

УДК 801

А.В. Карабыков**ТЕКСТ КАК МИР, И МИР КАК ТЕКСТ (К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ)**

Цель настоящей статьи – углубить понимание существа символической герменевтики, служившей ключевым эпистемологическим методом в средневековой культуре. В работе анализируется роль аналогии и этимологии как важнейших техник символического толкования, а также рассматриваются условия, процедура и интеллектуальный «фундамент» церковной экзегезы Священного Писания в их связи с общими мировоззренческими основаниями данной эпохи.

Ключевые слова: *герменевтика, символизм, христианство, Священное Писание, Средние века.*

В основе средневекового мировидения лежало представление о корреляции между устройством творения и характером человеческого мышления. Отсюда проистекало убеждение в доступной человеку интеллигибельности мира. Мир познаваем, так как, во-первых, он разумно устроен Богом и, во-вторых, человек, как часть мира, с максимальной непосредственностью воплотившая в себе Его образ, имеет сознание, которое, пусть в очень малой степени, всё же подобно создавшему всё Логосу Божества. Запечатлев в людях собственный образ, Творец «сообщил им и силу собственного Слова Своего, – писал Афанасий Великий, – чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, [они] могли пребывать в блаженстве», обретаемом в познании-приобщении к Всевышнему (De inc. 3) [1. С. 103]. Благодаря сугубой причастности к Богу человеческий ум способен постигать вещи во взаимосвязи их идей, система которых образует умопостигаемую структуру творения, вечно пребывающую в Божественном Логосе. С позиций средневековой ментальности, таков единственно истинный способ познания реальности, ибо ничто не может быть по-настоящему понято в изоляции, в отрыве от всего мироздания – Сам Создатель мыслит Своё творение в его единстве.

Эти представления, служившие метафизической базой для развития символизма, проливают свет на работу данного принципа средневекового мышления. Мы полагаем, что его функционирование строилось на основе двух главных мыслительных техник: аналогии и этимологии. Сферой применения первой по преимуществу служил мир в его природном и социальном аспектах. Вторая применялась *par excellence* при толковании Писания. И если аналогия основывалась на очевидном сходстве вещей и событий, то этимология строилась на ассоциации идей, понятий и образов. Обе техники имели одну конечную цель: прояснение воли и замысла Бога, а также общий в своей сущности механизм. Можно сказать, что античная и средневековая этимология представляли собой разновидность аналогии, имевшую не наглядно-очевидный, а культурно-обусловленный характер.

Чтобы сделать понятным это соображение, приведём несколько примеров, иллюстрирующих использование этимологии. Пожалуй, известнейшим из них является интерпретация латинского слова *homo* («человек»), сопрягавшая его с *humus* («земля»). Она восходит к ветхозаветному мифу о сотворении человека, отражённом также в древнееврейском имени Адама (*ādāmāh* – «земля», «краснозём»). Вместе со своим библейским источником это толкование служило поводом для морализации, расширявшей его за счёт ещё одного понятия: *humilitas* («смирение», «незначительность»). Человек потому получил «земляное» имя, «чтобы не думал о себе свыше своей силы, чтобы был ограждён против оболщания со стороны диавола, который точно и сказал: «Будете яко бози», – указывал Иоанн Златоуст [2. С. 119]. В свою очередь, слово *caelum* («небо») возводилось к глаголу *celare* («скрывать»), поскольку, в соответствии с космологическими представлениями той эпохи, небо скрывает от глаз смертных потустороннее Царство Божие, о пришествии которого на землю ежедневно молятся верующие¹. А, к примеру, слово *verbum*, означавшее самое себя («слово», «глагол»), рассматривали как производное от *verberatio* («толчки, колебание воздуха») или *versari* («быть в обращении») (*Etym.* I, 10) [3. С. 19]. «Что такое язык? – Бич воздуха», – утверждал в одной из своих сентенций Алкуин, саксонский учёный VIII в. (цит. по: [4. С. 202]).

Отметим, что средневековая техника этимологического объяснения, полностью основывавшаяся на греко-римских наработках, соединила приёмы противоборствовавших эллинистических школ: стоиков и александрийцев (см.: [5]). Стоические идеи и процедуры, обобщив, систематизировал Августин в раннем трактате «О диалектике». Впоследствии их конспективно воспроизвёл ориентированный на него Исидор (см. *Etym.* I, 29) [3. С. 39]. Затем они дублировались в позднейших компендиумах средневекового знания, вроде «*De imagine mundi*» (XIII в.). Бок о бок с применением герменевтического метода стоиков мы видим следы использования александрийской теории «претерпевания». Так, по словам автора «Этимологий», прилагательное *laetus* («жирный», «весёлый») пишется с дифтонгом, потому что «получило название от полноты» (*latitudo*) [Там же].

В отношении же границ применения этимологической техники средневековые интеллектуалы в основном придерживались взвешенной позиции Варрона, признавая наличие в языке как мотивированных, так и лишённых внутренней формы слов. Августин, разделяя в этом вопросе скептицизм Цицерона, утверждал, что немотивированных слов явно больше² (*De dial.* VI) [6]. Однако при этом, подчиняясь общей мыслительной инерции, заданной символическим видением мира, большинство образованных людей тяготело к тому, чтобы находить идейную связь даже там, где нельзя было обойтись без явных подтасовок и натяжек. Вот две ставших знаменитыми иллюстрации: *mulier* («женщина») нередко объяснялось через *mollis aer* («мягкий воздух»),

¹ «*Adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra*» (Да придет царствие Твое, да будет воля Твоя, как на небесах, и на земле).

² «*Innumerabilia sunt enim verba, quorum origo adque ratio reddi non possit: aut non est, ut ego arbitror, aut latet, ut Stoici contendunt*» (Бесчисленны слова, происхождение и [изначальное] значение которых невозможно установить: его или нет, как считаю я, или он скрыт, как утверждают стоики).

a *fīmus* («навоз») – посредством *fiat mus* («да будет мышью») [7. С. 241]. Особым интересом в этом плане пользовались имена собственные. В отношении них всё ещё сохраняло свою силу архаическое представление, суть которого афористически выразили римляне: *nomen est omen* (имя – это знак). «Из толкования имён разгадывается слово истины», – отмечал как факт Максим Исповедник, призывая «усердно трудиться» над ним всех благочестивых экзегетов Библии (*Ad Thal. XLIX, L*) [8. С. 153, 161].

Важнейшая причина средневекового пристрастия к этимологии состояла в том, что этот метод интеллектуального познания как нельзя лучше отвечал картине мира той эпохи. Хотя интересующая нас культура знала и чисто номиналистический подход к пониманию сущности языка, её центральные, господствовавшие интуиции выражались в противоположном – символическом – восприятии природы слова. Не случайно номиналистический взгляд на язык доминировал в теоретической мысли раннего Средневековья, развиваемый интеллектуалами, сформировавшимися под влиянием эллинистического рационализма скептиков, перипатетиков, из римлян – Цицерона. Прежде всего, мы имеем в виду Августина (IV–V вв.) и мыслителей каппадокийского кружка: Василия Великого и Григория Нисского (IV в.). Столь же знаменательным является и то, что теоретическим превалированием номинализма был отмечен закат исследуемой эпохи – время разрушения средневековой картины мира.

В свете символического мировидения связь имени и называемой им вещи не выглядит условной. Обращаясь к направленному на неё сознанию, вещь ноэтически входит в него своей идеей. Благодаря этому ум способен «опознать» её и наделить таким именем, которое бы соответствовало её природе. Действуя своей световидной силой, исходящей из Источника всех логосов творения, разум постигает идеальную основу вещи и отражает её в создаваемом слове. Таким образом, с точки зрения средневековой культуры имя – это не условный ярлычок, прикрепленный к предмету, но, главным образом, продукт синергии познающего субъекта и познаваемой вещи, «объединённых» в Боге. Имя более достоверно и стабильно, чем сам предмет. Ведь если вещь познаётся с помощью чувств в своей акциденциальной текучести и телесной «преходящести», то в слове мы прикасаемся к её умопостигаемой основе, вечно и неизменно сохраняющейся в Божественном Слове.

Но не только с творением ноэтически сопряжён ум человека по причине их общей причастности к Слову. Он также связан со смыслом Писания, в букве которого Создатель запечатлел те же самые логосы. И потому в отношении мира и текста использовались очень близкие техники толкования. Применяемые для нужд библейской экзегезы, этимология и аналогия служили средством аргументирования известной доктрины о «прообразовании», или, иначе, богословской типологии. Согласно этому учению многие события и реалии, описанные в Ветхом Завете, являются символическими прообразами фактов новозаветной истории, а те, в свою очередь, могут пророчески знаменовать грядущие события эсхатологического плана¹. Начало истории церков-

¹ По определению Василия Великого, «прообразование есть выражение ожидаемого в уподоблении, которым знаменательно предуказуется будущее» (*De Spir. 14*) [9. С. 277].

ной экзегезы было связано с деятельностью двух раннехристианских школ: антиохийской, которая занималась более изучением исторических, культурных и иных фактов, представленных в Священном Писании, чем собственно толкованием; а также александрийской, сосредоточенной на символично-аллегорической интерпретации Библии. Нетрудно догадаться, что именно метод александрийцев играл решающую роль в интересующей нас культуре. Ситуация стала меняться лишь в XIII в., когда после тысячелетнего примата заданной им парадигмы в европейских университетах начал усиливаться интерес к буквально-историческому «измерению» Писания [10. С. 157–158]. Отметим, что в техническом плане возможность расцвета типологическо-сопоставительного анализа была обеспечена созданием книги нового типа. Мы имеем в виду кодекс, вытеснивший свиток: удобство обращения с ним позволяло работать сразу с несколькими текстами [4. С. 94–95].

Своё начало символическая герменевтика берёт в Античности. Её разработкой применительно к греческим мифам и мистериям занимались платоники и стоики. Позднее Филон Александрийский (I в.) использовал её в своём философском толковании Ветхого Завета. [11. С. 143–152; 12. С. 186–187]. Деятельность этих мыслителей была творчески продолжена интеллектуалами александрийской Церкви – Климентом и его гениальным учеником Оригеном (II–III вв.), ко времени которых в их городе уже сложилась целая традиция символично-аллегорической экзегезы. Её методическое применение отличало, в частности, толкования «терапевтов» – одной из местных сект, которую церковный историк Евсевий Памфил (III–IV вв.) отождествлял с христианами (Hist. Eccl. II, 17, 23) [13. С. 66]. В своём труде он сохранил свидетельство Филона о терапевтах: «Они толкуют Святое Писание иносказательно. Весь закон представляется этим людям как нечто похожее на живое существо: расположенные в порядке слова – это тело, а душа – это невидимая мысль, скрытая под словами, проникнуть в неё и стремиться, главным образом, эта секта, чтобы увидеть в зеркале слов отражённую, всё превосходящую красоту мыслей» (Hist. Eccl. II, 17, 20) [Там же]. Впоследствии Ориген, создавая христианскую типологию смысловых уровней Библии, использовал ту же самую аналогию. Трёхчастное членение библейских смыслов уподоблялось им соответствующему устройству человеческой природы: буквальный («обычный и исторический») план содержания – это, так сказать, «тело Писания»; нравственный план, который, в отличие от доступного всем буквального, открыт духовно развитым людям, – это его душа; и высший смысловой уровень, доступный лишь ангелам и, в будущем «веке», святым, – подобен духу священного текста (De princ. IV, 11) [14. С. 271].

Со временем под влиянием авторитета Августина типология Оригена уступила место четырёхчастной модели, ставшей нормативной в эпоху высокого Средневековья. В её основу была положена оппозиция буквального и духовного планов содержания Библии. Духовный план включает в себя три подуровня, расположенных в иерархическом порядке. Первый из них, наиболее близкий к буквальному, – это аллегорический тип смыслов. Он обнаруживается тогда, «когда сказанное в Ветхом Завете обозначает сказанное в Новом Завете» (ST I. 10. 3) [15. С. 160]. Руководствуясь им, мы узнаём, «во что следует верить относительно божественного и человеческого», – писал

Бонавентура (XIII в.) (*De red. V*) [16. С. 131]. Моральный, или тропологический, подуровень связан с деяниями Христа, в которых усматриваются «знаки того, что мы должны делать», учась у Божественного Учителя (*ST I. 10. 3*) [15. С. 160]. Высшие – анагогические – смыслы открываются тогда, когда описываемые вещи и события становятся символами, знаменующими «то, что относится к вечной славе» Бога [Там же]. По словам Николая Лирского (XIII в.), из них мы узнаём, на что нам надлежит уповать в будущем блаженстве (*PL 113, 28*) [17. С. 41–42]. Иллюстрируя описанную модель, этот схоласт приводит распространённую в его время интерпретацию образа Иерусалима. В буквально-историческом плане это город; с аллегорической точки зрения это земная Церковь; в моральном смысле он символизирует душу верующего, осаждаемую вражескими духами, и в анагогическом – это Церковь торжествующая, «Небесный Иерусалим» [Там же].

Ментальная установка Средневековья, стимулировавшая культивирование символизма, обусловила тот факт, что применение символической герменевтики выходило далеко за рамки Писания. Сходным образом интерпретировались произведения отцов Церкви и даже далёких от неё писателей Античности. Так, например, был известен символично-мистический комментарий к «Науке любви» – произведению, имевшему сомнительную нравственную репутацию уже во времена самого Овидия. Впрочем, факты такого рода отчасти соответствовали средневековой философии символа, которая утверждала, что чем менее подходящим является символизирующий предмет, тем больше снижается риск неоправданного отождествления его с символизируемой сущностью (*De div. nom. 13, 3*) [18. С. 569]. Помимо литературных текстов, так же – символически – толковались священные и многие светские ритуалы, созданные на основе различных семиотических систем.

В Новое время – эпоху семантической линейности – средневековая концепция параллельной множественности смыслов вызывала (и до сих пор продолжает вызывать) недоумение: как может текст или его фрагмент иметь одновременно разные смыслы, кроме подразумеваемого его автором и ближайшим контекстом? Теперь нам совершенно ясно, что адекватное понимание обсуждаемой концепции возможно при одном условии: она должна рассматриваться сквозь призму породившего её символического видения мира. Только в таком свете могут обрести разумную убедительность доводы интеллектуалов, обосновывавших её центральный принцип.

Попытавшись воспринять их указанным способом, мы получим примерно следующую аргументацию. Подлинный автор Библии – Бог, открывший Себя людям в нём и в творении. Потому вещи и явления мира подобны словам: они тоже суть знаки, отсылающие нас к своим идеальным основаниям, а через них – к Творцу, в чьём Логосе-Уме они неизменно пребывают. Фома Аквинский связывал с этим утверждением специфику теологии как науки, с позиции которой не только слова, но и предметы, именуемые ими, обладают символическим значением (*ST I. 10. 3*) [15. С. 160]. Отсюда следует, что богословие не может довольствоваться буквальным пониманием священного текста, строящимся на значении одних только слов. Ведь их референты могут быть знаками других предметов, что никак не отражается в этом значении, если брать его само по себе. Кроме того, читая любое произведение, мы хо-

тим постичь мысль его создателя. Но мышление библейского Автора не дискурсивно. Господь может одновременно иметь в виду многое. Ссылаясь на Августина, Аквинат в этой связи замечал: «Поскольку буквальный смысл тот, на который направлен автор, а автор Священного Писания – Бог, Который всё одновременно удерживает Своим интеллектом, то вполне подобает... чтобы, даже согласно буквальному смыслу, в одном слове Писания было несколько смыслов» [Там же]; (Conf. XII, 31) [19. С. 185]. Это человек, обладающий линейным мышлением, принужден «переключаться» с одного способа восприятия на другой. Взирая на одно и то же содержание в разных ракурсах и контекстах, он ухватывает отдельные грани единой и бездонной мысли Создателя.

Мы полагаем, что принцип параллельной множественности смыслов был концептуализованной попыткой воспринимать библейский текст глазами Бога. Скажем более: вся символическая картина мира Средневековья была определена этим стремлением. И не случайно пафос её первого великого ниспровергателя Оккама сводился к утверждению: никому из смертных не дано знать, какими глазами смотрит на мир Всевышний. Вся последующая критика анализируемого принципа, которая велась уже извне, по ту сторону данной культуры, не понимала этого стремления. Она исходила из новой картины мира, где Бог был «сдвинут» на периферию или вовсе отсутствовал. И нет ничего удивительного в том, что рассматриваемая в свете радикально иного мировидения символическая герменевтика ушедшей эпохи казалась абсурдной. Напротив, для средневековых мыслителей её отрицание служило симптомом духовного ослепления, в своё время постигшего иудеев. Держась единственно за букву Писания, израильтяне не смогли распознать в нём знаков, свидетельствующих о приходе Мессии, и это обернулось трагедией, величайшей в истории человечества (De doctr. 3, XII–XIII; De princ. II, 11, 1) [20. С. 133–134; 14. С. 177].

Продолжая характеризовать технику символического толкования, отметим, что обычно толчком к «переключению» понимания служили «тёмные места» библейского текста. Сталкиваясь с ними, привычное восприятие давало сбой, что ставило человека перед необходимостью иносказательного прочтения затруднительного фрагмента. К таким «местам» относились все неясные, а также противоречащие христианской доктрине и этике моменты в Писании. Интеллектуалы задавались вопросом: зачем Господь иногда выражает Себя непрямо? Хотя нам, пребывающим за пределами средневекового мировидения, понятно, что даже если бы в Библии не было ничего двусмысленного, люди той эпохи всё равно бы видели в нём «лес символов», – послушаем, что они сами говорили об этом. Итак, не считая того, чтобы служить стимулом к смене способа понимания, смысловые «темноты» присутствуют в священном тексте: а) в качестве педагогического упражнения, развивающего духовную зоркость, «чтобы умы читающих напрягались и не обесценивались, лёгкие и незанятые» (Etym. I, 37; ST I. 9. 2) [3. С. 50; 15. С. 159]; б) из эстетических соображений, ибо «никто не станет сомневаться в том, что есть предметы, которые гораздо охотней познаёшь, если они представлены в подобиях, и что те истины вообще гораздо приятнее, открытие которых сопряжено с некоторыми трудностями» (De doctr. 2, VIII) [20. С. 77]; в) ради того, чтобы

преграждать путь к уразумению недостойным (De div. nom. 13, 3; ST I. 9. 2) [18. С. 569; 15. С. 159]; г) для пролификации смыслов, «чтобы многообразно понимать то, что мы неясно вычитываем в одном выражении», выводя из него «многие истинные суждения» (Conf. XIII, 24; De civ. 9, XIX) [19. С. 199–200; 21. С. 438]. К приведённым соображениям примыкает тезис некоторых христианских платоников, по мнению которых в Писании на самом деле нет никаких «тёмных мест». Если нечто нам кажется неясным, то в этом нужно видеть следствие духовной деградации нашей природы, вызванной грехопадением [22. С. 47].

Будет ошибкой думать, что символическое толкование было полностью отдано на откуп умственной прихоти читателей. Напротив, в средневековой культуре герменевтика мыслилась как серьёзная процедура, ограничиваемая и направляемая системой критериев, не последним из которых был учёт буквального смысла. Интерпретационный произвол, непременно сопряжённый с пренебрежением буквой Писания, не поощрялся, так как всегда скрывал в себе угрозу уклонения в ересь. Как увещевал учеников авва Исая (VI в.), при аллегорическом осмыслении библейского текста нельзя «разорять и буквы... чтобы не верить своему разуму больше, чем Священному Писанию, ибо это – знак гордости» (4. 51) [23. С. 298–299; 24. С. 45]. Позднее Аквинат с ещё большей принципиальностью утверждал, что духовный смысл всегда основывается на дословном и предполагает его¹ (ST I. 10. 3) [15. С. 160]. Поэтому его адекватность должна проверяться другим свидетельством Библии, где та же идея выражена прямо, а не фигурально [Там же. С. 161].

Прочие базовые критерии касались контекста и интенции автора. Как видим, здесь нет ничего странного. Но вот что действительно может удивить нас относительно контекста, это приоритет глобального, дальнейшего фона над ближайшим текстовым окружением. Поясним сказанное, рассмотрев соответствующую рекомендацию Августина. В случае интеллектуального затруднения, вызванного тем или иным «тёмным местом», Аврелий советует, во-первых, прибегнуть к «правилу веры» (regula fidei) и попытаться истолковать его в свете иных, пусть даже отдалённых, «яснейших мест Писания» в согласии с «голосом Церкви» и лишь во-вторых – обратиться к ближайшему контексту (De doct. 3, II) [20. С. 126]. Показательно, что «учитель Запада» оставляет без комментария описанную последовательность, как нечто само собой разумеющееся. Этот факт говорит о том, что указанный приоритет отвечал специфике средневекового мировидения. По нашему убеждению, он восходил к универсальному предпочтению веры критике и авторитета рассудку, которое отличало изучаемую культуру. «Любящий так любил своего Возлюбленного, что верил каждому Его слову, и так хотел он Его понять, что каждое Его слово наделял особым смыслом. Поэтому любовь Любящего была на полпути между верой и разумом», – говорит об этом Раймунд Луллий, учёный мистик XIII столетия [25. С. 219–220].

Всё священное учение христианства строится на основаниях, открытых Церкви её Основателем (ST I. 1. 2) [15. С. 147]. Они недвусмысленно выражены в известных местах Писания. О них же свидетельствует творение. Из

¹ Досл.: «Sensus spiritualis... super litteralem fundatur et eum supponit».

века в век они сохраняются в церковном Предании и – главное – повседневно осуществляются в самой жизни Церкви – мистического тела Христова. Итак, чем масштабнее был ракурс рассмотрения того или иного библейского фрагмента, тем более надёжным он представлялся и тем больший простор для интерпретации он допускал. В определённом смысле мера достоверности толкования была пропорциональной размеру вовлекаемого в него материала. В свете символической картины мира эта закономерность была вполне оправданной, ибо считалось, что ничто не может быть познано по отдельности, но только в контексте всей ноэтической структуры творения, запечатленной в мире и Библии. Так видит каждую вещь её Творец, который одновременно удерживает всё Своим Логосом.

Литература

1. *Афанасий Великий*. Избранные творения. М.: Храм святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 175 с.
2. *Иоанн Златоуст*. Творения. М.: Златоуст, 1994. Т. 3, кн. 1. 473 с.
3. *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала: В 20 кн. Кн. 1–3: Семь свободных искусств. СПб.: Евразия, 2006. 352 с.
4. *Добиаш-Рождественская О.А.* Культура западноевропейского Средневековья. М.: Наука, 1987. 351 с.
5. *Карабыков А.В.* Лингвистическая теория Рима в социокультурном контексте I в. до н.э. – I в. н.э. // *Вестн. Том. ун-а*. 2010. № 338. С. 19–26.
6. *Sancti Aurelii Augustini de dialectica liber* // <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/dialectica.html>
7. *Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004. 678 с.
8. *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2: Вопросы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV. М.: Мартис, 1994. 347 с.
9. *Творения* иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М.: Паломник, 1993. 496 с.
10. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. 304 с.
11. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. Харьков: Фолио; Москва: ООО «Издательство АСТ», 2000. 960 с.
12. *Дилон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб.: Изд-во Олега Абышко: Алетейя, 2002. 448 с.
13. *Евсевий Памфил*. Церковная история. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993. 446 с.
14. *Ориген*. О началах // *Мистическое богословие Восточной Церкви*. Москва; Харьков, 2001. С. 31–304.
15. *Фома Аквинский*. Сумма теологии // *Антология средневековой мысли: (Теология и философия европейского Средневековья)*: В 2 т. СПб., 2002. Т. 2. С. 144–184.
16. *Бонавентура*. О возвращении наук к теологии // *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья)*: В 2 т. СПб., 2001. Т. 2. С. 127–140.
17. *Нестерова О.Е.* Теория множественности «смыслов» Священного Писания в средневековой христианской экзегетической традиции // *Жанры и формы в письменной культуре Средневековья*. М., 2005. С. 23–44.
18. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных Именах // *Мистическое богословие Восточной Церкви*. Москва; Харьков. 2001. С. 386–571.
19. *Августин*. Исповедь // *Лабиринты души: Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу*. Симферополь, 1998. С. 21–207.
20. *Блаженный Августин*. Христианская наука. СПб.: Библиополис, 2006. 508 с.
21. *Августин Блаженный*. О граде Божьем. Минск: Харвест Москва: АСТ, 2000. 1296 с.

22. *Творения* святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг.: Типография М. Меркушева, 1916. 211 с.

23. *Ава Исая*. О хранении ума // *Добротолубие* в русском переводе. М., 1905. С. 456–463.

24. *Св. Мефодий Патарский*. Полное собрание его творений. СПб.: Изд. книгопродавца И.Л. Тузова, 1905. Т. 1. 287 с.

25. *Луллий Раймунд*. Книга о Любящем и Возлюбленном // *Антология средневековой мысли: (Теология и философия европейского Средневековья)*: В 2 т. СПб., 2001. Т. 2. С. 200–250.