*) к их поступкам. Тогда ещё не было известно, что Бог будет судить (*iudicaturus est*) род человеческий<sup>823</sup>.

Именно поэтому и апостол внушает римлянам страх Божий (*terrorem enim incutit*), уча их, что Бог строжайше воздаст (*severissime reddere*) каждому по делам

<sup>816</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 1 // CSEL. 81/1. P. 168–171.*

<sup>817</sup> *Ibid.*

<sup>818</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4b // CSEL. 81/1. P. 174–175.*

<sup>819</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 4c // CSEL. 81/1. P. 174–175.*

<sup>820</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 200–201.*

<sup>821</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 278–279.*

<sup>822</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 166–167.*

<sup>823</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 162–163.*

его и не пожалет<sup>824</sup>. Поскольку очень важно, чтобы человек не жил без страха Божия (*timore Dei*), уверенный в том (*securus*), что Бог не судит человеческие поступки (*actus humanos*)<sup>825</sup>.

Именно в этом заключался урок Содома и Гоморры. Уничтожение этих городов, по мнению Амвросиаста, было предано забвению, но Моисей не случайно запечатлел его в Священном Писании, чтобы подтвердить (*ut firmaret*) истину, что Господь будет судить всех<sup>826</sup>.

#### § 4.4.3. Посмертная участь человека

Напомним, что, по мнению изучаемого автора, до Рождества Христова были люди, которые согрешили только против естественного закона, не выказав пренебрежения к Богу через идолопоклонство. Амвросиаст учит, что над такими людьми смерть не царствовала<sup>827</sup>. Однако это понятие, по всей видимости, имеет в устах изучаемого автора несколько абстрактное значение, поскольку и он признаёт, что умирали смертью все — и согрешившие, и не согрешившие поклонением идолам. Очевидно, речь здесь идёт о качестве загробной жизни.

Для праведников уготована блаженная участь — жизнь, которая лишена всякой досады (*omni taedio careat*) и не предполагает изменений (*successionem*)<sup>828</sup>. Однако прежде Воскресения Христова даже благочестивые люди не могли вознестись в Рай, поскольку их удерживал приговор (*sententia*), вынесенный Адаму. Хотя, пребывая в преисподней (*inferno*), они находились выше прочих (*superiore*), словно на свободе, как бы под домашним арестом (*quasi in libera*). Смерть Христова уничтожила рукописание Адамова прегрешения и освободила их совершенно<sup>829</sup>.

<sup>824</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 2 // CSEL. 81/1. P. 62–63.

<sup>825</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 226–227.

<sup>826</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 168–169.

<sup>827</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 14, 3 // CSEL. 81/1. P. 172–173.

<sup>828</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 23, 2 // CSEL. 81/1. P. 210–211.

<sup>829</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 12, 4 // CSEL. 81/1. P. 164–165.

Кроме того, Господь определил праведникам восстать из мёртвых наподобие Его собственного Воскресения — бессмертными (*inmortalem*) и славными (*gloriosum*). Впрочем, это подобие не таково, чтобы вовсе исключить различия. По утверждению изучаемого автора, после всеобщего Воскресения благочестивые люди будут сходными во славе тела (*corporis gloria*), но не в божественной природе (*non in Divinitatis natura*)<sup>830</sup>.

Грешники же не избегнут второй смерти, от которой Спаситель освободил верующих в Него<sup>831</sup>. Эта смерть в геенне (*gehenna*) случается с человеком не из-за греха Адама (*non peccato Adae*), а за его собственные (*propriis*) грехи<sup>832</sup>.

Таким образом, вторая смерть удерживала людей на нижних уровнях преисподней<sup>833</sup>. Амвросиаст говорит, что между праведниками и грешниками существовала великая пропасть, но куда больше она была между праведниками и безбожниками, поскольку праведников в аду прежде Христова Воскресения ожидала прохлада (*refrigerium*), грешников — жар (*aestus*), а безбожников, служивших идолам — пламя (*ardor*)<sup>834</sup>. Такое разделение преисподней на принципиально отличающиеся уровни вызывает определённые ассоциации с образом кругов ада из «Божественной комедии» Данте Алигьери, особенно в отношении верхнего.

#### § 4.5. Экклесиология

Амвросиаст придаёт очень большое значение Таинству Церкви. Он говорит, что те, кто не согласен с Кафолической Церковью (*discordant a catholica*) и придерживается иных взглядов на Христа (*diverse sentientes de Christo*) или на значение Закона в предании Церкви (*sensu legis in traditione Ecclesiae*), будут

<sup>830</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 5 // CSEL. 81/1. P. 194–195.*

<sup>831</sup> *Amst. Ad Rom. 6, 12, 1 // CSEL. 81/1. P. 198–199.*

<sup>832</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 12, 4 // CSEL. 81/1. P. 164–165.*

Est et alia mors, quae secunda dicitur in gehenna, quam non peccato Adae patimur, sed eius occasione propriis peccatis adquiritur.

Но существует и другая смерть, так называемая вторая смерть — в геенне. Мы претерпеваем ее вовсе не из-за греха Адама, она случается с человеком за его собственные грехи.

<sup>833</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 15, 2 // CSEL. 81/1. P. 180–181.*

осуждены на Страшном Суде<sup>835</sup>. Таким образом, для оправдания в день Суда необходимо соблюдение постановлений и правил Церкви, основанных на Законе Божиим, и истинное знание о Христе.

Тех же, кто помышляет о Христе неправильно (*non ita sentit ut debet*), не спасёт даже вера. Такой человек не сможет приобрести воздаяние (*ad fidei praemia pervenire non poterit*), поскольку не пребывает в истине веры (*fidei non tenet veritatem*)<sup>836</sup>.

Но христианское учение представляется для неверующих невысказанным и даже глупым (*stultum*). Поэтому, чтобы сделать учение Господне (*doctrinam Dominicam*) более удобным для восприятия (*acceptabilem*), Христос наделил Своих учеников властью совершать знамения силы (*signis virtutum*). В этом даре, по мнению Амвросиаста, к тому же заключалась некая ирония, ведь завидовавшие чудесной силе Спасителя иудеи (*in Salvatore zelarentur perfidi Iudaei*), сверх того, были терзаемы завистью (*vehementius torquerentur*), видя, что та же сила в служении апостолов восхищает толпы людей<sup>837</sup>.

Цель служения апостолов, которых Амвросиаст, кстати, называет заместителями Христовыми, — преподавать всем дар помилования от Бога<sup>838</sup>.

Такое наименование апостолов в устах римского проповедника выглядит несколько странно. Всем известна традиция наименования римского понтифика викарием Христа, на основании его преемства от первоверховного апостола Петра. Но вот древний латинский автор усваивает это, несомненно, высокое звание всем апостолам, не выделяя тем самым какого-то одного особого заместителя Господа на земле.

Важнейшим критерием истинного апостольства Амвросиаст видит посланничество от Христа. Не могут быть настоящими апостолами те, кто не

<sup>834</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 3 // CSEL. 81/1. P. 172–173.*

<sup>835</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 16, 2b // CSEL. 81/1. P. 78–81.*

<sup>836</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 1 // CSEL. 81/1. P. 150–151.*

<sup>837</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 18–19.*

<sup>838</sup> *Ibid.*

посланы (*mittantur*) Христом, поскольку невозможно совершать дело проповеди без Того, Кто послал на неё<sup>839</sup>.

Говоря о священном служении, Амвросиаст мимоходом отмечает, что невозможным является участие в этом служении женщин. В связи с упоминанием имени Руфа, изучаемый толкователь говорит, что тот был священником, избранным для служения Божией благодати, «в котором женщине нет места (*in qua mulier locum non habet*)»<sup>840</sup>.

Амвросиаст свидетельствует, что Господь премудро устроил разделение обязанностей в Церкви, и каждый член должен стараться преуспевать прежде всего в своём служении. Ведь не может быть одному поручено всё. Если кто-то проводит жизнь в благочестии (*bonae vitae est*), то он не должен на этом основании требовать себе ещё и рассудительность в учении (*doctrinae prudentiam*). По всей видимости, под рассудительностью в учении Амвросиаст понимает священническую функцию учителя. Поскольку мотивирует своё мнение примером из Ветхого Завета: кто хорошо соблюдает Закон (*quia peritiam habet Legis*), тем не менее, не имел права претендовать на левитское служение (*nec <...> levitarum sibi obsequium vindicare debet*)<sup>841</sup>.

Изучаемый автор неоднократно упоминает три основных догмата христианства: Приснодевство — учение о том, что Дева родила без связи с мужчиной (*sine complexu viri virginem reperisse*); перерождение в Крещении — от воды и Духа человек вновь рождается (*ex aqua et spiritu hominem denuo nasci*); Воскресение — отделившиеся души через соединение с плотью вновь в ней же воскреснут (*solutam animam a copulatione carnis rursus in ea resurgere*)<sup>842</sup>.

---

<sup>839</sup> Дословно у Амвросиаста: не смогут проповедовать без Начальника (*nec poterunt praedicare sine auctore*). *Amst. Ad Rom.* 10, 15 // CSEL. 81/1. P. 352–353.

<sup>840</sup> *Amst. Ad Rom.* 16, 13 // CSEL. 81/1. P. 484–485.

<sup>841</sup> *Amst. Ad Rom.* 12, 3 // CSEL. 81/1. P. 394–397.

<sup>842</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 216–217.



Причём наиболее важными Амвросиасту представляются первый и последний догмат: о Воплощении от Девы и телесном Воскресении. Он несколько раз обличает тех, кто не признает этого учения<sup>843</sup>. Нельзя не признать точность такой вероучительной аббревиации, поскольку самой сутью христианской религии действительно является вера в Боговоплощение, всеобщее Воскресение и возможность изменить свою участь на Суде через Крещение и новую жизнь в Церкви.

Для Амвросиаста Крещение — это, прежде всего, очищение от грехов. Он говорит, что тех, кто прежде был вымаран плотскими пороками, Христос оправдал и соделал сынами Божиими. И сделал Он это посредством омовения Духа (*per lavacrum spiritus*)<sup>844</sup>.

Амвросиаст уверен, что в Крещении прощаются все грехи без каких-либо покаянных подвигов; на основании апостольского текста автор делит все грехи на три уровня и говорит, что все они «уничтожены Крещением (*omnes in baptismate obliterari*)»<sup>845</sup>. Изучаемый толкователь считает, что именно поэтому Крещение совершается водой (*per aquam celebratur*). Поскольку вода смывает (*abluit*) телесную грязь (*sordes*), таким же образом Церковь верует, что через Крещение её члены духовно очистились (*purgatos*) от всякого греха и были обновлены (*innovatos*)<sup>846</sup>. Это очищение и обновление в водах Крещения, по мнению Амвросиаста, совершается как бы даром. Оно не требует воздыхания (*gemitum*) или плача (*planctum*) или какого-либо другого покаянного труда (*opus aliquod*), кроме исповедания от сердца (*solam ex corde confessionem*)<sup>847</sup>.

Символическая сторона Таинства Крещения для Амвросиаста тесно связана со смертью и Воскресением Христовым. Амвросиаст говорит, что креститься (*baptizari*)

<sup>843</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 6, 2 // CSEL. 81/1. P. 260–261 ; *Amst. Ad Rom.* 8, 7, 2 // CSEL. 81/1. P. 262–263.

<sup>844</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 11, 1 // CSEL. 81/1. P. 268–269.

<sup>845</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 7–8, 3 // CSEL. 81/1. P. 132–133.

<sup>846</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 192–193.

<sup>847</sup> *Amst. Ad Rom.* 11, 29 // CSEL. 81/1. P. 384–385.

в смерть Христову означает, что, когда человек крестится, он умирает (*conmorigimur*) вместе со Христом. В этот момент умирают все его грехи, чтобы он, отложив смерть, явился обновлённым (*innovati*) и перерождённым (*renati*) к жизни. Через Крещение верующий обретает надежду на воскресение, ведь и Христос, убитый грехом, воскрес из мёртвых. «Крещение — это смерть греха, ведущая к другому рождению (*baptismum itaque mors peccati est, ut alia sequatur nativitas*)», — восклицает Амвросиаст. И хотя это Таинство совершается при сохранении состава тела человека (*corporis manente conpage*), оно обновляет ум, когда погребается ветхость всех злых деяний (*sepulta <...> vetustate*)<sup>848</sup>.

Исучаемый автор говорит, что Крещение совершается, чтобы отныне люди могли следовать той жизни, в которую воскрес Христос. Оно само является для людей залогом (*pignus*) и образом (*imago*) воскресения<sup>849</sup>.

Таинство Крещения находится, с точки зрения Амвросиаста, в прямой взаимосвязи со страданиями Спасителя, ведь все люди крещёные прежде получили только прощение (*remissionem*) грехов<sup>850</sup>. Таким образом, именно смерть и Воскресение Христа изменили само содержание и действие этого Таинства. Ведь после Воскресения Христова все крещённые прежде и те, кто крестился впоследствии, получили не только прощение, но и оправдание (*iustificati*) «посредством дарованной формулы тринитарной веры (*per datam formam fidei Trinitatis*)» (см. Мф. 28:19) и через принятие Святого Духа<sup>851</sup>.

Однако Крещение даёт человеку только прощение грехов (*ad veniam pertinet*), но не венец (*coronam*); христианин должен *ходить в обновлённой жизни* (см. Рим. 6, 4) и только тогда он будет близок к жизни вечной (*vitae aeternae*)<sup>852</sup>.

<sup>848</sup> *Amst.* Ad Rom. 6, 3 // CSEL. 81/1. P. 190–191.

<sup>849</sup> *Amst.* Ad Rom. 6, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 192–193.

<sup>850</sup> *Amst.* Ad Rom. 4, 23–25, 2a // CSEL. 81/1. P. 150–151.

<sup>851</sup> *Amst.* Ad Rom. 4, 23–25, 2a // CSEL. 81/1. P. 150–151.

<sup>852</sup> *Amst.* Ad Rom. 13, 11, 2a // CSEL. 81/1. P. 428–429.

#### § 4.6. Отношение к находящимся вне Церкви

Как было уже прежде отмечено, Амвросиаст уверен, что спасение возможно только в Кафолической Церкви, своё высказывание он мотивирует утверждением, что еретики проповедуют иного Христа, поскольку эти лжеапостолы (*pseudoapostolos*) учат о другом (*aliter*) Христе, а не о Том, о Котором подобало<sup>853</sup>.

Такая искажённая вера не позволит человеку приобрести воздаяния (*praemia*)<sup>854</sup>. Еретики (*heretici*), несогласные с Кафолической Церковью и придерживающиеся иных взглядов на Христа или на значение Закона в предании Церкви, будут осуждены на Страшном Суде<sup>855</sup>.

Среди противников христианской веры Амвросиаст называет иудеев и фотиниан, поскольку именно они попытались убедить уверовавших во Христа из язычества, что Его не стоит называть Богом<sup>856</sup>.

Амвросиаст предполагает, что искажённое учение о Христе стало следствием неверного отношения к закону Моисееву. Он говорит, что Маркиониты отрицают Христа и Его тело по причине ненависти к Закону (*odio legis*), а иудеи и фотиниане, наоборот, по причине неразумной ревности о Законе (*zelum legis*) отвергают, что Иисус есть Бог. Все эти злоучения могут быть обличены, по мнению изучаемого толкователя, при помощи особой исповедальной формулы «Господь Иисус Христос»<sup>857</sup>.

Кроме того, в числе подлежащих вечному осуждению Амвросиаст упоминает катафригийцев, новациан и донатистов<sup>858</sup>. Катафригийцами, по всей видимости, автор называет известных еретиков древности фотиниан. А вот в случае с

<sup>853</sup> *Amst. Ad Rom. 15, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 466–467.*

Sciens enim pseudoapostolos aliter quam oportebat  
Christum tradere

На самом деле он знал, что ложные апостолы  
учили о другом Христе, а не о Том, о Котором  
подобало

<sup>854</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 1 // CSEL. 81/1. P. 150–151.*

<sup>855</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 16, 2b // CSEL. 81/1. P. 78–81.*

<sup>856</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 24 // CSEL. 81/1. P. 86–87.*

<sup>857</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.*

новацианами и донатистами возникает вопрос, ведь это не еретические, а раскольнические группировки. Очевидно, что под наименованием «еретики (heretici)» изучаемый толкователь объединяет всех, отколовшихся от единства Церкви.

Христос не сразу (statim) осуждает (condemnat) тех, кто не верит, но ждет (expectat) их, зная, что они могут приблизиться к познанию Бога (proficere ad agnitionem Dei) и Сам ежедневно прощает грехи (cotidie remittit) тех, кто обращается (conversis) к Нему<sup>859</sup>.

Однако наиболее сильный полемический жар изучаемого автора обращён прежде всего на язычников, поклоняющихся идолам.

Амвросиаст признаёт, что некоторые из них ведут вполне порядочную жизнь, воздерживаясь от противного (abstinere ab adversis). Однако даже это не принесёт им никакой пользы пред Господом (apud Deum) если не примут (suscipiat) веры в Бога<sup>860</sup>.

Но, кроме того, большинство из них отказываются не только от истинной веры, но также и от предписаний естественного закона. Отвергнув (praetermisso) Бога, они повредились умом (depravati mente). Когда вновь стали (recipere) поклоняться изображениям (figmenta) и чувствовать их так, как подобает чувствовать Господа, вслед за тем они попрали (calcaverunt) и естественный закон<sup>861</sup>.

Данная мысль примечательна ещё и в том отношении, что автор не критикует саму практику поклонения, выражавшуюся в языческом исполнении довольно пышно, он говорит, что грех заключается не в самих действиях, а в том, что они адресованы не Богу<sup>862</sup>.

<sup>858</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 16, 2b // CSEL. 81/1. P. 78–81.*

<sup>859</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 27 // CSEL. 81/1. P. 382–383.*

<sup>860</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 12, 1a // CSEL. 81/1. P. 72–73.*

<sup>861</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 168–169.*

<sup>862</sup> *Ibid.*

Praetermisso Deo coeperunt figmenta in honorem  
Dei recipere

они отвергли Бога и начали поклоняться  
изображениям и чувствовать их так, как подобает  
чувствовать Бога

Само творение стонает, видя, что производимое им в пищу служителям Божиим (*alimentis servorum Dei proficiant*) язычники приносят в жертву идолам (*idolis immolari*)<sup>863</sup>.

Амвросиаст считает, что язычники не были совершенно лишены знания об истине (*veritatem*), однако они думали (*cogitarent*), что следует поклоняться чему-то другому (*aliud colendum*), хотя понимали, что это не является правдой (*verum*)<sup>864</sup> и знали о Божественной праведности<sup>865</sup>.

Идолопоклонство — это источник всех пороков и величайшего разрушения в мире<sup>866</sup>. Неверующие язычники виновны на двух основаниях: поскольку не подчинились Закону, данному через Моисея, и потому что не признали милость Христову<sup>867</sup>.

Амвросиаст приводит необычный аргумент идолопоклонников. Видимо, кто-то из современников изучаемого автора пытался оправдать практику идолослужения, говоря, что через поклонение твари можно прийти к Богу, так же как приходят к царю через его подчинённых, комитов (*per comites*). Толкователь говорит, что такой подход есть признак безумия (*demens*) и безрассудности (*inmemor*), поскольку если бы стало известным, что кто-то решил воздавать царские почести (*honorificentiam regis*) комитам, то даже по человеческим законам такой человек был бы осуждён за преступление против царского величества (*rei damnentur maiestatis*)<sup>868</sup>.

Мы уже упоминали выше, что Амвросиаст считает важнейшей причиной развращённости мира убеждённость язычников в их безнаказанности (*inprune*) пред

<sup>863</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 23, 4a // CSEL. 81/1. P. 284–285.

<sup>864</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 21, 2 // CSEL. 81/1. P. 42–43.

<sup>865</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 28–32, 2a // CSEL. 81/1. P. 54–55.

<sup>866</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 28–32, 1a // CSEL. 81/1. P. 54–55.

<sup>867</sup> *Ibid.*

<sup>868</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 22, 1a // CSEL. 81/1. P. 42–43.

Господом<sup>869</sup>. Согласно Амвросиасту, Бог предал язычников превратному уму не потому, что они не заботились иметь Его в своём разуме, а потому, что думали, будто Бог не воздаст (*non vindicare*) им за их поступки, которые неприятны (*displicere*) даже людям<sup>870</sup>. У толкователя не вызывает сомнений, что естественный закон существовал всегда, и не мог быть неизвестен людям, однако они считали, что он имеет лишь временную силу и не делает человека виновным пред Господом. Люди оказались в пагубном неведении относительно грядущего божественного суда<sup>871</sup>. И борьба с этим заблуждением, с точки зрения Амвросиаста, имеет огромное значение: люди должны знать, что Бог не безразличен (*incuriosum*) к их поступкам, но «строжайше воздаст каждому по делам его и не пожалеет (*severissime reddere secundum mensuram uniuscuiusque, non parcere*)»<sup>872</sup>. Грехи не останутся безнаказанными пред Господом<sup>873</sup>.

Особо строго Амвросиаст выступает против содомского греха, он говорит, что те, кто сначала заменил истину Божию ложью, а впоследствии и естественное употребление на бесчестие, «достойны второй смерти (*rei facti mortis secundae*)»<sup>874</sup>.

Амвросиаст отмечает, что, несмотря на то что писание апостольское говорит о реалиях древних времён, и в его времена «есть люди такого рода, которые, как говорят, бесчестят свои тела друг с другом (*nunc usque sunt homines, qui dicuntur corpora sua dehonestare invicem*)»<sup>875</sup>.

Но хуже языческих пороков был сам их культ. Язычники, в частности, поклонялись змее-дракону, которого убил Даниил, человек Божий (см. Дан 14: 22-30). Изучаемый автор связывает известные ему языческие изображения змеи с этим библейским эпизодом. Кроме того, египтяне поклонялись как богу четвероногому

<sup>869</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 166–167.

<sup>870</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 28 // CSEL. 81/1. P. 52–53.

<sup>871</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 162–163.

<sup>872</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 2 // CSEL. 81/1. P. 62–63.

<sup>873</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 20, 4 // CSEL. 81/1. P. 114–117.

<sup>874</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 27, 1 // CSEL. 81/1. P. 52–53.

<sup>875</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 24, 2 // CSEL. 81/1. P. 46–47.

(quadrupedem) животному в образе коровы (in similitudinem vaccae), которую они называли Апис (Arem). И, что хуже того, они служили птицам, по мнению автора, у язычников были даже священные вороны<sup>876</sup>. Более подробно об этом Амвросиаст сообщает в другом своём произведении, когда описывает культ Митры<sup>877</sup>: он говорит, что жрецы в подражание вороне издавали птичьи крики (vocem coracis imitantes) во время ритуальных действий<sup>878</sup>.

Амвросиаст сообщает также и об антропотейстическом культе героев, в частности, он говорит, что вавилонский бог Бел (Belis) был на самом деле обычным человеком, который в древности основал Вавилон<sup>879</sup>.

Исследуемый автор сильно сокрушается, что язычники называют богом статую тленного человека (corruptibilis hominis), таким образом, они божественную славу присваивают посмертным изображениям тех, «кому при жизни они не отважились бы дать этого Имени»<sup>880</sup>.

Создавая ложных богов и служа им, язычники становятся подражателями (imitatores <...> effectos) врага рода человеческого<sup>881</sup>. Амвросиаст считает, что под образом идолов (sub specie idolorum) они служат самому дьяволу<sup>882</sup>. И становятся в некотором отношении даже хуже его<sup>883</sup>. Ведь хотя дьявол и согрешил от начала (см. 1 Ин. 3, 8) и стремится к захвату власти, однако он не осмелился заявить: «я — Бог»

<sup>876</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 23, 4 // CSEL. 81/1. P. 44–46.

<sup>877</sup> *Amst.* Quaest. 114. Aduersus paganos, 11 // CSEL. 50. P. 308.

<sup>878</sup> Более подробно вопрос полемики Амвросиаста с язычеством можно посмотреть в работах *Santo E. L'Apologetica dell'Ambrosiaster: Cristiani, pagani e giuDei nella Roma tardoantica*. Rome, 2008. P. 135. N.88 ; Bussières M.–P. Introduction // SC. Vol. 512. P. 130–131 (note 3).

<sup>879</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 23, 3 // CSEL. 81/1. P. 44–45.

<sup>880</sup> *Ibid.*

Forma corruptibilis hominis Deus ab his vocetur,  
hoc est simulacrum hominis, ut quos vivos hoc nomine  
donare non audeant, mortuorum imagines in gloriam Dei  
recipiant.

И так, образ тленного человека, то есть статуя человека, называется ими Богом; и так они славу Бога присваивают посмертным изображениям тех, кому при жизни они не отважились бы дать этого Имени.

<sup>881</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 170–171.

<sup>882</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 168–169.

<sup>883</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 28–32, 2a // CSEL. 81/1. P. 54–55.

(см. 2 Фес. 2, 4). По этой причине те, кто присваивает божественность (*vindicant Deitatem*) не только стихиям (*elementis*), но даже истуканам (*figmentis*) — хуже его.

#### § 4.7. Закон

Понятие закона занимает в произведении Амвросиаста, как, впрочем, и в комментируемом апостольском послании, довольно значительное место. Изучаемый толкователь со свойственным ему вниманием к каждому слову апостола находит в тексте послания различные формулировки, касающиеся «закона», пытается пояснить их смысл и даже выстроить некоторую систему. Впрочем, вполне очевидно, что сам ап. Павел не имел в виду такой стройной системы, и изучаемый автор также иногда сам сбивается и путается в им же самим построенной схеме.

Во-первых, Амвросиаст выделяет по крайней мере четыре типа закона. Первый среди них — это духовный закон (*legem spiritalem*; Рим. 7, 14), который, по его мнению, также является естественным законом (*naturalis*; см. Рим. 2,14). Этот закон был в своё время улучшен (*reformata*) Моисеем, его также можно назвать закон Божий (*Dei lex*; Рим. 7, 21). Второй закон — это закон разума (*legem mentis*; Рим. 7, 23; последующие виды закона Амвросиаста перекликаются с этим же стихом), который согласуется с первым. Третий — это закон греха (*legem peccati*), который обитает в членах тела вследствие преступления прародителей. Четвертый закон — это тот, который проявляется в членах тела (*in membris videtur*), когда оно толкает человека на злые дела (*suggerit mala*).

Амвросиаст сам отмечает, что данная схема основана на том, что её элементы неоднократно упоминаются апостолом (*haec leges iteratae*), хотя, по мнению толкователя, принципиально этих законов только два — законы добра и зла (*boni et mali*)<sup>884</sup>; остальные понятия до определённой степени тождественны и сливаются в двух последних<sup>885</sup>.

<sup>884</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 23, 2 // CSEL. 81/1. P. 242–243.*

<sup>885</sup> *Ibid., Amst. Ad Rom. 4, 4 // CSEL. 81/1. P. 128–129, Amst. Ad Rom. 7, 23, 1 // CSEL. 81/1. P. 242–243.*



### § 4.7.1. Естественный закон

В параграфе Соотношение Ветхого и Нового Завета более подробно будет рассмотрено понятие Закона Моисеева и его связь с прочими частями системы Амвросиаста. Теперь же хочется более подробно остановиться на концепте «естественного закона». Это понятие значительно более древнее, чем произведение изучаемого автора, оно является наследием античности. В частности, им пользовался Цицерон, иногда заменяя его понятием «*ius naturalis*»<sup>886</sup>. В христианскую эпоху понятие используют Тертуллиан<sup>887</sup>, Новациан<sup>888</sup> и Лактанций<sup>889</sup>. Во времена изучаемого автора оно имеет уже довольно широкое распространение. К нему обращаются свт. Иларий Пиктавийский<sup>890</sup>, свт. Амвросий Медиоланский<sup>891</sup>, блж. Августин<sup>892</sup>, блж. Иероним<sup>893</sup> и другие.

С точки зрения Амвросиаста, главным основанием естественного закона является осознание неприемлемости по отношению к другим людям поступков (*aliis facere non debebant*), которые сам человек не желал бы претерпеть (*quod pati nolebant*)<sup>894</sup>.

Кроме того, закон природы (*legem naturae*)<sup>895</sup> способен был открыть даже главную истину письменного Закона Моисея, а именно, что должно любить одного

<sup>886</sup> *Cicero. De Natura Deorum. 1, 25 ; Cicero. De Republica. 3, 11, 18 ; Cicero. Orationes. 5, 91 ; Cicero. Partitiones Oratoriae. 2.*

<sup>887</sup> *Tert. Adversus Iudaeos, Argumentum. // PL. 2. Col. 0595C ; Tert. De anima, II // PL. 2. Col. 0649A ; Tert. De resurrectione carnis, XLII // PL. 2. Col. 0855A и др.*

<sup>888</sup> *Novat. De cibis Iudaicis, V // PL. 3. Col. 0960C ; Novat. De trinitate, VIII, Argumentum // PL. 3. Col. 0900A.*

<sup>889</sup> *Lact. Divinarum institutionum, I, Praefatio, V // PL. 6. Col. 0135A ; Lact. Epitome Divinarum institutionum, Praefatio, LVI // PL. 6. Col. 1063A.*

<sup>890</sup> *Hilar. Pict. De Trinitate, I // PL. 10. Col. 0034C ; Hilar. Pict. Liber de synodis seu fide orientalium, 2 // PL. 10. Col. 0520D и др.*

<sup>891</sup> *Amb. De fuga saeculi, III // PL. 14. Col. 0577A ; Ibid. Epistolarum classis I, Epistola XLIV // PL. 16. Col. 1137B и др. всего около 20 случаев.*

<sup>892</sup> *Aug. Contra Faustum Manichaeum, Liber quintus decimus, VII // PL. 42. Col. 0311 ; Aug. Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani // PL. 45. Col. 1459 и др. Всего около 80 случаев.*

<sup>893</sup> *Hier., Commentaria in Epistolam Ad Gal., Liber I // PL. 26. Col. 0349A ; Hier., Commentaria in Ezechielem, Liber secundus // PL. 25. Col. 0053B и др. всего около 10 случаев.*

<sup>894</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 166–167.*

<sup>895</sup> Впрочем, возможно, здесь Амвросиаст тем же словосочетанием обозначает несколько иное понятие.

лишь Бога Творца (*Auctorem Deum solum diligendum*), поскольку об этом свидетельствует устройство мира (*fabrica mundi testificante*)<sup>896</sup>.

Изучаемый толкователь выделяет три части естественного закона. Первая состоит в необходимости почитать Создателя и в том, чтобы не приписывать Его великолепие и могущество (*claritas et maiestas*) никому, кроме Его Сына. Вторая, нравственная (*moralis*), заключается в умеренности, в соблюдении правил благочестивой жизни. Иначе для человека, обладающего знанием о Создателе, и не обуздывающего свою жизнь законом, такое знание может оказаться бесполезным. Третья часть естественного закона — учительная (*docilis*), которая побуждает людей передавать знание о Боге Создателе другим людям посредством примерного нрава (*exemplum morum*)<sup>897</sup>.

Амвросиаст упоминает о первой части закона и в другом месте, сохраняя данное им определение. Он говорит, что язычники, поклоняясь идолам и чувствуя их, как должно чувствовать одного только Господа, повредились умом и попрали обязанности, приписываемые естественным законом, а именно, его первой частью<sup>898</sup>.

Данное учение о трёх компонентах довольно своеобразно, аналогов его в латинской литературе до конца V века не встречается.

Амвросиаст, на основании слов апостола, считает, что естественный закон установлен Богом, и «его служители назначаются на должность Им Самим (*ministrantes eam Dei ordinationem habere*)»<sup>899</sup>. Изучаемый автор даже предлагает своеобразную гипотезу развития человеческого законодательства. Он говорит, что римляне изучали некоторые вопросы под руководством природы (*duce natura*), а некоторые — закона Моисея (*ex lege Moysi*), и в конечном итоге были доведены до

<sup>896</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 18, 2 // CSEL. 81/1. P. 38–39.

<sup>897</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 13, 4 // CSEL. 81/1. P. 168–169.

<sup>898</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 13, 3 // CSEL. 81/1. P. 168–169.

<sup>899</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 1, 1 // CSEL. 81/1. P. 418–419.

совершенства благодаря Евангелию Христа (*perfecti facti sunt per evangelium Christi*)<sup>900</sup>.

В другом месте изучаемый автор несколько иначе говорит о происхождении римского права. Он говорит, что римляне — не варвары, поскольку они знают о естественной справедливости (*naturalem iustitiam*), которую постигли частично сами по себе, частично от греков и частично от евреев (*partim ex se, partim ex Graecis, partim ex Hebraeis*). Примечательно, что в более ранних редакциях произведения это место звучит несколько иначе: они приняли закон от греков, точно так же, как греки приняли его от евреев (*sicut et Graeci ex Hebraeis*), вместо «частично от евреев»<sup>901</sup>.

Само по себе нарушение естественного закона (видимо, второй его части) является не столь тяжёлым грехом, поскольку, когда люди грешили не против Бога, а только против естественного закона, смерть над ними не царствовала (*mors non regnavit*). Самым страшным грехом против Бога, с точки зрения Амвросиаста, является служение дьяволу в облике идолов (*sub specie idolorum servierunt diabolo*)<sup>902</sup>.

Амвросиаст говорит, что естественный закон стал важнейшей компонентой Декалога. Ведь он был частично реформирован Моисеем (*per Moysen partim reformata*), а частью просто подкреплён авторитетом пророка (*partim auctoritate eius firmata*). Таким образом, письменный закон сделал грех узнаваемым, чтобы обуздать порок<sup>903</sup>.

Кроме того, Амвросиаст говорит ещё об одном виде закона — о законе нынешнем (*lex praesens*)<sup>904</sup>; под которым он подразумевает закон сообразного воздаяния. Изучаемый автор считает, что этот закон является своего рода педагогом для людей и ведёт путём высшей, небесной справедливости, который заключается в делании добра всем, даже врагам.

<sup>900</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 2–3, 1 // CSEL. 81/1. P. 212–213.*

<sup>901</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 1, 1 // CSEL. 81/1. P. 210–211.*

<sup>902</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 14, 3 // CSEL. 81/1. P. 172–173.*

<sup>903</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 20, 4 // CSEL. 81/1. P. 114–117.*

<sup>904</sup> *Amst. Ad Rom. 13, 1, 1a // CSEL. 81/1. P. 416–419.*

Мы провели сравнение по ключевым словам учения Амвросиаста о естественном законе с прочими авторами, пользовавшимися этим понятием до конца V века. На основании результатов сравнения можно сказать, что прямых текстовых пересечений Амвросиаста с другими авторами нет. Учение изучаемого автора достаточно системно и своеобразно, в связи с чем отсутствие текстовых связей выглядит весьма удивительно.

Кроме естественного закона Амвросиаст вводит понятие ещё одного, вида закона добра — закона веры, называемого также благодатью<sup>905</sup>.

Согласно этому закону, Бог постановил, чтобы человечество было спасено только верой (*fide sola*), дополненной естественным законом (*addita lege naturali*). Важно, что благодать является даром Божественного снисхождения к роду человеческому, поскольку этот вид закона Бог даровал, щадя человеческую немощь (*consulens Deus infirmitati humanae*)<sup>906</sup>.

Этот высший закон веры в некоторых отношениях противопоставляется естественному закону. Ведь если последний дан миру и является всеобщим (*generalis*), то высший закон может быть назван специальным (*specialem*), поскольку хотя и он также носит общий характер, однако принимается не всеми<sup>907</sup>.

Однако этот закон имеет решающее значение, так как воздержание от порочных поступков не принесёт пользы без веры. Любому человеку, соблюдающему земной закон, требуется вера, чтобы ему быть совершенным и праведным в обоих отношениях<sup>908</sup>.

#### § 4.7.2. Закон Моисея

Ко временам Моисея естественный закон пришёл в упадок. И поэтому пророк получил от Бога повеления на Синайской горе в письменном виде (*hoc Moyses*

<sup>905</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 24–25, 2 // CSEL. 81/1. P. 244–245.*

<sup>906</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 11, 2 // CSEL. 81/1. P. 28–29.*

<sup>907</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 1, 2 // CSEL. 81/1. P. 212–213.*

<sup>908</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 12, 1a // CSEL. 81/1. P. 72–73.*

scriptum accepit), чтобы восстановить его (ad reformationem legis naturalis)<sup>909</sup>. Этот письменный закон явно показывал то, чего следует избегать, чтобы смерть не царствовала над людьми<sup>910</sup>. И вместе с тем, по мнению Амвросиаста, он был способен преобразить (ad reformationem) тех, кто бы стал соблюдать его<sup>911</sup>.

И хотя Закон оправдывает человека только на время, а не пред лицом Господним<sup>912</sup>, тем не менее, он имеет колоссальное значение в истории человечества. Важнейшим откровением Синайского законодательства, с точки зрения Амвросиаста, стал постулат, что Бога заботят дела человеческие и что те, кто творит беззаконие, будут наказаны, даже если в этой жизни по каким-то причинам избегнут наказания<sup>913</sup>.

Закон показал, что Суд Господень свершится (futurum Dei iudicium), и ни один грешник не останется без наказания, показал, что грех вменяется (inputaretur) в вину пред Господом<sup>914</sup>. В разделе § 4.4.2. Человечество под грехом» уже обсуждалось что, по мнению Амвросиаста, одной из важнейших ошибок языческого мира являлось мнение о безразличии Бога к делам человеческим, на фоне этого представления можно понять, насколько важно появление Синайского законодательства с точки зрения изучаемого автора.

Другим очень важным аспектом представлений Амвросиаста о Законе Моисея является деление его на три части (triplex quidem lex est). Первая часть Закона, как и в случае с естественным законом, связана с «таинством божественности Бога (de sacramento sit Divinitatis Dei)». Вторая часть согласуется с естественным законом и запрещает грех (interdicit peccatum). И только третья часть являет собой

<sup>909</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 9 // CSEL. 81/1. P. 424–425.

<sup>910</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 14, 4a // CSEL. 81/1. P. 174–175.

<sup>911</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 40–41.

<sup>912</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 114–115.

<sup>913</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 162–163.

<sup>914</sup> *Amst. Ad Rom.* 3, 20, 4–5 // CSEL. 81/1. P. 114–117.

существенную особенность — это закон деяний (*legis factorum*), касающийся суббот, новолуний, обрезания и прочего (*sabbata, neomeniae, circumcisio et cetera*)<sup>915</sup>.

Похожие рассуждения до конца пятого века в латинской литературе можно встретить только у блж. Августина. Например, хоть и в несколько в иной последовательности, он говорит: «закон имеет три части: закон греха, закон веры, закон деяний (*Lex triplex: lex peccati, lex fidei, lex factorum*)»<sup>916</sup>. А в другом месте блж. Августин переносит этот принцип на деление Декалога, выделяя в нём части, относящиеся к Богу, людям и соблюдению субботы<sup>917</sup>. Поскольку Ипоннский епископ писал несколько позже изучаемого автора и пользовался его произведениями, то вполне логично предположить, что данная мысль могла быть почерпнута св. Августином у Амвросиаста. Однако следует признать, что прямых текстовых заимствований, подтверждающих данное предположение, нет.

В более поздний период латинской литературы идея Амвросиаста о трёхчастном делении Закона также неоднократно цитировалась, например, в произведениях Ансельма Ланского (*Anselmus Laudunensis*)<sup>918</sup>, Рабана Мавра (*Rabanus Maurus*)<sup>919</sup>, Седулий Скот (*Sedulius Scotus*)<sup>920</sup>.

Но именно в произведении Амвросиаста данная мысль имеет особое практическое значение. Изучаемый автор говорит, что из всего Ветхозаветного законодательства именно эта часть, закон деяний, подошла к концу (*cessat enim*

<sup>915</sup> *Amst.* Ad Rom. 3, 20, 4 // CSEL. 81/1. P. 114–117.

<sup>916</sup> *Aug.* Sermones de Scripturis, SERMO CLII. De sequentibus verbis Apostoli, Rom. VII, et VIII, 5 // PL. 38. Col. 0821.

<sup>917</sup> *Aug.* Ep. LV, 20 // CSEL. 55. P. 190.

<sup>918</sup> *Anselmus Laudunensis.* Glossa ordina, Liber Deuteronomii // PL. 113. Col. 0461D (г. ж. –1117) Liber Deuteronomii, VIII, 11. // PL. 113. Col. 0461D Unde Ambrosius super Epistolam ad Romanos: Triplex (inquit) lex est, prima pars de sacramento divinitatis; secunda congruit legi naturali, quae peccatum interdicit; tertia festorum legis, id est, sabbata, neomeniae, et circumcisio.

<sup>919</sup> *Rab. M.* De consanguineorum nuptiis, // PL. 110. Col. 1089A (г. ж. 780–856) Quia, ut B. Ambrosius scripsit, triplex quidem lex est. Примечательно, что в данном случае Rabanus Maurus использует идеи Амвросиаста не только в своих катенах, но и в произведении нравственного характера.

<sup>920</sup> *Sed. Sc.* Collectanea in omnes B. Pauli epistolas, I. In Epistolam ad Romanos. III. // PL. 103. Col. 0042A (г. ж. –с.860) Triplex quidem est lex, ita ut prima pars de sacramento divinitatis Dei sit; secunda autem quae congruit legi naturali, quae interdicit: tertia vero lex factorum, id est, sabbata, neomeniae, circumcisio, etc.

factorum lex)<sup>921</sup>. Соответственно, в Новом Завете были отменены правила соблюдения субботы, новолуния, обрезание, различие между продуктами питания и прочее (*observatio sabbatorum, neomeniarum, circumcissionis, escarum discretion*)<sup>922</sup>. Притом важно, что христианство было освобождено только от закона деяний, а не от остальных частей Закона (*suadet Christianismum exutum esse a lege factorum, non ab omni lege*)<sup>923</sup>.

Используемая здесь Амвросиастом апостольская категория «закона деяний» (Рим. 3, 27) вообще не так часто обсуждается современниками изучаемого толкователя: она встречается у таких авторов, как блж. Августин, Марий Викторин и Проспер Аквитанский.

Марий Викторин касается этой темы вскользь: поясняя Гал. 1, 20, он говорит, что подобно тому, как закон вообще не может оправдать человека, так же и закон деяний не может даровать обетованного Богом наследия<sup>924</sup>. Столь же кратко высказывается на эту тему в связи с Рим. 5, 20 и Проспер Аквитанский, говоря, что именно благодаря закону деяний умножился грех<sup>925</sup>.

Блж. Августин более подробно разрабатывает данную категорию в его произведениях *De spiritu et littera, Enarrationes in Psalmos, Sermones de Scripturis*<sup>926</sup>. Св. Августин использует в качестве тождественных выражения «*lex factorum*» и «*lex operum*»<sup>927</sup> и противопоставляет их Закону веры (*lex fidei*). Чуть выше было указано, что блж. Августин наподобие Амвросиаста говорит о троиственности ветхозаветного законодательства, однако разделение его несколько иное, чем у

<sup>921</sup> *Amst. Ad Rom.* 4, 15, 2 // CSEL. 81/1. P. 140–141. См. так же *Amst. Ad Rom.* 11.25.1 // CSEL. 81/1. P. 382–383.

<sup>922</sup> Данное место из Амвросиаста цитируют Рабан Мавр, под именем свт. Амвросия (*Rab. M., De consanguineorum nuptiis*, // PL. 110, 1089B) и Седулий Скотт (*Sed. Sc. Collectanea in omnes V. Pauli epistolas*, I. In *Epistolam ad Romanos*, III. // PL. 103. Col. 0042A, без указания источника).

<sup>923</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 2–3, 1 // CSEL. 81/1. P. 212–213.

<sup>924</sup> *Mar. Vict. In epistolam Pauli Ad Gal.*, 1, 20 // PL. 8, 1170C (г. ж. с.285–с.365) *Ita nullo modo lex iustificat, nullo modo lex factorum haereditatem consequitur.*

<sup>925</sup> *Prosp. Aq. Expositio Psalmorum a C usque ad CL, daleth*, 29 // PL. 51. Col. 0341B *Ne lex factorum, per quam abundavit peccatum, ad iniquitates me adducat infirmum* (Rom. V, 20)

<sup>926</sup> *Aug. De Spiritu et Littera*, // PL. 44. Col. 0210, *Aug. Enarrationes in Psalmos* [2], // PL. 37, 1527 ; *Aug. Sermones de Scripturis*, // PL. 38. Col. 0821. Термин встречается у блж. Августина как минимум 11 раз, у Амвросиаста тоже около 10 в Комментариях и 1 в Вопросах и ответах.

изучаемого автора. Похоже, блж. считает, что закон деяний составляет часть Декалога, поскольку говорит, что он был дан через Моисея на каменных скрижалях<sup>928</sup>.

Мы видим, что в данном случае Амвросиаст оказывается первым представителем латинской литературы, который столь внимательно и глубоко осмысляет апостольскую категорию «закона деяний», его идеи в чём-то близки к словам блж. Августина, однако не тождественны.

Другой точкой соприкосновения, — но не тождества, — учения Амвросиаста с блж. Августином является сопоставление законов деяний и веры. Амвросиаст так же, как и Ипоннский епископ противопоставляет два этих закона, однако говорит, что Закон Моисея в качестве принципиального элемента (*principale*) имеет то же, что содержится в вере. Отмена (*sublatis*) постановлений о новомесячиях, субботе, обрезании, еде и жертве животных стало, по мнению изучаемого автора, своего рода аббревиацией Закона (*quae abbreviata ex lege est*). И теперь творение может спастись только именем Господа и Создателя (*in solo nomine Domini et Conditoris*), то есть, непосредственно через веру (*per fidem*)<sup>929</sup>

Мысль об аббревиации Закона высказывается Амвросиастом и в другом его произведении<sup>930</sup>, она является довольно яркой и практически значимой. Получается, что закон веры позволяет достичь всего того же, что и Закон Моисея, но более кратким и простым путём без ветхозаветных обрядовых предписаний<sup>931</sup>. Ведь правда

<sup>927</sup> *Aug. De spiritu et littera*, 13, 21 // PL. 44. Col. 0213.

<sup>928</sup> *Aug. De Spiritu et Littera*, XXIV, 41 // PL. 44. Col. 0225 Sicut ergo lex factorum scripta in tabulis lapideis, см. также *Aug. Sermones de Scripturis*, CLII. De sequentibus verbis Apostoli, Rom. VII, et VIII, 5. // PL. 38. Col. 0822.

<sup>929</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 28 // CSEL. 81/1. P. 332–333.

<sup>930</sup> *Amst. Quaest.*, XLIV. Quomodo ostendi posset ex Prophetarum testimonio iam in Novo Testamento a gentibus recepto, promissionem quam Deus Abrahae fecerat, per Christi adventum esse completam? // PL. 35, 2242 Post haec tamen quia pius est Deus Novum Testamentum daturum se promisit in quo abbreviatio facta Legis iustificaret credentes sicut iustificatus est Abraham ut cessantibus neomeniis et sabbato et circumcissione et caeteris praeceptis non quae naturalis legis sunt id est homicidium adulterium et talia ita iustificarentur sicut Abraham.

<sup>931</sup> Интересно развитие идеи аббревиации ветхозаветного закона в латинской литературе. Пётр Ломбардский говорит, что подобное мнение можно встретить у блж. Иеронима: *Petr. Lomb. Collectanea in epistolas Pauli* 1, 191, 1470B (г. ж. 1096–1164). [Hieronymus] Vel, verbum consummatum et abbreviatum est charitas, quae dicitur verbum consummans vel consummatum, quia consummat, et abbrevians, sive abbreviatum, quia in eo pendet lex et prophetae; duobus enim mandatis charitas universa abbreviat. Но здесь оно приобретает несколько иное значение, именно две заповеди Христа о любви к



Господня открылась *независимо от Закона* — то есть, независимо от закона о субботе или об обрезании<sup>932</sup>.

При этом следует заметить, что такие рассуждения не унижают ветхозаветное законодательство в глазах изучаемого автора, а скорее наоборот. Он говорит, очевидно, имея в виду первую и вторую часть Закона Моисеева, что его суть тождественна Евангелию (*evangelium societ*), поскольку Источник и того, и другого — Один (*Unius esse sensum auctoris*)<sup>933</sup>

Стоит заметить, что, применяя своё особое герменевтическое правило (см. раздел § 5.3. Экзегетические приёмы), изучаемый толкователь заявляет, что даже при купине Моисей беседовал со Христом<sup>934</sup> и в целом высказывает мнение, что именно Христос является Богом Ветхого Завета (см. § 4.7.3. Соотношение Ветхого и Нового Завета).

Амвросиаст даже считает, что по отношению к ветхому закону, данному на скрижалях, применимо определение «духовный», поскольку он запрещает грешить, особенно потому, что запрещает поклоняться видимым и плотским вещам (*visibilia et carnalia coli prohibeat*)<sup>935</sup>.

---

Богу и ближнему являются аббревиацией закона. Аналогичные рассуждения можно встретить и у Эрнальда Болеванского: *Ernald. Bon. De VII verbis Domini in cruce*, 189, 1723A (г. ж. 1071–1113) *Et haec est apostolica doctrina, quae decem legis praeccepta in duobus consummat (Matth. XXII ; Marc. XII) , et totum illud antiquarum traditionum dispendium (Levit. XIX) , in dilectione Dei et proximi abbreviat et coarctat.* Прочие толкователи позднего Средневековья, очевидно, пользовались этой мыслью, почерпнув ее непосредственно из комментария Амвросиаста, и рассуждали о том, что во Христе был сокращён весь закон *Ans. Laud. Glossa ordina, Epistola ad Romanos// PL. 114. Col. 0502D* (г. ж. – 1117) *Verbum enim Evangelii quod dicitur consummans, ad perfectionem ducit, et omnia legalia in uno Christo abbreviat: tamen aequum est, priori verbo legis ; unde additur, in aequitate, id est ut nihil desit ad iustitiam de omnibus praefiguratis, vel quia quae aequa sunt retinet, ut moralia ; et quae ius est tolli, ut sunt figurae, rescindit.* Но при этом Христос совершил это сокращение не судом неправедным, а дал людям сокращённый закон, столь же праведный. *Br. Carth. Expositio in epistolas Pauli*, 153. Col. 0085D (г. ж. 1030–1101). *Et ne quia legem abbreviaret, iniustum iudicaretur, hoc verbum, ideo addit, in aequitate: quia etsi abbreviat legem, aequum tamen erit et iustum.*

<sup>932</sup> *Amst. Ad Rom. 3, 21 // CSEL. 81/1. P. 116–117.*

<sup>933</sup> *Amst. Ad Rom. 13, 10 // CSEL. 81/1. P. 424–425.*

<sup>934</sup> *Amst. Ad Rom. 10, 13 // CSEL. 81/1. P. 350–351.*

<sup>935</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 14, 1a // CSEL. 81/1. P. 232–233.*

Само наименование «ветхий» по отношению к закону, безусловно, не является упреком (*crimini nomen*), а, скорее, указанием времени или возраста; он состарился, потому что подошёл к концу (*senuit enim, quia cessavit*) (см. Евр. 8, 13)<sup>936</sup>.

Амвросиаст стремится вывести Закон из-под подозрения, говоря, что он является показателем греха, а не его источником (*index enim peccati lex est, non genetrix*)<sup>937</sup>. Однако при всём том разница между ветхим и новым законом весьма существенна.

### § 4.7.3. Соотношение Ветхого и Нового Завета

«Закон духовный (*lex spiritalis*)» даёт заповеди, посредством которых можно избежать греха, поскольку тот, кто не грешит, называется духовным, подражающим высшим небесным существам, но Новозаветный закон называется «законом Духа (*lex spiritus*)», потому что Бог, в которого человек верит, есть Дух. Таким образом, в первом есть слова, а во втором реальность (*illic ergo verba sunt, hic res*); в первом — то, что относится к Богу (*quae Dei sunt*), а во втором — сам Бог (*Deus ipse*)<sup>938</sup>.

Несмотря на то, что и тот, и другой Законы даны Богом, разница между ними принципиальная. Она подобна переходу со второй степени к первой (*a secundo gradu accedit ad primum*), от хорошего к лучшему. Ведь Ветхий Завет дан Богом для наставления, а Евангелие — это раскрытие тайны Божией, сокрытой от века в Боге (см. Еф. 3, 9), тайны, которая есть Христос<sup>939</sup>. Ветхий — закон смерти, в то время как новый — закон духа. Это значит, что он соблюдается в Духе и делает человека духовным<sup>940</sup>.

В другом месте Амвросиаст проводит сравнение при помощи образов раба и господина<sup>941</sup> или сравнивает ветхий и новый законы при помощи понятий «дух

<sup>936</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 6, 3 // CSEL. 81/1. P. 220–221.

<sup>937</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 5, 3 // CSEL. 81/1. P. 218–219.

<sup>938</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 2, 3.c // CSEL. 81/1. P. 252–253.

<sup>939</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 1, 5a // CSEL. 81/1. P. 11,13.

<sup>940</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 6, 4 // CSEL. 81/1. P. 220–221.

<sup>941</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 9–10, 1 // CSEL. 81/1. P. 22–23.

страха (*spiritum timoris*)» возникающего из-за греха и «дух усыновления (*in spiritu adoptionis*)», который прощает людям грех, избавляет от страха и даёт безопасность (*securos nos fecit*)<sup>942</sup>. Однако изучаемый автор подчёркивает, что это значит вовсе не то, что Закон не приятен Богу, а лишь то, что Евангелие лучше<sup>943</sup>. Сам апостол, по его мнению, защищает (*vindicat*) Евангелие от Закона, не уничтожая (*destruens*) при этом Закон, но лишь предпочитая (*praefereus*) христианство<sup>944</sup>.

Христианская вера стала исполнением Закона (*perfectio Legis fides est*)<sup>945</sup>. Ибо многое в Законе было дано по причине жестокосердия древних иудеев, дабы обременить их. И потому все это было сокращено через Христа по Божью милосердию (*quae misericordia Dei abbreviavit per Christum*)<sup>946</sup>.

Христос освободил людей от Закона в соответствии с волей Бога, который является начальником и автором Закона (*auctor est legis*)<sup>947</sup>. Тот, чьи грехи прощены Христом, словно умирает перед Законом (*moritur Legi*) и таким образом освобождается от него (*hoc est liberari a Lege*)<sup>948</sup>.

Теперь люди имеют право использовать в пищу всё творение, как это делали древние святые<sup>949</sup>. Ведь в книге Бытия сказано: все, что создал Бог, было очень хорошо (см. Быт. 1, 31), а это, по мнению Амвросиаста, значит, что ни Енох, который первым угодил Богу (см. Быт. 5, 24), ни Ной, который во время потопа был признан Богом единственным праведником (см. Быт. 6, 8), ни Авраам, друг Божий (см. Ис. 41, 8; Иак. 2, 23), ни Исаак и Иаков, праведники и друзья Божьи, среди которых был и Лот, или другие праведники не воздерживались от того, о чём написано в книге Бытия (*neque <...> ab his abstinuisse leguntur*)<sup>950</sup>. Пища является

<sup>942</sup> *Amst. Ad Rom.* 8, 15, 1 // CSEL. 81/1. P. 272–273.

<sup>943</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 9–10, 1 // CSEL. 81/1. P. 22–23.

<sup>944</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum*, 5 // CSEL. 81/1. P. 7.

<sup>945</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 31 // CSEL. 81/1. P. 336–337.

<sup>946</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum*, 5 // CSEL. 81/1. P. 6.

<sup>947</sup> *Amst. Ad Rom.* 6, 15, 1 // CSEL. 81/1. P. 202–203.

<sup>948</sup> *Amst. Ad Rom.* 7, 4, 1 // CSEL. 81/1. P. 214–215.

<sup>949</sup> *Amst. Ad Rom.* 14, 14, 1 // CSEL. 81/1. P. 440–441.

<sup>950</sup> *Amst. Ad Rom.* 14, 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 432–435.

нечистой не из-за её природы, а только если кто вкушает её вопреки запрету<sup>951</sup> или с сомнением<sup>952</sup>.

По словам Амвросиаста, Христово пришествие изменило значение Закона, ведь он прекратил своё действие (*adveniente illo lex cessaret*)<sup>953</sup>. В другом месте изучаемый автор пишет, что теперь, после пришествия Христова, Закон считается мертвым (*mortua enim lex dicitur*), поскольку истёк срок его полномочий (*cum cessat eius auctoritas*)<sup>954</sup>.

Прочие народы приняли веру Христову без Моисеева Закона, они как бы достигли конечной цели без промежуточной точки<sup>955</sup>, стали чадами Авраама<sup>956</sup> и, отрекшись от общества неверующих, получили усыновление Богу (*adoptamur in filios*)<sup>957</sup>.

Через Новозаветное благовествование христиане призваны получить двоякий дар: принять отпущение грехов (*remissam enim peccatorum accipiunt*) и быть усыновлёнными Богу (*filius Dei fiunt*), чтобы больше никогда не умереть второй смертью (*iam mori non possint secunda morte*)<sup>958</sup>.

Само исполнение Закона Моисеева, прежде всего, заключается в вере во Христа, обещанного этим законом<sup>959</sup>. Ведь истинное соблюдение Закона есть признание Бога этого закона (*Deum legis agnoscere*)<sup>960</sup>.

Амвросиаст предлагает характерное толкование на слова «остаток Израиля»: он говорит, что здесь имеются в виду все верующие во Христа. Ведь те, кто принял Христа как обещанного в Законе, устояли в нём, а те, кто Его не принял, отпали и от

<sup>951</sup> *Amst. Ad Rom. 14, 14, 1a // CSEL. 81/1. P. 440–441.*

<sup>952</sup> *Amst. Ad Rom. 14.20.4 // CSEL. 81/1. P. 448–449.*

<sup>953</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 5 // CSEL. 81/1. P. 6–7.*

<sup>954</sup> *Amst. Ad Rom. 7, 2–3, 2 // CSEL. 81/1. P. 212, 215.* Данная мысль так же претерпевает некоторое изменение в сознании Амвросиаста с течением времени. В рецензии *α* он говорит, что «закон считается мертвым, когда обвиняемый, которого он задержал, освобождается от ответственности».

<sup>955</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 6 // CSEL. 81/1. P. 18–19.*

<sup>956</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 26 // CSEL. 81/1. P. 90–91.*

<sup>957</sup> *Amst. Ad Rom. 4, 23–25, 1 // CSEL. 81/1. P. 148–149.*

<sup>958</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1, 5a // CSEL. 81/1. P. 11, 13.*

<sup>959</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 13 // CSEL. 81/1. P. 74–75.*

<sup>960</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 14 // CSEL. 81/1. P. 74–75.*

Закона<sup>961</sup>. Поэтому верующий, что Христос Иисус был обещан Аврааму (*Christum Iesum promissum esse Abrahae*), является сыном Авраама и истинным братом Исаака<sup>962</sup>.

Именно Тот, Кто был Богом иудеев, теперь стал Богом христиан (*qui Iudaeorum erat et factus est Christianorum*), таким образом, древние иудеи, поскольку надеялись на пришествие Христа-Искупителя, были христианами (*sperantes futurum Christum redemptorem Christiani erant*), а теперь христиане являются истинными иудеями (*nos nunc simus Iudaei*) в силу происхождения Христа по плоти от патриарха Иуды<sup>963</sup>.

По мнению изучаемого автора, если человек до сих пор сомневается, нужно ли ему соблюдать Закон Моисея, он тем самым показывает, что Христианский Бог не вполне ещё является его Богом<sup>964</sup>.

Амвросиаст в целом считает, что основная причина написания апостольского послания заключается в полемике между римскими христианами. Некоторые из них настаивали, что, исповедуя Христа, необходимо также соблюдать ритуальные предписания иудейского Закона (*tradiderunt Romanis, ut Christum confitentes Legem servarent*). Вопрос этот не представляется для изучаемого толкователя чем-то незначительным. Римские иудео-христиане своим требованием словно заявляют, что во Христе нет полноты спасения (*dicebant, quasi non esset in Christo salus plena*)<sup>965</sup>.

Таким образом, главная цель обращения апостола к Римлянам заключается в стремлении отвлечь христиан от соблюдения Ветхозаветного закона (*a Lege eos tollat*) и утвердить их только в вере Христовой<sup>966</sup>

Ведь чада плоти лишены обетования и не могут иметь отношения к заслугам Авраама (*merito Abrahae*), поскольку они не следуют вере (*sequuntur fidem*),

<sup>961</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 36, 2 // CSEL. 81/1. P. 390–393.*

<sup>962</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 7, 2 // CSEL. 81/1. P. 308–309.*

<sup>963</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 17, 1 // CSEL. 81/1. P. 322–323.*

<sup>964</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 8, 3 // CSEL. 81/1. P. 22–23.*

<sup>965</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 2 // CSEL. 81/1. P. 7*

<sup>966</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 5 // CSEL. 81/1. P. 7.*

благодаря которой Авраам стал достойным (*dignus*)<sup>967</sup>. Оставшиеся под Законом не верно помышляют о Христе (*non recte intellegunt Christum*) и наносят бесчестие Богу Отцу (*Deo Patri iniuriam faciunt*)<sup>968</sup>. Они лишены духовной Божественной благодати (*spiritalem Dei gratiam*)<sup>969</sup>.

В некотором смысле не принявшие Спасителя (*non recipiendo salvatorem*) иудеи стали даже хуже язычников и утратили (*perdiderunt*) прерогативу своих отцов (*praerogativam Patrum*)<sup>970</sup>. Иудеи, получившие Закон, будут осуждены (*iudicabuntur*) за то, что не приняли (*non recipiunt*) Христа, обещанного Законом. И их страдания (*dolor*) будут значительно хуже муки язычников, поскольку куда хуже лишиться обещанного, чем не получить того, на что и не надеялся. Язычники не вошли в царствие (*non intravit regiam*), а иудеи были изгнаны из него (*foras missus est*)<sup>971</sup>.

Впрочем, в иных случаях Амвросиаст высказывается по отношению к иудеям не столь категорично. Например, он говорит, что, поскольку некоторые из евреев противились Спасителю из-за рвения к Закону, а не из-за злой воли, вернее даже сказать из-за невежества, то они были ослеплены не навсегда<sup>972</sup>. К тому же изучаемый толкователь считает, что над иудеями не следует смеяться, поскольку высмеивать должно только тех (*insultandum est*), чей грех причиняет боль другим людям (*cuius peccatum obfuit aliquibus*), а иудеи своим грехом принесли не вред, а пользу<sup>973</sup>.

#### § 4.8. Отношение к власти

Как ни удивительно для современного ума, давно привыкшего к секуляризованной социальной действительности, учение Амвросиаста о государственной власти является частью его именно богословской системы.

<sup>967</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 7, 3 // CSEL. 81/1. P. 308–309.

<sup>968</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 18–19.

<sup>969</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum*, 3 // CSEL. 81/1. P. 7.

<sup>970</sup> *Amst. Ad Rom.* 9, 5, 1 // CSEL. 81/1. P. 304–305.

<sup>971</sup> *Amst. Ad Rom.* 2, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 72–73.

<sup>972</sup> *Amst. Ad Rom.* 11, 10, 5a // CSEL. 81/1. P. 371.

<sup>973</sup> *Amst. Ad Rom.* 11, 28, 1 // CSEL. 81/1. P. 384–385.

В своём произведении Амвросиаст являет весьма лояльное отношение к светским властям. Он увещевает своих читателей воздавать каждому человеку то отношение, которое соответствует его положению (*unicuique pro loco suo officium exhibere*)<sup>974</sup>. И даже более того, он настаивает, что при совершении христианского служения миру необходимо учитывать особенности времени. Ведь о священной вере подобает проповедовать скромно и с достоинством (*modeste et cum honestate*), сообразно месту, времени и присутствующим лицам (*aptis et locis et personis et apto tempore*). Ибо даже в то время, когда Церковь не теснима гонителями, есть такие люди, которые настолько ненавидят слова Божьи, что, услышав их, наполняются ужасной яростью и бесчестят путь Христов (*magna ira blasfement viam Christi*)<sup>975</sup>.

Изучаемый автор считает, что любой царь имеет на себе образ Божий<sup>976</sup>, поскольку ему одному подчиняются многие (*sub uno sint ceteri*). Их власть учреждена, чтобы придавать жизни верное направление (*propter corrigendam vitam*) и удалять то, что противно ей<sup>977</sup>.

Некоторые исследователи<sup>978</sup> считают, что в данном случае Амвросиаст выступает основоположником целой концепции, имевшей широкое распространение в средневековой политической мысли о том, что Император является полномочным представителем Бога на земле (*vicarius Dei*).

Сама государственная власть является проявлением божественного промысла. Ведь человеческим властям (*humanis auctoritatibus*) было делегировано (*deputatum*) фактически Божественное правление (*ius Divinum*)<sup>979</sup>. Даже государственные налоги, с точки зрения Амвросиаста, имеют сакральную функцию. Ведь налоговая система

<sup>974</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 8 // CSEL. 81/1. P. 422–423.

<sup>975</sup> *Amst. Ad Rom.* 12, 11, 2 // CSEL. 81/1. P. 404–405.

<sup>976</sup> Подобные высказывания встречаются у Амвросиаста не единожды. В другом месте Амвросиаст высказывает мнение, что единоличная власть монарха является собой образ Божественной власти на земле (*Amst. Quaest.* 106.17 // CSEL. 50. P. 243).

<sup>977</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 418–419.

<sup>978</sup> *Kantorowicz E. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* // Princeton, 1957. P. 88–91, 161; *Markus R. A. The Latin Fathers* // *The Cambridge History of Medieval Political Thought* / ed. J. H. Burns. Cambridge, 1988. P. 100–101.

<sup>979</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 1, 2 // CSEL. 81/1. P. 418–419.

напоминает людям, что «они не свободны, но живут под властью Бога (*non se esse liberos, sed sub potestate agere*)»<sup>980</sup>.

Изучаемый автор называет нынешний закон, имея в виду прежде всего закон справедливого воздаяния, педагогом (*paedagogus*) к небесной справедливости, поскольку он ведёт человечество словно детей к высшему закону, согласно которому необходимо делать добро даже врагам<sup>981</sup>.

Человек высокого положения является более важным с точки зрения проповеди веры, поскольку может показать благочестивый пример многим людям более низкого положения.<sup>982</sup>

#### § 4.9. Аскетика

Изучаемый автор не ставит перед собой цели создать некую аскетическую систему. Отчасти это обстоятельство обусловлено жанром, обычно не предполагающим углубления в аскетическую тематику. Тем не менее, в экзегетическом произведении Амвросиаста могут быть указаны некоторые важные с точки зрения христианской аскетики мысли.

Мы уже говорили в разделе § 4.4.1. «Первозданное человечество», что Амвросиаст придерживается позитивного взгляда на человеческую природу. Он говорит, что человеческая плоть не является злом по природе, а семена праведности вложены в душу каждого человека.

Однако этот антропологический позитивизм не лишён здравого подхода к вопросу греха. Росток праведности в человеке может быть подавлен привычкой (*consuetudine*) к прегрешениям (*delinquendi*), и тогда он не принесёт плода (*ne crescat in fructum*) и оттого иссохнет (*extinguitur*)<sup>983</sup>. Чтобы возрастить эту природную склонность к праведности, человеку необходимо много трудиться.

<sup>980</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 6 // CSEL. 81/1. P. 420–421.

<sup>981</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 1, 1a // CSEL. 81/1. P. 416–419.

<sup>982</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 8, 4 // CSEL. 81/1. P. 22–23.

<sup>983</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 185–186.



Амвросиаст даже вводит различие между синонимичными терминами «праведник (*iustum*)» и «благой (*bonum*)». Благим человек рождается по естеству, а праведником становится только через добрые дела. В этом смысле изучаемый автор выше ценит первое качество, говоря, что праведность — это безупречная благодать (*perfecta est bonitas*), благодаря которой человек подкрепляет (*explet*) делами свою благую природу<sup>984</sup>.

Эффективнее всего на пути возрастания души действует любовь, ведь она является словно матерью (*quasi mater*) души<sup>985</sup>.

Амвросиаст вслед за апостолом наставляет побеждать зло добром, то есть, будучи спровоцированными кем-то, не воздавать обидчику подобным образом<sup>986</sup>.

Он даже видит возможность исправлять людей через похвалу, наподобие того, как и сам апостол побуждал римлян к лучшей жизни (*ad meliorem*) именно через добрые слова (*per laudem*)<sup>987</sup>.

Первой и главной добродетелью для человека является признание Единого Бога, это само по себе куда важнее, «чем воздерживаться от всех остальных грехов (*quam a ceteris abstinere peccatis*)». Ведь даже если человек будет соблюдать естественный закон (*acsi legem naturae custodiant*), он, однако погибнет (*peribunt*) без веры во Христа<sup>988</sup>.

С другой стороны, одно только памятование о Христовых благодеяниях (*beneficiorum eius memores sumus*) может обеспечить верующих Божественной защитой. Для этого необходимо, чтобы Христос запечатлелся (*haereat*) в их умах, и тогда Он непрестанно будет заботиться о них (*semper nos tuebitur*)<sup>989</sup>.

Но не только в хранении внутренних состояний заключается служение Создателю. Христианин должен приносить Богу благоприятную жертву живую и

<sup>984</sup> *Amst. Ad Rom. 5, 6, 3a, 4a // CSEL. 81/1. P. 158–159.*

<sup>985</sup> *Amst. Ad Rom. 14, 1, 1a // CSEL. 81/1. P. 432–433.*

<sup>986</sup> *Amst. Ad Rom. 12, 21 // CSEL. 81/1. P. 416–417.*

<sup>987</sup> *Amst. Ad Rom. 15, 13–14 // CSEL. 81/1. P. 464–465.*

<sup>988</sup> *Amst. Ad Rom. 2, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 72–73.*

<sup>989</sup> *Amst. Ad Rom. 16, 28 // CSEL. 81/1. P. 496–497.*

непорочную (*hostiam vivam sanctam et Deo acceptabilem*), которая заключается в том, чтобы беречь непорочными (*incontaminata*) свои тела и не устремляться к удовольствиям (*voluptatibus student*), как это делают мирские люди (*saecularibus*)<sup>990</sup>.

Христианин в отличие от них должен быть праведным (*iustitia*) и, сверх того, стыдливым (*puorem*). Но Амвросиаст предупреждает, что скромность без праведности не имеет никакого смысла (*nihil enim proficit*) и не является благоразумной (*nec rationabilis potest videri*)<sup>991</sup>.

Человеку, знающему Создателя, необходимо «обуздывать свою жизнь законом (*vitam suam lege frenare*)», иначе и это важнейшее знание окажется для него бесполезным<sup>992</sup>.

Благочестивая жизнь христианина (*bona enim vita Christiani*) является прообразом, знаком (*signum*) грядущего спасения<sup>993</sup>.

На пути христианского благочестия человеку необходима божественная поддержка. Амвросиаст отмечает, что апостол говорит, что Бог являет Свои щедроты не ко всем верующим, но к тем, кто призывает Его<sup>994</sup>. Тем самым наставляет христиан и после того, как они уверовали, испрашивать у Бога то, что должно.

Изучаемый автор придаёт большое значение совместным молитвенным просьбам и говорит, что и по людским меркам очевидно, что, когда собирается вместе большое количество (*multi*), пусть и малозначительных (*minimi*), людей, они становятся большой силой (*fiunt magni*) и невозможно игнорировать их ходатайство (*preces impossibile est contemni*)<sup>995</sup>.

<sup>990</sup> *Amst. Ad Rom.* 12, 1–2, 1 // CSEL. 81/1. P. 392–393.

<sup>991</sup> *Amst. Ad Rom.* 12, 1–2, 16 // CSEL. 81/1. P. 394–395.

<sup>992</sup> *Amst. Ad Rom.* 5, 13, 4 // CSEL. 81/1. P. 168–169. Несколько веков спустя данное высказывание было отмечено знатоком Амвросиаста Рабаном Мавром, который использовал его в своём нравственном произведении *Rab. M. De consanguineorum nuptiis* // PL. 110. Col. 1089B (г. ж. 780–856) *Congruit enim homini habenti notitiam creatoris, vitam suam lege frenare, ne frustretur agnitio.*

<sup>993</sup> *Amst. Ad Rom.* 13, 11, 2 // CSEL. 81/1. P. 426–427.

<sup>994</sup> *Amst. Ad Rom.* 10, 12, 3 // CSEL. 81/1. P. 250–251.

<sup>995</sup> *Amst. Ad Rom.* 15, 30–31 // CSEL. 81/1. P. 474–475.

С другой стороны, молитва и размышления о вере<sup>996</sup> должны иметь ежедневный характер — в таком случае они способны отогнать теплохладность и придать бодрость<sup>997</sup>.

Бог — сердцеведец, от Него не может укрыться вообще ничего (*quem nihil utique latet*). И потому для стяжания благосклонности Бога (*ad Deum promerendum*) человеку «не нужен покровитель, а только преданный ум (*suffragatore non opus est, sed mente devota*)»<sup>998</sup>. Последняя фраза может быть рассмотрена в контексте практики обращения к Богу через святых. Амвросиаст нигде не выступает с критикой данной практики, однако довольно настойчиво говорит о том, что в отношениях с Богом человеку не нужны суффрагаторы<sup>999</sup>. Данное слово, в целом, довольно редкое, используется Амвросиастом на удивление часто<sup>1000</sup>. Например, в толковании на 1 Тим. 5, 5 встречается практически парафраз рассматриваемого высказывания с некоторыми дополнениями: «видя, что неоткуда ждать ей [вдовице] поддержки, всей душою преданна Богу, от Которого Одного она ожидает помощь в жизни и спасение (*videns enim ex nulla parte {se habere} suffragium, toto animo devota est Deo, de quo solo auxilium vitae salutisque expectat*)»<sup>1001</sup>. Однако более вероятно, что под никчёмными суффрагаторами Амвросиаст имеет в виду иных богов, то есть, идолов. Например, в Вопросах Ветхого и Нового Завета изучаемый автор осуждает грех иудеев, которые оставили надежду на Господа и стали искать «суффрагации» идолов «*ab idolis suffragia*»<sup>1002</sup>.

---

<sup>996</sup> В данном месте Амвросиаст использует слово «meditation», которое может переводиться и как «размышления», и как «обдумывание», и, в том числе, как «подготовка». Что именно из спектра значений имеет в виду автор, из контекста не ясно, он говорит об этом, как об общеизвестной практике борьбы с теплохладностью. Вполне возможно, что речь идёт и о мысленном приготовлении к грядущему страшному суду.

<sup>997</sup> *Amst. Ad Rom.* 12, 11, 1a // CSEL. 81/1. P. 402–403.

<sup>998</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 22, 1b // CSEL. 81/1. P. 42, 44–45.

<sup>999</sup> В древности так называли человека, голосующего в чью-либо пользу; лицо, которое поддерживало чью-либо кандидатуру на выборах и старалось приобрести голоса в ее пользу.

<sup>1000</sup> 4 раза в исследуемом комментарии и 11 раз во всём корпусе тринадцати комментариев и ещё 8 раз в Вопросах Ветхого и Нового Завета.

<sup>1001</sup> *Amst. Ad Timotheum trimum* 5, 5 // CSEL. 81/3. P. 279. Видно, что фразы имеют существенную текстовую зависимость. Можно предположить, что первая фраза стала результатом переосмысления второй.

<sup>1002</sup> *Amst. Quaest.* 44. *Aduersus iudaeos*, 2 // CSEL. 50. P. 44.

Амвросиаст упоминает и о посте. В частности, все рассуждения ап. Павла по поводу немощи брата в 14 главе Рим., Амвросиаст сводит к вопросу о допустимости вкушения мяса вообще — и о том, можно ли вкушать его всякий день или воздерживаться от него в некоторые дни. Толкователь считает, что одним из оснований распри в Риме было то обстоятельство, что некоторые христиане считали в принципе недопустимым есть мясо (*carnem edere non debere*)<sup>1003</sup>, а другие думали, что его есть можно. Можно отметить, что в другом своём произведении Амвросиаст, что пост может способствовать богоприятности возносимых молитв и помочь человеку увидеть себя в истинном свете, не искаженным страстями<sup>1004</sup>. Единожды автор упоминает о практике полового воздержания в связи с большими праздниками<sup>1005</sup>.

Амвросиаст вслед за ап. Павлом говорит, что еда не приближает и не удаляет от Бога, в Его глазах нет преимущества у того, кто ест, и нет недостатка у того, кто не ест. Однако если христианин боится вкушать продукты, потому что они запрещены для иудеев, то это признак слабости (*infirmum*) его веры<sup>1006</sup>.

Изучаемый автор сообщает, что в его времена некоторые христиане считали, что нельзя есть мясо в третий день недели; некоторые — что не следует есть мясо в субботу; некоторые же, не различая дни, ели мясо от Пасхи до Пятидесятницы<sup>1007</sup>.

Трудно заметить, с какой практикой себя ассоциирует сам Амвросиаст, по-видимому, он не пытается агитировать ни за одну из них. Но советует предоставить каждому человеку самостоятельный выбор (*vult remitti iudicio suo*), но главное,

<sup>1003</sup> В некоторых рукописях (St. Gall 101, Troyes 128) добавлено **prohibitam** carnem. Не совсем понятно, говорит ли Амвросиаст о полном запрете на вкушение мяса — или только о воздержании от особых его сортов.

<sup>1004</sup> *Amst. Quaest.* 120, 3 // CSEL. 50. P. 362.

<sup>1005</sup> *Amst. Quaest.* 127.35 // CSEL. 50. P. 415.

<sup>1006</sup> *Amst. Ad Rom.* 14, 1, 1a // CSEL. 81/1. P. 432–433.

<sup>1007</sup> *Amst. Ad Rom.* 14, 5, 1a // CSEL. 81/1. P. 436–437. Более подробно о практиках поста в древности можно посмотреть у *Arbesmann R.* статьи «Fastenspeisen» и «Fasttage» // *Reallexikon für Antike und Christentum* / Theodor Klauser et al. Stuttgart: Hiersemann, 1950–. Bd. 7. S. 493–524.

чтобы никто не был оскорблённым (*ne scandalum*) или смущённым (*mentis perturbatione*) из-за этого вопроса<sup>1008</sup>.

Как уже упоминалось ранее<sup>1009</sup>, Амвросиаст считает, что не одно только исповедание веры даёт человеку спасение. Вечной жизни взыскивают не только те, кто хорош в отношении исповедания (*solum bonae professionis sunt*), но и в отношении жизни<sup>1010</sup> — как внутренней, так и внешней.

Поясняя значение слова милосердие, изучаемый автор говорит, что оно, прежде всего, заключается в прощении обид согрешающим против тебя (*ressantibus etenim ignoscere*), но этим не ограничивается. Кроме того, милосердие заключается в том, чтобы принимать участие в нужде немощных (*posito*) и угнетённых (*oppresso*) или одеть нагого и разделить хлеб с голодными, принять в свою семью оставленного ребёнка и похоронить умершего. Эти и другие подобные дела являются милосердием<sup>1011</sup>.

Всеблагой Господь вложил в верующих то, что выше их природы, — Свою благодать, — для того, чтобы они трудами заслужили то, чего были не достойны по естеству<sup>1012</sup>.

Кроме того, христианам подобает не только служить лишь своей собственной пользе, но и никому не мешать. Приносить ближним более пользы, чем вреда, и быть довольным той участью, которую определил Бог в соответствии с заслугой и верой<sup>1013</sup>.

Изучаемый толкователь считает, что ближний является мерой богоугождения, ведь даже если какой-то поступок не противоречит закону, но соблазняет брата, то это не угодно Богу, потому что Бог призывает заботиться о спасении человека.

<sup>1008</sup> *Amst.* Ad Rom. 14, 1, 1a // CSEL. 81/1. P. 432–433.

<sup>1009</sup> См. § 4.2.3. Субъективная сторона спасения.

<sup>1010</sup> *Amst.* Ad Rom. 2, 7, 2 // CSEL. 81/1. P. 68–69.

<sup>1011</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 8, 6 // CSEL. 81/1. P. 400–401.

<sup>1012</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 15, 2a // CSEL. 81/1. P. 272,274–275.

<sup>1013</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 3 // CSEL. 81/1. P. 394–397.

«Acsi liceat enim et fratrem scandalizet, Deo non placet, quia Deus saluti studendum monet»<sup>1014</sup>.

Даже если что-то законно, но соблазняет брата, это не угодно Богу, потому что Бог призывает заботиться о спасении человека.

В качестве примера добродетели терпения Амвросиаст приводит моряков и воинов. Мореплаватели ради земных выгод подвергаются несметному количеству опасностей среди штормов и бурь и общаются с глазу на глаз более со смертью, чем с жизнью (*mortem magis ante oculos esse quam vitam*). Точно так же и солдаты без колебания поднимаются на битву (*insurgere in gladios non dubitant*), хотя никто не знает, на чьей стороне окажется победа. Насколько же более должно претерпевать за Христа, подающего обширные милости, — заключает толкователь<sup>1015</sup>.

Пренебрежение (*contemnere*) мирскими благами (*praesentia*) и твёрдость в надежде на будущую жизнь (*futurogum*) во время страданий (*in pressura*) имеют большую ценность (*magnum meritum*) пред Господом<sup>1016</sup>. Так терпение (*patientiam*) рождается от скорбей (*tribulatio*), лишь бы они не были результатом слабости веры и сомнений (*infirmittatis vel dubitationis*).

Другое качество, которое неотделимо от облика истинного христианина — это миролюбие. Амвросиаст говорит, что иногда люди бывают миролюбивы из-за необходимости, по причине могущества соперников (*hoc necessitatis erat propter potentiam personarum*). Но христиане, по его мнению, должны проявлять миролюбие ко всем из-за страха перед могуществом Божиим (*de timore Dei*)<sup>1017</sup>.

Даже если испытывает нужду враг, необходимо протянуть ему руку помощи. В Священном Писании по этому поводу сказано: *если враг твой голоден, дай ему еды; если он испытывает жажду; напои его. Ибо, делая это, ты будешь собирать угли ему на голову* (Притч. 25, 21–22; Рим. 12, 20). Данное наставление премудрого

<sup>1014</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 17, 2 // CSEL. 81/1. P. 410–411.

<sup>1015</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 18, 2 // CSEL. 81/1. P. 277–278.

<sup>1016</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 152–153.

Соломона и ап. Павла получает новое, ещё более миролюбивое звучание в толковании Амвросиаста. Он связывает образ углей с погасшим костром, который легко воспламеняется, когда на него кто-то нежно подует. Так и враги от усердия учтивости (*obsequiorum nostrorum sedulitate*), угрызаемые совестью, вновь оживают к любви, словно погасшие угли (*veluti carbones mortui reviviscenti*)<sup>1018</sup>.

Любовь к врагу — это то новое, что было добавлено к ветхозаветной заповеди о любви к ближнему (*proximum*). Это повеление Спасителя является исполнением Закона Моисея — то есть, не только выполнением (*abundans*) его постановлений, но доведением до совершенства (*perfecta*) его самого. А любить врага, как и всякого ближнего, означает желать ему того, благодаря чему он может снискать милость Божию (*Deum habeat propitium*)<sup>1019</sup>.

Не следует не только воздавать злым делом врагу, но и даже насмехаться (*insultat*) над ним, ведь смеющийся над согрешающим сам легко может впасть в грех<sup>1020</sup>. Высмеивать должно (*insultandum est*) только тех, чей грех причиняет боль другим людям (*obfuit aliquibus*)<sup>1021</sup>.

Грех сам по себе чужд человеку и рождается извне (*deforis*), поскольку и первородный грех явился извне, посредством органов чувственного восприятия: слуха, зрения, осязания, обоняния или вкуса (*auditu, visu, tactu, odoratu vel gustu*). Амвросиаст считает, что всякое помышление (*cogitatio*), когда оно взирает наружу (*dum foras respicit*), ведет ко греху<sup>1022</sup>.

А поскольку совокупность чувств является тем, что прежде всего считается (*deputantur*) плотью, то поэтому говорится, что грех обитает во плоти. Так же можно сказать, что в плоть всеваются (*seminat*) вожделения (*concupiscentias*) души, однако

<sup>1017</sup> *Amst. Ad Rom. 12, 18, 1a // CSEL. 81/1. P. 412–413.*

<sup>1018</sup> *Amst. Ad Rom. 12, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 416–417.*

<sup>1019</sup> *Amst. Ad Rom. 13, 10, 2 // CSEL. 81/1. P. 426–427.*

<sup>1020</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 19 // CSEL. 81/1. P. 376–377.*

<sup>1021</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 28, 1 // CSEL. 81/1. P. 384–385.*

<sup>1022</sup> *Amst. Ad Rom. 8, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 270–271.*

благоговейная душа противится греховным пожеланиям (*non consentiat desiderio peccati*)<sup>1023</sup>.

Грех всевается в человека в виде злых дел, мыслей или страстных вожделий (*malos actus aut cogitationem aut adseverationem*), порождённых обольщением (*nascitur de errore*)<sup>1024</sup> прародителей, поскольку, если бы человек остался таким, каким был создан, не мог бы враг приступить к его плоти и нащёптывать душе противное (*contraria susurrare*)<sup>1025</sup>. Теперь же дьявол через подчинённую ему плоть вкладывает (*ingerit*) в души людей злые прилоги (*suggestiones malas*)<sup>1026</sup>.

Амвросиаст призывает отречься (*spernat*) от этих дьявольских прилогов (*suggestiones*)<sup>1027</sup>, чтобы не потерпеть ущерба (*non sit sollicitus*) и быть в безопасности (*securitatem*), благодаря Божественной благодати<sup>1028</sup>. Вообще, словосочетание «*spernat suggestiones*» является довольно редким в латинской традиции и прежде Амвросиаста не встречается.

Если же человек не борется со злом, то оно порабощает его и чем дольше он пребывает во зле, тем более трудно исправимым становится<sup>1029</sup>. Бывает так, что некоторые люди слышат христианское благовестие, но не могут его понять, поскольку их сердце омрачено злой волей (*malivolentia obcaecatum est*)<sup>1030</sup>.

Даже фундаментальные нравственные категории для такого человека становятся относительными, потому что, с точки зрения беззакония, любовь (*dilectio*) — беззаконие (*iniquitas*), и то, что хорошо для хорошего человека, является злом для человека злого<sup>1031</sup>.

<sup>1023</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 256–257.

<sup>1024</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 260–261.

<sup>1025</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 24–25, 5a // CSEL. 81/1. P. 248–249.

<sup>1026</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 24–25, 5 // CSEL. 81/1. P. 246–247.

<sup>1027</sup> *Ibid.* P. 247–248.

<sup>1028</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 250–251.

<sup>1029</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 30–31.

<sup>1030</sup> *Amst.* Ad Rom. 10, 18 // CSEL. 81/1. P. 356–357.

<sup>1031</sup> *Amst.* Ad Rom. 13, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 424–425.



По мнению Амвросиаста, в основании самых тяжёлых прегрешений неизбежно лежат те или иные пороки. В частности, рассуждая о словах ап. Павла, что он хотел бы быть отлучённым от Христа за братьев своих по плоти (Рим. 9, 3), изучаемый автор говорит, что столь значимый член Церкви не может отпасть от Тела Христианского без какого-либо предшествующего порока<sup>1032</sup>.

Таким образом, например, тяжёлый грех зависти (*zelus*) является возмездием (*ultorem*) за неверие (*incredulitatis*), поскольку ничто так не поглощает (*consumit*) человека, как эта страсть<sup>1033</sup>.

Другим тяжёлым грехом является превозношение (*elatio*) само по себе, даже если при этом человек не грешит, хотя это невозможно, с точки зрения Амвросиаста<sup>1034</sup>.

Амвросиаст убеждён, что тяжелейшим грехом являются не только проявления низменных животных страстей в человеке, но даже и соизволение тем, кто согрешает таким образом. На основании особенностей своего библейского текста<sup>1035</sup>, изучаемый автор утверждает, что смерти достойны как те, кто совершает злодеяние, так и те, кто одобряет их совершающих, не участвуя в них<sup>1036</sup>.

Амвросиаст относит этот стих прежде всего к противоестественным порокам, описанным в Рим. 1, 26–27, предваряя своё толкование упоминанием Содома и Гоморры: «именно поэтому Моисей упомянул о [делах,] бывших в Содоме и Гоморре, и не умолчал об их кончине (см. Быт. 19, 24–25) (*ideo et Moyses Sodomae et Gomorrae gesta memoravit exitum que non tacuit*)»<sup>1037</sup>.

С точки зрения Амвросиаста, действие страстей настолько смертоносно, что тела, которые подвергаются тяжёлым грехам, можно считать мертвыми, поскольку

<sup>1032</sup> *Amst.* Ad Rom. 9, 1–4, 2 // CSEL. 81/1. P. 302–303.

<sup>1033</sup> *Amst.* Ad Rom. 10, 19, 2 // CSEL. 81/1. P. 358–359.

<sup>1034</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 16, 2 // CSEL. 81/1. P. 408–409.

<sup>1035</sup> См. раздел § 3.3.3. Влияние особенностей библейского текста на толкование.

<sup>1036</sup> *Amst.* Ad Rom. 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 60–61.

<sup>1037</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 32, 2 // CSEL. 81/1. P. 59. Данная цитата относится к редакции *Комментария*, авторство которой вызывает сомнения, скорее всего, она — результат поздней редакции, пускай и выполненной на основании авторской мысли.

они лишены надежды на обещанную жизнь (*sub desperatione enim promissae vitae sunt*)<sup>1038</sup>.

Кроме того, «плотский образ мыслей или плотские деяния (*aut sensum carnis habet aut gesta*)» являются основными причинами, по которым Святой Дух оставляет (*deserit*) человека<sup>1039</sup>.

С другой стороны, если человек сможет возложить всю надежду своего спасения на Христа, то он считается умершем для греха и живёт для Бога<sup>1040</sup>. Такой человек сможет радоваться надежде, то есть, быть терпеливым в скорбях<sup>1041</sup>. И, раздавая милостыню в простоте, не напоказ (*non in simulatione*), он получит от Бога достодожную награду (*meritum*)<sup>1042</sup>.

#### § 4.10. Демонология

Амвросиаст поддерживает точку зрения, что дьяволу не доступно достоверное знание о будущем (*inpraescio*). В частности, это было изобличено Христом, которого схватил враг, думая, что сможет удержать Его в своем плену<sup>1043</sup>.

Однако демон доныне старается противиться хотя бы ученикам Спасителя, возбуждая против них умы людей. Амвросиаст говорит об этом, как о некоей неизбежности. Если власть (*potestas*) перестанет противиться христианскому учению, то враг возбудит (*exagitat*) умы простых людей (*privatorum*). Если же и они будут укрощены (*compescantur*), то он зажжёт огонь раздора (*conflat incendium*) среди домашних (*per domesticos*). Если и это угаснет, то своим искусством, враг посеет раздор (*discordiam*) среди родственников (*germanos*), так, чтобы, «разделённый на четыре угла, дом так или иначе обратился бы в руины»<sup>1044</sup>

<sup>1038</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 1–2, 1a // CSEL. 81/1. P. 393–395.

<sup>1039</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 9, 3 // CSEL. 81/1. P. 264–265.

<sup>1040</sup> *Amst.* Ad Rom. 6, 11 // CSEL. 81/1. P. 96–197.

<sup>1041</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 12, 2 // CSEL. 81/1. P. 404–405.

<sup>1042</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 8, 2 // CSEL. 81/1. P. 398–399.

<sup>1043</sup> *Amst.* Ad Rom. 3, 24, 2 // CSEL. 81/1. P. 118–119.

<sup>1044</sup> *Amst.* Ad Rom. 8, 23, 1a // CSEL. 81/1. P. 282–283.

Дьявол делает это через подчинённую ему плоть (*per subiectam sibi carnem*). Он вкладывает (*ingerit*) в души людей злые прилоги (*suggestiones*)<sup>1045</sup>. В другом месте Амвросиаст предлагает даже некую аналогию прилога и объясняет причину воздействия дьявола на человека. Он говорит, что именно грехопадение прародителей сделало человека доступным дьявольским искушениям. Если бы не было первородного греха, то враг не мог бы приступить к плоти человека и нащёптывать (*susurrare*) душе противное<sup>1046</sup>. Последняя ономатопея очень характерно передаёт аскетический опыт церкви. Словно злое жужжание и шушуканье представляется здесь речь дьявола, обращённая к искушаемому человеку.

Цель дьявола заключается в том, чтобы ссорить людей между собой, даже тех, кто принадлежит к одному и тому же исповеданию (*cum sint unius professionis*), дабы они пребывали в заблуждении (*permanere in errore*)<sup>1047</sup>

Амвросиаст неоднократно отождествляет грех и дьявола<sup>1048</sup>, говоря, что это одно из его наименований<sup>1049</sup>. Исходя из этой уверенности и на основании апостольских слов, изучаемый автор заключает, что именно дьявол толкает людей на преступление Закона<sup>1050</sup>.

Подобную мысль о тождественности греха и дьявола высказывает неоднократно и блж. Августин<sup>1051</sup>. Поскольку нет прямого текстового заимствования, выявить факт взаимосвязи мыслей двух современников не представляется возможным.

Враждебность дьявола к роду человеческому только усилилась после дарования Богом Закона: он стал стремиться ещё больше осквернить людей

<sup>1045</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 24–25, 5 // CSEL. 81/1. P. 246–247.

<sup>1046</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 24–25, 5a // CSEL. 81/1. P. 248–249.

<sup>1047</sup> *Amst.* Ad Rom. 16, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 490–491.

<sup>1048</sup> *Amst.* Ad Rom. 6, 2 // CSEL. 81/1. P. 190–191 ; *Amst.* Ad Rom. 7, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 214–215.

<sup>1049</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 8, 3 // CSEL. 81/1. P. 224–225.

<sup>1050</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 17 // CSEL. 81/1. P. 236–237.

<sup>1051</sup> *Aug.* (Incertus) Hypomnesticon, 1, 4 // PL. 45. Col. 1620 ; *Aug.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani // PL. 45. Col. 1320, 1324.

посредством порочных удовольствий (*vitiosis voluptatibus macularet*)<sup>1052</sup>. Не может сатана придумать другого закона и поэтому влечёт людей исказить естественные потребности, совершать поступки иначе, чем позволено (*aliter fiunt quam concessa sunt*)<sup>1053</sup>. К тому же, после принятия Закона Моисеева враг изобрёл (*adinvenit*) ещё более тяжёлое наказание (*maiores ei poenas*) для человечества в подземном мире — вторую смерть<sup>1054</sup>.

Язычники являются подражателями (*imitatores*) дьявола, поскольку они сами создают себе богов, которым служат<sup>1055</sup>. От начала согрешил дьявол и стремится к захвату власти (*tyrannicae praesumptioni studeat*), но при этом он не осмеливается заявить о себе «Я Бог» (см. 2 Фес. 2, 4). Эту свою мысль Амвросиаст подтверждает рядом ссылок на Священное Писание. Например, в Евангелии от Луки он говорит Христу: «всё это предано мне», а не «от меня», или «моё». В книге Иова он просит дать ему власть (см. Иов 2, 6), а в книге пророка Захарии он предполагает противостоять первосвященнику (см. Зах. 3, 1), но не присваивает сам себе власти<sup>1056</sup>. В этом смысле язычники поступают даже хуже дьявола, поскольку приписывают божественные качества неживым предметам.

Кроме того, Амвросиаст предлагает ещё одну интересную мысль. Он говорит, что Христос осудил (*occiditur*) дьявола за его собственный грех (*diabolum proprio peccato*)<sup>1057</sup>. Этот грех дьявола заключался в том, что он осудил на смерть безвинного Христа. Господь, по словам изучаемого автора, победил «грех от греха (*peccatum de peccato*)», то есть, осудил дьявола за его собственный грех (*proprio peccato*)<sup>1058</sup>.

### Краткие итоги главы

<sup>1052</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 11, 1a // CSEL. 81/1. P. 228–229.

<sup>1053</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 27, 1 // CSEL. 81/1. P. 53. Данная мысль содержится только в двух рукописях  
Комментария: Amiens 87 и St. Gall 101.

<sup>1054</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 13, 2a // CSEL. 81/1. P. 230–231.

<sup>1055</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 170–171.

<sup>1056</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 28–32, 2a // CSEL. 81/1. P. 54–55.

<sup>1057</sup> *Amst.* Ad Rom. 7, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 214–215, 217.

<sup>1058</sup> *Amst.* Ad Rom. 14, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 438–439.

В данной главе в систематическом виде приведены результаты теологического анализа исследуемого произведения и самые заметные аспекты богословия Амвросиаста были сопоставлены с контекстом латинской литературной традиции. Было рассмотрено учение Амвросиаста о Боге, Его Промысле, Всемогуществе и проч. Учение о Воплотившемся Сыне Божиим, о спасении Им человека с объективной и субъективной стороны. Антропология и экклесиология древнего римского автора. Отмечено своеобразие его богословского осмысления вопроса власти императора и особое значение для изучаемого автора понятия «закон». В контексте этого концепта автор подходит к решению вопроса соотношения Ветхого и Нового Завета. Кратко описано его аскетическое учение и демонология.

Для Амвросиаста Бог — это, несомненно, Святая Троица. И хотя изучаемый автор не столь часто пишет о Боге Духе Святом, однако анализ его произведения позволяет уверенно говорить, что он признаёт Божество и равночестность всех трёх Ипостасей Святой Троицы.

Представления о Боге изучаемого автора вполне возвышены. Бог Творец трансцендентен и пространству, и времени этого мира. Он Всемогущ и Благ, Справедлив и Небезразличен к делам Его творения, Бесстрастен и Верен Своим обещаниям. Иногда можно видеть, как автор выводит общепринятые христианские истины при помощи логических построений, даже между свойствами Божиими в трактовке Амвросиаста можно протянуть своеобразные логические «мостики», благодаря которым от одного свойства можно «добраться» до другого.

Христос для Амвросиаста — Истинный Бог, Который соизволил родиться человеком, Единородный от Отца Сын, равный Ему, неотделимый и не слитный с Отцом. Он был прежде сокрыт от творения, хотя и предсказан Духом Святым, и в воплощении Его свершилось откровение сей великой тайны, что Бог — не Одинок, но пребывает от вечности с Ним и Слово и Утешитель (*sed est apud illum ex aeternis et sermo et paraclitus*).

Именно в Отца Христа уверовал Авраам. И Он, Сын Божий, таинственно являлся творению ещё прежде Своего воплощения, например, в несгораемой купине.

Плоть Спасителя была такой же, как и у всех людей, хотя и совершенно очищенной Духом Святым от греха. Она так же страшилась смерти.

Святой Дух одинаково «принадлежит» и Сыну и Отцу, однако это никак не значит, что Дух исходит и от Отца, и от Сына. Необходимо признать, что в пневматологии Амвросиаст нет «filioque».

В отношении сотериологии Амвросиаста обращает на себя внимание его акцент на значении веры в деле спасения, возможно именно это привлекло впоследствии к его трудам внимание Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона. Однако более подробный анализ показывает, что Амвросиаст для спасения человека признаёт также необходимость благочестивой жизни согласно нравственным заповедям и католической вере. С другой стороны, одни только добрые дела без истинной веры Христовой не могут избавить человека от гибели. А истинная вера только там, где верное понятие о Христе и о значении закона в предании Церкви.

Заслуживают внимания рассуждения Амвросиаста о соотношении свободы человеческой воли и Божественного предведения. Этот парадокс решается автором при помощи формулы «Бог судит по справедливости, а не по предведения», которая становится буквально крылатой в последующей латинской литературе. При этом экзегет говорит, что и предведение Божие абсолютно, и сам человек определяет свою участь. Эту сложную мысль автор поясняет на примере Иуды и Саула.

Человек, согласно Амвросиасту, изначально получил от Бога благую природу, в которую словно всажены семена праведности. Благодаря этому человек способен познавать своего творца. Однако грехопадение прародителей существенно исказило природное состояние человека, так что плоть каждого из нас, через Адама, оказывается связана с первородным грехом.

Многие мысли автора и формы их выражения представляют собой характерные особенности вероучительной и мировоззренческой позиции Амвросиаста. Вместе с тем следует отметить, что все аспекты Амвросиастовской теологии в исследуемом произведении вполне соответствуют учению Православной Церкви.

**Основные выводы:**

1. у Амвросиаста нет системного изложения богословия, свои мысли он излагал в процессе комментирования Павловых посланий. «Выдёргивание из контекста» отдельных высказываний Амвросиаста может привести к искажению его позиции в вопросах христианского вероучения;
2. подробный богословский анализ и систематизация высказываний Амвросиаста, выполненные диссертантом, выявили их полное соответствие православному вероучению;
3. достаточно оригинальным и системным выглядит учение Амвросиаста о законе. Сравнение по ключевым словам учения Амвросиаста с прочими авторами, пользовавшимися понятием «закон», прямых текстовых пересечений не выявило, по крайней мере, до конца V века. Можно назвать Амвросиаста первым представителем латинской литературы, предпринявшим попытку столь глубоко осмыслить систему использованных ап. Павлом понятий, связанных с термином «закон»;
4. диссертанту удалось указать ряд случаев, когда Амвросиаст пытается словно выстроить логические связи между различными Свойствами Божиими. Данное обстоятельство ожидает дополнительного исследования на предмет мотивов изучаемого автора и влияний его богословского метода на последующую схоластическую традицию «доказательств бытия Божия».

## ГЛАВА 5. КОММЕНТАРИЙ АМВРОСИАСТА НА РИМ. КАК ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

В этой главе рассмотрим особенности экзегетического подхода и содержание некоторых толкований Амвросиаста. Данное исследование, с одной стороны, могло бы быть помещено во вторую главу, однако поскольку произведение Амвросиаста — это прежде всего экзегетическое сочинение; этот вопрос будет рассмотрен отдельно.

### § 5.1. Общая характеристика экзегетического подхода Амвросиаста

С точки зрения экзегетического подхода, толкование Амвросиаста на Рим., как и прочие толкования автора на Павловы послания, представляет собой последовательный линейный комментарий. Постепенно продвигаясь по библейскому тексту, автор произвольно делит его на отрывки, к которым и прилагает свои пояснения. Разделение это не всегда ограничивается одним стихом, да и границы современных глав и стихов, очевидно, не известны Амвросиасту. Чаще всего толкователь игнорирует контекстуальную связь. Большинство его толкований сводится просто к парафразу апостольских речений. Изучаемый автор словно старается повторить мысль апостола и воспроизвести её на языке своего времени, уяснив сам и преподавая читателям в более приемлемой форме. Кроме того, довольно часто Амвросиаст предлагает свои комментарии на основании акцентирования отдельных слов апостола. Он словно бы говорит, что в Писании нет ничего лишнего, каждое слово осмысленно и значимо. В некоторых случаях такое сильное акцентирование отдельных частей фразы приводит к необычным результатам. Другим традиционным приёмом, используемым изучаемым автором, является метод параллельных ссылок. Обнаруживая интертекстуальные связи, он находит подтверждение своим суждениям или придаёт иной смысловой окрас комментируемому фрагменту. Иногда эти связи выстраиваются автором и с внешними источниками, такими, например, как Деяния Петра, сочинения



Тертуллиана и другие<sup>1059</sup>. В некоторых случаях изучаемый автор берётся за пояснение этимологии библейских имён, чаще всего эти попытки выглядят натянуто и неубедительно. В рассматриваемом произведении Амвросиаст даже формулирует некое экзегетическое правило и несколько раз применяет его с довольно необычным результатом.

Особенности комментируемого текста и культурно-исторический контекст склоняют толкователя в сторону буквальной, по-римски практичной экзегезы, однако среди прочего можно выделить несколько аллегорических и типологических толкований. Безусловным украшением комментария (хотя и не часто встречающимся) являются приточные толкования и аллюзии на обыденную жизнь, когда автор пытается раскрыть библейский смысл при помощи общеизвестных житейских аналогий<sup>1060</sup>.

Нам хотелось бы привести здесь ещё характеристику и мнение о происхождении «амвросиастовского» экзегетического стиля авторитетного современного учёного Стефана Купера (St. Cooper). Исследователь соглашается с Сотером в основной характеристике экзегетического подхода Амвросиаста, говоря, что изучаемый толкователь пытается ясно понять и передать своим читателям мысль апостола и пояснить какой именно духовно-нравственный урок хочет преподать ап. Павел верующим. Такой метод, по мнению исследователя, характерен для всех древних латинских толкователей, за исключением блж. Иеронима. Кроме того, данный подход может вытекать и из самого комментируемого текста с его прямыми,

---

<sup>1059</sup>См. раздел § 3.4. Литературные связи.

<sup>1060</sup> В главе представлены результаты наших собственных наблюдений в рамках исследуемого комментария на Рим. Кроме того по данной теме можно рекомендовать несколько примечательных исследований комментария Амвросиаста на Гал.: *Geerlings W. Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster // Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 1996. Bd. 23. S. 444–449*; *Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians / eds. G. Clark, A. Louth // Oxford (NY), 2005. P. 182–249*. В своих исследованиях авторы рассматривают имеющиеся параллели между экзегезой исследуемого автора и Мариа Викторина. И о сходстве и различии Амвросиаста с антиохийскими толкователями *Greer R. Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul // Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. P. XIII–XX. (Writings from the Greco–Roman World ; vol. 26).*

хотя и замысловатыми высказываниями вероучительного характера и довольно важными нравственными наставлениями<sup>1061</sup>.

Характерный для Амвросиаста экзегетический метод не может быть назван его персональным изобретением. Этот метод является частью стандартного набора методов для любого грамматического комментария в латинской и греческой литературе. Учёные считают, что появление данного метода связано с Александрийской библиотекой и восходит к эллинистическому периоду. Далее данный метод становится достоянием всех греческих, латинских, сирийских и арабских школ. Данный метод, который может быть назван «текстуальная экспозиция (*textual exposition*)» применялся как к священным, так и профанным текстам<sup>1062</sup>.

Другой важнейшей особенностью данного метода, по мнению С. Купера<sup>1063</sup>, является принцип, сформулированный Порфирием — интерпретации автора через автора, заключающийся в выяснении подлинного авторского смысла через сопоставление с другими его произведениями и высказываниями «*Номег from Номег*»<sup>1064</sup>.

Особенности экзегетического метода Амвросиаста, позволяют даже говорить о том, что его работы в некотором смысле стали предвосхищением историко-критического метода<sup>1065</sup>. Сам Амвросиаст говорит о существенном значении для истолкования апостольских посланий исторического контекста и буквального значения в другом своём комментарии<sup>1066</sup>.

<sup>1061</sup> Cooper S. A., Hunter D. G. *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. Atlanta, 2017. P. LXIV.

<sup>1062</sup> Kennedy G. *Classical Criticism*. Cambridge, 1989. (Cambridge History of Literary Criticism ; vol. 1). P. 29–35. Кроме того, Schäublin C. *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese // Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon* / ed. Jan van Oort and Ulrich Wickert. Kampen, 1992. P. 148–173.

<sup>1063</sup> Cooper S. A., Hunter D. G. *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. Atlanta, 2017. P. LXVI.

<sup>1064</sup> Porphyrius. *Quaest. hom. Odd.* 12–14.

<sup>1065</sup> Cooper S. A., Hunter D. G. *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. Atlanta, 2017. P. LXV.

<sup>1066</sup> См. комментарий Амвросиаста на Гал. 2, 5.

В итоге Купер высказывает мнение, что экзегетический подход Амвросиаста является результатом спонтанного усвоения автором экзегетических приёмов светских и церковных писателей и риториков его времени<sup>1067</sup>.

Далее постараемся привести ряд примеров, иллюстрирующих экзегетический подход изучаемого автора. И начнём с обсуждения понимания толкователем самых общих вопросов: как Амвросиаст видит цель написания комментируемого им послания и какие части он выделяет в нём.

## § 5.2 Цель и форма Послания, с точки зрения Амвросиаста

В своём произведении экзегет обращает внимание и на такие важные аспекты комментируемого произведения как цель его написания и форма. Свои выводы автор старается основывать на внутренних свидетельствах послания.

### § 5.2.1. Амвросиаст о цели написания Рим.

Вслед за декларацией цели составления своего произведения Амвросиаст старается выявить и цель комментируемого послания. Он считает, что побудительным мотивом к его написанию послужила полемика среди римских общин, основанием которой стало заблуждение христиан из иудеев, которые наставляли римлян, исповедуя Христа, соблюдать ритуальные предписания иудейского закона (*tradiderunt Romanis, ut Christum confitentes legem servarent*)<sup>1068</sup>.

Причём нервом данной полемики Амвросиаст видит не формальные, ритуальные предписания, а предмет догматического содержания. Римские иудео-христиане своим учением как бы заявляли, что во Христе нет полноты спасения (*dicebant, quasi non esset in Christo salus plena*)<sup>1069</sup>.

Примечательно, что в более ранних редакциях  $\alpha$ ,  $\beta$  Комментария Амвросиаст высказывает существенно иное мнение: «те, кто веровали во Христа из евреев, как

<sup>1067</sup> Cooper S. A., Hunter D. G. *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. Atlanta, 2017. P. LXVIII.

<sup>1068</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum* // CSEL. 81/1. P. 6.

<sup>1069</sup> *Ibid.*

дано понять, не принимали, что Христос есть Бог от Бога, думая, что это противно Единому Богу» (hi ergo ex Iudaeis credentes Christum, ut datur intellegi, non accipiebant Deum esse de Deo, putantes Uni Deo adversum)<sup>1070</sup>.

В любом случае ап. Павел, по словам Амвросиаста, преследует своим посланием цель отвлечь христиан от соблюдения иудейского закона (a lege eos tollat) и убедить их утверждаться только в вере Христовой<sup>1071</sup>.

### § 5.2.2. Части выделяемые Амвросиастом в Рим.

Амвросиаст рассматривает и композицию апостольского послания. Он говорит, что в послании четыре части-темы (quattuor modis scribit Romanis<sup>1072</sup>), предваряемые вступлением (praefatione)<sup>1073</sup> до 7 стиха включительно. Вначале Апостол обличает в целом весь род человеческий, среди которого римляне являются главою и учителями всех народов<sup>1074</sup>. Далее, в первой части, ап. Павел говорит о себе самом, «что он из себя представляет и к Кому относится и кем был, тут же обличает и ереси» (quid sit et cuius sit et quid fuerit, quo et hereses percutit). Вторая часть посвящена обличению нечестия римлян, за то, что они, не воспользовавшись естественным разумом, не познали и не прославили как Творца Единого Бога и в какое бесчестие и позор это привело их. Так что римляне были презираемы Богом, но, приняв Христову веру, будут иметь от Него похвалу<sup>1075</sup>. Третья часть посвящена

<sup>1070</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum // CSEL. 81/1. P. 6. Pollastri A. Il prologo del commento alla Lettera ai Romani dell'Ambrosiaster // Studi storico-religiosi. 1978. Vol. 2. P. 93–127.* исследует развитие толкования Амвросиастом данного места. Она утверждает, что Амвросиаст, комментируя Гал. 3, 20 и работая над *Quaestiones*, пересматривает свою точку зрения, что и находит отражение в более поздней редакции.

<sup>1071</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 5 // CSEL. 81/1. P. 7.* omni industria id agit, ut a lege eos tollat, quia lex et profetae usque ad Iohannem ([ап. Павел] предпринимает все усилия, чтобы отвлечь их от Закона, поскольку Закон и пророки до Иоанна (см. Лк. 16, 16)

<sup>1072</sup> *Amst. Ad Rom. Argumentum, 4 // CSEL. 81/1. P. 5.*

<sup>1073</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 20–21.*

<sup>1074</sup> arguens ab initio genus hominum partim fysica ratione, partim per legem ; hi enim caput sunt omnium gentium, ut in his discant {ceteri universi que gentiles} (В самом начале [Послания] обличая весь человеческий род, частично в отношении природы, частично в отношении закона, [говорит, что] они [римляне] — глава всех народов, чтобы от них учились {и прочие народы мира}). *Amst. Ad Rom. Argumentum // CSEL. 81/1. P. 4–5.*

<sup>1075</sup> secundus modus est, quo arguit, quod naturae ratione non se subiecerint uni deo et quae inhonesta et turpia egerint {invicem}, despecti ob hoc a deo, ut gratulentur credentes. (Вторая тема — обличение [римлян–язычников] за то, что они посредством естественного разума не покорили себя Единому Богу и в какое бесчестие и позор [это их] привело {с другой стороны}, по этой причине они были презираемы Богом, дабы принимая веру иметь от него похвалу.). *Ibid.*

описанию того, как иудеи отвергли данный им через Моисея Закон, на основании чего, по мнению Амвросиаста, ап. Павел делает вывод, что греки достойнее иудеев (*anteponit Graecis Iudaeos*)<sup>1076</sup>. Четвёртая часть посвящена незаконному осуждению Христа Спасителя иудеями, на основании чего, становится ещё более очевидным, что иудеи уклонились от Закона и пророков<sup>1077</sup>. Все эти рассуждения приводят апостола к выводу, что иудеи также уподобились язычникам и все вкупе лишены милосердия Божия и поэтому могут надеяться на спасение не через Закон, а только через веру во Христа Иисуса<sup>1078</sup>.

Следует заметить, что далее нигде Амвросиаст не касается темы деления на части Послания. Таким образом не совсем понятно, учитывая многозначность слова *modus*, имел ли он в виду реальное текстовое деление, как некие 4 главы в обрамлении введения и заключения — или только тематическое с попеременным преобладанием различных тем.

### § 5.3. Экзегетические приёмы

#### § 5.3.1. Наиболее распространённые приёмы

В данном параграфе предполагается описать и сопроводить текстовыми примерами наиболее распространённые экзегетические методы Амвросиаста и выделить случаи, когда автор применяет их не вполне последовательно.

#### *Строй комментария*

Амвросиаст строго следует линейному плану толкования. Даже если смысл апостольского послания представляется толкователю очевидным, он старается не сбивать строй комментария, но приводит стихи, не требующие, на его взгляд, пояснения, в положенном порядке, сопровождая их ремаркой: данная «часть текста

<sup>1076</sup> *tertius modus est, quod legem datam spreverunt, unde anteponit Graecis Iudaeos* (Третья тема [посвящена] отвержению [иудеями] данного им Закона, здесь же Апостол отдаёт предпочтение Грекам перед Иудеями). *Ibid.*

<sup>1077</sup> *quartus modus est, quo docet Iudaeos exorbitasse a lege et profetis in causa Christi* (Четвертая тема — уклонение иудеями от Закона и пророков из-за того, что [осудили] Христа). *Ibid.*

не представляет трудностей к пониманию и не требует объяснений (*non sunt obscura, ut indigeant explanatione*)»<sup>1079</sup>.

Лишь неугомная мысль автора иногда становится причиной смещения строя толкования. Например, в Рим. 12, 1-2 Амвросиаст, не успев озвучить новую лемму, переходит к толкованию следующего стиха.

Комментируемые стихи	Рим. 12, 1-2: Итак умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, [для] разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная <sup>1080</sup> .
-------------------------	--

Толкование Амвросиаста	« <i>Ut autem obsequii nostri effectum habere possimus, servata iustitia pudorem custodiamus; nihil enim proficit pudor nec rationabilis potest videri neglecta iustitia</i> » <sup>1081</sup> .
---------------------------	--

Итак, чтобы наше послушание могло иметь эффект, мы должны иметь стыдливость, будучи праведными. Однако стыдливость не приносит никакой пользы и не является благоразумной, если отвергается праведность.
--

Следующий стих Рим. 12, 3: По данной мне благодати, всякому из вас говорю:

<sup>1078</sup> *similes factos gentilibus, ut utrique indigeant misericordia Dei, non per legem sperando salutem, sed per fidem Christi Iesu.* (Тем самым [они] уподобились язычникам, а поскольку и те, и другие лишены Божественного милосердия, то должны надеяться на спасение не через Закон, а через веру во Христа Иисуса). *Ibid.*

<sup>1079</sup> *Amst. Ad Rom. 15, 13–14 // CSEL. 81/1. P. 464–465.*

<sup>1080</sup> Библейский текст в данном случае приводится по Синод., поскольку не содержит существенных отличий.

<sup>1081</sup> *Amst. Ad Rom. 12, 1–2, 16 // CSEL. 81/1. P. 394–395.*

не думайте [о] [себе] более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил.

Видно, что комментарий автора относится не к комментируемому отрывку, а к следующему стиху.

*Акцентирование слов*

Примечая, что апостол, воссылая благодарение, именует Бога «Своим» (Рим. 1, 8), Амвросиаст высказывает предположение, что в этом содержится некий укор соблазняющимся иудейством христианам. Поскольку для них Христос ещё не совсем стал *их* Богом.

«Gratias ergo agere se dicit Deo suo dumtaxat, quia adhuc illorum non erat plene»<sup>1082</sup>.

Причина, по которой он говорит, что благодарит [только] своего Бога, заключается в том, что Он всё ещё не вполне является их [Богом].

Далее в этой фразе Амвросиаст переносит акцент на слова «через Иисуса Христа», что, по его мнению, должно напомнить римлянам, что спасение даровано от Бога, но не через Закон, а через Спасителя.

«Sed quoniam omnis dispositio salutis nostrae a Deo quidem, sed per Christum est, non per legem neque per aliquem profetam, gratias quidem agere se dicit Deo, sed per Christum»<sup>1083</sup>.

Более того, хотя всё домостроительство нашего спасения от Бога действительно Бог, но через Христа, а не через Закон или кого-то из пророков, поэтому он говорит, что благодарит Бога — но через Христа.

В другом месте, замечая, что апостол дважды повторяет похожую формулу: «приветствуют вас все (omnes) церкви Христовы» (Рим. 16, 16) и далее

<sup>1082</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 8, 3 // CSEL. 81/1. P. 22–23.*

<sup>1083</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 8, 4 // CSEL. 81/1. P. 22–23.*

«приветствуют вас все церкви» (Рим. 16, 23), подчеркивает, что это повторение не случайно.

«Et cum superius dicit: *salutant vos omnes ecclesiae Christi*, nunc iterat dicens: *salutant vos universae ecclesiae*. quod puto non otiose iteratum»<sup>1084</sup>.

Хотя апостол говорит выше: ***приветствуют вас все церкви Христовы (Рим. 16: 16)***, он повторяется здесь, когда говорит: *приветствуют вас все церкви*. Я не считаю это повторение бессмысленным

Создав таким образом экзегетическую проблему, Амвросиаст довольно неуклюже пытается выбраться из неё, он говорит, что речь может идти о двух народах в Церкви: один из которых свят, а второй является только последователем, но, видимо, не достигает святости. Автор выдвигает и другое предположение: а именно, что послание могло быть адресовано сразу в две римские провинции, или христианам из язычников и из евреев. В конечном итоге Амвросиаст оставляет свой же вопрос без однозначного ответа<sup>1085</sup>.

В некоторых случаях для толкователя приобретает значение и сам порядок слов. Поясняя Рим. 16, 28<sup>1086</sup>, он отмечает, что апостол ставит слово «Христа (Christum)» в конец всего послания, тем самым св. Павел желает более твёрдо напечатлеть в душах читателей образ Господа.

«In conclusione Christum ponit, per quem facti et iterum reformati sumus gratia eius, ut mentibus nostris haereat, quia si beneficiorum eius memores sumus, semper nos tuebitur»<sup>1087</sup>.

Апостол ставит в конце Христа, через которого мы были сотворены и благодатью Которого мы были вновь восстановлены, чтобы он запечатлелся в наших умах. Ибо если мы помним о его

<sup>1084</sup> *Amst.* Ad Rom. 16, 23 // CSEL. 81/1. P. 490–491. В данном случае имеет место необычное прочтение автором библейского стиха: *Salutat vos Gaius hospes meus et universae ecclesiae* (Приветствует вас Гай, странноприимец мой и всей церкви). Амвросиаст соотносит «*universae ecclesiae*» не с «*Gaius hospes*», а с «*Salutat vos*», принимая формант –ae за признак не родительного падежа единственного числа, а за именительного, множественного. Таким образом, он получает фразу: «приветствуют вас все церкви и Гай странноприимец мой».

<sup>1085</sup> *Ibid.*

<sup>1086</sup> В библейском тексте Амвросиаста присутствует ещё один дополнительный стих.

<sup>1087</sup> *Amst.* Ad Rom. 16, 28 // CSEL. 81/1. P. 496–497.



благоденствиях, он всегда будет  
заботиться о нас

*Метод параллельных ссылок*

В качестве примера использования автором метода параллельных ссылок можно привести толкование на Рим. 1, 9-10, где Амвросиаст в соответствии с Деян. 28, 14-31 говорит, что желание апостола о посещении Рима вполне исполнилось.

«Itaque voluntati eius occasio data  
est, ut coactus appellaret Caesarem»<sup>1088</sup>.

Итак, повод для [исполнения] его  
желания был предоставлен, когда он был  
вынужден обратиться с апелляцией к  
Цезарю.

Автор довольно часто пользуется данным методом, так что не вполне уместно было бы приводить здесь все случаи его употребления. Однако следует остановиться ещё на одном примере.

Поясняя в Рим 13, 14 призыв апостола облечься во Христа, Амвросиаст неожиданно вспоминает о Евангельском эпизоде, связанном с облачением в брачные одежды. И, таким образом, предлагает скорее толкование не рассматриваемого отрывка, а самой параллельной ссылки. Получается, что брачные одежды на царском пиру — это Сам Христос, в которого апостол предлагает облечься всем верующим.

«Nec enim induit Christum, qui se ab  
omni errore et turpitudine separaverit, ne in  
convivio nuptiarum sine veste nova  
inventus turpiter abiectus tenebris  
mancipetur»<sup>1089</sup>.

Ибо тот облётся во Христа, кто  
удаляется от всякого обольщения и  
позора, дабы, оказавшись найденным на  
брачном пиру без новой одежды, не  
быть позорно изгнанным и отданным во  
тьму (см. Мф. 22, 13).

<sup>1088</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 9–10, 7 // CSEL. 81/1. P. 26–27.

<sup>1089</sup> *Amst.* Ad Rom. 13, 14, 1a // CSEL. 81/1. P. 432–433

### § 5.3.2. Более редкие методы толкования

Далее будут описаны более яркие, с точки зрения образного наполнения, методы толкования, иногда оживляющие «суховатый» римский стиль комментария.

#### *Приточные толкования*

Для того, чтобы пояснить Ис. 40, 13, цитируемый апостолом в Рим. 11, 34: «*Кто познал разум Господень? Или кто был его советником?*»; Амвросиаст использует общедоступный пример из жизни, говоря, что даже в земных делах «подчиненные не могут знать помышления начальника»<sup>1090</sup>.

Поясняя Рим 11, 18, о присоединении язычников к иудейскому корню, привлекает простые естественные размышления, говоря: «как ты устоишь, если разрушишь то, на чём стоишь (*nec stabis, si illud per quod stas, destruis*)»<sup>1091</sup>?

Амвросиаст предлагает довольно яркую мирскую аналогию пророческого служения. Он говорит, что в человеческом обществе всегда принято провозглашать важные известия через великих провозвестников (*magnis praecursoribus nuntiat*), именно поэтому величайшее событие пришествия в мир Сына Божия было прежде провозглашено великими мужами, коими были пророки<sup>1092</sup>. Именно по ним можно было узнать, насколько Могущественен был Тот, Кто проповедан ими.

«*Etiam personas, per quas promissionem signaverit, demonstravit, ut quam vera et magnifica sit promissio, ex his videretur; nemo enim rem vilem magnis praecursoribus nuntiat*»<sup>1093</sup>.

Также указал и на личности тех, через кого обетование было прежде запечатлено, чтобы было понятно, сколь истинным и великим было обещанное через них. Ведь никто не возвещает маловажные вещи через великих предшественников.

<sup>1090</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 35, 1 // CSEL. 81/1. P. 386–387.*

<sup>1091</sup> *Amst. Ad Rom. 11, 18, 2 // CSEL. 81/1. P. 376–377.*

<sup>1092</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 2, 2 // CSEL. 81/1. P. 12–13.*

<sup>1093</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

Примечательно, что иногда эти человеческие аналогии в толковании Амвросиаста вступают в противоречие со смыслом Священного Писания, впрочем, тем самым изучаемый автор пытается не устранить, а, скорее, подчеркнуть исходный смысл. Например, поясняя Рим. 11, 17 о доброй маслине и диких ветвях, он говорит, что этот апостольский пример не соответствует законам земледелия, согласно которым должно прививать добрую ветвь к дикому корню, а не наоборот.

«Sed non iuxta legem agriculturae, quia bonum surculum inserunt in non bonam radicem, quia cum essent isti ex radice mala, inserti sunt in bonam arborem»<sup>1094</sup>.

Однако это не согласуется с законом земледелия, который гласит, что следует прививать добрую ветвь к плохому корню, а эти хотя произошли от плохого корня, были привиты к хорошему дереву.

*Аналогия*

В своём толковании автор использует метод аналогий. Например, он связывает образ темной ночи и светлого дня с ветхим человеком, который, благодаря Крещению, миновал словно ночь, и теперь приблизился день, наполненный светом познания Солнца Правды.

«Noctem veterem hominem significavit, qui per baptismum innovatus est. hunc praecessisse dicit quasi noctem, diem autem adpropinquasse, id est solem iustitiae <...> at ubi didicimus, lux nobis orta est»<sup>1095</sup>.

Ночью Апостол называет ветхого человека, который был обновлён через Крещение. Он говорит, что этот [ветхий человек] прошёл словно ночь, а день приблизился, то есть, солнце Правды <...> свет озарил нас, когда мы узнали о Христе

<sup>1094</sup> *Amst.* Ad Rom. 11, 17, 2 // CSEL. 81/1. P. 374–375.

<sup>1095</sup> *Amst.* Ad Rom. 13.12.1 // CSEL. 81/1. P. 428–429. Цитировано по редакциям β, γ. Текст α-редакции отличается.

В другом месте связью через аналогию Амвросиастом поясняется происхождение Царя, рождённого прежде веков от Бога, от семени земного царя — Давида.

«Et ideo ex semine David fit, ut sicut de Deo Rex ante saecula natus est, ita et secundum carnem ex rege ortum [regium] caperet»<sup>1096</sup>.

И потому Он рожден от семени Давида, что, как Царь, рожденный прежде веков от Бога, так и по плоти от царя берет [царское] начало

*Толкование имён*

Видно, что Амвросиаст в целом придаёт довольно большое значение толкованию имён, приводимых в Священном Писании. Не редко он пытается пояснить их этимологию и указать связь с контекстом Библейского повествования. К сожалению, не всегда эта этимология выглядит бесспорно.

Например, он считает, что два имени апостола Савл и Павел отражают собой суть его личности до и после принятия веры. Он говорит, что имя «Павел» заменило (inmutatum) собою имя «Савл». Перемена имен связана с их особыми значениями. Имя «Савл», по мнению Амвросиаста, переводится как «тревога» и «соблазн» (inquietudo seu temptatio). Такая интерпретация ни у кого из предшественников Амвросиаста диссертантом не обнаружена. Это имя он противопоставляет новому имени апостола: Paulum se dicit, id est quietum (называет себя Павлом, то есть спокойным), ведь вера Христова, которую принимает апостол вместе с именем, есть мир (pax est fides nostra).

«Ex Saulo Paulum se dicit, hoc est inmutatum. et quia Saulus inquietudo seu temptatio interpretatur, hic cum ad fidem Christi accessit, Paulum se dicit, id est

Апостол называет себя Павлом, вместо Савла, то есть измененным именем. И поскольку Савл переводится как тревога и соблазн, то, когда он

<sup>1096</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 14–15.

quietum, quia iam pax est fides nostra»<sup>1097</sup>.

пришел к вере Христовой, называет себя Павлом, то есть, спокойный, ибо отныне вера наша есть мир.

Неверная этимология порождает и соответствующее толкование, Амвросиаст говорит, что имя «Савл» (от *inquietudo seu temptatio*) отражает и некоторые аспекты жизни апостола до принятия христианства — он навлекал искушения (*temptationes*) на рабов Божиих<sup>1098</sup>.

Можно предположить, что искажённый перевод еврейского имени апостола<sup>1099</sup> связан с незнанием комментатором еврейского языка. Но почему латинское «*paulus*» переводится им как «спокойный» (*quietem*)? Неужели Амвросиаст здесь воспринимает перемену имени исключительно в символическом ключе, и пытается выявить, прежде всего, не истинное значение имён, а символическое значение самого события? «Вера наша есть мир (*pax est fides nostra*)» и поэтому, приняв веру, апостол становится тихим и мирным. Такое аллегорическое толкование составило бы честь представителю александрийской школы, но весьма нехарактерно для изучаемого автора.

Если относительно толкования первого имени Савла в латинской литературе не встречается аналогов, то по отношению второго подобные толкования на имя «Павел» встречаются. Можно указать, что, кроме авторов-катенистов, собиравших мнения различных древних толкователей и транслировавших их в своих комментариях<sup>1100</sup>, у Харви Бургидоленсис (*Herveus Burgidolensis*) может быть

<sup>1097</sup> *Amst. Ad Rom.* 1, 1 // CSEL. 81/1. P. 8.

<sup>1098</sup> *Ibid.*

<sup>1099</sup> Саул [евр. Шаул] — «испрошенный (у Бога)» или «одолженный (для служения Богу)»; словарь Броргауза.

<sup>1100</sup> *Petr. Ab. In Romanos*, 1, 1 // PL. 178. Col. 0789B (г. ж. 1079–1142). *Iuxta Ambrosius uero: Ex Saulo Paulum se dicit, hoc est immutatum, ut quia Saulus "inquietudo" seu "tentatio" interpretatur, hic cum ad fidem Christi accessit Paulum se dicit, id est quasi iam quietum, cum prius tentationes aemulatione legis Dei seruis inferret.*

*Petr. Lomb. Collectanea in epistolas Pauli.* 1 // PL. 191. Col. 1303A.

*Rab. M. Enarrationes in Epistolas Beati Pauli* // PL. 111. Col. 1280D (г. ж. 780–856) *Potest et hoc aliter intelligi. (Ambr.) Apud veteres ergo nostros ratione nomina componebantur, ut Isaac propter risum et Iacob propter calcaneum, ita et iste propter inquietudinem Saulus est nuncupatus; postquam autem credidit, ex Saulo Paulum se dicit, hoc est, immutatum, et quia Saulus secundum supra dictum sensum, inquietudo seu tentatio interpretatur, hic cum ad fidem Christi accessit Paulum se dicit, id est, quasi ex tentatore factum quietum, humilemque vel parvulum.*

обнаружено развитие этой точки зрения. Средневековый автор высказывает предположение, что это имя «Paulus» не латинского и даже не греческого происхождения, а еврейского! И поэтому оно должно переводиться с еврейского языка (*hoc nomen non est graecum aut latinum, sed hebraicum, ideoque iuxta hebraicum sensum intelligendum*)<sup>1101</sup>.

Данное мнение даёт возможность предположить, почему Амвросиаст пытается переводить латинское слово на латинский язык, очевидно, он разделяет точку зрения о том, что имя «Paulus» имеет не латинское происхождение, а, скорее всего, греческое или даже и еврейское<sup>1102</sup>. Таким образом, «Paulus» переводится им на Латынь словом «quietem».

Другим именем, которое столь же необычно Амвросиаст пытается перевести с еврейского языка, является «Израиль». Он говорит, что оно обозначает тех, кто видя Бога, верит.

«Ni enim digni sunt dici Istrahelitae,  
id est videntes Deum qui credunt»<sup>1103</sup>.

израильтянами, то есть теми, кто,  
видя Бога, верит

Почти через пять веков данное мнение вновь появляется в латинской литературе у Atto Vercellensis<sup>1104</sup>.

Одним из самых своеобразных этимологических толкований Амвросиаста можно признать упоминание о двух учениках Господа Клеопе и Эммаусе.

«Dicente Cleopa et Ammau inter  
cetera: nos [autem] putabamus, quia ipse  
erat, qui incipiebat liberare Istrahel»<sup>1105</sup>.

Поскольку среди прочего Клеопа  
и Эммаус говорят: а мы полагали, что  
Он тот, Кто начнет освобождать

<sup>1101</sup> *Herv. Burg.* Commentaria in epistolas Pauli // Pl. 181. Col. 0598C (г. ж. с.1080–1150) Quod autem alii dicunt Paulum dici latine modicum, et Graece quietum, nos multum non approbamus, quia hoc nomen non est graecum aut latinum, sed hebraicum, ideoque iuxta hebraicum sensum intelligendum.

<sup>1102</sup> Более подробно о различных святоотеческих толкованиях имени ап. Павла см. Compton M. From Saul to Paul: Patristic Interpretation of the Names of the Apostle // In Dominico Eloquentio / ed. Paul M. Blowers et al. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. P. 50–68.

<sup>1103</sup> *Amst.* Ad Rom. 9, 7, 1 // CSEL. 81/1. P. 308–309.

<sup>1104</sup> *Atto Verc.* Expositio epistolarum S. Pauli, Epistola ad Romanos // PL. 134. Col. 0219A (г. ж. 925–961) Quod ut aperiat, quasi exponens, subiunxit: Non enim omnes, qui sunt ex Israel, hi sunt Israelitae; id est, non omnes qui secundum carnem ex Iacob stirpe descendunt sunt viri videntes Deum, quoniam non omnes credunt in Christo.

Израиля (Лк. 24. 21).

Амвросиаст своеобразно прочитывает здесь Лк. 13, 24, очевидно, воспринимая «Эммаус» как имя второго путника, а не название города. Такое мнение Амвросиаст приводит еще в одном месте<sup>1106</sup>.

Впрочем, не все иностранные слова вызывают у изучаемого автора затруднения. Примерами верной этимологии могут служить слова «апостол»<sup>1107</sup> и «Евангелие»<sup>1108</sup>.

#### Примеры других методов

Кроме того, можно указать несколько других необычных экзегетических методов, используемых автором в произведении. Например, в Рим. 3, 20 он даёт толкование в виде продолжения фразы ап. Павла.

«*legem enim agnitio peccati. 3. per  
fidem autem abolitio*»<sup>1109</sup>.

*ибо законом познаётся грех. (3)  
Но уничтожается через веру.*

Увлекаясь своей мыслью, предлагает толкование, несколько отличное от ближайшего контекста. В Рим. 2, 21 апостол укоряет иудеев за различные пороки, противоречащие Закону Моисея. Амвросиаст считает, что важнейшим условием для исполнения Закона является вера во Христа. На основании этой мысли он откладывает прямое значение библейского текста и говорит, что парадокс в данном случае заключается в том, что иудеи обличают язычников, что у них нет закона и Бога, а сами, отказываясь от Христа, обещанного в Законе, становятся безбожниками<sup>1110</sup>. Следует заметить, несколько забега вперёд, что толкование последующих строк данного отрывка в контексте выше озвученной идеи приведёт

<sup>1105</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 16–17.

<sup>1106</sup> См. *Amst.* Quaest. 77, 2 // CSEL. 50. P. 131–132. Более подробно об этой ошибке исследуемого автора см. *Souter A.* Emmaus Mistaken for a Person // *Expository Times.* 1901–1902. Vol. 13. P. 429–430.

<sup>1107</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 1, 4 // CSEL. 81/1. P. 10–11

<sup>1108</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 1, 5 // CSEL. 81/1. P. 10–11

<sup>1109</sup> *Amst.* Ad Rom. 3, 20, 3 // CSEL. 81/1. P. 114–115.

<sup>1110</sup> *Amst.* Ad Rom. 2, 21 // CSEL. 81/1. P. 84–85.

Амвросиаста не только к разрыву с прямым контекстом, но и к полноценной аллегории.

«Qui ergo alterum doces, teipsum non doces? 1. hoc est: tu qui gentiles arguis, quod sine lege et Deo sint, teipsum accusas; diffidens enim de Christo in lege promisso in eisdem quae arguis inveniris»<sup>1111</sup>.

Как же ты, уча другого, не учишь себя самого? Это значит: ты, обвиняющий язычников, потому что у них нет закона и Бога — обвиняешь себя самого. Ибо своим неверием во Христа, обещанного в законе, ты впадаешь в те же [заблуждения], какие [сам] осуждаешь.

В другом месте, примечая порядок слов Священного Писания, Амвросиаст предлагает генетическую связь перечисляемых явлений. Например, изучаемый автор видит в перечислении апостолом грехов (Рим. 1, 29) не просто их набор, а некую цепь зла — последовательность их возникновения.

«1a. caput iniquitatis malitiam dixit, cuius opus inpudicitiam posuit atque avaritiam; deinde adiecit nequitiam, cuius affectus invidiam parit et homicidia, contentionem et dolum; post haec subiecit malignitatem, quae generat susurrationses et detractiones»<sup>1112</sup>.

1a. [Апостол] именует нечестие началом лукавства, которая производит безстыдство и алчность. Затем он указывает на злобу, пребывание в которой, порождает зависть и убийства, ссоры и коварства. После этого он добавил злонравие<sup>1113</sup>, которое рождает сплетников и клеветников<sup>1114</sup>.

<sup>1111</sup> Ibid.

<sup>1112</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 29 // CSEL. 81/1. P. 54–55.

<sup>1113</sup> Этимология латинского слова, используемого здесь (*malignitatem* от *male* — зло и *ignis* — огонь) указывает на одержимость злобой.

<sup>1114</sup> При переводе была предпринята попытка максимально приблизить терминологию к Синодальному перводу, хотя иногда приходилось пользоваться иными значениями латинских терминов.



### § 5.3.3. Герменевтическое правило

Серьёзное и уважительное отношение к каждому слову Священного Писания и попытка выявить дополнительный смысл экзегетического материала из этимологии имён позволяют Амвросиасту сформулировать некое *номинальное герменевтическое правило*<sup>1115</sup>. Оно гласит, что два имени Господа — Иисус и Христос — указывают на Его Божественное и на человеческое Лицо (*personam*)<sup>1116</sup>. В другом месте он отмечает, что «всякий раз, когда Писание говорит или Иисус, или Христос, оно указывает либо на Божественное Лицо, либо на человеческое (*quotiescumque scriptura aut Iesum dicit aut Christum, aliquando personam Dei, aliquando hominis significat*)». Автор даже приводит пример герменевтической процедуры. Сначала цитирует своё излюбленное место: *И Один Господь Иисус, через Которого всё (1 Кор. 8. 6)*, и упоминает, что здесь Писание указывает на «Сына Божия, согласно чему Он является Богом (*Dei filium pertinet, juxta quod Deus est*)». Другая цитата *Иисус же возрастал годами и премудростию (Лк. 2. 52)*, очевидно, соответствует Сыну Божию как человеку (*homini conpetit*). Следует признать, что данная иллюстрация не вполне проясняет предложенное правило и является не вполне последовательной.

«*Nam quotiescumque scriptura aut c  
significat, sicut in Evangelio inter cetera:  
et unus, inquit, Dominus Iesus per quem  
omnia, quod utique ad Dei filium pertinet,  
juxta quod Deus est. et in evangelio: Iesus  
autem, inquit, proficiebat aetate et  
sapientia, quod utique homini*

В самом деле, всякий раз, когда Писание говорит или Иисус, или Христос, оно указывает либо на Божественное Лицо, либо на человеческое. Так в Евангелии среди прочего написано: *И Один Господь Иисус, через Которого всё (1 Кор. 8. 6)*, что несомненно относится к Сыну Божию, согласно чему Он является Богом. А в

<sup>1115</sup> Впоследствии данный принцип озвучивает Petrus Abaelardus, цитируя Амвросиаста под именем свт. Амвросия Медиоланского: *Petr. Ab. Sic et Non, LXIV. Quod Deus personam hominis non susceperit, sed naturam, et contra.* // PL. 178 1433A.

<sup>1116</sup> *Amst. Ad Rom. 1, 1, 2 // CSEL. 81/1. P. 8–9.*

conpetit»<sup>1117</sup>.

Евангелии говорится: Иисус же возрастал годами и премудростию (Лк. 2. 52), что, конечно же, соответствует человеку.

В другом месте Амвросиаст применяет подобное правило с довольно оригинальным результатом. Изучаемый автор обращает внимание на то, что «Сам Бог, которого видел Моисей, говорит: *Меня зовут Господь (см. Исход 6: 2-3; ipse enim deus, qui visus est Moysi ait: nomen mihi Dominus est)*». На основании этого он делает вывод, что Моисей при купине беседовал ни с кем иным, как с Сыном Божиим.

«Ipse enim deus, qui visus est Moysi ait: nomen mihi Dominus est. hic est filius Dei»<sup>1118</sup>.

Сам Бог, которого видел Моисей, говорит: *Меня зовут Господь (см. Исход 6, 2-3)*. То есть, Сын Божий.

Очевидно, данные толкования могут быть следствием применения герменевтического правила, высказанного автором чуть ранее. Решая экзегетическую проблему Рим. 9, 5, Амвросиаст, между прочим, говорит, что чаще всего Священное Писание употребляет имя «Господь» по отношению ко Второй Ипостаси Святой Троицы.

«Frequenter enim Scriptura propter unius Dei professionem, si de Patre loquitur Deo et adjungit Filium, Deum Patrem vocat et Filium Dominum»<sup>1119</sup>.

Если Писание говорит о Боге-Отце и вместе с тем упоминает Сына, оно ведь часто называет Отца — Богом, а Сына — Господом, ради исповедания Единого Бога.

Таким образом, можно говорить о том, что Амвросиаст в своём произведении формулирует и пытается применять номинальное герменевтическое правило, которое заключается в том, что Имена Божии, употребляемые в конкретном месте

<sup>1117</sup> *Amst.* Ad Rom. 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.

<sup>1118</sup> *Amst.* Ad Rom. 10, 13 // CSEL. 81/1. P. 350–351.

<sup>1119</sup> *Amst.* Ad Rom. 9, 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 304–305.

Писания, могут указывать на Лица Святой Троицы и на аспекты их проявления в данном месте. В частности, наименование «Господь» чаще всего указывает на Вторую Ипостась Святой Троицы, имя «Иисус» — на Его человеческую природу, а «Христос» — на Божественную. Проверка применимости автором данного правила на материале всего корпуса Комментариев, а лучше, всех сочинений Амвросиаста могла бы составить материал для отдельного исследования.

#### § 5.3.4. Примеры использования аллегорических методов

Напомним, что Амвросиаст — это римский автор конца IV века, характерный буквальный подход к толкованию библейского текста. Тем не менее при подробном исследовании рассматриваемого послания диссертантом был выявлен ряд небуквальных экзегетических решений изучаемого автора.

##### *Типология*

Следует так же отметить, что использование образных толкований, по мнению Симонетти, вообще менее характерно для всех экзегетов в случае с толкованиями апостольских посланий. И тем не менее, вопреки этому общему правилу и собственным характерным особенностям, Амвросиаст предлагает явное типологическое толкование описываемых в Рим. 9, 7-10 ветхозаветных событий. Характерно, что при этом Амвросиаст употребляет даже соответствующие термины: *typus*, *figura*, *signum*.

«Isaac **in typo** salvatoris natus est ex  
promissione»<sup>1120</sup>.

Исаак родился по обетованию, как  
прообраз Спасителя.

<sup>1120</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 7, 2 // CSEL. 81/1. P. 308–309.*

«Non tantum ergo Sarram **in typum** dicit generasse Isaac, sed et Rebeccam uxorem Isaac»<sup>1121</sup>.

«Sed alia causa est in Isaac, alia in Iacob et Esau, quia Isaac **in figura** salvatoris natus est, Iacob vero et Esau duorum populorum **habent typum**, id est credentium et non credentium»<sup>1122</sup>.

«in singulis enim et genus **significatur**, ut hi unius generis dicantur, qui in causa fidei unum sunt vel perfidiae. unus enim **significatur** in multis, non per traducem carnis, sed per communem causam, quia et ex Esau Iacob filii dicendi sunt, et ex Iacob Esau inputandi sunt filii»<sup>1123</sup>.

Таким образом, Апостол говорит, что не только Сарра родила Исаака как прообраз, но также и Ревекка, жена Исаака.

Но случай Исаака отличается от случая Иакова и Исава, потому что Исаак был рожден как прообраз Спасителя, но Иаков и Исав типологически изображают два народа, а именно, верующих и неверующих.

Ибо в каждом [из них] изображается также и народ, так что говорят, что те, кто объединен либо из-за веры, либо из-за неверия, принадлежат к одному народу. Один народ изображается многими народами не по плотскому происхождению, а по единству устремления, поэтому и некоторых детей Исава следует называть детьми Иакова, а [некоторых детей] Иакова следует приписывать Исаву.

<sup>1121</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 10, 1 // CSEL. 81/1. P. 310–311.*

<sup>1122</sup> *Ibid.*

<sup>1123</sup> *Amst. Ad Rom. 9, 10, 1 // CSEL. 81/1. P. 310–311.*

Других примеров типологической интерпретации в Комментарий не встречено.

*Аллегория*

Однако кроме типологии в некоторых исключительных случаях Амвросиаст прибегает и к аллегорическому методу истолкования.

Например, слова ап. Павла Рим 2, 25: **ибо и обрезание приносит пользу, если ты исполняешь Закон**; явно вызывают у изучаемого автора когнитивный диссонанс. Амвросиаст не может примирить это высказывание апостола с известной ему церковной действительностью. Он пишет:

«Potest dici e contra: si prodest circumcisio, cur praetermittitur»<sup>1124?</sup>

Этому можно возразить: если обрезание полезно, то почему оно теперь упразднено?

Размышляя далее, толкователь приходит ещё в большее замешательство:

«Quid ergo prohibuit, quod prodesse, si lex servetur, ostendit? videtur enim male prohibitum, quod non per se displicet, sed per alterius negligentiam frustrari dicitur. <...> nec enim poterat aedificare quae destruxerat»<sup>1125</sup>.

Зачем же тогда Апостол запрещает то, что по его же словам полезно при исполнении Закона? Ибо представляется неверным запрещать то, что не само по себе бесполезно, но оказывается бесполезным при отказе от чего-то другого. <...> Ибо Апостол не может созидать то, что прежде разрушил (См. Гал. 2:18)

Ради выхода из возникшего противоречия, Амвросиаст вынужден прибегнуть к аллегорической процедуре.

<sup>1124</sup> *Amst.* Ad Rom. 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.

<sup>1125</sup> *Ibid.*

На основании сформировавшегося у него концепта «истинное соблюдение Закона — вера во Христа, обещанного в Законе»<sup>1126</sup>, и заменяя «обрезание» на «потомков Авраама», ведь обрезание происходит от Авраама (*circumcisionem pro genere posuit Abrahae*), Амвросиаст пишет:

«hoc enim ait, ut doceat tunc  
prodesse ex genere esse Abrahae, si lex  
servetur, id est, si credatur in Christum, qui  
promissus est Abrahae»<sup>1127</sup>.

[Апостол] говорит это, чтобы  
пояснить, что быть потомком Авраама  
полезно только в случае соблюдения  
закона — то есть, лишь тогда, когда  
веришь во Христа, обещанного Аврааму.

Таким образом, Амвросиаст распознаёт буквальный смысл комментируемого текста и признаёт его неприемлемым: обрезание само по себе не может быть полезно. Тогда, привлекая некоторые параллели, сформированные на основании других мест Священного Писания, автор превращает гипотетическую пользу ритуала обрезания в несомненную спасительность веры Христовой для всех, в том числе для потомков Авраама.

«quia et suum meritum habent  
iustificati per fidem et honore patrum  
sublimantur»<sup>1128</sup>.

ибо [такие потомки Авраама]  
имеют и свою награду, будучи  
оправданными через веру, а также  
возвеличиваются благодаря чести их  
праотцов.

Далее, читая Рим. 5, 12: **чрез одного человека грех вошел в мир**; Амвросиаст опять оказывается в замешательстве. Апостол говорит, что грех вошёл в мир *одним человеком*. Амвросиаст знает, что первой согрешила женщина — Ева. Но назвать Еву «*hominem*» у Амвросиаста, по-видимому, не поворачивается язык. И вот теперь для того, чтобы нивелировать кажущееся противоречие, Амвросиаст прибегает к

<sup>1126</sup> См. раздел § 4.7.3. Соотношение Ветхого и Нового Завета.

<sup>1127</sup> *Amst.* Ad Rom. 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.

<sup>1128</sup> *Ibid.*

весьма необычной аллегорической процедуре. Он говорит, что Ева тоже Адам! Быть может, исходя из посылки, что муж и жена — это единая плоть.

«Adam — id est Eva, quia et mulier  
Adam est — peccavit in omnibus»<sup>1129</sup>.

Адам — то есть, Ева, ибо женщина  
— тоже «Адам», — согрешила [так, что  
грех вошел] во всех

Другое место, буквальное понимание которого также кажется Амвросиасту неприемлемым, это Рим. 12.20. В этом стихе Апостол обращается к Ветхозаветной премудрости: *если враг твой голоден, дай ему еды; если он испытывает жажду; напои его. Ибо, делая это, ты будешь собирать угли ему на голову* (Прит. 25: 21–22). Такой пример зложелательства, пусть даже через добрые дела, очевидно, представляется Амвросиасту не очень уместным.

«qui si in inimicitias perduraverint  
in pietate mentis suae, obsequia nostra  
proficient illis ad poenam, aut certe  
obsequiorum nostrorum sedulitate  
compuncti veluti carbones mortui  
reviviscenti»<sup>1130</sup>.

Даже если они упорствуют во  
вражде по причине нечестия своего ума,  
наша уступчивость умножает их  
наказание, или, точнее, благодаря  
нашему усердию в уступчивости они,  
угрызаемые совестью, вновь оживают,  
словно погасшие угли.

Кроме того, в данном отрывке, хоть и не столь явно, можно видеть пример наложение уровней толкования. Угли на голову символизируют и умножение вины врагов, и самих врагов, оживающих к праведной жизни под воздействием уступчивости (obsequium) христиан.

Но можно привести пример и более явного наложения уровней толкования. Поясняя используемую ап. Павлом цитату из пророка Исаии (Ис. 65: 2), Амвросиаст предлагает сразу несколько вариантов понимания простертых рук Бога.

<sup>1129</sup> *Amst.* Ad Rom. 5, 12, 1 // CSEL. 81/1. P. 162–163.

<sup>1130</sup> *Amst.* Ad Rom. 12, 20, 1 // CSEL. 81/3. P. 416–417.

«10, 21. *Ad Israhel autem quid dicit? tota die expandi manus meas ad plebem non credentem.* 1. hic Istrahel carnalis est, hoc est Abrahae filii, sed non secundum fidem. nam Istrahel verus et spiritalis est, qui credendo videt deum. tota die 'semper' significat, semper enim correpti sunt. propterea increpantur non credituri, ut sciant quia ipsi sibi sunt causa perditionis. potest istud et de salvatore intellegi, qui in cruce extensis manibus interficientium se peccatum arguit»<sup>1131</sup>.

Таким образом, объятья Божии — это одновременно и непрерывная забота Бога о верующих, и Распятие Христово, обличившее грех.

В другом месте (комментарий на Рим. 2, 21-22) встречается, по сути, аллегорическое толкование совершенно без видимых на то оснований. Амвросиаст как бы увлекается собственной мыслью и, перенося её на последующий отрывок, вводит аллегорию.

Сначала автор пишет вполне в своём обычном перифрастическом стиле.

«2, 21. *Qui ergo alterum doces, teipsum non doces?* 1. hoc est: tu qui gentiles arguis, quod sine lege et Deo sint,

**10, 21. Об Израиле же говорит: целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному. (Ис. 65: 2).** (1) Это Израиль по плоти, то есть, дети Авраама, но не по вере. Теперь истинный и духовный Израиль — это [Израиль], который посредством веры видит Бога. Целый день — значит всегда, потому что они всегда в Его руках. [Далее Апостолом] порицаются те, кто не будет верить, чтобы они знали, что сами являются причиной своей гибели. Этот отрывок можно также отнести и ко Спасителю, Который, простерши руки на Кресте, обличил грех казвивших Его.

**Рим 2, 21: как же ты, уча другого, не учишь себя самого?** 1. Это значит: ты, обвиняющий язычников, что

<sup>1131</sup> *Amst.* Ad Rom. 10, 21, 1 // CSEL. 81/1. P. 360–361.



teipsum accusas; diffidens enim de Christo  
in lege promisso in eisdem quae arguis  
inveniris»<sup>1132</sup>.

они [живут] без Закона и Бога —  
обвиняешь себя самого. Ибо своим  
неверием во Христа, обещанного в  
Законе, ты впадаешь в те же  
[заблуждения], какие [сам] осуждаешь.

Данное место уже привлекалось ранее в качестве примера толкования с использованием аналогии. Но далее мысль о том, что Христос является главной сутью Ветхозаветного Закона, настолько увлекает автора, что все остальные постановления нравственного закона, нарушаемые иудеями, он продолжает толковать в том же свете.

«*Qui praedicas non furandum furaris? 2.*

[facis enim quod praedicas fieri non  
debere] dum enim fidem Christi per malam  
interpretationem subripit negans Christum  
nostrum in lege promissum, quod praedicat  
non fieri, facit»<sup>1133</sup>.

*Проповедуя не красть, крадешь? 2.* Ибо  
ты творишь то же, о чём проповедуешь,  
что этого делать не должно. Ибо когда  
[иудей] окрадывает дурным  
толкованием веру Христову, отрекаясь  
нашего Христа, в Законе обетованного,  
то он творит то, о чём проповедует, что  
этого нельзя делать.

Получается, что вор не тот, кто украл материальные средства, а тот, кто оболгал веру Христову. В данном случае, Амвросиаст высказывается достаточно безапелляционно, словно уничтожая буквальный уровень понимания текста. Хотя, конечно, разумно предположить, что автор не стал бы спорить и с буквальным пониманием отрывка.

Далее седьмая заповедь получает истолкование в таком же стиле, а автор подтверждает свою аллегорическую находку параллельным методом.

<sup>1132</sup> *Amst.* Ad Rom. 2, 21–22 // CSEL. 81/3. P. 84–86

<sup>1133</sup> *Ibid.*

«2,22. *Qui dicis non moechandum, moecharis?* 1. adulterat autem legem, quando veritatem Christi tollit et mendacium ponit. unde in alia epistola: adulteratores, ait, verbi Dei»<sup>1134</sup>.

Далее Амвросиаст пишет то же и в отношении святотатства.

«*Qui execraris idola, sacrilegium facis?* 2. sacrilegus est, quando Christum, quem [lex et] profeticus Sermo Deum significat, negat»<sup>1135</sup>.

Кроме указанных примеров в исследуемом произведении исследователи указывают случаи аллегорических толкований и в других произведениях изучаемого автора<sup>1136</sup>.

Таким образом видно, что Амвросиаст — автор, по праву соотносимый с лагерем буквалистов, — в некоторых особых случаях прибегает и к типологическим и аллегорическим методам, хотя и не столь часто. Побудительными мотивами к этому для автора могут быть как кажущаяся противоречивость поясняемого текста, так и увлечённость его собственными мыслями.

## Основные итоги главы

<sup>1134</sup> Ibid.

<sup>1135</sup> Ibid.

<sup>1136</sup> Например, в толкованиях на 1 Кор. 5, 7 и 11:26 ; Гал. 4, 23–24 и в *Amst. Quaest.* 38 // CSEL. 50. P. 65 в связи с Пс 31, 9 (по Септуагинте — Пс. 32, 9) см. *Bussières M.-P. Ambrosiaster's Method of Interpretation in the Questions on the Old and New Testament // Interpreting the Bible and Aristotle / ed. Lössl and Watt. Routledge. 2016. P. 49–65.*

2, 22 говоря: "не прелюбодействуй", прелюбодействуешь? (1) Ибо, [иудей] изменяет Закону, когда отрекается от истины Христовой и заменяет ее ложью. По этой же причине в другом послании Апостол говорит «изменяющие слову Божию» (см. 2 Кор. 2,17)

Гнушаясь идолов, святотатствуешь? (2) Святотатство — отрекаться от Христа, на которого Закон и пророки указывали как на Слово Божие.

В данной главе выявлены и сопровождаются текстуальными примерами характерные приёмы комментатора, такие как акцентирование самих слов и их порядка в исходном тексте, метод параллельных ссылок, приточные толкования (раскрывающие смысл комментируемого отрывка через сопоставление с общеизвестными реалиями повседневной жизни), аналогия, толкование имён, и др. Исследование экзегетического подхода Амвросиаста склоняет диссертанта принять мнение С. Купера о том, что метод Амвросиаста, будучи спонтанно усвоен толкователем у светских и церковных писателей и риторов его времени, не является чем-то уникальным, а принадлежит к распространённой традиции, берущей своё начало из Александрийской библиотеки. Сам Купер называет его «текстуальной экспозицией», целью которого является изъяснение автора через самого автора.

Нам удалось указать в Комментарий на Рим. своеобразное герменевтическое правило Амвросиаста, которое впоследствии было использовано Пьером Абеляром. Суть этого правила заключается в рассмотрении имён Божиих, употребляемых в истолковываемом отрывке. Данное правило, в частности, приводит Амвросиаста к истолкованию Богоявления Моисею при купине, как встречу израильского вождя с Самим Сыном Божиим.

Исследуемое произведение по праву может быть отнесено к буквальным комментариям. Однако в ходе экзегетического анализа удалось выявить ряд интерпретаций, характерных для аллегорического инструментария: типологических и аллегорических; используемых, в том числе, с наложением уровней толкования. В главе высказаны предположения относительно причин применения автором данного вида экзегетических процедур. Чаще всего они связаны с неприемлемостью для комментатора буквального значения текста, однако иногда являются следствием увлечённости автора своими собственными мыслями.

#### **Основные выводы:**

1. Характерными экзегетическими приёмами Амвросиаста могут быть названы парафраз, акцентирование самих слов и их порядка в исходном тексте, метод параллельных ссылок, приточные толкования (раскрывающие смысл комментируемого отрывка через сопоставление с общеизвестными реалиями повседневной жизни), аналогия, толкование имён, и др.
2. Экзегетический метод Амвросиаста нельзя назвать его персональным изобретением. Это, скорее всего, результат спонтанного усвоения автором экзегетических приёмов современных ему латинских и греческих авторов. С. Купер называет этот метод «текстуальной экспозицией»;
3. Амвросиаст — сторонник буквального толкования библейских текстов. Однако в исключительных случаях он использует типологический и аллегорический методы. Побудительными мотивами в этих случаях являются кажущаяся противоречивость поясняемого текста, или потребность привести текст с соответствие с собственными мыслями Амвросиаста.
4. Свообразным изобретением Амвросиаста является «номинальное герменевтическое правило», основанное на серьёзном и уважительном отношении к каждому слову Священного Писания. Автор применяет его для выявления дополнительного смысла исходя из этимологии Имени Божия, использованного в отрывке. Проверка использования этого правила на материалах всего корпуса произведений Амвросиаста — тема для отдельного исследования.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная работа представляет собой первый опыт исследования творчества Амвросиаста в русскоязычной литературе. Амвросиаст — автор, пожелавший буквально «спрятаться» в далёком IV веке и укрыться в тени великого Медиоланского святителя. Современная патрологическая наука, отделив Амвросиаста от прочих авторов, очертив круг его произведений, определив наиболее вероятное место и время их написания, всё же остаётся в неведении о настоящем имени автора. Исторические условия и состояние римской Церкви в рассматриваемый период, церковные нестроения и конфликты были, вероятно, причиной того, почему автор Комментариев пожелал остаться анонимным.

Тем не менее, интерес к личности и творчеству Амвросиаста не угасает на протяжении полутора тысяч лет. Зарубежная историография содержит внушительный список работ, авторы которых обращаются к творчеству Амвросиаста. Диссертант дополнил этот список именами Петра Ломбардского, Пьера Абеляра, Пьера из Пуатье и Ансельма Ланского, которые по каким-то причинам оказались вне поля зрения зарубежных исследователей. Работы зарубежных исследователей условно можно объединить в три тематических блока:

- а) работы экзегетической направленности, в которых авторы цитируют Амвросиаста при толковании отдельных отрывков Священного Писания;
- б) исследования, посвященные личности самого Амвросиаста, анализу его текстов и выявлению его текстуальных связей с западными комментаторами;
- в) цитирование Амвросиаста в работах, посвященных реконструкции мировосприятия западных христиан IV века.

В русскоязычной литературе нет работ, посвященных творчеству Амвросиаста, за исключением небольшой статьи в Православной энциклопедии, как нет и качественного перевода его произведений на русский язык. Есть небольшой список статей, авторы которых ссылаются на мнение Амвросиаста при толковании

Священного Писания, причем ссылки сделаны на вторичные источники, за исключением свт. Феофана Затворника и двух современных авторов, работавших с текстом Амвросиаста без посредников. По этой причине первой задачей для диссертанта стало создание источниковой базы исследования. Собранная, проанализированная и систематизированная литература послужит теоретической основой для дальнейших исследований творчества Амвросиаста, для выдвижения новых гипотез и идей, что, как надеется диссертант, станет определённым вкладом в развитие православного богословия и науки.

Вопрос анонимности Амвросиаста остаётся проблемной областью, так как попытки поставить точку в данном вопросе пока приводят только к очередным провалам. Ни одна из выдвинутых гипотез о настоящем имени Амвросиаста не получила подтверждения. Бесспорным является лишь утверждение, что автором Комментариев не был свт. Амвросий Медиоланский<sup>1137</sup>. В диссертации указаны старопечатные работы, в которых впервые начинают звучать сомнения о подлинности средневекового авторства. Имя «Амвросиаст», по всей видимости, первым ввёл в употребление бельгийский библиист Франциск Лука в 1520 году, оно означает «псевдо-Амвросий».

Анализ текста Комментария, выполненный диссертантом, позволяет утверждать, что Амвросиаст не был выходцем из иудеев и не владел еврейским языком, поскольку при цитировании не пользовался еврейским текстом Ветхого Завета и допускал грубые ошибки при толковании распространённых еврейских имён, таких как «Саул» и «Израиль». Это обстоятельство, выявленное диссертантом, опровергают гипотезу об «Исааке еврее», что позволяет «методом исключения» сузить круг поиска настоящего имени автора Комментариев. Сопоставив различные точки зрения на личность Амвросиаста, диссертант придерживается мнения, что родным языком Амвросиаста была латынь, что он был человеком, получившим

классическое образование, выходцем из язычества или околохристианской секты, и по роду деятельности скорее всего был священником.

Прежде чем приступить к анализу Комментария на Рим. Амвросиаста, необходимо было выяснить, каким библейским текстом он пользовался, ведь в IV веке в ходу было несколько его изводов. В качестве источника для комментирования Амвросиаст использовал текст *Vetus Latina* карфагенской традиции. Смысловые особенности этого текста, отмеченные диссертантом, оказали влияние на толкование Амвросиастом Послания к римлянам ап. Павла, а через него — на блж. Августина и других латинских авторов. Интересным представляется отдельное рассмотрение трансляции в эпоху Вульгаты экзегетических решений Амвросиаста, спровоцированных выявленными особенностями его версии *Vetus Latina*.

Исследование литературных связей Амвросиаста с современниками, склоняет диссертанта к мысли, что обнаруживаемые текстовые сходства не имеют характера прямых заимствований, а скорее являются следствием погружения авторов в единый культурный контекст. Вполне вероятным представляется мнение, что одним из авторов оказавшим наиболее сильное влияние на стиль и экзегезу Амвросиаста был Марий Викторин. Однако то обстоятельство, что толкования последнего на Рим. не дошли до нас, не позволяет сделать заключение об этом вопросе на материале исследуемого произведения.

Следует отметить, что при решении проблемы литературных связей диссертант применил и свой собственный метод — мотивный анализ художественных образов. Он заключается в выявление литературных связей через анализ и сопоставление художественных образов различных авторов. Этот метод, как показал опыт, является менее трудоёмким и более эффективным. Это связано с одной стороны с высокой степенью оригинальности художественных образов, которые автор создаёт на страницах своего произведения, а с другой стороны с

---

<sup>1137</sup> *Brugensis F. L. Notationes in sacra biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio*

узнаваемостью этих образов вне зависимости от грамматики, синтаксиса и даже языковой среды, в которой встречается его реминисценция.

Вопрос текстуальных связей изучаемого автора с толкователями Запада представляется достаточно исследованным, в то время как работ, направленных на исследование текстуальных и идейных связей Амвросиаста с Востоком практически нет. Сравнительный анализ текстов Амвросиаста и Диодора Тарсийского, выполненный диссертантом на основе собственного перевода этих текстов, обнаруживает как некоторое сходство в толковании Послания ап. Павла к Римлянам, так и различия. Прямые литературные заимствования между двумя авторами не обнаружены. Вопрос о связи Амвросиаста с Антиохийской экзегетической школой требует более глубокого изучения с привлечением всего корпуса комментариев.

Оценка богословских взглядов Амвросиаста с точки зрения православной догматики затруднена тем, что у Амвросиаста нет системного изложения богословия: свои мысли он излагал в процессе комментирования Павловых посланий. «Выдёргивание из контекста» отдельных высказываний Амвросиаста может привести к искажению его позиции в вопросах христианского вероучения. Так, например, в отношении сотериологии изучаемый автор часто акцентирует значение веры в деле спасения. Возможно, именно эта особенность впоследствии привлекла к его трудам внимание Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона, а это, в свою очередь, может привести к ошибочному мнению об Амвросиасте как о предшественнике протестантизма. Но более подробный анализ показывает, что Амвросиаст в деле спасения человека признаёт существенную необходимость благочестивой жизни согласно нравственным заповедям и католической вере.

Точно так же при наличии акцента на божественности Первой и Второй Ипостаси Святой Троицы, исследуемого автора невозможно уличить в признании учения «*filioque*» или в каком-либо принижении божественного достоинства Третьей



Ипостаси. Упомянутый акцент, по всей видимости, связан с особенностями эпохи Амвросиаста (период богословских споров перед II Вселенским Собором) и осторожностью толкователя в богословских суждениях.

Достаточно оригинальным и системным выглядит учение Амвросиаста о «законе». В контексте этого концепта автор подходит к решению вопроса соотношения Ветхого и Нового Завета. Сравнение по ключевым словам учения Амвросиаста с прочими авторами, пользовавшимися понятием «закон», прямых текстовых пересечений не выявило, по крайней мере, до конца V века. Можно назвать Амвросиаста первым представителем латинской литературы, предпринявшим попытку столь глубоко осмыслить систему использованных ап. Павлом понятий, связанных с термином «закон».

Диссертанту удалось указать ряд случаев, когда Амвросиаст пытается словно выстроить логические связи между различными Свойствами Божиими. Данное обстоятельство ожидает дополнительного исследования на предмет мотивов изучаемого автора и влияний его богословского метода на последующую схоластическую традицию «доказательств бытия Божия».

Заслуживают внимания рассуждения Амвросиаста о соотношении свободы человеческой воли и Божественного предведения. Этот парадокс решается автором при помощи формулы «Бог судит по справедливости, а не по предведению», которая становится буквально крылатой фразой в последующей латинской литературе. При этом экзегет говорит, что и предведение Божие абсолютно, и в то же время только свободная воля человека определяет его участь.

В диссертации самые заметные аспекты богословия Амвросиаста сопоставлены с контекстом латинской литературной традиции. Анализ высказываний Амвросиаста о Боге, Его Промысле, Всемогуществе, Благости, Всеведении, учение о Воплотившемся Сыне Божиим, о спасении Им человека с объективной и субъективной стороны, антропология и экклесиология древнего

римского автора, своеобразие его богословского осмысления вопроса власти императора дает чёткое представление о его мировоззренческой позиции. Подробный богословский анализ и систематизация высказываний Амвросиаста, выполненные диссертантом, выявили их полное соответствие православному вероучению.

В отношении экзегетического подхода Амвросиаста диссертант разделяет мнение С. Купера о том, что метод Амвросиаста, будучи спонтанно усвоен толкователем у светских и церковных писателей и риторов его времени, не является чем-то уникальным, а принадлежит к распространённой традиции, берущей своё начало из Александрийской библиотеки. Купер называет его «текстуальной экспозицией», целью которого является изъяснение автора через самого автора. Исследуемое произведение по праву может быть отнесено к буквальным комментариям. Однако в ходе экзегетического анализа диссертанту удалось выявить ряд интерпретаций, характерных для аллегорического инструментария: типологических и аллегорических; используемых, в том числе, с наложением уровней толкования. Побудительными причинами для этого являются неприемлемость для комментатора буквального значения текста и, иногда, увлечённости автора своими собственными мыслями.

Проблему текстологии Священного Писания, чрезвычайно актуальную для современников, Амвросиаст предлагает решить верификацией библейского текста, опирающейся на здравый смысл, контекстуальный анализ и в меньшей степени на текстологическую аргументацию.

Своеобразным изобретением Амвросиаста является «номинальное герменевтическое правило», основанное на серьёзном и уважительном отношении к каждому слову Священного Писания. Автор применяет его для выявления дополнительного смысла, исходя из используемого в тексте Имени Божия. Этим правилом впоследствии пользовался Пьер Абеляр. Проверка использования этого

правила на материалах всего корпуса произведений Амвросиаста и рецепция его дальнейшей экзегетической традицией — тема для отдельного исследования.

Несмотря на простоту языка и сдержанность в использовании художественных приёмов, текст Амвросиаста имеет свои стилевые особенности и эстетическое своеобразие. Яркие, уникальные художественные образы Амвросиаста выражают своеобразие авторской мысли, а по своей выразительности они достойны гимнографического использования. Применение диссертантом метода выявления литературных связей через анализ и сопоставление художественных образов даёт основание утверждать, что Комментарий на Рим. Амвросиаста оказал значительное влияние на следующие поколения латинских авторов. Не будет преувеличением сказать, что текст Амвросиаста занимает достойное место в ряду памятников раннехристианской литературы.

В диссертации выявлен целый ряд исследовательских задач, которые могут стать основанием для дальнейшего развития темы письменного наследия Амвросиаста и его места в контексте латинской и греческой литературы. Во-первых, это проблема поиска истинного имени Амвросиаста. Параметры, известные патрологической науке на основании внутренних свидетельств, дают слишком большое количество одинаково подходящих результатов поиска. Остаётся лишь далее исследовать особенности произведений римского анонима и его эпоху в надежде обрести факты, которые принципиально изменят ситуацию. Во-вторых, выявленные особенности Комментария можно использовать, как это показано в работе, для исследования взаимосвязи литературного произведения с более широким литературным контекстом. В-третьих, анализ экзегезы автора позволил выявить значительный ряд нетривиальных толкований, которые могут быть использованы при детальном изучении литературных связей рассматриваемого памятника, в том числе в интерлингвистических исследованиях. В-четвёртых, более глубокого исследования требует предполагаемая связь Амвросиаста с

Антиохийской экзегетической школой. В-пятых, отдельного рассмотрения в контексте истории развития христианской богословской мысли заслуживает попытка логического обоснования свойств Божиих, предпринятая Амвросиастом.

Выполненный диссертантом смысловой перевод Комментариев на Рим. Амвросиаста и Диодора Тарсийского при последующей доработке может стать отдельной публикацией произведения, что позволит расширить источниковую базу современных русскоязычных исследований и поможет избежать ошибок и недоразумений, которые уже успели проникнуть на страницы русскоязычных публикаций. Богословский анализ памятника и оценка его вероучительного содержания позволяют рекомендовать его широкому кругу верующих и православных исследователей как произведение, вполне соответствующее православному богословию.

**СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ***Древние авторы*

- Am. — Amoenus;  
Amb. — Ambrosius Mediolanensis;  
Amst. — Ambrosiaster;  
Ans. Laud. — Anselmus Laudunensis;  
Atto Verc. — Atto Vercellensis;  
Aug. — Augustinus Hipponensis;  
Br. Carth. — Bruno Carthusianorum;  
Cypr. Carth. — Cyprianus Carthaginensis;  
Ernald. Bon. — Ernaldus Bonaevallis;  
Herv. Burg. — Herveus Burgidolensis;  
Hier. — Hieronymus Stridonensis;  
Hilar. Pict. — Hilarius Pictaviensis;  
Hincm. Rhem. — Hincmarus Rhemensis;  
Lact. — Lactantius;  
Mar. Vict. — Marius Victorinus;  
Max. T. — Maximus Taurinensis;  
Novat. — Novatianus;  
Pel. — Pelagius;  
Petr. Ab. — Petrus Abaelardus;  
Petr. Chrys. — Petrus Chrysologus;  
Petr. Lomb. — Petrus Lombardus;  
Petr. Pict. — Petrus Pictaviensis;  
Prosp. Aq. — Prosper Aquitanus;  
Prud. — Prudentius;  
Rab. M. — Rabanus Maurus;

Sed. Sc. — Sedulius Scotus;

Zen. — Zeno episcopus Veronensis.

### *Сочинения Амвросиаста*

«Комментарии» — Комментарии Амвросиаста на тринадцать посланий ап. Павла;

Комментарий на Рим. — Комментарий Амвросиаста на Послание ап. Павла к Римлянам;

Комментарий на 1 Кор. — Комментарий Амвросиаста на Первое послание ап. Павла к Коринфянам;

Комментарий на 2 Кор. — Комментарий Амвросиаста на Первое послание ап. Павла к Коринфянам;

Комментарий на Еф. — Комментарий Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесянам;

«Вопросы» — Вопросы Ветхого и Нового Завета;

Comm. — Commentarii Ambrosiastri in XIII Epistolas B. Pauli;

Quaest. — Quaestiones Veteris et Novi Testamenti;

Ad Rom. — Commentarius in Epistulam ad Romanus;

Ad 1 Cor. — Commentarius in Epistulam ad Corinthios primam;

Ad 2 Cor. — Commentarius in Epistulam ad Corinthios secundam;

Ad Eph. — Commentarius in Epistulam ad Ephesios;

### *Патрологические серии и прочие сокращения*

LCL — Loeb Classical Library;

PG — Patrologia Graeca;

PL — Patrologia Latina;

PLS — Patrologia Latina Supplementum;

CPG — Clavis Patrum Graecorum;

CPL — Clavis Patrum Latinorum;

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum;

CCSL — Corpus Christianorum: Series Latina;

CCSEG — Corpus Christianorum: Series Graeca;

SC — Sources chrétiennes;

Синод. — Синодальный перевод;

ПЭ — Православная энциклопедия;

NA 28 — Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / ed. B. and K. Aland, J.

Karavidopoulos, K. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012;

Vulg — Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem / Ed. R. Weber, R. Gryson. — Editio quinta. Stuttgart, 2007;

г. ж. — годы жизни;

Ер. — Epistulas;

[ ] — текст, добавленный при переводе для связности мысли;

( ) — в латинском тексте заключают то, что изменено в рецензии β;

{ } — в латинском тексте заключают то, что отсутствует в редакции α, присутствует только в редакции β;

Ап. — апостол;

Свт. — святитель;

Блж. — блаженный;

Прп. — преподобный;

Мч. — мученик;

Свщмч. — священномученик.

### *Обозначения манускриптов*

Amiens 87 — Manuscript Amiens 87. Amiens, France, Bibliothèque municipale;

Brussels 971 — Manuscript Brussels 971. Brussels, Belgium, Bibliothèque royale de Belgique;

Brussels 972 — Manuscript Brussels 972. Brussels, Belgium, Bibliothèque royale de Belgique;

Clm 6265 — Manuscript Clm 6265. Munich, Germany, Bayerische Staatsbibliothek;

Cologne 34 — Manuscript Cologne 34. Cologne, Germany, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek;

Cologne 39 — Manuscript Cologne 39. Cologne, Germany, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek;

Fulda Aa 18 — Manuscript Fulda Aa 18. Fulda, Germany, Hessische Landesbibliothek Fulda;

Göttweig 42 — Manuscript Göttweig 42. Göttweig, Austria, Stifts-bibliothek;

Guelf. 64 Weiss — Manuscript Guelferbytno 64 Weiss. Wolfenbüttel, Germany, Herzog-August-Bibliothek;

Laon 107 — Manuscript Laon 107. Laon, France, Bibliothèque municipale;

Monte Cassino 150 — Manuscript Monte Cassino 150. Monte Cassino, Italy, Biblioteca del Monumento Nazionale di Monte Cassino;

Monza C 2 — Manuscript Monza C 2. Monza, Italy, Biblioteca Capitolare della Basilica di San Giovanni Battista;

Oxford 756 — Manuscript Oxford 756. Oxford, England, Bodleian Library;

Paris lat. 1759 — Manuscript Paris lat. 1759. Paris, France, Bibliothèque nationale de France;

Paris lat. 1761 — Manuscript Paris lat. 1761. Paris, France, Bibliothèque nationale de France;

Paris lat. 1763 — Manuscript Paris lat. 1763. Paris, France, Bibliothèque nationale de France;



Salzburg a IX 25 — Manuscript Salzburg a IX 25. Salzburg, Austria, Benediktiner-  
Erzabtei Sankt Peter;

St. Gall 100 — Manuscript St. Gall 100. Saint-Gall, Switzerland, Stiftsbibliothek;

St. Gall 101 — Manuscript St. Gall 101. Saint-Gall, Switzerland, Stiftsbibliothek;

St. Mihiel 16 — Manuscript St. Mihiel 16. Saint-Mihiel, France, Bibliothèque  
municipale;

Trier 122 — Manuscript Trier 122. Trier, Germany, Stadtbibliothek;

Troyes 128 — Manuscript Troyes 128. Troyes, France, Bibliothèque municipale;

Vienna 4600 — Manuscript Vienna 4600. Vienna, Austria, Österreichische  
Nationalbibliothek;

Zwettl 33 — Manuscript Zwettl 33. Zwettl, Austria, Bibliothek des  
Zisterzienserstifts.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Основные источники

1. Nestle–Aland Novum Testamentum Graece / ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, K. M. Martini, B. M. Metzger. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
2. Nova vulgata bibliorum sacrorum editio / Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Paulis PP. II promulgata. — Editio typica altera. — Città vaticana : Libreria ed. vaticana, 1986.
3. *Ambrosiaster*. Commentarii in Epistolas B. Pauli // PL. — T. 17. — Col. 47–536.
4. *Ambrosiaster*. Commentarius in epistulas Paulinas / ed. H. J. Vogels. — Vindobonae : Hoelder–Pichler–Tempsky, 1966–1969. — (CSEL ; vol. 81. 1–3).
5. *Ambrosiaster*. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti / ed. A. Souter. — Vindobonae : F. Tempsky, 1908. — (CSEL ; vol. 50).
6. *Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. — Münster i. W. : Verlag der aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933. — (Neutestamentliche Abhandlungen ; bd. 15).

### Вторичные источники

7. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания ап. Павла к римлянам. — М. : Правило веры, 2006.
8. *Аммиан Марцеллин.* Римская история. / Пер. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни под ред. Л. Ю. Лукомского. — СПб. : Алетейя, 1994. — (Античная библиотека, Античная история).
9. *Ambrosiaster*. Commento alla Lettera ai Galati / traduzione, introduzione e note L. Fatica. — Roma : Città Nuova Editrice, 1986. — P. 53–140. — (Collana di testi patristici ; vol. 61).
10. *Ambrosiaster*. Contre les païens (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 115) / ed. et

- transl. Bussières M.-P. — Paris : Cerf, 2007. — P. 115–233. — (Sources chrétiennes ; vol. 512).
11. *Ambroise de Milan*. Jacob et la vie heureuse / ed. Gérard Nauroy. — Paris : Cerf, 2010. — P. 210–214. — (Sources chrétiennes ; vol. 534).
  12. *Ambrosius Mediolanensis*. Commentarius in Cantica Canticorum // PL. — T. 15. — Col. 1851–1961.
  13. *Ambrosius Mediolanensis*. De fuga saeculi // PL. — T. 14. — Col. 569–597.
  14. *Ambrosius Mediolanensis*. Enarrationes in XII psalmos Davidicos // PL. — T. 14. — Col. 921–968.
  15. *Ambrosius Mediolanensis*. Epistolae in duas classes distributae // PL. — T. 16. — Col. 875–1289.
  16. *Ambrosius Mediolanensis*. Explanatio super Psalmos XII // CSEL. — T. 64.
  17. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio Evangelii secundum Lucan // CSEL. — T. 32. 4.
  18. *Ambrosius Mediolanensis*. Opera / ed. Desiderius Erasmus Roterodamus. Basle, 1527. — P. 5–1015.
  19. *Ambrosius Mediolanensis*. Opera / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti è Congregatione S. Mauri. — Paris : Coignard, 1686–1690.
  20. *Amoenus*. Enchiridion Veteris et Novi Testamenti // PL. — T. 61. — Col. 1075–1079.
  21. *Anselmus Laudunensis*. Glossa ordinaria, Epistola B. Pauli ad Romanos // PL. — T. 114. — Col. 469–519.
  22. *Anselmus Laudunensis*. Glossa ordinaria, Liber Deuteronomii // PL. — T. 113. — Col. 415–505.
  23. *Anselmus Laudunensis*. Glossa ordinaria, Liber Deuteronomii // PL. — T. 114. — Col. 469–519.
  24. *Atto Vercellensis*. Expositio in Epistolas S. Pauli // PL. — T. 134. — Col. 125–833.

25. *Augustinus Hipponensis* (incertus). Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos // PL. — T. 45. — Col. 1611–1665.
26. *Augustinus Hipponensis*. Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII // PL. — T. 42. — Col. 207–519.
27. *Augustinus Hipponensis*. Contra secundam Iuliani Responsionem imperfectum opus, sex libros complectens // PL. — T. 45. — Col. 1049–1611.
28. *Augustinus Hipponensis*. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum / ed. K. F. Urbani et J. Zycha. — Vienna : F. Tempsky, 1913. — (CSEL ; vol. 60).
29. *Augustinus Hipponensis*. De spiritu et littera liber unus // PL. — T. 44. — Col. 199–247.
30. *Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in Psalmos // PL. — T. 37. — Col. 1033–1968.
31. *Augustinus Hipponensis*. Epistulae (ep. 31–123) // CSEL. — T. 34. 2
32. *Augustinus Hipponensis*. Epistulae // CSEL. — T. 36. 2.
33. *Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturis // PL. — T. 38. — Col. 23–993.
34. *Bruno Carthusianorum*. Expositio in omnes Epistolas Pauli // PL. — T. 153. — Col. 9–569.
35. *Cassiodorus*. «Institutions of Divine and Secular Learning» and «On the Soul» / transl. J. W. Halporn, introd. by M. Vessey. — Liverpool : Liverpool University Press. 2004. — P. 129. — (Translated texts for historians ; vol. 42).
36. *Cassiodorus*. Institutiones / ed. Roger A. B. Mynors. — Oxford : Clarendon. 1963.
37. *Cicero*. De Finibus Bonorum et Malorum / with an English translation by H. Rackham. — London : W. Heinemann ; New York : The Macmillan Co., 1914.
38. *Cyprianus Carthagenensis*. Testimonia adversus Iudaeos // PL. — T. 4. — Col. 679–780.

39. *Epistula ad Ephesios* / ed. H. J. Frede. — Freiburg : Herder, 1962–1964 (*Vetus Latina* ; vol. 24.1).
40. *Ernardus Bonaevallis*. *De srptem verbis Domini in cruce* // PL. — T. 189. — Col. 1677–1723.
41. *Herveus Burgidolensis*. *Commentaria in epistolas Pauli* // PL. — T. 181. — Col. 591–1692.
42. *Hieronymus Stridonensis* (incertus). *Commentarii in epistolas Pauli, In Epistolam ad Romanos* // PL. — T. 30. — Col. 645–718.
43. *Hieronymus Stridonensis*. *Commentaria in Epistolam ad Galatas* // PL. — T. 26. — Col. 307–438.
44. *Hieronymus Stridonensis*. *Commentaria in Ezechielem, Liber secundus* // PL. — T. 25. — Col. 51–76.
45. *Hieronymus Stridonensis*. *Epistolae, Epistola XCVIII* // PL. — T. 22. — Col. 792–812.
46. *Hieronymus Stridonensis*. *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* // CCSL. — T. 72.
47. *Hieronymus Stridonensis*. *Epistulae* / ed. I. Hilberg, editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner. — Viena : F. Tempsky, 1996. — (CSEL ; vol. 54).
48. *Hilarius Pictaviensis*. *De Trinitate* // PL. — T. 10. — Col. 9–471.
49. *Hilarius Pictaviensis*. *Liber de Synodis seu Fide Orientalium* // PL. — T. 10 — Col. 471–546.
50. *Hincmarus Rhemensis*. *Epistolae* // PL. — T. 126. — Col. 9–279.
51. *Lactantius*. *Divinarum institutionum libri septem* // PL. — T. 6. — Col. 111–822.
52. *Marius Victorinus*. *In epistolam Pauli ad Galatas* // PL. — T. 8. — Col. 1145–1197.
53. *Maximus Taurinensis*. *Homiliae aestivae de tempore* // PL. — T. 57. — Col. 355–379.
54. *Maximus Taurinensis*. *Homiliae hiemales de tempore* // PL. — T. 57, Col. 221–355.

55. *Novatianus*. De Cibis Iudaicis epistola // PL. — T. 3. — Col. 953–964.
56. *Novatianus*. De Trinitate // PL. — T. 3. — Col. 885–952.
57. *Petrus Abaelardus* Sic et Non // PL. — T. 178. — Col. 1329–1611.
58. *Petrus Abaelardus*. Expositio in Epistolam ad Romanos // PL. — T. 178. — Col. 783–989.
59. *Petrus Chrysologus*. Sermones // PL. — T. 52. — Col. 183–691.
60. *Petrus Lombardus*. Commentaria in Epistolas D. Pauli // PL. — T. 191. — Col. 1297–1696.
61. *Petrus Pictaviensis*. Panegyriques // PL. — T. 211. — Col. 473–1067.
62. *Prosper Aquitanus*. Expositio Psalmorum a C usque ad CL // PL. — T. 51. — Col. 277–427.
63. *Prudentius Trecensis*. De Praedestinatione contra Erigenam // PL. — T. 115. — Col. 1009–1365.
64. *Prudentius*. Dittochaemum // PL. — T. 60. — Col. 90–112.
65. *Rabanus Maurus*. De consanguineorum nuptiis // PL. — T. 110. — Col. 1087–1095.
66. *Rabanus Maurus*. Enarrationes in Epistolas Beati Pauli // PL. — T. 111. — Col. 1273–1616.
67. *Sedulius Scotus*. Collectanea in omnes B. Pauli epistolas // PL. — T. 103. — Col. 9–271.
68. *Tertullianus*. Adversus Iudaeos // PL. — T. 2. — Col. 595–642C.
69. *Tertullianus*. Adversus Marcionem // PL. — T. 2. — Col. 239–524.
70. *Tertullianus*. Adversus Praxeam // PL. — T. 2. — Col. 153–196.
71. *Tertullianus*. De anima adversus philosophos // PL. — T. 2. — Col. 641D–752.
72. *Tertullianus*. De Resurrectione carnis // PL. — T. 2. — Col. 791D–886.
73. *Zeno Veronensis*. Tractatus S. Zenonis // PL. — T. 11. — Col. 253–527.

### Литература

74. *Алексеев А. А.* Библия. IV. Переводы // ПЭ. — 2009. — Т. 5. — С. 120–200.

75. *Андроник (Пантак), иерод.* Существительное ἡ Μορφῆ в Богородичном зачале церковнославянского богослужебного апостола (краткий переводческий анализ) // Материалы XXVI Ежегодной Богословская Конференция Православного Свято–Тихоновского Гуманитарного Университета. — М. : [Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета] , 2016.
76. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 8: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Марка Дж. Эдвардса ; русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. — Тверь : Сибирская Благовонница, 2005.
77. *Грант М.* Римские императоры / пер. с англ. — М. : Терра — Книжный клуб, 1998.
78. *Давиденко А. О.* «День Господень» в Посланиях к Коринфянам: особенности эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам святого ап. Павла // Труды Саратовской православной духовной семинарии. — 2017. — №11. — С. 62–78.
79. *Деревенский Б. Г.* Книга об Антихристе. — СПб. : Алетейя, 2007.
80. *Евдокимов А. А.* Учение о предопределении ап. Павла в свете творений Отцов и Учителей Церкви II — VIII вв. // Материалы VIII международной студенческой научно–богословской конференции. — СПбДА. — 2016. — С. 135–141.
81. *Ершов В. К.* «Дети Божии» у ап. Павла — дети по духу или дети по плоти? // Сборник материалов II Международной научно–практической конференции: Христианская педагогика в современном мире. Пензенская духовная семинария. — Пенза. — 2018. — С. 36–45.
82. *Жаворонков П. И., Э. П. Г.* Валент Флавий // ПЭ. — 2009. — Т. 6. — С. 520–521.
83. *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. — 2001. — Т. 2. — С. 104–108.

84. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Христос — Победитель ада: тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. — СПб. : Издательство Олега Абышко, 2009.
85. *Каринский Д.* Великое переселение народов // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — 1892. — Т. 10. — С. 826–827.
86. *Кикин В. прот.* Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // Христианское чтение. — 2013. — №3. — С. 6–35.
87. *Ковалив П.* Онтологическая теория искупления в ранней патристической мысли // Modern Science — Moderni veda. — 2017. — Т. 4. — №5. — С. 104–110.
88. *Кондратьев Ю. А.* Экзегетический анализ аргументативной части Послания к Галатам святого ап. Павла // Христианское чтение. — 2016. — №2. — С. 83–110.
89. *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефессянам как литературный памятник // Метафраст. — 2019. — Т. 1 (1). — С. 65–81.
90. *Лысевич А., свящ.* Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // Богословский вестник. — 2019. — Т. 34. — № 3. — С. 39–54.
91. *Лысевич А., свящ.* Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание ап. Павла к Римлянам в контексте западной христианской литературы // Богословский вестник. — 2021. — Т. 1 (40) . — С. 135–151.
92. *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп.* Проблема самобытности Амвросиаста на материале его толкования на Послание апостола Павла к Римлянам // Богословский вестник. — 2021. — № 3 (42). — С. 69–89.
93. *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп.* Амвросиаст: обзор проблемы авторства // Богословский вестник. Принята в печать.



94. *Лысевич А., свящ.*, Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание ап. Павла к Ефесянам : магистерская диссертация. — Сергиев Посад, 2017.
95. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / пер. с англ. С. Бабкиной. — М. : ББИ, 2004.
96. *Морозов А.* Усыновление Богу согласно посланию ап. Павла к Римлянам: крещение и Божественное наследство // Материалы V Международной студенческой научно–богословской конференции Санкт–Петербургской православной духовной академии. — СПб. : СПбДА, 2013. — С. 49–56.
97. *Полохов Д. Н.* О глоссолалии и молитве на иных языках // Труды Саратовской Православной Духовной Семинарии. — Саратов : СарДС, 2011. — № 5. — С. 6–42.
98. *Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. — 2010. — №7. — С. 93–101.
99. *Поникаровская В. Н.* Разделения в Коринфской общине: богословские партии // Свет Христов просвещает всех : альманах Свято–Филаретовского Православно–Христианского Института. — 2011. — № 4. — С. 137–152.
100. *Попков Р. А.* «Святая, праведная и добрая» заповедь (Рим 7:12): взгляд через призму «дела закона» (Рим 2:15) и «оправдания закона» (Рим 8:4) // Христианское чтение. — 2018. — № 5. — С. 133–143.
101. *Попов И. Н.* Валентиниан II // ПЭ. — 2009. — Т. 6. — С. 524–525.
102. *Семенова Н. С.* Нравственное начало в международном праве: от истоков до современности // Евразийский юридический журнал. — 2016. — № 3 (94). — С. 41–43.
103. *Стеняев О. В., прот.* Организация реабилитации лиц, пострадавших от деятельности нетрадиционных культов (Формы и методы: пошаговая система) //

- Сретенский сборник : научные труды преподавателей СДС. — 2017. — № 7–8. — С. 531–562.
- 104.** *Тронский И. М.* История античной литературы. — М. : Высшая школа, 1957.
- 105.** *Abbott E.* On the Construction of Romans 9, 5 // Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis. — 1881. — Vol. 1 (2). — P. 87–154.
- 106.** Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon. / transl. and ed. by G. L. Bray. — Downers Grove (IL) : Intervarsity Press, 2009. — (Ancient Christians texts ; 3).
- 107.** Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. — Atlanta : SBL Press, 2017.
- 108.** *Bardy G.* Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques // Revue bénédictine. — 1935. — Vol. 47. — P. 356–380.
- 109.** Barnes M. R. One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro–Nicene Polemic // Studia Patristica. — 1997. — T. 29. — P. 205–223.
- 110.** *Bastiaensen A.* Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster // Augustine. Biblical Exegete / Van Fleteren F., Schnaubelt J. C. — New York : Peter Lang, 2004. — P. 33–55.
- 111.** *Baxter J. H.* Ambrosiaster quoted as «Ambrose» in 405 // Journal of Theological Studies. — 1923. — Vol. 24. — P. 187.
- 112.** *Beatrice P. F.* The Transmission of Sin: Augustine and the Pre–Augustinian Sources / transl. A. Kamesar. — Oxford : Oxford University Press, 2013.
- 113.** *Bévenot M.* Ambrosiaster's Thoughts on Christian Priesthood // The Heythrop Journal. — 1977. — Vol. 18 (2). — P. 152–164.
- 114.** *Bielawski M.* Simpliciano e Ambrosiaster: potrebbe essere la stessa persona? // Le «Confessioni» di Agostino: Bilancio e prospettive, 402–2002. — Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2003. — P. 533–539.

- 115.** *Brewer H.* War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak? // *Zeitschrift für katholische Theologie.* — 1913. — Bd. 7. — S. 214–216.
- 116.** *Brown P.* *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.* — New York : Columbia University Press, 1988.
- 117.** *Brugensis F. L.* *Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutuntur.* — Antuerpiae: ex officina Christophori Plantini, 1580.
- 118.** *Bruyn T. S.* Ambrosiaster's Revisions of His Commentary on Romans and Roman Synodal State ments about the Holy Spirit // *Revue des études augustiniennes.* — 2010. — Vol. 56. — P. 61–65.
- 119.** *Bruyn T. S.* *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans.* — Oxford : Oxford University Press, 1993. — (Oxford Early Christian Studies).
- 120.** *Burn A. E.* On Eusebius of Vercelli // *Journal of Theological Studies.* — 1900. — Vol. 1 (4). — P. 592–599.
- 121.** *Burn A. E.* The Ambrosiaster and Isaac the converted Jew // *Expositor.* — 1899. — Vol. 2. — P. 368–375.
- 122.** *Bussières M.–P.* Ambrosiaster's Method of Interpretation in the Questions on the Old and New Testament // *Interpreting the Bible and Aristotle / ed. Lössl and Watt.* — Routledge. 2016. P. 49–65.
- 123.** *Bussières M.–P.* Ambrosiaster's Second Thoughts about Eve // *Journal of Early Christian Studies.* — 2015. — Vol. 23. — P. 55–70.
- 124.** *Bussières M.–P.* Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont—elles été influencées par l'apologétique de Tertullien // *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques.* — 2002. — Vol. 48 (1). — P. 101–130.
- 125.** *Bussières M.–P.* L'influence du synode tenu à Rome en 382 sur l'exégèse de l'Ambrosiaser // *Sacris Erudiri.* — 2006. — Vol. 45. — P. 107–124.

- 126.** *Byl S.* Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection // *Revue belge de Philologie et d'Histoire*. — 1997. — Vol. 75 (1). — P. 113–120.
- 127.** *Cain A.* In Ambrosiaster's shadow: A critical Re—evaluation of the last surviving letter exchange between pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. — 2005. — Vol. 51 (2). — P. 257–277.
- 128.** *Cain A.* In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re—evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. — 2005. — Vol. 51 (2). — P. 268–272.
- 129.** *Capone A.* Principi, potenze e dominatori: Ambrosiaster e Gerolamo su Eph 6, 12 // *Intellectus enim merces est fidei. Studi in onore di mons. / Luigi Manca, a c. di A. Bergamo, L. Ingrosso*. — Monopoli (BA) : 2020. — P. 43–59.
- 130.** *Chadwick H.* *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. — Oxford : Oxford University Press, 2001. — (Oxford History of the Early Church).
- 131.** *Clark E. A.* *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. — Princeton : Princeton University Press, 1992.
- 132.** *Coelestinus M.* *Ambrosiaster: De auctore, operibus, theologia*. — Roma : Pontificium Athenaeum Antonianum, 1944. P. 149–160 (*Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani ; vol. 4*).
- 133.** *Cohen J. S. D.* The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25–26 in Patristic and Medieval Exegesis // *Harvard Theological Review*. — 2005. — Vol. 98. — P. 247–281.
- 134.** *Cohen J. S. D.* Was Timothy Jewish (Acts 16:1–3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent // *Journal of Biblical Literature*. — 1986. — Vol. 105. — P. 251–268.
- 135.** *Compton M.* From Saul to Paul: Patristic Interpretation of the Names of the Apostle // *In Dominico Eloquio / ed. Paul M. Blowers et al.* — Grand Rapids : Eerdmans, 2002. — P. 50–68.

- 136.** *Cooper S. A.* Marius Victorinus' Commentary on Galatians / eds. G. Clark, A. Louth. — Oxford (NY) : Oxford University Press, 2005. — (Oxford Early Christian Studies).
- 137.** *Cooper S. A., Hunter D. G.* Ambrosiaster redactor sui: The Commentaries on the Pauline Epistles (Excluding Romans) // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. — 2010. — Vol. 56 (1) . — P. 69–91.
- 138.** *Coşkun A.* Der Praefect Maximinus, der Jude Isaak und des Strafprozeß gegen Bischof Damasus von Rom // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. — 2003. — Bd. 46. — S. 17–44.
- 139.** *Courcelle P.* Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster // *Vigiliae Christianae*. — 1959. — Vol. 13. — P. 133–169.
- 140.** *Crouzel H.* Origen / transl. A. S. Worrall. — Edinburgh : T&T Clark, 1989.
- 141.** *D'Alès A.* L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // *Gregorianum*. — 1929. — Vol. 10. — P. 404–409.
- 142.** *Denecker T.* Heber or Habraham? Ambrosiaster and Augustine on Language History // *Revue des études augustiniennes*. — 2014. — Vol. 60 (1). — P. 1–32.
- 143.** *Dongsun C.* Ambrosiaster on Justification by Faith Alone in His Commentaries on the Pauline Epistles // *Westminster Theological Journal*. — 2012. — Vol. 74 (2). — P. 277–290.
- 144.** *Dulaey M.* Expliquer Paul dans la Rome de Damase: Le commentaire de l'Ambrosiaster sur l'Épître aux Galates // *L'exégèse patristique de l'Épître aux Galates* / ed. I. Bochet et M. Fédou. — Paris : Institut d'études augustiniennes, 2014. — P. 84–124.
- 145.** *Edelstein L.* The History of Anatomy in Antiquity // *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein* / ed. by Oswei Temkin and C. Lilian Temkin, transl. C. Lilian Temkin. — Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1967.

- 146.** *Falluomini C.* Der sogenannte Codex Carolinus von Wolfenbüttel (Codex Guelferbytanus 64 Weissenburgensis) mit besonderer Berücksichtigung der gotisch lateinischen Blätter (255, 256, 277, 280). — Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1999.
- 147.** *Fisch T. J., Hunter D. G.* Echoes of the Early Roman Nuptial Blessing: Ambrosiaster, De peccato Adae et Evae // *Ecclesia Orans*. — 1994. — Vol. 11. — P. 225.
- 148.** *Foley D.* The Christology of Ambrosiaster—I // *Milltown Studies*. — 1997. — Vol. 39. — P. 27–47.
- 149.** *Foley D.* The Christology of Ambrosiaster—II // *Milltown Studies*. — 1997. — Vol. 40. — P. 31–52.
- 150.** *Freundorfer J.* Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12–21. — Münster i. W. : Aschendorff, 1927. — (Neutestamentliche Abhandlungen ; Bd. 13. 1–2).
- 151.** *Gamber K.* Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. — 1967. — Bd. 62. — S. 222–231.
- 152.** *Geerlings W.* Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster // *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband*. — 1996. — Bd. 23. — S. 444–449.
- 153.** *Greer R.* Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul. — Atlanta : Society of Biblical Literature, 2010. — (Writings from the Greco–Roman World ; vol. 26).
- 154.** *Grelot P.* La Traduction et l'interprétation de Ph. 2, 6–7. Quelques éléments d'enquête patristique // *Nouvelle revue théologique*. — 1971. — Vol. 93. — P. 1009–1026.
- 155.** *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. — Edinburgh : T&T Clark, 1988.

- 156.** *Harnack A.* Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche // Zeitschrift für Theologie und Kirche. — 1891. — Bd. 1 (1/2). — S. 82–178.
- 157.** *Heggelbacher O.* Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. — 1994. — Bd. 41. — S. 5–44.
- 158.** *Heggelbacher O.* Vom römischen zum christlichen Recht: Juristische Elementen in den Schriften des sogenannten Ambrosiaster. — Freiburg, 1959.
- 159.** *Hoven R.* Notes sur Érasme et les auteurs anciens // L'Antiquité classique. — 1969. — Vol. 38. — P. 169–174.
- 160.** *Hunter D. G.* Ambrosiaster // Great Christian jurists and legal collections in the first millennium / ed. Reynolds P. L. — Cambridge : Cambridge University Press, 2019. — P. 252–265.
- 161.** *Hunter D. G.* Ambrosiaster and Damasus: A Presbyter's Perspective on Clerical Misconduct // Sacris erudiri. — 2019. — Vol. 58. — P. 255–265.
- 162.** *Hunter D. G.* Fourth-century Latin Writers: Hilary, Victorinus, Ambrosiaster, Ambrose // Cambridge History of Early Christian Literature / ed. F. Young, L. Ayres, A. Louth. — Cambridge : Cambridge University Press, 2004. — P. 302–317.
- 163.** *Hunter D. G.* Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy. — Oxford : Oxford University Press, 2007.
- 164.** *Hunter D. G.* On the sin of Adam and Eve: A little-known defense of marriage and childbearing by Ambrosiaster // Harvard Theological Review. — 1989. — Vol. 82 (3). — P. 283–300.
- 165.** *Hunter D. G.* Rivalry between Presbyters and Deacons in the Roman Church: Three Notes on Ambrosiaster, Jerome, and The Boasting of the Roman Deacons // Vigiliae christianae. — 2017. — Vol. 71 (5). — P. 495–510.

- 166.** *Hunter D. G.* The Author, Date and Provenance // *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. — Atlanta : SBL Press, 2017. P. XXVII–XXIX.
- 167.** *Hunter D. G.* The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (Not) God's Image // *The Journal of Theological Studies*. — 1992. — Vol. 43 (2). — P. 447–469.
- 168.** *Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *Journal of Early Christian Studies*. — 2008. — Vol. 17. — P. 1–26.
- 169.** *Hušek V.* Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie [Амвросиаст и история спасения в контексте предавгустиновской западной теологии]. — Praha : Oikúmené, 2017.
- 170.** *Hušek V.* Duplex gratia: Ambrosiaster and the Two Aspects of his Soteriology // *Wiener Patristische Tagungen VI: For Us and for Our Salvation. Soteriology in East and West. Esztergom, 3.–5. Oktober 2012.* — Innsbruck–Wien. — 2014. — P. 151–161.
- 171.** *Hušek V.* Models of Faith: Women in Mark's Gospel Interpreted by Jerome, Ambrose and Ambrosiaster // *Eastern Theological Journal*. — 2016. — Vol. 2. — P. 9–18.
- 172.** *Hušek V.* The True Text: Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions // *The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts* / ed. J. Dušek, J. Roskovec. — Berlin, 2016. — P. 319–336.
- 173.** *Jacobs A. S.* A Jew's Jew: Paul and the Early Christian Problem of Jewish Origins // *Journal of Religion*. — 2006. — Vol. 86. — P. 265–268.
- 174.** *Jäntschi J.* Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius? // *Theologie und Philosophie*. — 1934. — Bd. 9 (1). — S. 92.
- 175.** *Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. — Leiden ; Boston : Brill, 2004. Vol. 2.



- 176.** *Kantorowicz E.* The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. — Princeton : Princeton University Press, 1957.
- 177.** *Karl H. Schelkle* Paulus, Lehrer der Väter — 2nd ed. — Düsseldorf : Patmos, 1959.
- 178.** *Kennedy G.* Classical Criticism. — Cambridge : Cambridge University Press, 1989. — (Cambridge History of Literary Criticism ; vol. 1).
- 179.** *Krans J.* Who coined the name «Ambrosiaster»? // Paul, John, and apocalyptic eschatology / ed. J. Krans, M. C. d. Boer. — Leiden, Boston : Brill, 2013. — P. 274–281.
- 180.** *Laistner M. L. W., Lowe E. A., Ullman B. L.* Alexander Souter (in Memoirs of Fellows and Corresponding Fellows of the Mediaeval Academy) // *Speculum*. — 1950. Vol. 25. — P. 418–419.
- 181.** *Langen J.* De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertatio // PhD diss. — Bonn. 1880.
- 182.** *Leeming B.* Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis // *Gregorianum*. — 1930. — P. 58–91.
- 183.** *Longrigg J.* Anatomy in Alexandria in the Third Century B.C. // *British Journal for the History of Science*. — 1988. — Vol. 21. — P. 459–462.
- 184.** *Lunn—Rockliffe S.* A pragmatic approach to poverty and riches: Ambrosiaster's Quaestio 124' / edd. M. Atkins and R. Osborne // *Poverty in the Roman World*. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006. — P. 115–129.
- 185.** *Lunn—Rockliffe S.* Ambrosiaster revising Ambrosiaster: Introduction // *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*. — 2010. — Vol. 56 (1). — P. 21–24.
- 186.** *Lunn—Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. — Oxford ; New York ; Auckland [etc.] : Oxford University Press, 2007.

- 187.** *Manthe U.* Wurde die Collatio vom Ambrosiaster Isaak geschrieben? // Festschrift für Rolf Knütel 70 Geburtstag / hsgb. Holger Altmeyden. — Heidelberg: Müller, 2009. S. 737–754.
- 188.** *Markus R. A.* The Latin Fathers // The Cambridge History of Medieval Political Thought / ed. J. H. Burns. — Cambridge : Cambridge University Press, 1988. P. 92–122.
- 189.** *Marshall J. — T.* Remarkable Readings in the Epistles found in the Palestinian Syriac Lectionary // Journal of Theological Studies. — 1904. — Vol. 5 (19). — P. 437–445.
- 190.** *Martini C.* Ambrosiaster: De auctore, operibus, theologia. — Roma : Pontificium Athenaeum Antonianum, 1944.
- 191.** *Merkt A.* Wer war der Ambrosiaster? Zum Autor einer Quelle des Augustinus — Fragen auf ein neue Antwort // Wissenschaft und Weisheit. — 1996. — Bd. 59. — S. 19–33.
- 192.** *Morel J.–B.* Le véritable Auteur des Commentaires sur les Epîtres de S. Paul faussement attribués à S. Ambroise : PhD diss. — Auxerre, 1762.
- 193.** *Morin G.* Hilarius l'Ambrosiaster // Revue Bénédictine. — 1903. — Vol. 20. — P. 113–131.
- 194.** *Morin G.* La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // Revue Bénédictine. — 1928. — Vol. 40. — P. 251–255.
- 195.** *Morin G.* L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. — 1899. — Vol. 4. — P. 97–121.
- 196.** *Morin G.* Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // Revue Bénédictine. — 1914. — Vol. 31. — P. 1–34.
- 197.** *Morin G.* Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro // Athenaeum. — 1918. — Vol. 6. — P. 62–71.

- 198.** *Mundle W.* Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster. Diss. — Marburg, 1919.
- 199.** *Newton F.* The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058–1105. — Cambridge : Cambridge University Press, 1999. — (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology ; vol. 7).
- 200.** *Palmer W.* A Sixth Letter to N. Wiseman on the Doctrine of Purgatory. — Oxford : J. H. Parker, G.F. & J. Rivington, 1841.
- 201.** *Papsdorf J.* Ambrosiaster in Paul in the Middle Ages // A Companion to St. Paul in the Middle Ages / ed. S. R. Cartwright. — Leiden : Brill, 2013. — P. 51–79. — (Brill's Companions to the Christian Tradition ; vol. 39).
- 202.** *Paratore E.* Storia della letteratura Latina. — Florence : G. C. Sansoni, 1962.
- 203.** *Pépin J.* Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaïque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin // La soteriologia Dei culti orientali nell'impero romano / ed. U. Bianchi and M. Vermaseren. — Leiden, 1982. — P. 256–275.
- 204.** *Perrone L.* Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo // Annali di storia dell'esegesi. — 1994. — Vol. 11. — P. 161–185.
- 205.** *Pollastri A.* Ambrosiaster // Dizionario patristico e di antichità cristiane. — Torino : Casale Monferrato Marietti, 1983. Vol. 1. P. 156–158.
- 206.** *Pollastri A.* Ambrosiaster: commento alla lettera ai romani: aspetti cristologici. — L'Aquila : L. U. Japadre, 1977. — (Collana di testi storici ; vol. 7).
- 207.** *Pollastri A.* Il prologo del commento alla Lettera ai Romani dell'Ambrosiaster // Studi storico-religiosi. — 1978. — Vol. 2. — P. 93–127.
- 208.** *Pollastri A.* Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gai. 3, 19b–20; Rom. 11, 16, 20, 25–25a; 15, 11) // Studi Storico Religiosi anc Religioni e Civiltà Roma. — 1980. — Vol. 4 (2). — P. 313–327.

- 209.** *Riggenbach E.* Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief: ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Literaturgeschichte des Mittelalters. — Leipzig : Deichert, 1907.
- 210.** *Ruggini L. C.* Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma // Paradoxos politeia: Studi Patristici in onore di Guiseppe Lazzati / ed. R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato. — Milan, 1979. — P. 119—144.
- 211.** *Santo E.* L'Apologetica dell'Ambrosiaster: Cristiani, pagani e giu Dei nella Roma tardoantica. — Rome : Institutum Patristicum Augustinianum, 2008. — (Studia Ephemeridis Augustinianum ; vol. 112).
- 212.** *Scarborough J.* Celsus on Human Vivisection at Ptolemaic Alexandria // *Clio Medica*. — 1976. — Vol. 11. — P. 25–38.
- 213.** *Schäublin C.* Zur paganen Prägung der christlichen Exegese // *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon* / ed. Jan van Oort and Ulrich Wickert. — Kampen : Kok Pharos, 1992. — P. 148–173.
- 214.** *Schelkle. K. H.* Paulus, Lehrer der Väter — 2nd ed. — Düsseldorf : Patmos, 1959.
- 215.** *Schepens P.* L'Ambrosiaster et saint Eusibe de Verceil // *Recherches de Science Religieuse*. — 1950. — Vol. 37. — P. 295–299.
- 216.** *Schweizer E.* Diodor von Tarsus als Exeget // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. — 1941. — Vol. 40. — P. 33–75.
- 217.** *Schwierholz W.* Hilarii in Epistola ad Romanos librum I // Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage / éd. M. Sdrlek. — Breslau. 1909. — P. 57–96. — (Kirchengeschichte Abhandlungen ; vol. 8).
- 218.** *Simon R.* Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. — Rotterdam : Chez Reinier Leers, 1693.

- 219.** *Simonetti M.* Arianesimo latino // *Studi Medievali*. — 1967. — Vol. 8. — P. 663–774.
- 220.** *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. — Roma : Institutum Patristicum "Augustinianum", 1985.
- 221.** *Sluiter I.* Commentaries and the didactic tradition / ed. G. Most // *Commentaries — Kommentare*. — Gottingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1999. — P. 173–205.
- 222.** *Smith A. J.* The Latin sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans // *The Journal of Theological Studies*. — 1918. — Vol. 19. — P. 162–230.
- 223.** *Smith W. B.* Address and Destination of St. Paul's Epistle to the Romans // *Journal of Biblical Literature*. — 1901. — Vol. 20 (1). — P. 1–21.
- 224.** *Souter A.* A Study of Ambrosiaster. — Cambridge : The University Press, 1905. — (Text and Studies ; vol. 7).
- 225.** *Souter A.* Emmaus Mistaken for a Person // *Expository Times*. — 1901–1902. — Vol. 13. — P. 429–430.
- 226.** *Souter A.* Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. — Cambridge (Mass.) : University Press, 1926. — (Texts and Studies ; vol. 9).
- 227.** *Souter A.* Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the *Mercati* — Turner anecdoton // *The Journal of Theological Studies*. — 1904. — Vol. 5. — P. 608–621.
- 228.** *Souter A.* The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. — Oxford : Clarendon Press, 1927. — (Reprint 1999).
- 229.** *Souter A.* The Genuine Prologue to Ambrosiaster on Second Corinthians // *Journal of Theological Studies*. — 1902. — Vol. 4 (13). — P. 89–92.
- 230.** *Souter A.* The Original Home of Codex Claromontanus (D Paul) // *Journal of Theological Studies*. — 1905. — Vol. 6 (22). — P. 240–243.

- 231.** *Speller L.* Ambrosiaster and the Jews // *Studio Patristica*. — 1982. — Vol. 17. — P. 72–78.
- 232.** *Staniek E.* Le mystère de l'Eglise selon Ambrosiaster // *Analecta Cracoviensia: [studia philosophico—theologica edita a professoribus Cracoviae]*. — 1977. — Vol. 9. — P. 207–236.
- 233.** *Stüben J.* Das Heidentum im Spiegel von Heilsgeschichte und Gesetz: ein Versuch über das Bild der Paganitas im Werk des Ambrosiaster. PhD thesis. — Hamburg, 1990.
- 234.** *Stuiber A.* Ambrosiaster // *Theologische Realenzyklopädie*. — 1978. — Bd. 2. — S. 356.
- 235.** *The Editors of Encyclopædia Britannica.* Ambrosiaster // *Encyclopedia Britannica a dictionary of arts, sciences, literature and general information*. — 11 ed. — 1910–1911. — Vol. I. — P. 801–802.
- 236.** *Turner C. H.* Ambrosiaster and Damasus // *Journal of Theological Studies*. — 1906. — Vol. 7 (26). — P. 281–284.
- 237.** *Turner C. H.* Chronicle of Patristica I // *Journal of Theological Studies*. — 1899. — Vol. 1. — P. 148–160.
- 238.** *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster I // *Journal of theological studies*. — 1906. Vol. 7 (26). — P. 203–219.
- 239.** *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster. II // *Journal of Theological Studies*. — 1906. — Vol. 7 (27). — P. 355–372.
- 240.** *Turner C. H.* Pelagius's Commentary on the Pauline Epistles and its History (Review)// *Journal of Theological Studies*. — 1902. — Vol. 4. — P. 132–141.
- 241.** *Veer A. C.* Saint Augustin et l'Ambrosiaster // *Premières polémiques contre Julien / ed. F.–J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. de Veer*. — Paris : Desclée de Brouwer, 1974. — P. 817–824. — (Bibliothèque Augustinienne, vol. 23).
- 242.** *Vogels H. J.* // *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*. — München : K. G. Saur, 2005.

- 243.** *Vogels H. J.* Ambrosiaster und Hieronymus // *Revue Bénédictine*. — 1956. — Vol. 66. — P. 14–19.
- 244.** *Vogels H. J.* Das corpus paulinum des Ambrosiaster. — Bonn: P. Hanstein, 1957. — (Bonner biblische Beiträge ; 13).
- 245.** *Vogels H. J.* Der Bibeltext in drei pseudoambrosianischen Predigten // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. — 1955. — Vol. 46(3–4). — P. 60–68.
- 246.** *Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. — (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch–historische Klasse ; bd. 7).
- 247.** *Vogels H. J.* Librarii dormitantes. Aus der Überlieferung des Ambrosiaster — Kommentar zu den paulinischen Briefen // *Sacris Erudiri*. — 1956. — Vol. 8. — P. 5–13.
- 248.** *Vogels H. J.* Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster. — Bonn : Hanstein, 1955. — (Bonner biblische Beiträge ; bd. 9).
- 249.** *Volgers A.* Ambrosiaster: Persuasive Powers in Progress // *Erotapokriseis: Early Christian Question–and–Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium 13–14 October 2003* / ed. A. Volgers, C. Zamagni. — Leuven : Peeters Publishers, 2004. — P. 99–125.
- 250.** *Volgers A.* Damasus' Request. Why Jerome Needed to (Re–)Answer Ambrosiaster's Questions? // *Studio Patristica*. — 2006. — Vol. 43. — P. 531–536.
- 251.** *Vosté J. M.* La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste // *Revue Biblique*. — 1925. — Vol. 34. — P. 54–81.
- 252.** *Watson E. W.* Souter's Pseudo–Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // *Classical Review*. — 1909. — Vol. 23. — P. 236–237.
- 253.** *Wittig J.* Der Ambrosiaster «Hilarius»: ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I. — Breslau : Aderholz, 1906. — (Kirchengeschichtliche Abhandlungen ; 4).

- 254.** Zahn T. Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak // Theologische Literaturblatt. — 1899. — Bd. 20 (27). — S. 313–317.