

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ И СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТЕКСТОВ В ЛАТИНСКОЙ СХОЛАСТИКЕ (на примере проповедей Фомы Аквинского)

**Александр Юрьевич Братухин**

доцент кафедры мировой литературы и культуры

Пермский государственный университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15. [Bratucho@yandex.ru](mailto:Bratucho@yandex.ru)

**Людмила Викторовна Братухина**

старший преподаватель кафедры мировой литературы и культуры

Пермский государственный университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15. [Bratucho@yandex.ru](mailto:Bratucho@yandex.ru)

В статье рассматриваются попытки Фомы Аквинского использовать библейские и святоотеческие цитаты для обоснования излагаемого им учения. Анализ методики цитирования Фомы показывает, что он допускает отступления от оригинала и не всегда бывает логичным при доказательстве своих тезисов. Он несколько изменяет иерархию авторитетов, формально следуя от источников к догмату, на деле же подгоняя эти источники под необходимые ему формулировки.

**Ключевые слова:** Фома Аквинский; цитирование; интерпретация; Библия; сочинения Отцов Церкви; догматы; западная христианская традиция; Средневековье.

Творчество Фомы Аквинского (1225/6-1274), теолога-схоластика, создавшего томизм, современную версию которого – неотомизм – папа Лев XIII объявил единственной истинной философией, представляет собой весьма важное свидетельство, иллюстрирующее средневековый подход на Западе к использованию библейского и святоотеческого наследия. Поскольку такие цитаты во всех трудах знаменитого доминиканца невозможно проанализировать в пределах одной статьи, мы рассмотрим лишь те из них, которые встречаются в проповедях Аквината на наиболее известные католические молитвы. Речь идет о сочинениях Фомы *De decem praescriptis* («О десяти заповедях»), *In orationem dominicam* («На молитву Господню»), *Super Ave Maria /Expositio salutationis angelicae/* («О молитве “Радуйся, Мария”»), *In Symbolum apostolorum* («На апостольский Символ веры»). Нам представляется, что подобные небольшие «катехетические» сочинения, рассчитанные на неискушенную публику, использующиеся, кстати, в наши дни для миссионерских целей, способны показать аквинатовскую методику цитирования и интерпретации не менее выпукло, чем, например, *Summa theologica*.

Проповеди Аквината представляют собой характерный пример схоластического дискурса.

Функция приводимых цитат декларируется как подтверждение истинности излагаемых тезисов. Система аргументации строится на соответствующей основе: один священный текст объясняется на основании другого. Соотнесение с внетекстовой реальностью минимально, и, как правило, связано с категорией «прописных истин» церковного предания. В конечном итоге, теолог-схоласт работает исключительно с текстами, следовательно, цитирование и, шире, интертекст играет важнейшую роль в архитектонике его произведений.

Следует оговориться, что интертекстуальность обычно принято рассматривать применительно к художественному произведению. Однако М.Фуко, при анализе проблемы автора как внутреннего субъекта дискурса, тесно связанной с понятием интертекста как бесконечного «обращения смыслов» [Фуко 2004: 90], не делает различий между «литературным текстом», «философской системой» и «научным трактатом». В классификации французского ученого Фома Аквинский – один из тех, кто «занимает положение над дискурсом», являясь «автором теории, традиции, дисциплины, в рамках которой начнут появляться новые авторы и новые книги» [там же: 84]. Нам представляется продуктивным подобное принципиальное расширение объекта ис-

следования в категории «дискурсивной практики» определенной области знания, а также вполне оправданным использование терминологического и понятийного аппарата литературоведческой науки применительно к текстам богословского содержания. Так, общий принцип построения данных проповедей Аквината – комментирование прецедентных текстов – описывается термином метатекстуальность, а введение в комментарий цитат – «текст в тексте о тексте» [Фатеева 2007: 143]. Цитируемый текст будет рассматриваться нами, во-первых, в отношении соответствия первоисточнику, во-вторых, в отношении соответствия внутренней логике сочинения Аквината, которая должна определяться комментируемым текстом.

Интертекстуальность у Аквината – это и «конкретный приём» (цитация) построения, и «универсальный принцип существования» [Ржанская 2002: 542] текста (источники его – иные тексты как единственные воплощения сакральных истин). При этом «исчезновения автора» (как «невозможность реконструирования авторской точки зрения, авторского “голоса” в хаосе цитатных “голосов”») [Семенова 2002: 165]) и неограниченного процесса интертекстуальной игры (характерных для понимания последнего аспекта интертекста в современности) в произведениях Фомы Аквината мы не увидим. Создавая не художественные, а богословские сочинения, Фома позволяет себе четко и формально говорить о том, «что такое хорошо, и что такое плохо». Библию и творения Отцов он использует как авторитетный источник для подтверждения преподаваемого им учения, оставаясь при этом неким «голосом Церкви», безличным составителем поучения, имеющего ярко выраженный утилитарный характер. Однако говорить о текстовом релятивизме применительно к произведениям того, кого католики называют *Doctor Angelicus*, едва ли корректно. Что же позволило Фоме не превратиться в своеобразного постмодернистского скриптора, производящего тексты из текстов? Очевидно, рамки католической доктрины. Западная христианская традиция, вобрав в себя многое из церковного предания, привнесла в него на разных этапах своего развития много нового. И именно она, не всегда, правда, соответствующая букве и духу Библии и Отцов Церкви, двигала пером Аквината, не давая ему утонуть в море библейских и святоотеческих сентенций. Цитаты Фомы никогда не живут своей собственной жизнью, а весьма искусно извлекаются им из Писания или из сочинений Августина (38 упоминаний), Григория (8), Иеронима (4), Амвросия (2), Киприана (2); по одному разу он использует Кассиодора, Иоанна Дамаскина, Боэция, Гуго

Сен-Викторского, Беда Достопочтенного, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, «Книгу о животных», некоего раввина Моисея. Девять раз ссылается он также на безымянного философа/философов (очевидно, подразумевая под ним то Платона, то Аристотеля). Пользовался ли Фома в каждом конкретном случае оригиналом, своей памятью или антологиям глосс, выяснить трудно. По словам Жака Ле Гоффа, «Высшим авторитетом являлось Писание; к нему прибавлялся авторитет Отцов Церкви. На практике этот всеобщий авторитет воплощался в цитатах, которые как бы превращались в “достоверные” точки зрения и сами начинали, в конце концов, играть роль “авторитетов”. Поскольку суждения авторитетов часто были темны и неясны, они прояснялись глоссами, толкованиями, которые в свою очередь должны были исходить от “достоверного автора”. Нередко глоссы заменяли собой оригинальный текст. Из всех сборников текстов, отражавших интеллектуальную деятельность Средневековья, больше всего обращались к антологиям глосс и из них чаще всего делали заимствования <...> даже в “Сумме теологии” св. Фомы Аквинского обнаруживается довольно много считающихся авторитетными текстов, происхождение которых в действительности можно установить, лишь обратившись к деформациям в “*glossae*”» [Ле Гофф 1992: 303]. Мы будем исходить из предположения, что те цитаты, в которых оригинальный текст передан более или менее дословно, взяты из оригинальных сочинений или из добротного составленных сборников глосс. Именно такие цитаты и будут нами учитываться в первую очередь.

В Античности и Средневековье люди относились к цитированию несколько иначе, чем сегодня, стремясь передать не букву, но дух написанного. Основы такого подхода были заложены еще греческими переводчиками Библии («Септуагинта»), которые перевели имя третьей дочери Иова Керенгаппух (букв.: «Рог сурьмы») (*Иов* 42:14) как «Амалфеев рог», т. е. «Рог изобилия» (Амалфея – коза, вскормившая Зевса). Новозаветные авторы шли таким же путем. Примеров «неточного» цитирования Ветхого Завета в Новом очень много. Ограничимся одним примером. Матфей так передает слова Христа: «Поражу пастыря, и рассеются овцы стада (*pataxō ton poimēna, kai diaskorpisthēsontai ta probata tēs poimnēs*)» (Мф. 26:31), у Марка эта фраза выглядит иначе: «Поражу пастыря, и овцы рассеются» (Мк. 14:27). Перед нами – цитата из пророка Захарии (13:7): «Поразите пастырей и исторгните овец (*pataxate tous poimēnas kai ekspasate ta probata*)», согласно «Септуагинте», «Поразите (*hak*)

пастыря и рассеются овцы», согласно еврейскому тексту.

В «Слове на жизнь благочестивого Петра Афонского» святитель Григорий Палама (1296–1359 гг.), живший практически в ту же эпоху, что и Фома, использует библейские тексты. При этом цитаты бывают почти дословными (например, Мф. 12:45 в 18-й главе), в них может быть изменен порядок слов (например, фраза из Мф 5:16 «пусть светит свет ваш перед людьми» в 26-й главе имеет вид: «перед людьми ваш пусть светит свет»), они могут быть сокращены (например, фраза из Рим. 15:2 «каждый из вас ближнему пусть угождает [*aresketō*] в 27-й главе имеет вид: «каждый ближнему пусть угодит [*aresatō*]) или преобразованы (например, фраза пророка Иеремии (15:19) «и если ты удалишь [*kai ean exagagēis*] драгоценное [*timion*] от недостойного [*apo anaxiou*], как уста Мои будешь [*esēi*])» в 27-й главе передается так: «удаляющий [*ho exagōn*] достойное [*axion*] из недостойного [*ex anaxiou*], как уста Мои будет [*estai*])»).

Учитывая сказанное, при анализе библейских и патристических цитат у Фомы мы будем не столько констатировать изменения им слов оригинала, сколько использовать некоторые из них в качестве свидетельств того нового, что появилось в мировоззрении христиан на средневековом Западе. Действительно, часть преобразований созданных ранее текстов представляется отнюдь не случайными: в отдельных случаях мы имеем дело с сознательной попыткой использовать старые библейские и святоотеческие фрагменты для доказательства новых тезисов; иногда – с произвольными «оговорками», отражающими новое мироощущение. Расхождения с оригиналом, подобные содержащимся в приведенных выше пассажах из сочинений Паламы, не принципиальны; таких очень много и у Аквината. Нас будут интересовать, в первую очередь, такие преобразования оригинального высказывания или контекста, в котором оно помещено, которые меняют сам его смысл. Именно в этих случаях мы сможем провести четкую границу между разными представлениями о христианстве. Анализ цитат является наиболее наглядным способом продемонстрировать сдвиги в западной догматике, поскольку он дает возможность проиллюстрировать нововведения в зафиксированном Фомой учении конкретными изменениями, внесенными им в цитируемые пассажи.

Отметим, что и тексты самого Фомы порой оказываются «устаревшими» и требующими «корректировки» в свете догматов, принятых католической церковью впоследствии. Так Фома утверждал: «Христос превосходит Святую Деву тем, что был зачат и рожден без первородного

греха. Святая же Дева в первородном грехе была зачата, но не рождена (*Beata autem virgo in originali est concepta, sed non nata*)» (Super Ave Maria, 1). Однако в 1854 г. папа Пий IX провозгласил догмат о непорочном зачатии (*Immaculata conceptio*) Богородицы, и возникла необходимость предпочтения одного утверждения Аквината другому. Согласно теологу-иезуиту Генри Голстейну, «In the East the Feast of the Immaculate Conception was celebrated as early as the 7<sup>th</sup> century. In the West it was adopted several centuries later (Saint Thomas Aquinas attests to its existence in churches of his day: *Summa theologica*, III, q. 27, art. 2, ad 3)» [Holstein 1985: 136]. Речь идет о следующем высказывании Фомы: «Further, as it has been stated above, no feast is celebrated except of some saint. But some keep the feast of the Conception of the Blessed Virgin. Therefore it seems that in her very Conception she was holy; and hence that she was sanctified before animation» [<http://www.newadvent.org/su>].

#### Библейские цитаты

Библейские цитаты в проповедях Фомы Аквинского представлены в количестве, значительно превышающем ссылки на сочинения Святых Отцов. Это нетрудно объяснить, учитывая наивысший авторитет Священного Писания для средневекового теолога-схоласта. Однако нельзя не отметить, что автор часто обращается с этим источником достаточно вольно. На это обратил внимание восхищавшийся Фомой Г.К.Честертон, поставив такой подход ему в заслугу: «Он понял, что смысл Писания далеко не очевиден, и нередко мы должны толковать его в свете других истин» [Честертон 1991: 302]. Из всего необозримого множества приводимых Фомой цитат интерес в данном отношении для нас представляют следующие: цитаты, повторяющиеся в тексте проповедей; цитаты, в которых по сравнению с источником изменены отдельные слова ли формы; цитаты, представляющие собой контаминацию нескольких мест из Священного Писания (вплоть до невозможности однозначно указать первоисточник). Принципы группирования однородны по структуре, однако они отражают интересующие нас конкретные приемы преобразования смысла библейских цитат у Фомы. В рамках данной статьи мы ограничимся рассмотрением цитат, неоднократно используемых Аквинатом в проповедях «О десяти заповедях», «На молитву Господню», «О молитве “Радуйся, Мария”», «На апостольский Символ веры», рассматриваемых как своеобразный единый корпус прецедентных текстов. Эти цитаты обращают на себя внимание в первую очередь, поскольку привлечение одного и того же библейского стиха для подтверждения или пояснения различных

положений в рассуждениях Фомы свидетельствует не только о возможности различного истолкования самой Библии, но и об особом умении автора проповедей как минимум этой возможностью воспользоваться: увидеть различные смыслы и прокомментировать их.

В принципе неоднократное появление того или иного библейского стиха в качестве «подтверждающей» цитаты может сигнализировать о наличии какой-либо одной важной для автора идеи, на которую он опирается в своих логических построениях. Рассмотрим, например, трижды процитированное место из Послания к римлянам (Рим. 7:23): дважды цитата встречается в проповеди «На молитву Господню», однажды – в проповеди «О десяти заповедях». Во всех случаях цитата приводится достаточно точно: в проповеди «О десяти заповедях» и в 6-й главе «На молитву Господню» абсолютное совпадение с первоисточником, в 3-й главе «На молитву Господню» пропущено слово *autem* («же»); объем цитируемого текста варьируется.

В первом случае, поясняя «исторические» корни противопоставления «души или разума» и «плоти» (в результате грехопадения человека, спровоцированного дьяволом), Фома заключает: «И вследствие этого получилось так, что человек, хотя и желает блага в соответствии с разумом, однако из-за вожделения уклоняется к противоположному. Об этом и апостол говорит: “Но вижу иной закон в членах моих, противоборствующий закону моего ума” (Рим. 7:23)» (*De decem praeceptis. Prooemium*). В этом пассаже представлена дихотомия: закон природы («свет рассудка», вложенный в человека при творении Богом) – «закон вожделения» (пребывающий в членах, т. е. в плоти). В 3-й главе проповеди «На молитву Господню» Фома в качестве одного из пунктов Божественного изволения относительно человека называет восстановление его достоинства в состоянии до грехопадения, а современное состояние описывает так: «“Вижу другой закон в членах моих, сопротивляющийся закону ума моего” (Рим. 7:23); и: “Плоть желает противного духу, дух же – противного плоти” (Гал. 5:17). Таким образом, идет постоянная битва между плотью и духом, и человек постоянно делается хуже» (*In orationem dominicam*, 3). Цитата из Рим. 7:23 поддерживается ссылкой на Гал. 5:17, и в целом пассаж повторяет мысль, транслируемую в первом случае. В 6-й главе «На молитву Господню», поясняя, как следует понимать «искушение», Фома выделяет множество аспектов этого понятия, об одном из которых пишет: «<...> плоть искушает, отвлекая от блага. Действительно, дух сам по себе всегда наслаждается духовными благами, но плоть, обременяя, меша-

ет духу. “Тело, которое подвержено тлению, обременяет душу” (Прем. 9:15). “Наслаждаюсь законом Божиим в соответствии с внутренним человеком, но вижу иной закон в членах моих, противодействующий закону моего ума и пленяющий меня законом греха, который есть в членах моих” (Рим. 7:22-23)» (*In orationem dominicam*, 6). В первой цитате данного пассажа (Прем. 9:15) утверждается противопоставление телесного духовному, а во второй (Рим. 7:22-23) это противопоставление распространяется в более емких этических категориях, совпадающих по смыслу с рассматриваемыми в первых двух случаях употреблении цитаты. Следовательно, неоднократное повторение данной конкретной цитаты (Рим. 7:23) в тексте проповедей развивает стройную концепцию разделения разума и плоти в человеческой природе в применении к различным аспектам вероучения.

Примерами такого рода повторов цитат, отсылающих в нескольких различных случаях к какому-либо идентично трактуемому месту из Священного Писания, можно назвать встречающиеся в тексте разных проповедей Прем. 13:2 (закономерно, что повтор этой цитаты связан с подтверждением сходных по смыслу Первой заповеди и начального члена апостольского Символа веры), Ис. 57:20 (в обоих случаях обращения к этому стиху – при разъяснении сущности закона божественной любви, дарующей «совершенный мир», и заповеди о соблюдении субботы, предназначенной для покоя, – обуславливается греховность беспокойства), Евр. 10:28 (своеобразная историческая справка о суровости закона Моисея к нарушителям приводится в двух случаях Фомой для того, чтобы подчеркнуть разницу между законом страха и законом любви, Ветхим и Новым Заветами), 1 Ин. 3:18 (приводя эту цитату в рассуждении о любви к ближнему и к родителям, автор проповедей находит в ней призыв к деятельной любви), Мф. 5:44 (данная цитата встречается дважды в рамках одной главы проповеди «О десяти заповедях» при пояснении нового христианского смысла заповеди о любви к ближнему в сравнении с предшествовавшим ей пониманием).

Встречается в тексте проповедей и иной тип повторов, характеризующийся заметными расхождениями в «контекстуальном значении». Степень такого расхождения и способы его оформления в тексте могут быть различны. Так, в дважды встречающейся ссылке на стих 11:29 из Евангелия от Матфея конкретизирующую смысл цитаты роль играют разные слова. В 5-й главе проповеди «О десяти заповедях» Фома пишет, поясняя сакральный смысл соблюдения Субботы и Воскресения (для иудеев и христиан, соответ-

ственно): «Этот покой Христос обещал тем, кто приходит к Нему, говоря: “Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я ободрю вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим, ибо иго Мое приятно и бремя Мое легко” (Мф. 11:28-30)» (De decem praeceptis, 5). Во 2-й главе проповеди «На молитву Господню», автор приводит следующее объяснение слов «Да придет Царствие Твое»: «<...> если ты просишь, чтобы Бог воцарился в тебе и Христос, то, так как Он был кротчайшим, и ты должен быть кротким. “Научитесь от Меня, ибо Я кроток” (Мф. 11:29)» (In orationem dominicam, 2). В первом случае акцент делается на слове *requiem* – «покой», именно оно резонирует с общим смыслом пассажа, а во втором такую роль играет слово *mitis* – «кроток»; неактуальная во втором случае часть цитаты опускается.

На таком же принципе основано цитирование из Книги Пророка Исаии 1:16., из Евангелия от Матфея 22:30 и Послания к Римлянам 8:15. Во Вступлении («<...> как дурные размышления уничтожают любовь, так благие ее снискивают, питают и сохраняют. Поэтому нам приказывается: “Устраните зло ваших мыслей от очей Моих” (Ис. 1:16)» (De decem praeceptis. Prooemium)), а также в 1-й главе проповеди «О десяти заповедях» («<...> многие не грешат действием, но, однако, склонны часто представлять себе сами грехи; против таковых людей говорится: “Удали-те зло помыслов ваших” (Ис. 1:16)» (De decem praeceptis, 1)) для автора в цитируемом тексте важно порицание дурных «помыслов». А в 6-м члене «На апостольский Символ веры» («Такое <поведение> неподобающе, то есть чтобы некто, с одной стороны, оплакивал грехи, каясь, с другой стороны, то, из-за чего плачет, копил, греша. И из-за этого говорится: “Омойтесь, будьте чистыми, устраните зло помышлений ваших от глаз Моих, прекратите поступать превратно” (Ис. 1:16)» (In Symbolum apostolorum, 6)) более важным оказывается призыв к кающимся не повторять своих греховных деяний; объем цитируемого текста увеличивается, включая новый фрагмент.

Ссылка на Мф. 22:30 встречается дважды в тексте проповедей: в 3-й главе «О десяти заповедях» и в 11-м члене «На апостольский Символ веры». Комментируя Первую заповедь, Фома расценивает приравнение людей в загробном райском существовании к ангелам как награду и дар исполняющему закон Христа: «<...> сарацинам обещаны реки молока и меда, иудеям – земля обетованная, а христианам – ангельская слава. “Будут как ангелы Божьи на небесах” (Мф. 22:30)» (De decem praeceptis, 3). В комментариях

к члену проповеди «На апостольский Символ веры» о воскресении плоти автор распространяет цитату, акцентируя сообразно контексту, в чем конкретно заключается ангельская природа: «И так как тело будет нетленное и бессмертное, ему не будет нужна ни пища, ни дела плотской любви: “В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но будут как ангелы на небе” (Мф. 22:30). И это – против иудеев и сарацин» (In Symbolum apostolorum, 6). Примечательно, что в обоих случаях использования цитаты она сопровождается упоминанием о представлениях иудеев и мусульман о загробной жизни.

Четыре раза цитируется у Аквината Рим. 8:15: дважды во Вступлении к проповеди «О десяти заповедях», по одному разу во Вступлении «На молитву Господню» и в 8-м члене «На апостольский Символ веры». Логично было бы предположить, что этот стих Послания к Римлянам формулирует какую-то основополагающую для автора проповедей идею, поскольку он ссылается на него в комментариях почти ко всем прецедентным текстам христианской культуры. В проповеди «О десяти заповедях» обнаруживается очень точная цитата (по сравнению с первоисточником пропущено лишь слово *enim* (ведь)), завершающая пассаж об отличиях закона страха от закона любви: «Во-первых, закон страха делает своих приверженцев рабами, закон же любви – свободными. Ибо тот, кто действует только из страха, поступает подобно рабу, тот же, кто действует по любви, подобен свободному или сыну (*Qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi; qui vero ex amore, per modum liberi vel filii*). <...> Третье отличие состоит в том, что первый закон тяжел <...>. Второй закон легок <...>; апостол говорит: “Вы не приняли дух рабства вторично в страхе, но приняли дух усыновления (*non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*)” (Рим. 8:15)» (De decem praeceptis. Prooemium). Несмотря на то что формально цитата непосредственно примыкает к обоснованию «легкости» выполнения Закона любви, она явно соотносится и с первым упоминаемым Фомой отличием. В его формулировке автор использует либо прямо лексику цитаты, либо однокоренные слова – подчеркнутые в латинском тексте (De decem praeceptis. Prooemium).

Второй раз данная цитата встречается чуть ниже по тексту Вступления к проповеди «О десяти заповедях», в рассуждении о великом достоинстве человека, исполненного любви к Богу. Противопоставляя «рабство страха» «рабству любви», Фома так раскрывает это понятие: «Ведь если кто-нибудь действует не из-за страха правосудия, но из-за божественной любви, он посту-

пает не как раб, но как свободный, так как он делает это по собственной воле. И поэтому Господь говорит: «Я уже не называю Вас рабами». Почему? На этот вопрос отвечает апостол: «Вы не приняли дух рабства вторично в страхе, но приняли дух усыновления» (Рим. 8:15)» (*De decem praescriptis. Prooemium*). Цитируемый текст полностью совпадает с тем, что приводился выше; при этом и в контекстуальных значениях цитаты различий нет: отношение человека к Богу в законе Нового завета определяется как несомненно более достойное отношение сына к Отцу, нежели раба к Господину.

Во Вступлении к проповеди «На молитву Господню» автор смещает акцент на отеческий статус Бога: «Называется же Он Отцом по причине особого <способа> творения, ибо Он сотворил нас по Своему образу и подобию, которое не запечатлел на других низших тварях <...> Также по причине управления: ибо хотя Он управляет всем, нами, однако, управляет как господами, остальным как рабами <...> Также по причине усыновления, ибо остальным тварям Он дал как бы подарки, нам же – наследство, и это потому, что <мы –> сыновья, а если сыновья, то и наследники. Апостол <говорит>: «Вы не получили духа рабства в страхе, но Духа усыновления, в Котором возглашаем: Авва, Отче!» (Рим. 8:15)» (*In orationem dominicam. Prooemium*). В цитируемом тексте заметны расхождения с первоисточником: пропущены слова, кроме того, по сравнению с выше приводимыми цитатами этого стиха появляется его фрагмент, не используемый ранее автором, подчеркнутый нами: *non (enim) accepistis spiritum servitutis (iterum) in timore, sed (accepistis) spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.* (*In orationem dominicam. Prooemium*). (В скобках помещены слова первоисточника, пропущенные у Аквината.) Эти различия обусловлены тем, что в данном случае для автора актуальна фиксация обращения человека к Богу «Отец» (*pater*), соответственно появляется содержащий это обращение фрагмент стиха, а некоторые слова, несущественные в данном контексте, опускаются. Однако рассуждение об «особом способе творения» и особом «управлении» как основаниях Отцовства Бога по отношению к человеку также коррелируют с рассматриваемой цитатой, поскольку отраженное в ней противопоставление автор распространяет на всю картину мира в целом, выстраивая четкую иерархию: Бог-Отец, усыновленный человек, весь остальной мир. Таким образом, контекстуальный смысл цитаты остается в основном прежним.

В 8-м члене проповеди «На апостольский Символ веры», ссылаясь на данный стих Посла-

ния, Фома обосновывает уже несколько иную идею: «<...> вечная жизнь человеку причитается благодаря превращению его в сына Божьего; а это происходит из-за того, что он становится подобен Христу. Уподобляется же некто Христу посредством того, что приобретает Дух Христа, Который является Святым Духом. Апостол <говорит>: «Ибо вы не приняли духа рабства, вновь в страхе, но приняли Духа усыновления, в котором возглашаем: Авва, Отче! Ибо Этот Дух дает свидетельство духу нашему в том, что мы являемся сынами Божьими» (Рим. 8:15-16)» (*In Symbolum apostolorum*, 8). Цитируемый текст полностью совпадает с первоисточником, однако, по сравнению с ранее упомянутыми появлениями в текстах проповедей, здесь добавляется еще один фрагмент: 16-й стих 8-й главы. Распространяя таким образом цитату в контексте рассуждения о сущности Святого Духа, Фома перемещает акцент, соответственно, на третью ипостась Святой Троицы в ее связи с двумя другими ипостасями, Богом-Отцом и Христом, Сыном Божьим: Дух усыновления связывает Отца (к которому отсылают в цитируемом фрагменте слова «Авва, Отче!», задействованные Фомой также в проповеди «На молитву Господню») и Сына. Выше, в комментарии к данному члену Символа веры, автор прямо излагает католическое понимание троичной сущности Бога: «Святой Дух одной сущности с Отцом и Сыном: ибо как Сын есть Слово Отца, так Дух Святой есть любовь Отца и Сына; и поэтому исходит от Обоих; и как Слово Божье одной сущности с Отцом, так и любовь <одной сущности> с Отцом и Сыном. И поэтому говорится: Который от Отца и Сына исходит» (*In Symbolum apostolorum*, 8). Утверждение о том, что Дух Святой – это любовь Отца и Сына, отводящее Святому Духу второстепенную роль путем низведения Третьей Ипостаси Бога до уровня отношений между Первой и Второй Его Ипостасями, объективно не находит подтверждения в Писании. Слов «...и Сына» (*filioque*) нет в оригинальном тексте Никео-Константинопольского Символа веры. Хотя, как известно, Второй (Константинопольский, 381 г.), Третий (Эфесский, 431 г.) и Четвертый (Халкидонский, 451 г.) Вселенские Соборы запретили делать прибавления к этому Символу, на местном Толедском соборе (589 г.) было сделано прибавление *filioque*. Папа римский Лев III в начале IX в. отказался признать *filioque*, и лишь Бенедикт VIII в 1014 г. внес это добавление в Символ Западной Церкви.

В пассаже, включающем цитату Рим. 8:15-16, эта идея выражена косвенно, посредством «присвоения» Святого Духа Христу: «Уподобляется же некто Христу посредством того, что приобретает Дух Христа, Который является Святым Ду-

хом» (In Symbolum apostolorum, 8). Однако это присвоение никак не следует из предшествующих логических построений автора или из приводимых им цитат. Кроме того, упоминание о Святом Духе как о Духе Христовом не может служить аргументом в пользу Его исхождения от Сына: у Иоанна Дамаскина, на которого, кстати, Фома ссылается в проповеди «На молитву Господню», сказано: «Дух же является Духом Сына не так <исходящий> от Него, но как исходящий через Него от Отца (huiou de pneuma ouch hōs ex autou, all' hōs di' autou ek tou patros ekporeuomenon)» (Expositio fidei, 12b). Возможно, подобная интерпретация является следствием некритичного принятия догматического положения и в какой-то степени бессознательной его экстраполяции на все встречающиеся упоминания Святого Духа. Следовательно, цитата приобретает различные значения в зависимости от контекста, в котором она появляется в текстах проповедей: объективно содержа в себе тезис о противопоставлении рабского и сыновнего статуса человека по отношению к Богу в Ветхом и Новом Завете, соответственно, данный стих Послания к римлянам неоправданно используется Фомой как одно из косвенных обоснований «*filioque*».

Несколько иной принцип использован в цитировании евангельского стиха Мф. 10:37. Если обратиться к группам библейских цитат, выделенных нами выше, то здесь следует отметить соединение повтора цитаты с изменением отдельного слова в ней. Фома ссылается на Мф. 10:37 дважды в проповеди «О десяти заповедях». Первый раз – во второй главе, посвященной заповеди о любви к ближнему: «<...> мы должны любить в надлежащем порядке, то есть любить ближнего не больше Бога и не наравне с Богом, но ты должен его любить так же, как себя самого. <...> Этому порядку учил Господь, говоря: “Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня” (Мф. 10:37)» (De decem praeceptis, 2). Второй раз – в третьей главе, разъясняющей Первую из Десяти заповедей: «<...> некоторые люди тех, которых не могли почитать лично, стали почитать в их отсутствие, а именно изготавливая их изображения и почитая те вместо них. <...> Таковы все, которые любят и чтят людей более, чем Бога. “Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня” (Мф. 10:37)» (De decem praeceptis, 3). Если в первом случае цитата приводится Фомой абсолютно точно в соответствии с текстом Вульгаты: *qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus; et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus* (De decem praeceptis, 2), то во втором случае заметны некото-

рые отступления от источника: *qui diligit patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus* (De decem praeceptis, 3). Уменьшается объем цитируемого текста, а также происходит изменение глагола: вместо формы *amat* (от *amare* – любить) появляется *diligit* (от *diligere* – высоко ценить, уважать, любить). При всей схожести значений двух глаголов очевидно, что они не тождественны и, следовательно, создают в целостном контексте того и другого пассажиры разные смыслы. В первом случае любовь к родным представлена автором всего лишь уступающей первое место в иерархии ценностей любви к Богу; во втором же случае, исходя из общего контекста, чрезмерное почитание родных относимо скорее к разряду чего-то недолжного и греховного, противоречащего Первой заповеди. Соответственно, в первом случае использован аутентичный глагол из Вульгаты, описывающий «чувственный» аспект любви, а во втором – измененный непосредственно Фомой, относящийся, скорее, к «рассудочному», искаженному восприятию Божественной заповеди.

Повторное цитирование Мф. 6:21 и Рим. 5:5 являет пример того, как без существенных изменений цитируемого текста (по сравнению с оригиналом и друг с другом) и выделения отдельных «смыслоопределяющих слов» автор в каждом отдельном случае вкладывает различный смысл в один и тот же стих Евангелия и апостольского Послания.

Различия в интерпретации цитаты из Евангелия от Матфея – Мф. 6:21 – связаны с отрицательной либо положительной коннотацией, которую она приобретает. Во Вступлении «На молитву Господню» Фома истолковывает произнесение слов «Иже еси на небесех» как подготовку к молитве «посредством созерцания небесного, ибо люди чаще обращают мысли туда, где у них отец и другое, что они любят, согласно словам Евангелия: “Где сокровище твое, там и сердце твое” (Мф. 6:21)» (In orationem dominicam. Prooemium). В 6-м члене «На апостольский Символ веры», разъясняя пользу Вознесения Христа, автор проповеди утверждает: «Он взшел <на небо> <...> чтобы привлечь к Себе наши сердца. “Где сокровище твое, там и сердце твое”» (In orationem dominicam, 6). В обоих случаях положительная коннотация связана небесным расположением некоего нетленного сокровища. В 11-й главе проповеди «О десяти заповедях», наоборот, речь ведется о сугубо земном, о запрещении желать имущество ближнего: «<такое желание> отнимает покой, который весьма приятен. Ведь алчные всегда беспокоятся о приобретении того, чего у них нет, и о сохранении того, чем располагают <...> “Где сокровище твое, там и сердце

твое”». Различное «коннотативное значение» цитаты обусловлено тем многозначным смыслом, что потенциально в ней заложен: в зависимости от того, что понимается под словом «сокровище», человеческое сердце обращается к истинным, позитивным ценностям либо к ложным, оцениваемым явно негативно.

Во Вступлении к проповеди «О десяти заповедях» Фома называет Божественную любовь «даром одного лишь Бога» и разъясняет: «<...> все прочие дары – без любви и Святого Духа, с любовью же по необходимости пребывает Святой Дух. Согласно апостолу, “любовь Божья излилась в сердца наши Духом Святым, что дан нам” (Рим. 5:5) (De decem praescriptis. Prooemium)». Отметим, что в данном пассаже «любовь» (*caritas*) и «Дух Святой» (*Spiritus Sanctus*) предстают как два различных понятия, правда, связанные «необходимостью» (*cum caritate vero necessario spiritus sanctus habetur* (De decem praescriptis. Prooemium)). В 8-м члене «На апостольский Символ веры» автор вновь обращается к данному стиху Послания к римлянам, словно бы уточняя, в чем состоит «необходимость» этой связи: «Как Слово Божье есть Сын Божий, так любовь Бога есть Святой Дух. И отсюда следует, что человек тогда имеет Святого Духа, когда любит Бога. Апостол <говорит>: “Любовь Божья излилась в сердца наши Духом Святым, что дан нам” (Рим. 5:5)» (In Symbolum apostolorum, 8). Цитата служит подтверждением идеи отождествления Любви Божьей и Духа Святого. Причем это положение не вытекает логически из предшествующих слов автора, зато отражает один из краеугольных постулатов католицизма. В обоих случаях своего употребления при сохранении текста первоисточника данная цитата в Проповедах Фомы отражает общую идею тождественности любви Бога и Святого Духа, в первом случае, однако, представленную латентно, в виде упоминания необходимости связи между ними. При сопоставлении контекстуальных значений обеих цитат выявляется вольное или невольное привнесение в текст на уровне авторского дискурса не просто собственного понимания Священного Писания, но догматически важных идей, не всегда безупречно оформленных логически.

#### Цитаты из Святоотечественной литературы

В проповеди «На апостольский Символ веры» Фома после слов о различных плодах Святого Духа ссылается на Дионисия, написавшего в четвертой главе книги «О божественных именах»: «Божественная любовь не позволила Ему быть без плода (*divinus amor non permisit eum sine germine esse*)» (In Symbolum Apostolorum, 8). В ареопагитском корпусе читаем: «<...> Сам Виновник всего по исключительной благодати всё

любит, всё творит, всё доводит до совершенства, всё скрепляет, всё обращает и является<, в том числе,> и Божественной любовью (*ho theios erōs*), благой к благому из-за благого. Ибо сама благодетельная любовь к сущему (*autos gar ho agathoergos tōn ontōn erōs*), совершенным образом предсуществуя в Благе, не позволила Ему оставаться в Себе Самом бесплодным, но побудила Его к действию в соответствии с порождающем все избытком» (De divinis nominibus, 4, 10). Помещая слова Псевдо-Дионисия о Божественной любви в контекст Символа веры, Аквинат стремится доказать господствующую на Западе мысль, что Третья Ипостась, якобы исходящая от Первых Двух, представляет собой Их взаимную любовь. Выше у Фомы было сказано: «Как Слово Божье есть Сын Божий, так Любовь Бога есть Святой Дух» и «Ибо как Сын есть Слово Отца, так Дух Святой есть любовь Отца и Сына, и поэтому исходит от Обоих». Таким образом, «Благодетельная любовь» Псевдо-Дионисия – одно из катафатических имен/свойств Бога – становится у Аквината обозначением Святого Духа. Цитата из главы Ареопагита «Об именах <Божества> “Добро”, “Свет”, “Красота”, “Любовь”, “Экстаз”» приводится Фомой в главе о Святом Духе. Для большей убедительности определение любви «божественная» переносится Фомой из предшествующей фразы Псевдо-Дионисия, где речь шла о Любви как имени Бога (ср.: 1 Ин. 4:8), в предложение, где говорится, скорее, об одном из Его свойств, «предсуществующих в Благе». Это изменение контекста отражает наиболее известное изменение в догматике католической церкви: интерполяцию в Никео-Константинопольский Символ веры слов «и Сына (*Filioque*)» и низведение Третьей Ипостаси Бога до уровня отношений между Первой и Второй Его Ипостасями. Не исключено, что искажение мысли Ареопагита принадлежит изобилующему ошибками переводу Скота Эриугены (IX в.), который читал Фома: в обоих случаях мы можем говорить о «творческом» подходе западной традиции к своим более ранним источникам. Заметим, что и в *Summa theologica* Фома перетолковывал Ареопагита [Лосский 2007: 6].

Во вступлении к проповеди «О молитве Господней» Фома ссылается на определение преподобного Иоанна Дамаскина: «Молитва есть прошение подобающего у Бога (*Oratio est petitio decentium a Deo*)» (In orationem dominicam. Prooemium). У Дамаскина эта фраза имеет такой вид: «Молитва есть восхождение ума к Богу или прошение подобающего у Бога (*proseuchē estin anabasis nou pros theon ē aitēsis tōn prosēkontōn para theou*)» (Expositio fidei, 68). Фома, пропуская часть дефиниции греческого автора, как бы

сводит богообщение к одному лишь говорению. Однако в современном католическом катехизисе говорится: «The traditional Catholic definition of prayer is “the raising of one’s mind and heart to God.” <...> St. John of Damascus described prayer as “the ascent of the mind to God, the request for fitting things from God.” St. Thomas Aquinas pointed out that there is an element of petition in all prayer; indeed, according to St. Thomas, the ultimate prayer of petition is the quest for God, in accord with Psalm 27 <...>» [Lawler, Wuerl, Lawler 1976: 384-385]. Итак, Фома избегал говорить о возношении ума как элементе молитвы и упоминал лишь ее вербальную составляющую, говоря о необходимости умножения молений (*preces*) в праздничные дни (*De decem praeseptis*, 5) и о вреде многословности молитвы (*orationis*) (*De oratione dominica. Prooemium*). Вероятно, на такое понимание молитвенного состояния его натолкнуло значения латинских слов «молитва» *oratio* (букв.: «речь») и «моления» *preces* (букв.: «просьбы»); греческое слово «молитва» *euchē* означает не только «*prayer or vow*», но и «*wish or aspiration*» [Liddell, Scott, Jones Oxford: 739].

По утверждению Фомы, молитва должна быть «надежной, правильной, упорядоченной, благоговейной (*devota*) и смиренной». Обосновывая ее первое свойство, Фома ссылается, среди прочего, на Киприана, написавшего: «Дружеская и душевная молитва заключается в том, чтобы просить Бога о своих нуждах» (*De oratione dominica*, 3). Фома вставляет в эту цитату слово *devota* «благоговейная»: «Киприан говорит: “Дружеская, душевная и благоговейная молитва (*devota oratio*) <заключается в том,> чтобы просить Господа о своих нуждах”» (*In orationem dominicam. Prooemium*). В сочинениях Киприана прилагательное *devota* («благоговейная») со словом *oratio* («молитва») вообще не используется. Молитвы «внутренние, набожные, благоговейные (*orationum* <...> *devotarum*)» упоминаются у Августина (*Enarrationes in psalmos*, 80, 10). Заметим, что еще Тертуллиан говорил о благоговейной (*devotam*) молитве (*De oratione*, 28); это сочетание встречается и у других цитируемых Фомой авторов, таких как папа Григорий I (см., например: *Commentarii in librum I Regum*, IV, 2, 13) и Беда Достопочтенный (см., например: *Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam*, I, 3). Таким образом, Фома расширяет высказывание Киприана, опираясь на существовавшую в латинской христианской письменности традицию, и делает это неслучайно.

Обосновывая четвертое свойство молитвы (*devota*), он пишет: «Тук благоговения (*devotionis*) делает молитвенное жертвоприношение приятным для Бога, согласно словам псалма:

*Во имя Твое вознесу руки мои: словно жиром и туком наполняется душа моя. Благоговение (*devotio*) же большей частью ослабляется многословностью молитвы, поэтому Господь научил избегать излишней многословности в молитве, говоря: *Молясь, не говорите много*. И Августин говорит Пробе: *Да не будет в молитве многих речений, но не будет недостатка в многочисленных зываниях, если сохраняется пламенное стремление (*absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa provocatio, si fervens perseveret intentio*)*. Поэтому Господь эту молитву сделал краткой. Ибо благоговение возникает из любви (*devotio ex caritate*) к Богу и ближнему, которая выражается в этой молитве. Действительно, для того, чтобы снискать божественную любовь (*ad insinuandum divinum amorem*), мы называем Его Отцом <...>» (*In orationem dominicam. Prooemium*). В письме Августина Пробе сказано: *Absit enim ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio* (*Epistula CXXX*, 10, 20). Цитата приведена достаточно точно, что говорит либо о том, что Фома хорошо ее помнил или пользовался при ее написании оригиналом. Поэтому весьма примечательным представляется замена слова *precatio* «мольба, просьба» словом *provocatio* «зывание, вызов». Подобная замена не единична. В другом месте Аквинат приводит слова Августина: «Нет большего призыва к любви, чем опережение того, кого любишь (*Nulla maior provocatio ad amorem, quam praevenire amando*)”» (*De decem praeseptis*, 2). На самом деле Августин написал: «Ибо нет большего побуждения (букв.: приглашения) к любви, чем опережение того, кого любишь. (*Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando*)”» (*De catechizandis rudibus*, 4, 7). Во втором случае замену у Фомы легко объяснить влиянием Послания к евреям (10:24): «Будем внимательны друг к другу, поощряя к любви (*in provocationem caritatis*) и добрым делам». В латинской Библии это единственное место, где слово *provocatio* обозначает нечто положительное и употребляется в связи с любовью. Отметим, что прилагательное *devotus* «благоговейный» используется Фомой и применительно к слову *affectus* «чувство, любовь» (*In orationem dominicam*, 2). Таким образом, «благоговейность», сопряженная с неким провоцированием Божественной любви (под которой, как было сказано выше, понимается Святой Дух), является, по мнению Фомы, необходимым свойством молитвы. Аквинат, очевидно, не знает или игнорирует «умную молитву» Евагрия Понтика (IV в.) и «сердечную молитву» его современника Макария Египетского. Молитва и здесь ограничивается у него словесным выражением: существ-*

вительное *provocatio* образовано от глагола *provocare* «вызывать», в свою очередь являющегося приставочным образованием от *vocare* «звать». «Возношение ума» Дамаскина чуждо рассудочной схоластической мысли Аквината.

Со ссылкой на Августина Фома пишет: «Как душа является жизнью тела, так и Бог – жизнью души (*sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae*)» (De decem praeceptis. Prooemium). У Августина эта фраза в разных видах появляется пять раз: «Есть две жизни, одна – у тела, другая – у души: как жизнь тела – это душа, так жизнь души – это Бог (*sicut vita corporis anima, sic vita animae Deus*)» (In psalmum LXX enarratio, 2, 3); «Ибо как вся жизнь тела – это душа, так блаженная жизнь души – это Бог (*Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus est*)» (De libero arbitrio, II, 16, 41), ср.: Sermones de scripturis, 62, 1, 2; 65, 4, 5; 161, 6, 6. Цитата, приводимая у Фомы, превращающего в высказывании гиппонского епископа тему в ремю, не совпадает ни с одним из августиновских отрывков: если у Августина жизнь тела и души объясняется соответственно через душу и Бога, то у Фомы – наоборот. Как представляется, это изменение в некоторой степени отражает явление, охарактеризованное П.М.Бицилли следующим образом: «Не столько тайна вочеловечения, сколько самый факт Христа-человека <...> приводит в восторг и трепет мистиков. Восходящий путь “от Христа-человека к Христу-Богу” обращается в нисходящий – “от Христа-Бога к Христу-Человеку”» [Бицилли 1995: 37]; «каждый человек есть живой символ Бога» [там же: 38]. В этой связи следует указать еще на одно преобразование Аквинатом текста Августина. Согласно Фоме, тот написал: «Все блага земные презрел Человек Христос Иисус, дабы показать, что их следует презирать (*omnia bona terrena contempsit homo Christus Iesus, ut contemnenda monstraret*)» (In Symbolum Apostolorum, 4). На самом деле у Августина говорится: «Итак, все блага земные презрел ставший человеком Господь Христос, дабы показать, что их следует презирать (*omnia ergo bona terrena contempsit homo factus Dominus Christus, ut contemnenda monstraret*)» (De catechizandis rudibus, 22, 40). «Человек Иисус Христос» заменяет «Господа Христа, ставшего человеком»: «Сын Божий заслоняется Сыном Марии» [Бицилли 1995: 37]. Интеллектуал-доминиканец Фома в этом отношении парадоксально оказывается близок экзальтированным людям вроде доминиканца Петра Датского. Таким образом, подмеченная П.М.Бицилли идея оказывается характерной не только для мистиков, но и для всех западных христиан вообще. Он замечает: «В большинстве произведений мистического харак-

тера особенно часто встречаются два образа Христа: Христос-младенец и Христос страдающий; иными словами, наиболее пристально фиксируется в образе Христа то, что интимнее всего, теплее и глубже сближает Его с людьми. Человеческое начало в Христе более влечет, более трогает и волнует, нежели Божеское» [там же]. Но на Западе и в наши дни Рождество отмечается людьми – отнюдь не мистиками – с большим размахом, чем Пасха. При чтении Символа веры в костелах становятся на колени при словах «и вочеловечился». Если обратиться к западному церковному искусству, можно заметить, тяготение художников к изображению, с одной стороны, Мадонны с Младенцем, с другой стороны, натуралистического Распятия. «Мысль о простом, даже “невзрачном” (*eutelēs*) внешнем виде Христа ляжет впоследствии в основу аскетической практики монахов, найдет отражение в системах художественных образов средневекового искусства <...>. С неумолимой последовательностью, доходящей иногда до натуралистического уродства, она будет реализована в западном средневековом искусстве и станет там главным критерием изображения человеческого тела вообще. Иная картина наблюдается в византийской и древнерусской живописи» [Бычков 1995: 212].

Отметим, что о жизни тела и жизни души Фома пишет и в другом месте: «жизнь души заключается в ее соединении с Богом, поскольку Сам Бог есть жизнь души, как душа – жизнь тела (*ipse Deus sit vita animae, sicut anima vita corporis*). С Богом же соединяет Святой Дух через любовь, ибо Он Сам есть любовь Божья, и поэтому Он животворит» (In Symbolum Apostolorum, 8). Мы видим, что для доказательства западного взгляда на Святого Духа Аквинат вновь привлекает измененную цитату: на сей раз из Августина, но уже без ссылки на него.

Изменяются на Западе не только догматы, но и литературные пристрастия. Фома пишет: «Ибо не для забавы назначается таковой <т. е. субботний> день, но для прославления Господа Бога и для моления Ему. Поэтому Августин говорит, что меньшим злом является в этот день пахать, чем развлекаться (*minus malum est tali die arare, quam ludere*)» (De decem praeceptis, 5). Согласно Августину, «лучше пахать, чем прыгать (*melius est enim arare, quam saltare*)» (In psalmum XCI enarratio, 2). По всей видимости, в этой фразе епископа гиппонского заключалась скрытая полемика с Катуллом. Тот, обращаясь к себе, писал: «Отдых (*otium*), Катулл, для тебя тягостен: отдыхая (*otio*), ты скачешь (*exsultas*) и слишком резвишься» (Cat. 51, 13-14). (*Saltare* Августина – усилительный глагол к *salire*, *exsultare* Катулла – усилительный глагол к *exsilire*, *exsilire* – приста-

вочный глагол от *salire*). Чуть выше Августин заявлял: «Вот и сегодня имеется субботный день: в настоящее время иудеи справляют его в некоем покое (*otio*) телесно расслабляющем, вялом, роскошествующем. Ведь они свободны для пустяков (*ad nugae*). Катулл же свои стихи называл именно «пустяками (*nugae*)» (Cat. 1, 4). Фома заменяет *saltare* на *ludere*, очевидно, под влиянием слов апостола Павла: «И не делайтесь идолопоклонниками, как некоторые из них, как написано: Сел народ есть и пить и встал играть (*ludere*)» (1 Кор. 10:7). Глагол же *saltare* в Библии иногда указывает на действие, благочестивое в глазах Бога: «Михола, дочь Саула, выглянув из окна, увидела царя Давида, подпрыгивающего и скачущего (*subsilientem atque saltantem*) перед Господом, и презрела его в сердце своем» (2 Цар. 6:16). «Прыганье» как альтернатива «паханию» заменяется «игрой», поскольку в качестве такового оно становится малопонятным, когда у читающей (и слушающей) публики хорошее знание Катулла заменяется знанием Библии. В пользу того, что Фома иногда выправляет тексты Отцов по ней, говорит достаточно длинная цитата из Августина, заканчивающаяся словами апостола Павла: «ибо корень всех зол – страсть (*quia radix omnium malorum est cupiditas*)» (De decem praeceptis. Prooemium). Порядок слов у Августина – *quia et radix est omnium malorum cupiditas* (De diversis quaestionibus, 36, 1) – изменен Фомой под влиянием послания апостола Павла *radix enim omnium malorum est cupiditas* (1 Тим. 6:10).

Порой Фома придает пассажам цитируемых авторов большую драматичность: «Иные же говорили, что словами “не убивай” запрещается убивать другого; поэтому они говорили, что было позволено убивать себя. Ибо такое обнаруживается <в рассказе> <...> о некоторых девах, которые бросились в пламя (*de quibusdam virginibus quae se in flammis iniecerunt*), как передает Августин» (De decem praeceptis, 7). О девах гиппонский епископ сообщает: «Но некоторые святые женщины (*quaedam sanctae feminae*), как говорят, во время гонения, чтобы избежать преследователей своей целомудренности, бросались в реку (*se fluvium proiecerunt*), которая должна была унести и погубить их» (De civitate Dei, I, 26). Вероятно, Фома соединил здесь сообщение Августина с рассказом какого-то другого автора. Тертуллиан, например, рассказывал о Дидоне, бросившейся в костер, чтобы избежать брака с царем (Ad martyres, 4, 5; De exhortatione castitatis, 13, 3; Ad nationes, I, 18, 3; Apologeticum, 50, 5; De monogamia, 17, 2). Очевидно, для человека, принадлежавшего к ордену доминиканцев, из числа которых назначалось большинство инквизито-

ров, образ огня был более актуальным, чем образ реки.

В духе времени Фома ограничивает сферу служения ближнему: «И следует знать, что остерегаться делать зло в наших силах; но делать любому добро мы не можем; и поэтому Блаженный Августин говорит, что мы должны любить всех, но благодетельствовать всем мы не обязаны (*nos omnes debemus diligere, sed non omnibus tenemur benefacere*)» (De decem praeceptis, 6). Вероятно, Фома имел в виду слова Августина: «<...> показывая, как не всем причитается всё, а всем – любовь, и никому – вред (*non omnibus omnia, et omnibus charitas, et nulli debeatur iniuria*)» (De moribus ecclesiae, I, 30, 63). Мы видим, как Аквинат со ссылкой на авторитетный измененный им источник пытался сделать более приемлемыми для западных христиан требования Христа: «Благотворите (*benefacite*) ненавидящим вас <...>, да будете сынами Отца вашего небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:44-45). Здесь уместно вспомнить также слова из Деяний апостолов: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имущества своего не называл своим, но все у них было общее (*omnia communia*)» (Деян. 4:32). Пожалуй, наиболее ярко о служении всем говорится у апостола Павла: «Будучи свободен от всех, я сделал себя рабом всех (*omnium me servum feci*)» (1 Кор. 9:19); «<...> и я угождаю всем во всем (*per omnia omnibus placeo*) <...> Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 10:33). Заметим, что на Востоке и в более позднюю эпоху было несколько иное отношение к собственности. Св. Иоанн Златоуст писал: «Ты, человек, самое кроткое животное, становишься лютее зверя, запирая в одном доме пищу тысяч бедняков и тысяч многих» (In illud: Ne timueritis cum dives factus fuerit homo. Vol. 55. P. 517). Итак, новозаветный максимализм в делах благотворительности Фома заменяет рассудочностью. Вероятно, на такую интерпретацию текста Августина его подвигло католическое учение о так называемых «сверхдолжных заслугах»: «Многие святые совершили многие добрые дела и, однако, не совершили грех, по крайней мере, смертный. И эти добрые дела они совершили на пользу Церкви. Сходным образом заслуги Христа и Блаженной Девы находятся как бы в <некоей> сокровищнице. Поэтому верховный понтифик и те, кому он поручает, могут такие заслуги, когда это необходимо, распределять. Следовательно, грехи отпускаются не только в том, что касается проступка, при сокрушении, но также в том, что касается наказания, при исповеди и посредством

индульгенций» (In Symbolum apostolorum, 6). Здесь Фома игнорирует слова Христа: «<...> вы, когда исполните всё, что вам приказано, говорите “мы рабы, ничего не стоящие; потому что сделали то, что должны были сделать”» (Лк. 17:10).

В заключение приведем еще две любопытные цитаты. По словам Фомы, Августин в «Исповеди» говорит: «Когда душа вдали от Тебя предается разврату, она ищет вне Тебя то, что находит чистым и светлым лишь тогда, когда вернется к Тебе (*anima cum fornicatur abs te, quaerit extra te, quae pura et limpida non invenit, nisi cum redit ad te*)» (In orationem dominicam, 2). На самом деле фраза Августина выглядит так: «Так душа предается разврату, когда отворачивается от Тебя, и ищет вне Тебя то, что находит чистым и ясным лишь тогда, когда возвращается к Тебе (*Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te*)» (Confessiones, II, 6, 14)». Хотя источник указан, текст весьма изменен. У Августина было сказано о том, что попытка искать истину вне Бога (т. е. атеизм) приводит к разврату (ср.: «Без Бога <...> всё позволено», согласно атеистической идее в интерпретации Дмитрия Карамазова). Фома же объявляет предание себя разврату неким ложным поиском чего-то высшего. Вероятно, доминиканец смутно ощущал склонность своей аудитории к истолкованию безудержного распутства как стремления к идеалу. Любопытно, что именно на Западе появился и приобрел популярность такой ставший литературным персонаж, как Дон Жуан. Между этим вечно ищущим женщину своей мечты легендарным испанским сластолюбцем и реальными почитателями средневековых визионерок (например, старшими современниками Аквината агиографом Фомой Кантипратанским, описавшим Христину Чудесную, и магистром, впоследствии кардиналом Яковом Витрийским, поведавшим о Марии из Уаньи [Бицилли 1995: 24, 39]) есть нечто общее. Ведь названные католические авторы тоже искали в женщинах совершенство, «прямо воплощая в изображаемых святых свой идеал святости» [там же: 44]. Яков Витрийский, например, писал о прославляемой им монахине: «<...> она отражала в душе, как бы в чистом зеркале, простые божественные формы» [там же: 30]. Не исключено, что это характерная для западного мировоззрения тоска по совершенной, онтологически отличной от остальных людей женщине/деве и подтолкнула Пия IX к принятию упомянутого выше догмата о непорочном зачатии Богородицы.

Рецепт победы над похотью Фома дает, цитируя письмо Иеронима, якобы адресованное Паулину: «Иероним <говорит>: “Всегда делай что-

нибудь доброе, чтобы дьявол нашел тебя занятым (*semper aliquid boni facito, ut te diabolus inveniat occupatum*)”. Но среди всех дел лучшим является изучение Писаний. Иероним <пишет> Паулину: “Возлюби изучение Писаний, и не будешь любить плотские грехи (*ama studia Scripturarum, et carnis vitia non amabis*)”» (De decem praeseptis, 12). Выше Фома уже ссылаясь на часть этого пассажа: «Иероним Рустуку: “Всегда делай какое-нибудь благое дело, чтобы дьявол нашел тебя занятым (*semper aliquid boni operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum*)»» (De decem praeseptis, 5). У Блаженного Иеронима в письме к монаху Рустуку (не к Паулину!) сказано: «Никогда из руки и от глаз твоих да не удаляется книга, пусть Псалтирь заучивается слово в слово (*discatur Psalterium ad verbum*); молитва да не прекращается, чувство пусть бодрствует и будет недоступным для суетных размышлений. Тело и дух да обратятся к Господу. Гнев побеждай терпением. Возлюби знание Писаний, и не будешь любить плотские грехи (*ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis*). Да не будет ум твой доступен различным волнениям, которые, если они укоренятся в сердце, будут господствовать над тобой и доведут тебя до величайшего греха. Делай какое-нибудь дело, чтобы тебя всегда дьявол находил занятым (*facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum*)» (Epistulae, 125, 11). Фома предлагает возлюбить не некое вожденное состояние постижения Библии, а процесс, о котором и Иероним упоминает (заучивание псалмов), но не предлагает проникнуться к нему любовью. Замена *scientiam* на *studia* может быть понята как создание антонимической пары: любовь к должному действию (изучению Писаний) ↔ любовь к недолжному действию (грехам плоти). Вспомним, что нечто подобное обнаруживалось и в приведенной выше августиновской цитате: недолжное действие (разврат вдали от Бога, ошибочно почитаемый за поиск чистого и светлого) ↔ должное действие (обращение к Богу и обретение искомого). Как нам представляется, здесь вновь дает о себе знать восприятие Фомой распутства как неправильно обращенного стремления к идеалу, а не просто греховного состояния. Действительно, любви к знанию Писаний (т. е. любви к должному состоянию) у Блаженного Иеронима противопоставлена любовь к плотским грехам (или порокам), понимаемым как недолжное, греховное состояние. Фома, противопоставив действия, а не состояния, словно бы намекает читателям на динамичный, а не статичный характер верных и ложных поисков совершенства. Заметим, что из четырех ссылок на Иеронима Аквинат три раза использует письмо того к Рус-

**Братухин А.Ю., Братухина Л.В. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ И СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТЕКСТОВ В ЛАТИНСКОЙ СХОЛАСТИКЕ (на примере проповедей Фомы Аквинского)**

тику, где говорится о необходимости совершения должного дела для преодоления искушений. Интересна судьба словосочетания «какое-нибудь дело (*aliquid operis*)»: сначала оно изменяется в «какое-нибудь благое дело (*aliquid boni operis*)», затем – «что-нибудь доброе (*aliquid boni*)».

Мы видим, что автор, основываясь на символизме библейских строк, опираясь на труды Отцов Церкви и формально занимаясь раскрытием их скрытых смыслов, по сути, преобразует их в контексте собственного рассуждения. Это тем более интересно, что исходной посылкой для Фомы является «презумпция» объективности схоластического метода, сопрягавшего сверхъестественный и естественный уровни знания. Фома часто изменяет цитируемый текст либо включает цитаты необоснованно с точки зрения внутренней логики уже собственного сочинения. В конечном итоге конструкция «текст в тексте о тексте» не всегда сохраняет свою стройность. Мета-текстуальность, в свою очередь, не просто основана на соотнесении одного Священного текста с другими, но включает и такой аспект, как привнесение в комментарий «личного богословского мнения» и основополагающих моментов католического вероучения. Таким образом, Фома несколько изменяет иерархию авторитетов, формально следуя от источника к выведению догмата, на деле же подгоняя библейские цитаты под необходимые ему формулировки.

**Список литературы**

*Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. XXVIII+244 с.

*Бычков В.В.* Aesthetica patrum. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995. 593 с.

*Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр., общ. ред. Ю.Л.Бессмертного.

М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.

*Лосский В.Н.* Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007. 496 с.

*Ржанская Л.П.* Интертекстуальность // Художественные ориентиры зарубежной литературы XX в. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С.539-555.

*Семенова Н.В.* Цитата в художественной прозе (на материале произведений В.Набокова). Тверь: Тверской государственный университет, 2002. 200 с.

*Фатеева Н.А.* Интертекст в мире текстов: Контрапункт интертекстуальности. М.: КомКнига, 2007. 280 с.

*Фуко М.* Что такое автор? // Современная литературная теория. Антология / сост. И.В.Кабанова. М.: Флинта, Наука, 2004. С.70-91.

*Честертон Г.К.* Святой Фома Аквинский // Честертон Г.К. Вечный человек / пер. с англ. Н.Л.Трауберга и Л.Б.Сумма. М.: Политиздат, 1991. С. 265-356.

*Holstein H.* Immaculate Conception // Dictionary of Mary. New York: Catholic Book Publishing, 1985. P. 135-140.

*Lawler R., Wuerl D.W., Lawler Th.C.* The teaching of Christ. A Catholic catechism for adults / edited by R.Lawler, D.W.Wuerl, Th.C.Lawler. Huntington: OSV, 1976. 640 p.

*Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon / compiled by H.G.Liddell and R.Scott, revised and augmented throughout by H.S.Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. XLV+2042 p.

*Patrologia Latina Database.* Electronic Book Technologies, Inc. and Chadwyck-Healey Ltd. 1993-1996.

*Thomas de Aquino.* Collationes. Fundatio Thomas de Aquino, 2005.

**THE INTERPRETATION OF BIBLICAL AND PATRISTIC TEXTS  
IN THE LATIN SCHOLASTICISM  
(on the example of Thomas' Aquinas "Collations")**

**Alexander Ju. Bratukhin**

Associate Professor of World Literature and Culture Department  
Perm State University

**Lyudmila V. Bratukhina**

Senior Lecturer of World Literature and Culture Department  
Perm State University

In this article the Thomas' Aquinas attempts to use the biblical and patristic quotations for basing the doctrine, which he states, are considered. The analysis of quotation methods by Thomas shows, that he permits deviations from the original and is not always logical when proving his theses. He alters the hierarchy of authorities, nominally following from the sources to the dogma, but actually adjusting these sources to wordings he needs.

**Key words:** Thomas Aquinas; quoting; interpretation; Bible; writings of the Church Fathers; dogmata; West Christian tradition; the Middle Ages.