Свт. Василий Великий
На слова: *Внемли себе*

Издание подготовила
О. В. Алиева

Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина
Москва 2016

Свт. Василий Великий. На слова: *Внемли себе.*
Издание подготовила О.В. Алиева.— М.: Издательство
«Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2016, 200 с.
ISBN 978-5-87245-211-9

Гомилия свт. Василия Великого «На слова: *Внемли себе*» заслуженно считается классикой христианской гомилетики. В настоящем издании представлен греческий текст гомилии, опирающийся на издание Стига Рудберга (1962 г.), новый перевод с предисловием и комментариями, в приложении помещен очерк гуманистической рецепции данной гомилии свт. Василия; издание снабжено библиографией и списком изданий гомилии XVI века. Издание подготовлено кандидатом филологических наук, преподавателем Школы философии НИУ ВШЭ О. В. Алиевой.

Издание подготовлено в ходе проведения исследования (№ 15-01-0005) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета "Высшая школа экономики" (НИУ ВШЭ)» в 2015–2016 гг. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

ISBN 978-5-87245-211-9
© О. В. Алиева, 2016
© Издательство «Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина», 2016

Содержание

Предисловие 5
«Внемли себе» Василия Великого 7
I. «Внемли себе» и «Шестоднев» 8
II. Философские влияния 12
1. *Платон: антропология* 12
2. *Александрийцы: экзегетика* 17
3. *Стоики и Гален: внутреннее и произнесенное слово* 21
4. *Порфирий: связь души и тела* 32
III. Аудитория и датировка 42
IV. Композиция и стиль 49
1. *Структура вступления* 53
2. *Прозаический ритм* 54
3. *Фигуры речи* 56
V. Программа самопознания у Василия Великого 64

Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ — На слова: *Внемли себе* (греческий текст и русский перевод) 73
Примечания к греческому тексту 104

Комментарии 109
Титул 109
Глава 1 109
Глава 2 118
Глава 3 120
Глава 4 124
Глава 5 128
Глава 6 134

Глава 7 144
Глава 8 151

Приложение. Гуманистическая рецепция «Внемли» 159
1. Переводы до 1532 г. 161
2. Франс ван Кранвельд 163
3. Кристоф Хегендорф 165
4. Вольфганг Мускул 168
5. Ян Корнарий 173
6. Годфрид Тильман и Луи Мире 177
7. Антонелло Арчимбольди 180

Библиография 184
Василий Великий: издания и переводы 184
Прочие авторы: переводы 185
Словари, грамматика 186
Литература: Василий 187
Литература: прочее 191
Рецепция 195
Старопечатные книги, упомянутые в Приложении 198

Предисловие

Творения святителя Василия Великого были переведены на русский язык в середине XIX в. и с тех пор не раз переиздавались в исправленном виде. Однако исправления эти в основном сводились к замене отдельных непонятных церковнославянизмов, с сохранением общей старинной интонации при почти полном отсутствии комментария. По этой причине читатель, решивший ознакомиться с богословскими, аскетическими или гомилетическими творениями этого Отца Церкви IV в., вынужден находить добротные, но труднодоступные французские двуязычные издания или же довольствоваться имеющимися русскими переводами, которые при всех их несомненных достоинствах либо устарели, либо нуждаются в пояснениях.

Наша задача в этом издании заключалась в том, чтобы заново перевести гомилию «На слова: *внемли себе*», которая заслуженно считается классикой христианской гомилетики, и поделиться опытом ее прочтения. Однако по мере подготовки материала в назидательном тексте Василия Великого открывались все новые философские пласты, которые следовало по мере сил осмыслить и обозначить в *предисловии,* а вместе с тем вставал вопрос и о том, как был сделан этот текст, как взаимодействуют в нем философские и риторические элементы, с какой целью создавалось столь сложное целое.

Перевод был выполнен по изданию Стига Рудберга (1962 г.), где можно найти подробный критический аппарат; мы же ограничились тем, что указали разночтения с текстом

бенедиктинцев (воспроизведенным в Патрологии Миня), по которому делался перевод в серии «Творения святых Отцов». Большинство разночтений с текстом Патрологии у Рудберга не влияет существенно на перевод, однако позволяет лучше почувствовать прозаический ритм текста и понять особенности цитирования Священного Писания у Василия. При переводе цитат из Священного Писания мы порой отступали как от церковнославянского, так и от синодального переводов, стараясь прежде всего передать тот смысл, который вкладывает в эти цитаты сам Василий Великий.

Некоторые трудности в греческом тексте оговариваются в *примечаниях* к нему, более существенные *комментарии* даны за текстом. В этих комментариях мы стремились предоставить читателю сведения, необходимые для исторически адекватного понимания гомилии, ее связи с предшествующей литературной и интеллектуальной традициями.

Русские переводы античных авторов в комментарии даны по переводам, указанным в *библиографии.*

В *приложении* рассмотрена история гуманистической рецепции нашей гомилии, поскольку именно с гуманистами «Внемли», как и сочинения Василия в целом, входит в число наиболее читаемых, в том числе в школе, текстов.

Это издание не состоялось бы без научного руководства и поддержки Юрия Анатольевича Шичалина, за которые я выражаю ему глубочайшую признательность.

Надеюсь, что несмотря на возможные несовершенства этого издания, ответственность за которые лежит на мне, оно послужит более внимательному прочтению оригинального текста свт. Василия Великого и поможет, в конечном итоге, лучше оценить его литературные достоинства и духовную пользу.

Ольга Алиева
Москва, январь 2016

«Внемли себе» Василия Великого

Связь гомилии Василия Великого «На слова: *внемли себе*» с философской и риторической традициями античности уже рассматривалась в литературе[1]. Тем не менее, те немногие исследователи, которые обращались к этой теме, подчеркивали, что не античная философия и не риторические конвенции направляют мысль Василия, а текст Священного Писания[2]. Этот тезис, в целом верно передающий отношение Василия Великого к «внешней» учености, нуждается в одном важном уточнении: мы не можем говорить о том, в какой мере Василий независим от этой учености, не представляя себе, хотя бы в самых общих чертах, его интеллектуального горизонта. Этот горизонт был задан прекрасным образованием святителя. Мы знаем, что в 349 г. Василий слушал известного ритора Либания в Константинополе[3], несколько лет (ок. 350–355 гг.) изучал философию в столице

---

[1] Мартенс, указывая на стоическое происхождение термина προσοχή, отмечает его аскетические и экзегетические обертоны у Оригена и у Василия: Martens 2003, 1115–1122.

[2] А. Квакварелли, напомнив, что тема богатства и бедности разрабатывалась как в риторических текстах, так и в философской диатрибе, замечает: «Basilio *more rhetorico* sviluppa il brano del Deuteronomio poco prima letto seguendo come è evidente non le vie della documentaria classico-pagana, ma, per abitudine divenuta congeniale, quelle della Sacra Scrittura» (Quacquarelli 1983, 492). Ср. Ibid., 493: «*Vigila su te stesso* è un'omilia che riesce a mutare mediante la Bibbia i precetti della rhetorica pagana in quella cristiana...». Ср. Giet 1941, 23.

[3] Об обучении Василия у Либания в Константинополе, а не в Антиохии см.: Festugière 1959, 409. О школе Либания см., напр.: Schemmel 1907, 52–69. Об отношениях Василия и Либания см.: Cribiore 2007, 100.

тогдашней учености — Афинах[4], а также некоторое время преподавал риторику у себя на родине, в Кесарии[5]. Богословские трактаты и «Шестоднев» Василия свидетельствуют о том, что он свободно ориентировался в пространстве современной ему мысли, обращение к которой потребуется для лучшего понимания гомилии.

I. «Внемли себе» и «Шестоднев»

Гомилия «Внемли себе» входит в число так называемых «моральных» гомилий, которые не представляют собой единого цикла (в отличие от «Бесед на Шестоднев» и «Бесед на Псалмы») и в рукописной традиции встречаются в разнообразных сочетаниях. Фэдвик датирует их очень широким периодом: 363–378 гг., т.е. почти от начала священства до последних дней жизни Василия[6].

По мнению Бернарди, наша гомилия «выдает скорее новичка, чем человека, уверенного в себе и своей аудитории»[7]. За отсутствием в тексте указаний на конкретные исторические события, эта (как и любая другая) датировка оказывается обусловлена субъективной оценкой философских и литературных достоинств беседы. Оценка Бернарди весьма сурова: «не следует искать оригинальности мысли в этом немного школьном упражнении» («on ne doit pas chercher d'originalité de pensée dans cet exercice un peu scolaire»). Конечно, демонстрация «оригинальности» не влечет за собой автоматического смещения датировки вправо. Однако в на-

---

[4] Среди учителей свт. Василия в Афинах упоминают (со ссылкой на Sozom. Hist. VI. 17) риторов Гимерия и Проэресия. См.: Schemmel 1908, 498; Bardy 1950, 1262; Barnes 1987, 212. О философском образовании в Афинах в середине IV в. известно немного, см.: Saffrey — Westerink 1968, XXXV–XLVIII.

[5] О философском и риторическом образовании святителя см.: Moreschini 2008, 36–40; Moreschini 2005, 13–18.

[6] Fedwick 1981, 1–19.

[7] Bernardi 1968, 67.

шем случае анализ философской проблематики весьма недвусмысленно указывает на связь с «Беседами на Шестоднев» — одним из последних текстов святителя[8].

В конце девятой гомилии на Шестоднев свт. Василий Великий обещает продолжить толкование книги Бытия рассказом о том, «в чем же человек имеет образ Божий и как участвует в подобии» (*Hex.* 9. 6. 90–91: Ἐν τίνι μὲν οὖν ἔχει τὸ κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ πῶς μεταλαμβάνει τοῦ καθ᾽ ὁμοίωσιν). Принято считать[9], что реализовать этот замысел ему не удалось: он скончался вскоре после написания «Шестоднева». Две беседы «На сотворение человека», дошедшие до нас в корпусе святителя, по-видимому, представляют собой обработанные другим автором (возможно, братом святителя Григорием Нисским) наброски и выписки, заготовленные Василием для «Шестоднева»[10]. «Канва» двух этих бесед присутствует, как уже отмечали исследователи[11], в последней из гомилий на шестоднев:

> Впрочем, замечаю, что давно уже требуете от меня рассказа о возникновении человека. Почти слышу, кажется, мысленные сетования слушателей: нас наставляют в том, что принадлежит нам, каково оно по природе, в то время как мы самих себя не знаем. Так что необходимо сказать об этом, отбросив удерживающую нас нерешительность. В самом деле, похоже, что сложнее всего познать самого себя. Потому как не только глаз, глядя на внешнее, самого себя не может увидеть, но и сам ум наш, немедленно замечающий чужие погрешности, не торопится изучать собственные свои недостатки. По этой причине и сейчас слово,

[8] Ibid., 45–54.

[9] Gronau 1914, 292; Pelikan 1997, 105.

[10] Hörner 1972, vii. Вопрос об авторстве этих бесед слишком сложен, чтобы рассматривать его здесь.

[11] Smets — Esbroeck 1970, 13.

> стремительно разобрав чужое, ленится и не решается перейти к исследованию собственного. Между тем, небо и земля позволяют познать Бога не в большей мере, чем наше собственное устроение, — во всяком случае, тому, кто разумно сам себя исследует, по слову пророка: *Дивно познание Тебя через меня* (Пс 138:6). Иными словами, познав себя самого, усвоил я превосходство твоей мудрости. И сказал Бог: *Сотворим человека* (Быт 1:26)… (*Hex.* 9.6)[12]

Осталось незамеченным, однако, что этот отрывок может служить и «канвой» к нашей гомилии, с которой его объединяет несколько важных мотивов:

1) разделение на «нас», «наше» и «то, что вокруг нас» (*Hex.* 9.6: τὰ ἡμέτερα… ἡμᾶς δὲ αὐτοὺς; *Att.* 26.16–17: Ἄλλο γάρ ἐσμεν ἡμεῖς αὐτοί, καὶ ἄλλο τὰ ἡμέτερα, καὶ ἄλλο τὰ περὶ ἡμᾶς);

2) глаз не может увидеть себя самого (*Hex.* 9.6: οὔτε γὰρ αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτὸν ὁ ὀφθαλμὸς κέχρηται τῷ ὁρᾷν; *Att.* 26.1: ὀφθαλμὸς …ἐφ᾽ ἑαυτὸν οὐ κέχρηται τῷ ὁρᾶν);

3) человек склонен к изучению чужих немощей вместо исследования себя самого (*Hex.* 9.6: τὸ ἀλλότριον ἁμάρτημα — τῶν οἰκείων ἐλαττωμάτων; *Att.* 31.18: τὸ ἀλλότριον ἀρρώστημα — ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἔρευναν);

4) Пс. 138:6 в контексте разговора о самопознании (*Hex.* 9.6: ὥς φησιν ὁ προφήτης· *Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ;* 37.13–14: αὐτόν σε εἰπεῖν μετὰ τοῦ προφήτου· *Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ*)[13].

Помимо этого, выше в той же беседе на шестоднев (*Hex.* 9.3.25–30; 80–84) упоминается природное стремление к самосохранению[14], использованное и во «Внемли» (25.8–19). О близости двух текстов говорят лексические параллели:

---

[12] Здесь и далее переводы Василия наши, если не оговорено иное. Греч. текст см. в комм. к 25.24–25.

[13] См. комм. к 37.14.

[14] Греч. текст см. в комм. к 25.8–10.

человек сравнивается с «бессловесными» (οἱ ἄλογοι), которые наделены естественным (*Att.* ἀδίδακτον ἔχοντα — *Hex.* ἀδίδακτος) стремлением к полезному (*Att.* φυσικῇ τινι πάλιν ὁλκῇ, ἐκ φύσεως — *Hex.* φυσικὴ, φυσικῶς). Это стремление подсказывает им путь к самосохранению (*Att.* πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας συστάσεως — *Hex.* πρὸς τὴν ἡμῶν αὐτῶν φυλακὴν). В обоих текстах Василий призывает слушателей не уступать бессловесным в этом стремлении (*Att.* μὴ χείρων φανῇς τῶν ἀλόγων — *Hex.* τῆς μιμήσεως τῶν ἀλόγων ἀπολειπόμενοι). Впрочем, в «Шестодневе» Василий сближает человека и «бессловесных», говоря о «естественных добродетелях» души (*Hex.* 9.4.1 ἀρεταὶ κατὰ φύσιν), в то время как во «Внемли» подчеркивает их отличие: человеку, в отличие от неразумных животных, требуется рассудок для различения вредного и полезного. Но едва ли можно усматривать здесь противоречие. Представление о «естественной добродетели» — общее место у стоиков; издатели «Шестоднева» указывают в этой связи на параллель с «Тускуланскими беседами» Цицерона (*Tusc. Disp.* III. 1)[15], где также речь идет о «врожденных семенах добродетелей» (*semina innata virtutum*), которым часто препятствуют ложные мнения. В двух своих гомилиях Василий акцентирует различные аспекты этого учения: грех мешает человеку ясно различать добро и зло, хотя способность к такому различению заложена в нем Богом.

Наконец, в 9-й беседе на «Шестоднев», как и во «Внемли» (36.10–15) Василий сравнивает человека с четвероногими[16], чтобы показать: сам облик наш (σχήμα упоминается в обоих текстах) требует обратить взор к небу (*Hex.* οἱ ὀφθαλμοί σου τὰ ἄνω βλέπουσιν — *Att.* πρὸς οὐρανὸν ἡ ἀνάβλεψις), а не к животу и тому, что ниже живота (*Hex.* γαστρὶ δουλεύων καὶ τοῖς ὑπὸ γαστέρα — *Att.* μὴ σχολάζειν γαστρί, μηδὲ τοῖς ὑπὸ γαστέρα πάθεσιν).

---

[15] De Mendieta — Rudberg 1997, 152.

[16] *Hex.* 9.2, греч. текст см. в комм. к 36.10b.

II. Философские влияния

1. *Платон: антропология*

Рассмотрение «Внемли» в связи с «Шестодневом», в свою очередь, позволяет заметить целый пласт аллюзий на «Тимея». Этот диалог Платона, как считают исследователи[17], использовался при работе над «Шестодневом». «Тимей» оказывается важен и для нашей гомилии. Противопоставляя прямоходящего человека склонившимся к земле животным, Василий разрабатывает призыв ап. Павла «искать горнего» (Кол 3:1) с опорой на этот диалог:

> …четвероногие все склоняются к брюху, а у человека зрение обращено к небу, чтобы не проводил он жизнь, угождая чреву и тем страстям, что ниже чрева, но был всецело устремлен к горнему странствию (*Att.* 36.12–15).

В диалоге Платона Тимей рассуждает о том, что «племя сухопутных животных (θηριῶδες) произошло из тех, кто был вовсе чужд философии и не помышлял о небесном» (91e2–4); по этой причине «род их имеет по четыре ноги (τετράπουν) или даже более того: чем неразумнее существо, тем щедрее бог давал ему опоры, ибо его сильнее тянуло к земле» (92a2–92a4; здесь и далее перевод С. Аверинцева, незначительно исправленный). Напротив, прямохождение человека связано с его разумностью: «…божество, подвесив (ἀνακρεμαννύν) голову, наш корень, сообщает всему телу прямую осанку (ὀρθοῖ)» (90a7–90b1). Эту же мысль мы видим и во «Внемли»:

> …заметь с изумлением, как подходит разумной душе (τῇ λογικῇ ψυχῇ) пристанище, которое соорудил для нее наилучший Художник. Лишь человека из всех животных изваял Он прямохо-

[17] Giet 1949, 56; De Mendieta–Rudberg 1997, xii.

> дящим (ὄρθιον ἔπλασε), чтобы в самом облике было заметно небесное сродство (ἐκ τῆς ἄνωθεν συγγενείας) твоей жизни (*Att.* 36.9–12).

Термин συγγένεια, который использует Василий, в «Тимее» связан с темой «небесного растения»[18]. По словам Тимея, более всего надо упражнять «главнейший вид души», который приставлен к каждому из нас богом и который как бы «устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение» (90a5–7: πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον). Будучи подвешен за «корень», то есть голову, к небу, человек питается божественной пищей, подобающей его разумному началу (ср. 90c6–7: τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις). Хотя Василий отказывается от игривого образа болтающегося человечка, он сохраняет мотив подобающего питания:

> Вглядись пристально в себя самого и тогда научишься и той, и другому уделять подобающее: телу — пищу и покровы, а душе — благочестия догматы, искусные доводы, в добродетели упражнение, страстей исправление, — чтобы тело не раскармливать и о плоти всерьез не хлопотать (*Att.* 27.16–28. 3).

Уже у Платона «небесное сродство» разумной части души связано с ее бессмертием. Отдаваясь любви к учению и упражняя «соответствующую способность души», человек обретает «бессмертные и божественные мысли (ἀθάνατα καὶ θεῖα), а значит, обладает бессмертием (ἀθανασίας) в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа…» (*Tim.* 90b6–90c3). О том, что «сродная» (συγγενής) бессмертной душе жизнь «беспредельна», говорит и Василий (*Att.* 27.11–14).

[18] τὸ οὐράνιον φυτὸν, греч. текст см. в комм. к 36.11.

Взятые в отдельности, эти мотивы производят впечатление общих мест моралистической проповеди: бессмертие души, устремленность к небу, забота о душе. Но все же здесь есть ряд характерно платонических тем, среди которых — тройственное деление души (ср. *Tim.* 89e4–90a7: ὅτι τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται). В «Тимее» (*Tim.* 69c3–d6), помимо смертного тела и бессмертной души, встречается еще «смертный вид души» (ἄλλο εἶδος ψυχῆς …τὸ θνητόν), с которым связаны страсти, страдания, гнев и т.п. переживания, имеющие телесное происхождение[19]. «Смертная душа» в «Тимее», в свою очередь, разделяется надвое: мужественный дух (69e–70a: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ), который боги поместили в груди, и влечения, наиболее удаленные от головы — во чреве (70d7: Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς). Василий принимает это разделение как само собой разумеющееся:

> Скажем, гнев овладел твоим рассудком, и ярость (ὑπὸ θυμοῦ) толкает тебя к грубым словам, к жестоким и зверским (θηριώδεις[20]) поступкам? Если внемлешь себе, сможешь унять ярость (τὸν θυμὸν)… Опять-таки, лукавые вожделения (ἐπιθυμίαι), подстрекая душу, ввергают ее в разнузданный порок. Если внемлешь себе,.. то сразу исчезнут, спасаясь бегством, наслаждения (*Att.* 34.14–35.2).

Эти два проявления — гнев и вожделения — он объединяет ниже, противопоставляя их разумному началу: «Так что внемли себе и знай, что одно в душе разумное и мыслящее (τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν), а другое — страстное и неразумное (τὸ δὲ παθητικόν τε καὶ ἄλογον)…» (*Att.* 35.6–7). Как замечает Дэвид Руния, уже у Платона намечена тенденция

[19] Эта тема присутствует также в «Государстве» (440e8–441a3).

[20] Ср. *Tim.* 91e2.

к вытеснению трехчастного деления души двухчастным; это колебание между двумя психологическими моделями сохраняется и в платонической традиции, в том числе у Филона Александрийского[21].

В школьной традиции платонизма одной из центральных тем «Тимея» была тема уподобления Богу. В самом диалоге речь идет об уподоблении ума «божественным круговращениям» (*Tim.* 47c–d), однако уже Евдор Александрийский (I в. до Р. Х.) сопоставляет эти слова с пифагорейским Ἕπου θεῷ и рассматривает как указание на цель (τέλος) человеческой жизни[22]. В середине II в. философ Альбин пишет: «Поскольку необходимо знание божества, чтобы ставший добродетельным мог уподобиться ему, обратимся к *Тимею*…» (*Intr.* 150.8–12)[23]. О том, что цель человеческой жизни заключается в уподоблени божеству (*Didasc.* 28: τὸ τέλος εἴη ἂν τὸ ἐξομοιωθῆναι θεῷ), пишет во II в. Алкиной[24]. Но у средних платоников речь идет о подобии ума в человеке «второму Богу» или (как у Филона Александрийского[25]) божественному Логосу, тогда как «первый Бог» мыслится как абсолютно «запредельный». Еще у Климента библейское творение «по образу и подобию» рассматривается в русле этой традиции

---

[21] Runia 1986, 305.

[22] Dillon 1977, 122–123. См. Stob. *Anth.* 2.7.3.

[23] Перевод: Шичалин 1995.

[24] Whittaker 1990, 57 указывает в этой связи на «Тимея» (90c7–d7).

[25] Dillon 1977, 139 sqq. В *De opif. mundi* 144 Филон, как и Евдор, указывает на ὁμοίωσις как цель (τέλος) человеческой жизни: «…Будучи сородственным (συγγενής) и по происхождению близким Владыке, поскольку в него притекло многое от божественного духа, [первый человек] старался и делать, и говорить все так, чтобы угодить Отцу и Царю, идя в след (κατ᾽ ἴχνος) дорогами, которые пролагают добродетели, потому что только душам, видящим цель [пути] в уподоблении породившему их Богу, можно приближаться [к Нему]». Ср.: κατ᾽ ἴχνια βαΐνε θεοῖο (Hom. Od. 5.193) у Евдора (Stob. *Anth.* 2. 7.3f8) рядом с цитатой из «Тимея» и «Теэтета». Перевод: Матусова, Вдовиченко и др. 2000. О подобии Богу у Филона см.: Runia 1986, 343.

как цепь последовательных подобий: образ (εἰκὼν) Бога — Слово, а образ Слова —«истинный человек» (εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός), то есть ум в человеке (ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ) (Protr. 10.98[26]). Воспроизводит эту схему и Ориген в гомилиях на книгу Бытия[27]. Тем более примечательно, что Василий, говоря о «подобии» (*Att.* 36.6: πρὸς τὴν ὁμοίωσιν…τοῦ κτίσαντος), игнорирует этот среднеплатонический штамп.

Таким образом, мы видим у Василия специфически школьный подбор тем из «Тимея»: трехчастное строение души; συγγένεια; ἀθανασία; οἰκεῖαι τροφαί; ὁμοίωσις θεῷ, прямое устроение человека как свидетельство его божественной природы. Большая часть этих мотивов относится к той части диалога, которую Дэвид Руния назвал «протрептической» (89e–90d)[28]. «Протрептическая» мощь этот отрывка была замечена в III в. Ямвлихом, который использовал его в своем «Протрептике». В небольшой выжимке из «Тимея» мы видим все те же мотивы, что и у Василия: трехчастное строение души (30.13–15 ≈ *Tim.* 87e5–b5)[29], «сродность» высшего начала в человеке небу и образ «небесного растения»; причастность бессмертию путем упражнения разумного начала; «подобающее питание» для каждой части души; уподобление созерцаемому. Но едва ли можно говорить о том, что Ямвлих является источником знаний Василия о платоновской космогонии:

---

[26] Ср. ниже комм. к 36.10.

[27] Orig. *Hom. in Gen.* 1.13: «Какой же иной [может быть] образ Божий (*imago Dei*), по подобию которого (*ad cujus imaginis similitudinem*) сотворен был человек, как не Спаситель наш, *Перворожденный всякой твари* (Кол 1:15)… А как тот, кто видит чей-либо образ, видит и того, чей это образ, так и Бога можно увидеть через Слово Божие (*verbum Dei*)…». Перевод и комментарии: Асмус 2008.

[28] Runia 1986, 340.

[29] Эта тема была намечена уже в «Государстве» (440e8–441a3).

Ямвлих, например, ничего не говорит о «четвероногих». Не будем забывать и про «Шестоднев», для которого «Тимей» является одним из важнейших источников. И все же следует признать, что подбор тем из «Тимея» достаточно тенденциозен для того, чтобы говорить об определенной *традиции* чтения диалога, связывающей тему самопознания с представлением о двух этапах, или аспектах, создания человека.

2. *Александрийцы: экзегетика*

Традиционно «Внемли» включается в число экзегетических гомилий. Формальным поводом для произнесения ее является текст, читанный на литургии, Втор. 15:9:

> берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль: «приближается седьмой год, год прощения», и чтоб оттого глаз твой не сделался немилостив к нищему брату твоему, и ты не отказал ему; ибо он возопиет на тебя к Господу, и будет на тебе [великий] грех.

Но, строго говоря, мы не находим в гомилии никаких указаний на контекст, из которого она заимствована. Текст Второзакония нужен Василию лишь как источник цитаты, которая уже у Филона Александрийского и Климента рассматривается как библейский аналог дельфийского изречения. Так, во второй книге «Стромат» Климент говорит: «Моисей, передавая смысл изречения “познай себя” более отчетливо, часто повторяет: “внимай себе”»[30]. Сам Климент, вероятно, заимствовал этот ход у Филона Александрийского, который пишет в трактате «О переселении Авраама»: «Человек должен повелевать, а не подчиняться

[30] Clem. Alex. *Strom.* 2.15.71.4: σαφέστερον δὲ τὸ «γνῶθι σαυτὸν» παρεγγυῶν ὁ Μωυσῆς λέγει πολλάκις· «πρόσεχε σεαυτῷ». Перевод: Афонасин 2003.

телу, познавая себя непрестанно, как и «Моисей повсюду учит: πρόσεχε σεαυτῷ»[31].

Для Климента, как позже для Оригена и Евсевия[32], разговор о самопознании — это неизбежно разговор о сотворении человека «по образу и подобию» (Быт 1:26). Познание себя — это познание того, «по чьему образу ты создан (τίνος εἰκὼν ὑπάρχεις)» (Clem. *Strom.* 5. 4. 23. 1). И Василий, приступая к толкованию библейского «внемли себе», в первом же предложении гомилии напоминает о творении мира, а чуть ниже цитирует Быт 1:26, говоря: «Мы сами — это душа и ум, в отношении которого мы произошли *по образу* Творца…» (*Att.* 26.17–18).

Идея, согласно которой человек «был создан *по образу и подобию* Божию не в своей совокупности, но только на уровне ума»[33], восходит к Филону Александрийскому (*De opif.* 69). Тем самым Филон различает два этапа творения человека, о которых говорится в Быт 1:26 (по образу и подобию) и в Быт 2:7 (из праха земного)[34]. Первый — это умопостигаемый (νοητός) человек; второй — чувственный (αἰσθητός) (*De opif.* 134–135). Филон называет последнего собственно даже не сотворенным, а «вылепленным» (πλασθείς или διαπλασθείς), поскольку в Быт 2:7 используется глагол πλάττω. Филон, конечно, хорошо помнил слова Тимея о том, что демиург «доверил новым богам изваять (πλάττειν) смертные тела» (*Tim.* 42d6), и спроецировал различные этапы платоновского антропогенеза на Писание[35].

---

[31] Philo Jud. *De migr. Abr.* 8. 3: γίνωσκε σεαυτόν, ὡς καὶ Μωυσῆς πολλαχοῦ διδάσκει λέγων «πρόσεχε σεαυτῷ».

[32] См. об этом Алиева 2012.

[33] Морескини 2011, 618–619.

[34] Подробнее см.: Алиева 2014. См. также Сочинения Апологетов 1999, 438.

[35] Runia 1986, 338.

У Климента «умопостигаемый» и «чувственный» человек уступают место, под влиянием апостола Павла, «внутреннему» и «внешнему» человеку (ср. 2 Кор 4:16), которые, в свою очередь, связываются с трехчастным делением души по «Тимею». В начале 3-й книги «Педагога» читаем, что есть три рода души: умная, или разум (τὸ νοερόν, ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται); яростная и звероподобная (τὸ δὲ θυμικόν, θηριῶδες ὄν) и вожделеющая (τὸ ἐπιθυμητικὸν). Разумная душа — это внутренний человек, господствующий над внешним (ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἔνδον, ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἀνθρώπου) (*Paed.* III.1.1.). Познание именно этой части души ведет к познанию Бога и к уподоблению Ему (ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷ, θεὸν εἴσεται, θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται θεῷ)[36].

В латинском переводе гомилий Оригена на Бытие различается сотворенный по образу внутренний человек (*interior homo*) и «вылепленный» (*plasmatus*) телесный человек (*homo corporalis*) (*Hom. in Gen.* 1.13). В этих гомилиях, как и в трактате «Против Цельса», Ориген различает творение человека и его «лепку» (*Contra Cels.* 4.37). Эта антропология диктует важность темы самопознания для Оригена: со слов Григория Чудотворца мы знаем, что Ориген учил своих учеников заботиться о душе (11.39: ἐπιμέλεσθαι) и познавать самих себя (Greg. *Or. pan.* 11.45: ἑαυτοὺς γινώσκειν)», благодаря чему душа «отражает в себе божественный ум» (Greg. *Or. pan.* 11.45–54)[37].

Судя по беседам «О сотворении человека», где самопознание связывается с познанием внутреннего и внешнего человека, Василий был в курсе этой традиции (264B: Δύο λοιπὸν γνωρίζω ἀνθρώπους, ἕνα τὸν φαινόμενον καὶ ἕνα τὸν ὑποκεκρυμμένον ἐν τῷ φαινομένῳ etc.). На это указывает и различение двух этапов, или аспектов, творения во «Внемли»:

---

[36] См. Merki 1952, 56 о связи этого отрывка с предшествующей философской традицией.

[37] Подробнее об этой речи см.: Алиева 2013.

> Но, прежде всего, ты — человек, то есть единственное живое существо, вылепленное Богом (ср. Быт 1:26). Неужели здравомыслящему для величайшей радости не довольно того, что его своими руками вылепил Бог, устроивший все, а затем и того еще, что ты, будучи создан *по образу* Творца (Быт 2:7), можешь доброю жизнью возвыситься до равночестия с ангелами? Ты наделен мыслящей душой, которой осмысливаешь Бога… (*Att.* 33.5–10).

Предположение, что Василий различает «творение» и «лепку», подтверждается другими его текстами: первое всегда связано с умом и его способностью к познанию Творца, второе — со смертным началом. В беседе на Псалом 115, перечисляя дары Божии, Василий пишет: «Он привел нас из небытия в бытие, …изваяв из земли (ἀπὸ τῆς γῆς διαπλασθεὶς), почтил разумом (λόγῳ), в котором и можем мы носить *образ* (τὴν εἰκόνα) небесного (1 Кор 15:49)» (*In Psalm.* 30.109.20). В письме 233 к Амфилохию Иконийскому прямо сказано, что «ум (ὁ νοῦς) есть нечто прекрасное и в нем заключается то, что делает нас созданными по образу Творца (ἐν τούτῳ ἔχομεν τὸ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος)» (*Ep.* 233.1). В гомилии «О благодарении» читаем: «Мы из небытия приведены в бытие, сотворены по образу Творца (κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), имеем и ум, и слово (νοῦν καὶ λόγον), которые составляют совершенство нашей природы и которыми мы познаем Бога (δι᾽ οὗ Θεὸν ἐγνωρίσαμεν)» (*De grat. act.* 31.221.43). В беседе «О том, что Бог не виновник зла» Василий учит, что душа, возникшая *по образу* Божию, разумеет доброе (διὰ τὸ κατ᾽ εἰκόνα γεγενῆσθαι Θεοῦ, νοεῖ μὲν τὸ ἀγαθὸν)» (*Quod deus* etc. 31.344.26).

Но хотя человек призван к самопознанию, возводящему к познанию Творца, грех мешает ему взглянуть на самого себя. Как читаем в послании «К юношам о пользе языческих

сочинений», «для тех, у кого разум не очищен (μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν), [познание себя] более недоступно, чем для больного глазами смотреть на солнце» (*Adol.* 9.31–34)[38]. Именно как призыв к очищению души (ср. *Att.* 36.6: ἀπὸ κακίας αἶσχος καθηραμένη) понимает Василий слова Второзакония: *да не станет слово тайное в сердце твоем беззаконием.* Таким образом, тема самопознания связывается с темой слова.

3. *Стоики и Гален: внутреннее и произнесенное слово*

В понимании «тайного слова» заметна ориентация Василия на стоическое учение о «внутреннем» и «произнесенном» слове (λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός)[39]: мы произносим (*Att.* 23.5: προφέροντες) рожденные в сердце представления при помощи «значимых звукосочетаний» (*Att.* 23.9: φωνῆς σημαντικῆς), которые по воздуху переправляют наши мысли к слуху собеседников.

Уже в толкованиях на Псалмы[40] Василий прибегает к этим понятиям, объясняя, что как для обращения к Богу нет нужды в звучащей речи, так и Богу для общения с праведниками не нужны произнесенные слова:

> Наш голос — это или сотрясенный воздух, или же такое видоизменение воздуха, сообразно с которым восклицающий хочет наложить отпечаток [на слух]. А что же такое глас Божий?

---

[38] Перевод: Фрейберг 1968.

[39] Špidlík 1989.

[40] «Беседы на псалмы» традиционно считаются ранним сочинением, так как для них характерен аллегорический способ толкования Писания. По мнению Бернарди, беседа на псалом 7 и две беседы на псалом 14 были написаны Василием до принятия епископского сана (370), а остальные — до 372 г. (Bernardi 1968). Тем не менее, исследователи указывали на тематическую близость беседы на первую часть 28-го псалма и бесед на псалмы 32 и 33 к трактату «О Святом Духе», написанному в 373–375 гг. См.: Михайлов 2004.

> Должны ли мы разуметь под этим удар в воздухе или сам сотрясенный воздух, устремленный к слуху того, к кому обращен голос? Или же ничто из этого, но что-то совсем иного рода, представляемое во владычественном тех людей, до которых Господь хочет донести Свой глас? Это представление подобно тому, что часто возникает во сне. И как безо всякого сотрясения воздуха мы словно запоминаем какие-то слова и звуки, возникшие в сновидениях, хотя голос достигает нас не посредством слуха, а напечатлевается на самом сердце[41], примерно также следует мыслить и глас Божий, обращенный к пророкам[42].

Выражение ἀήρ πεπληγμένος, которое дважды употребляет Василий (ср. οὐ πληττομένου τοῦ ἀέρος), использовалось стоиками применительно к звуку[43]. Глагол τυποῦν и причастие τυπωθείσης встречается в схожем контексте во фрагментах Хрисиппа[44]. В то же время нельзя не отметить и аль-

---

[41] Указание на сердце как обитель слова (αὐτῆς τῆς καρδίας ἡμῶν τυπωθείσης; ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας) навеяно Писанием и традиционно для христианских авторов той поры. Сердце (ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας) как источник мысленного возгласа (νοητὴ ἡ κραυγὴ) упоминается также в беседе на псалом 33 (*Ps.* 33.12; 29.377.43–46).

[42] *Ps.* 28.3; 29.289.4–20: ῾Η μὲν οὖν παρ᾽ ἡμῖν φωνὴ ἢ ἀήρ ἐστι πεπληγμένος, ἢ τὸ γινόμενον εἶδος περὶ τὸν ἀέρα, πρὸς ὃ βούλεται τυποῦν ὁ ἐκφωνῶν. Τί οὖν ἡ φωνὴ τοῦ Κυρίου; πότερον πληγὴ περὶ τὸν ἀέρα νοοῖτο; ἢ ἀὴρ πεπληγμένος φθάνων μέχρι τῆς ἀκοῆς τοῦ πρὸς ὃν γίνεται ἡ φωνή; ῞Η οὐδέτερον τούτων, ἀλλ᾽ ἑτερογενής τίς ἐστιν αὕτη, φαντασιουμένου τοῦ ἡγεμονικοῦ τῶν ἀνθρώπων οὓς ἂν ἀκούειν βούληται τῆς ἰδίας φωνῆς ὁ Θεός· ὥστε ἀναλογίαν ἔχειν τὴν φαντασίαν ταύτην πρὸς τὴν ἐν τοῖς ὀνείροις γινομένην πολλάκις. ῞Ωσπερ γὰρ, οὐ πληττομένου τοῦ ἀέρος, λαμβάνομέν τινα ἐν ταῖς καθ᾽ ὕπνον φαντασίαις ῥημάτων τινῶν καὶ φθόγγων μνήμην, οὐ διὰ τῆς ἀκοῆς δεξάμενοι τὴν φωνὴν, ἀλλ᾽ αὐτῆς τῆς καρδίας ἡμῶν τυπωθείσης·τοιαύτην τινὰ χρὴ νομίζειν καὶ τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ φωνὴν ἐγγίνεσθαι τοῖς προφήταις.

[43] Diog. Laer. *VP* VII.55: ἔστι δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς, ὥς φησι Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῇ Περὶ φωνῆς τέχνῃ.

[44] Aetius. *Plac.* IV 20,2 (= SVF II 387): Οἱ δὲ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ· ἀκούομεν γὰρ αὐτῆς καὶ

тернативную формулировку: πληγὴ περὶ τὸν ἀέρα. Она указывает на знакомство и с теорией платоников, которые считали звук нематериальным, как свидетельствует Авл Геллий[45]. Впрочем, как и Авла Геллия, Василия не очень занимает вопрос о материальности или нематериальности звука. Можно сказать, что он следует «правилу Неоптолема», которое приводит в этом контексте римский писатель: «следует вкусить от философии, а не утопать в ней» (*NA* 5.16: *degustandum ex philosophia [est], non in eam ingurgitandum*). Учение о звуке в рассмотренном отрывке из бесед на псалмы не выходит за рамки того, что можно обнаружить уже у Оригена. В беседах Оригена на книгу Бытия общение Бога с пророками описывается в схожих выражениях[46]. Ориген поясняет, как следует понимать слова Писания «сказал Господь»:

> Ведь если человеческий голос определяют как сотрясенный, то есть ударенный языком, воздух, то и глас Божий можно назвать воздухом, сотрясенным либо силой, либо волей Божией. И поэтому если кому-то дается глас свыше, то он проскальзывает не ко всем ушам, а лишь к тем, которым он предназначен, чтобы ты понял, что звук произведен не толчком языка (иначе он был бы слышен всем), а направлен кормилом высшего произволения. Впрочем, к пророкам, патриархам и другим святым часто и вовсе без звука бывает слово Божие, как часто свидетельствует нам Писание. В таком случае, говоря кратко, в уме, озаренном Духом Божиим, возникают представления слов[47].

αἰσθανόμεθα προσπιπτούσης τῇ ἀκοῇ καὶ ἐκτυπούσης καθάπερ δακτυλίου εἰς κηρόν. См. Gronau 1914, 69.

[45] Aul. Gell. *Noct. Att.* 5. 15: Sed uocem Stoici corpus esse contendunt eamque esse dicunt ictum aera; Plato autem non esse uocem corpus putat: 'non enim percussus' inquit 'aer, sed plaga ipsa atque percussio, id uox est'.

[46] Об использовании Оригеном стоической логики см., напр.: Dawson 1998.

[47] Orig. *In Gen.* 3.2 (GCS VI 40–41): Nam si uox humana aer esse ictus, id est lingua repercussus, definitur, potest et Dei uox dici aer ictus uel ui uel uoluntate diuina. Et

В трактате «Против Евномия» (ок. 364 г.) понятие ἐνδιάθετος λόγος не встречается вообще, а о произнесенном слове Василий упоминает лишь один раз, реагируя на заявление Евномия, что «сказанное по примышлению» (κατ᾽ ἐπίνοιαν λεγόμενα) имеет существование лишь в именах и в произнесении (*Apol.* 8.1–6, SC 305, p. 246–248, PG 29.520.32–37: ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ)[48]. Физические аспекты речи в этом трактате интересуют святителя гораздо меньше, чем семантика[49]: то, что в «Беседах на Псалмы» изображалось как непрерывное «вынесение» внутреннего слова из «сердца», представлено теперь как дискретный процесс концептуализации, каждый этап которого подвергнут теоретическому осмыслению и сформулирован на техническом языке (*Adv. Eun.* I.6 PG 29.524.18–33). Этот вопрос неоднократно рассматривался в литературе[50].

Если мы теперь обратимся к сочинениям периода епископства, то заметим, что тема произнесенного и внутрен-

---

inde est quod, si quando uox diuinitus datur, non ad omnium aures, sed ad quorum interest auditus allabitur, ut agnoscas sonitum non linguae pulsu redditum — alioquin fieret communis auditus —, sed superni nutus moderamine gubernatum. Quamquam prophetis saepe et patriarchis ceterisque sanctorum etiam sine uocis sono uerbum Dei factum esse referatur, sicut ex omnibus sacris uoluminibus abundanter docemur. In quo, ut breuiter dicam, illuminata mens per spiritum Dei formatur in uerba. Параллель с «Внемли» отмечена у Marti 2012, 2. О знакомстве Оригена со стоической теорией звука свидетельствует, например, SVF II 138 (= *Contr. Cels.* II. 72).

[48] На это Василий отвечает, что это было бы не примышление, а бред (*Adv. Eun.* I.5; PG 29.521.5–17: οὐχὶ ἐπίνοια, παράνοια δ᾽). Если же Евномий полагает, что «примышление» означает нечто ложное и несуществующее (ἀνύπαρκτον), то в этом случае «означаемая ложь» не исчезает вместе со звуком: хотя голос (φωνή) рассеивается в воздухе, однако ложные мысли (νοήματα) сохраняются в уме (PG 29.521.21–24). О примышлении см.: Михайлов 2006; Ayres 2004, 192. Философскую родословную термина можно найти у Vaggione 2000, 242–243.

[49] Полезный обзор «патристической семантики» см.: Михайлов 2011, 11 слл.

[50] Radde-Gallwitz 2009, 148; Delcogliano 2010, 167; Hildebrand 2007, 52–53.

него слова упоминается почти исключительно в связи с троичным богословием. В беседе «На пролог Евангелия от Иоанна», написанной в начале периода епископата (370–372 гг.), Василий говорит о том, что ни произнесенного, ни внутреннего слова не было «в начале» (*In princ.* PG 31.477.3–8)[51]. А в беседе «Против савеллиан, Ария и аномеев»[52] Василий обрушивается на тех, кто «возобновляет иудейство» (ср. *Ep.* 263), называя Слово Бога внутренним словом (31.601.6–7: Καὶ γὰρ ὅταν ὁμολογῶσι Λόγον, τῷ ἐνδιαθέτῳ αὐτὸν παρεικάζουσι). Упрек в савеллианстве, как показал Линхард[53], адресован в этой гомилии Маркеллу, которого Евсевий Кесарийский регулярно называет «новым Савеллием» и обвиняет в «иудействе». В направленных против Маркелла полемических трактатах Евсевий постоянно говорит о неуместности сравнения Слова Божия с человеческим словом, используя стоические термины λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός.

Не вдаваясь в детали этой богословской полемики, отметим лишь то обстоятельство, что в 70-е гг. тема внутреннего и произнесенного слова у Василия актуализируется в поле-

---

[51] При этом сравнение внутреннего слова с родником, πηγή (*In princ.* 3; 31.477.2–42) приводит на ум аналогичное сравнение у Филона Александрийского: *De vita Mosis* 127–129; *De migr. Abr.* 71–72; *Quod deter.* 91–92. Филон говорит о Моисее как о «внутреннем слове», это ум в непосредственном общении с Богом, а об Аароне как о «внешнем», необходимом для того, чтобы доставить откровение народу, см.: Kamesar 2010. Ср. комм. к 23.5.

[52] Hildebrand 2007, 83 датирует 372 г. со ссылкой на Fedwick 1979, 153. Это ошибка: в этом месте Федвик указывает 378 г. Бернарди предлагает «une date assez tardive», т.е. не ранее 377 г. (Bernardi 1968, 88). Отмечалась близость этой гомилии гл. 16 и 18 трактата «О Святом Духе»: Dörries 1956, 94–97. Слова самого Василия Πᾶσα γὰρ ἀκοὴ νῦν πρὸς τὴν ἀκρόασιν τῶν λόγων τῶν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀνηρέθισται (31.608.38–39) заставляют предположить дату не ранее 374 г., когда создавался трактат «О Святом Духе». Анализ богословской аргументации см.: Lienhard 1986.

[53] Lienhard 1989 и 1999.

мическом контексте: став епископом, он повел атаку на Маркелла, который к тому времени уже ничего не писал[54]. Стремясь заручиться поддержкой Афанасия, Василий пишет ему о необходимости осуждения Маркелла (*Ep.* 69, 371 г.); этого вопроса на протяжении епископата он касается в своих письмах разным людям не менее семи раз[55], называя учение Маркелла «искаженным иудейством» (*Ep.* 263, 377 г.) и сетуя на то, что его последователи приняты в общение (*Ep.* 265, 377 г.).

Для нас этот исторический и богословский фон важен здесь потому, что, как мы уже отмечали в другом месте[56], именно Маркеллу адресован упрек в «иудействе» в «Шестодневе», где Василий подробно описывает возникновение человеческого слова:

> Прежде всего рассмотрим, как же говорит Бог. Неужели так же, как и мы? Сперва предметы накладывают отпечаток на ум; затем, после возникновения представления, ум выбирает из доступных означающих те, что наиболее подходят и подобают каждому предмету, и называет их; после этого поручает мысли органам речи, и таким образом благодаря колебанию воздуха и членораздельному движению звука являет скрытую мысль. Но разве не нелепо утверждать, что Богу требуется столько окольных путей, чтобы выразить свои мысли? …Однако бестелесное естество не нуждалось в звучащей речи, потому что Тому, Кто содействовал творению, могли передаваться сами мысли. Так зачем же слово Тем, кто мысленно может делиться друг с другом намерениями? Голос ради слуха, а слух ради голоса. А там, где нет ни воздуха, ни языка, ни уха, ни искривленного прохода, возводя-

---

[54] Наиболее ожесточенные богословские баталии вокруг Маркелла приходятся на 40-е гг. IV в., когда Василий был еще ребенком. См.: Беневич 2009.

[55] По подсчетам Lienhard 1989.

[56] Alieva 2016a.

щего звуки к расположенному в голове центру ощущений, — там и в глаголах нет нужды, но желания передаются, так сказать, через сами сердечные помыслы (*Hex.* 3.2.8–45[57]).

В этом отрывке Василий выделяет несколько этапов, связанных с произнесением слова: а) ощущение (αἴσθησις): τῶν πραγμάτων τύπος должен наложиться на мышление (τῇ νοήσει); б) представление (τὸ φαντασθῆναι): репрезентация объекта в сознании; в) мысль (τὸ νοηθέν): ум (νοῦς) осмысляет представления и подбирает им обозначение (σημασία); г) произнесение: νοηθέντα передаются по воздуху при посредстве органов речи (φωνητικὰ ὄργανα)[58]. Хотя эти этапы были намечены уже в «Против Евномия»[59], но по сравнению с этим трактатом надо отметить более детальную проработку устройства слуха.

Василий упоминает «искривленный проход» (πόρος σκολιός), «возводящий звуки к расположенному в голове

[57] Πρῶτον μὲν οὖν ἀναλαβόντες ζητῶμεν, πῶς ὁ Θεὸς διαλέγεται. Ἆρα τὸν ἡμέτερον τρόπον, πρότερον μὲν ὁ ἀπὸ τῶν πραγμάτων τύπος ἐγγίνεται τῇ νοήσει, ἔπειτα μετὰ τὸ φαντασθῆναι, ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων τὰς οἰκείας καὶ προσφυεῖς ἑκάστου σημασίας ἐκλεγόμενος ἐξαγγέλλει; εἶτα τῇ ὑπηρεσίᾳ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων παραδοὺς τὰ νοηθέντα, οὕτω διὰ τῆς τοῦ ἀέρος τυπώσεως, κατὰ τὴν ἔναρθρον τῆς φωνῆς κίνησιν, ἐν τῷ κρυπτῷ νόημα σαφηνίζει; Καὶ πῶς οὐ μυθῶδες τῆς τοιαύτης περιόδου λέγειν τὸν Θεὸν χρῄζειν πρὸς τὴν τῶν νοηθέντων δήλωσιν; …Καίτοιγε τοῦ ἐν φωνῇ λόγου οὐδὲ οὕτως ἦν χρεία τῇ ἀσωμάτῳ φύσει, αὐτῶν τῶν νοηθέντων μεταδίδοσθαι δυναμένων τῷ συνεργοῦντι. Ὥστε τίς χρεία λόγου τοῖς δυναμένοις ἐξ αὐτοῦ τοῦ νοήματος κοινωνεῖν ἀλλήλοις τῶν βουλευμάτων; Φωνὴ μὲν γὰρ δι᾽ ἀκοὴν, καὶ ἀκοὴ φωνῆς ἕνεκεν. Ὅπου δὲ οὐκ ἀὴρ, οὐχὶ γλῶσσα, οὐχὶ οὖς, οὐ πόρος σκολιὸς ἐπὶ τὴν ἐν τῇ κεφαλῇ συναίσθησιν ἀναφέρων τοὺς ψόφους, ἐκεῖ οὐδὲ ῥημάτων χρεία, ἀλλ᾽ ἐξ αὐτῶν, ὡς ἂν εἴποι τις, τῶν ἐν καρδίᾳ νοημάτων τοῦ θελήματος ἡ μετάδοσις. Ср. *Hex.* II 7.29–34 (p. 33, 1 sqq): Ὅταν δὲ φωνὴν ἐπὶ Θεοῦ καὶ ῥῆμα καὶ πρόσταγμα λέγωμεν, οὐ διὰ φωνητικῶν ὀργάνων ἐκπεμπόμενον ψόφον, οὐδὲ ἀέρα διὰ γλώσσης τυπούμενον, τὸν θεῖον λόγον νοοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ θελήματι ῥοπὴν διὰ τὸ τοῖς διδασκομένοις εὐσύνοπτον ἡγούμεθα ἐν εἴδει προστάγματος σχηματίζεσθαι.

[58] Анализ этих этапов см.: Gronau 1914, 70–71; Courtonne 1934, 56 ; Giet 1949, 192–193.

[59] См. выше с. 24.

центру ощущений». Обратим внимание на медицинскую терминологию, использованную Василием. Гален, описывая органы слуха, говорит о том, что поскольку звук — это удар воздуха, необходимо было защитить слуховой нерв от прямого воздействия, которое могло бы привести к повреждению. Защитить его при помощи плотной перепонки означало бы вызвать глухоту, поэтому

> …природа поместила там толстую и твердую кость (височную — О.А.) и пробуравила ее спиралями, согнутыми наподобие лабиринта (λοξαῖς ἕλιξι δίκην λαβυρίνθου). Благодаря этой предосторожности натиск холодного воздуха, который несомненно ощущался бы при прямом (κατ᾽ εὐθὺ) прохождении, понемного ослабевает вследствие разноообразия преломления [в этих извилистых поворотах], а проникновение всех других плотных частиц до самого нерва было бы заранее задержано. В самом деле, тела, превышающие размером проход (τοῦ πόρου), не только не смогут его поранить, но даже и прикоснуться к нему. Что же касается более мелких частиц, то одни, проникшие с быстротой и силой и по прямой линии, вероятно, прежде всего ударятся о стенки спирали (ταῖς ἕλιξι), а другие, попавшие туда постепенно без напора, запутавшись, так сказать, в этих спиралях, коснутся перепонки мягко и слегка (*De usu partium* 645–446)[60].

Чуть ниже Гален возвращается к устройству слуха, обсуждая пару нервов, проходящие через височную кость. Эта пара «делится на две ветви во время прохождения через самую кость: одна из них проникает в слуховой канал, а другая — в отверстие, называемое слепым». Но этот отверстие не слепое, поясняет Гален: речь идет об искривлении прохода (ἡ σκολιότης τοῦ πόρου), в силу которого через него нельзя пропустить соломинку: «Если постепенно сре-

[60] Перевод: Кондратьев 1971, незначительно исправленный.

зать всю кость вокруг и обнажить нерв, то спирали, по которым он следует (αἵ θ᾽ ἕλικες αἱ κατ᾽ αὐτὸ), предстанут перед твоими глазами и окажется, что нерв выходит около уха» (*De usu partium* 724).

Перед нами не стоит задачи соотнести эту терминологию с современной анатомической: очевидно, что это далеко не всегда возможно. Достаточно будет отметить общее для Галена и Василия представление о том, что внешние воздействия на слух достигают «центра ощущений» не напрямую (κατ᾽ εὐθὺ), а через некий искривленный канал, призванный защитить воспринимающий ощущения мозг от удара воздуха, который представляет собой звук.

Причина, по которой Василий в «Шестодневе» достаточно подробно описывает анатомию слуха, заключается в том, что ему необходимо опровергнуть нелепые проекции свойств человеческой речи на Бога. Толкуя слова Писания: *И сказал Бог* (Быт 1:6), Василий подчеркивает, что это «сказал» никак не может быть подобно человеческому «сказал», так как человеческая речь существует ради слуха, а слух — ради речи (Φωνὴ μὲν γὰρ δι᾽ ἀκοὴν, καὶ ἀκοὴ φωνῆς ἕνεκεν, см. выше прим. 57). Там же, где нет даже воздуха, такая речь невозможна, поэтому «сказал» следует понимать как намек на второе лицо Троицы (*Hex.* 3.2.26–28: νῦν δὲ τὸν Θεὸν προστάττοντα καὶ διαλεγόμενον εἰσάγουσα, τὸν ᾧ προστάσσει καὶ ᾧ διαλέγεται κατὰ τὸ σιωπώμενον ὑποφαίνει). Таким образом, Василий описывает анатомию человеческого слова, чтобы показать: в Боге невозможно разделение на «внутреннее» и «внешнее» слово, так как само это разделение берет начало в нашей телесности. Там же, где нет телесной природы, общение происходит без посредства звучащей речи (*Hex.* 3.2.41: ἐξ αὐτῶν… τῶν ἐν καρδίᾳ νοημάτων).

Вернемся теперь к нашей гомилии, которая начинается и завершается размышлением о человеческом слове: если бы

душа наша была обнажена, мы бы могли обмениваться непосредственно представлениями (ἀπὸ τῶν νοημάτων), однако душа производит представления (τὰς ἐννοίας ἐργάζεται), будучи сокрыта плотью, и потому нуждается в «именах и глаголах» (ῥημάτων δεῖται καὶ ὀνομάτων) для того, чтобы их сообщить. Мы произносим (προφέροντες) рожденные в сердце представления при помощи «значимых звукосочетаний» (φωνῆς σημαντικῆς), которые по воздуху «переправляют» наши мысли к слуху собеседников. Образованию таких членораздельных звуков, пишет Василий, служит речевой аппарат: зубы (ὀδόντες) и язык (γλῶττη). Слух принимает звуки через «спиралевидный канал» (ἑλικοειδὴς πόρος), они отражаются в его «изгибах» (ταῖς σκολιότησι); таким образом, рождается чувственное ощущение (αἰσθήσει). Отметим упоминание о ἑλικοειδὴς πόρος и его изгибах: как и в «Шестодневе», Василий использует здесь специальный медицинский термин, упоминая, как и Гален, о неких «спиралях» в ухе, необходимых для того, чтобы ничто не мешало восприятию (κώλυμα εἶναι).

Хотя богословская проблематика «Шестоднева» во «Внемли» отсутствует, два текста объединяет акцент на икономичности человеческого устройства: поскольку общение ἀπὸ τῶν νοημάτων невозможно для человека в силу его телесной природы; для назидания человека необходимо слово, причем слово краткое, емкое и запоминающееся. Именно таким является слово Писания. Когда речь заходит о человеческом теле, «окольные пути» оказываются свидетельством мудрости и домостроительства Божия (ср. *Att.* 23. 17: τοῦ πνεύματος οἰκονομήσαντος): человек может физически воспринимать слова Писания.

С этим связано и переосмысление роли произнесенного слова. С точки зрения стоиков, «разумным» (λογικός) человека делает в первую очередь причастность внутренне-

му слову, в то время как «внешняя» речь свойственна и неразумным существам[61]. Внутреннее слово — источник произнесенного, именно оно, согласно Филону (и самому Василию в беседах на псалмы), позволяет обращаться к Богу. Теперь же мы видим, что это «тайное», то есть внутреннее, слово может оказаться «беззаконием», стремительно совершаемым в сердце. Преодолеть это беззаконие человеку помогает «произнесенное» слово Писания. Тишина, к которой призывает Василий в самом в самом начале гомилии (*Att.* 23.14–15: Ποιήσατε τοίνυν γαλήνην τῷ λόγῳ διὰ τῆς σιωπῆς) и которую он дальше отождествляет с свободой от страстей (*Att.* 35.3–4: θαυμαστή τις ἔνδον γαλήνη περὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἡσυχία γενήσεται), нужна человеку для того, чтобы услышать — и физически, и духовно — слово Писания:

> Так обеспечьте же своим молчанием тишину слову. Может статься, оно несет в себе нечто полезное. Трудноуловимо слово истины, поскольку оно с легкостью способно укрываться от невнимательных: столь сжатым и кратким устроил его Дух (τοῦ πνεύματος οἰκονομήσαντος), что в немногих словах выражает оно весьма многое и самой сжатостью своей располагает к запоминанию. Ведь и естественное совершенство слова состоит в том, чтобы не затемнять смысла неясностью и не быть чрезмерным и пустым от избытка ненужных подробностей. Именно таково слово, только что прочитанное нами в книгах Моисея… (*Att.* 23.14–24.4).

Поэтому в словах Василия о том, что человек должен научиться различать добро и зло ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας можно усмотреть элемент языковой игры: созданный по образу Творца разумным и призванный ради этого образа

[61] См. комм. к 23.5 и комментарий Столярова к SVF II 135 и 143.

к самопознанию, человек наделен способностью к восприятию членораздельной речи. Разумность и способность к речи отличают человека как λογικός («разумного», то есть «словесного») ото всех прочих животных, ἄλογοι («бессловесных»):

> И при внимательном исследовании ты можешь обнаружить, что большинство бессловесных (τῶν ἀλόγων) не учась испытывает отвращение к вредному и опять-таки в силу некоего врожденного влечения устремляется к получению полезного. Вот почему обучающий нас Бог и дал нам это великое наставление, чтобы то, что у тех от природы, доставалось бы нам при содействии слова (ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας)… (*Att.* 25.10–14)[62].

«При содействии слова» (т.е. и Писания, и собственного разума) человек должен научиться, в первую очередь, различать добро и зло и уклоняться от последнего. Это придает теме самопознания этическое звучание: познать себя значит познать себя в «нравственном величии»[63], то есть как существо, способное свободно выбирать между добром и злом. Безусловно, ум создан «по образу», но возвыситься до созерцания Бога он может лишь под требовательным и строгим руководством Писания, при условии воздержанной и благочестивой жизни.

4. *Порфирий: связь души и тела*

Нам уже приходилось говорить о возможном влиянии Порфирия на рассуждения Василия[64]. В частности, мы говорили

[62] Ср. начало «Протрептика» Галена (перевод: Пролыгина 2014).

[63] См.: Špidlík 1961, 134.

[64] Alieva 2013. На то, что Василий прибегает к Порфирию в своем учении об именах, указывал Delcogliano 2010, 219 et passim. Вопрос о знакомстве Василия с Порфирием поднимался в классическом исследовании: Rist 1981, 212–214. Рист признал влияние Порфирия «минимальным». Этот тезис,

о том, что сравнение духовного и физического зрения (*Att.* 25.21–26.6) у Василия обнаруживает сходство с разработкой этой темы в диалоге «Алкивиад I» (124a7–124b1): как глаз не может увидеть себя, не заглянув в зеркало или что-то подобное, так и душа, если она хочет увидеть себя, «должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна» (133b7–10). В душе такой «божественной» частью, подобной зрачку в глазе, является та часть, к которой относится познание и разумение (133c1–2).

Как было отмечено, это рассуждение оказало большое влияние на разработку темы самопознания у александрийцев. В трактате «О сотворении мира» Филон устанавливает следующую «пропорцию»: как зрачок относится к глазу, являясь лучшей его частью, так и ум относится к душе, будучи словно «душою души» (*De opif.* 66). В этом трактате сравнение ума с зрачком, навеянное несомненно «Алкивиадом», уже соотнесено с тезисом «Тимея» о том, что зрение является источником всех благ для человека (*De opif.* 53; ср. *Tim.* 47b1–2). Судя по «Благодарственной речи» Григория Чудотворца, «Алкивиад» оказал влияние и на Оригена с его учением об «отражении» божественной добродетели в человеческой душе (*Or. pan.* 11). В свою очередь, Евсевий Кесарийский цитирует «Алкивиада» рядом со стихами книги Бытия о сотворении человека «по образу» (*Praep. Ev.* 11. 27. 1–2). На то, что Евсевий следует здесь сложившейся философской традиции, в частности Порфирию, указывала Женевьев Фаврель[65].

как сегодня представляется, требует ревизии, которую мы не можем здесь себе позволить.

[65] О «возможно, решающем» влиянии Порфирия на Евсевия см.: Favrelle 1982, 358.

Фрагменты Порфирия у Евсевия (*Praep. Ev.* 11. 28) и у Стобея[66] обнаруживают некоторое сходство и с гомилией Василия Великого, где читаем:

> В целом же, точное исследование себя самого послужит тебе достаточным руководством и к познанию Бога. Потому что если внемлешь себе, то не придется тебе выслеживать Творца в устроении целого мира, но в себе самом, словно в некоем малом мире (οἱονεὶ μικρῷ τινι διακόσμῳ), узришь великую мудрость твоего Создателя (*Att.* 35. 13–15)

Порфирий также упоминает «микрокосм», говоря о самопознании (Stob. *Anth.* 3.21.27.12–14: μικρὸν διάκοσμον). По словам Порфирия, самопознание (3.21.28.21–22: τὸ γιγνώσκειν ἑαυτὸν) предполагает, в первую очередь, познание души и ума (3.21.28.23: τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν). Однако полностью познать себя охватывает и познание «нашего» (τὰ ἡμέτερα) и «того, что принадлежит нашему» (3.21.28.25: τὰ τῶν ἡμετέρων), иными словами тела и принадлежащих ему вещей. Свт. Василий, как и Порфирий, отождествляет «нас» с душой и умом (*Att.* 26.15–27.2), в то время как в «Алкивиаде I» речь идет только о душе; прибегает он и к тройственному делению «Алкивиада» на «нас», «наше» и «то, что принадлежит нашему» (*Att.* 26.15–18), использованному и Порфирием. В силу этого мы предположили, что Василий знал некоторые сочинения Порфирия, несмотря на то, что книги последнего были осуждены на сожжение Константином из-за ассоциаций с арианской ересью[67].

---

[66] Выдержки из сочинения Порфирия Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν сохранились у Стобея рядом с выдержками из «Алкивиада» и «Хармида» в главе, посвященной самопознанию (Stob. *Anth.* 3.21.26–28). Обзор традиции истолкования «Алкивиада» в античной философии см. в: Бугай 2001. Там же (с. 73 слл.) можно найти перевод фрагментов Порфирия.

[67] Об этом осуждении: Rist 1981, 150.

Анализ гл. 7 «Внемли» позволяет уточнить вопрос о знакомстве Василия с Порфирием. В этой главе Василий переходит от рассмотрения тварного мира (гл. 6) к рассмотрению человека. Структурно седьмая глава распадается на две части: устройство души (*Att.* 34.11–35.11), связь души и тела (*Att.* 35.12–36.7), после чего в гл. 8 Василий рассматривает устройство тела. Как было отмечено выше, в рассуждениях об устройстве как души, так и тела Василий ориентируется на диалог «Тимей». Что касается вопроса о связи души и тела, то этот вопрос оставался непроясненным.

Надо сказать, что вопрос о связи, или «единении», телесного с бестелесным ставится впервые лишь в неоплатонизме[68]. Для стоиков проблема присутствия материальной души в материальном же теле, по сути, не стояла; это касается и перипатетиков, которые мыслили душу лишь вместе с одушевленным телом как его энтелехию. Что касается Платона, то у него тело — это лишь «инструмент», которым пользуется душа, о психосоматическом единстве речи не идет. Напротив, неоплатоническое различение бестелесной души и материального тела, имеющих принципиально разные природы, провоцирует вопрос о том, «как душа связана с телом» (Porph. *VP* 13.11 πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι). Именно этот вопрос в течение трех дней обсуждал Порфирий с Плотином, как он сообщает в «Жизни Плотина»; ему же была посвящена, по мнению Х. Дёрри, и значительная часть трактата Συμμικτὰ ζητήματα Порфирия, дошедшего до нас лишь в отрывках и пересказах[69]. Все это заставляет предположить, что и при написании седьмой главы (точнее, части ее) Василий имел в виду некий неоплатонический источник.

---

[68] Peroli 1993, 73; Dörrie 1959, 12.

[69] Этот сложный вопрос рассматривается в работе: Smith 1974, 1 sqq.

Итак, рассуждение о связи души и тела открывается упоминанием «микрокосма» (*Att.* 35.13–15, ср. Porph. *Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν* apud Stob. *Anth.* 3.21.26–28). Сразу же после упоминания микрокосма Василий поясняет, как следует познавать Бога через познание себя:

> Бестелесным мысли Бога, потому что бестелесна обитающая в тебе душа; не устанавливай ему пространственных пределов (μὴ περιγραφόμενον τόπῳ), поскольку и ум твой изначально пребывает не в пространстве (ἐν τόπῳ), и лишь от соприкосновения с телом занимает место (διὰ τῆς πρὸς τὸ σῶμα συναφείας ἐν τόπῳ γίνεται) (*Att.* 35.16–18).

Противопоставление телесного и бестелесного по признаку нахождения и ненахождения в «месте»[70] проводит Порфирий в сочинении «Подступы к умопостигаемому», где термин τόπος закреплен за чувственным миром. Кроме того, в трактате «О природе человека» епископа Немесия, испытавшего сильное влияние Порфирия, мы находим текстуальную параллель к нашему тексту: «Душа же, будучи бестелесной и не ограниченная местом (μὴ περιγραφομένη τόπῳ), проходит вся через все и проникает своим светом все тело; нет такой части, которая была бы освещена ей и в которой она не присутствовала бы целиком»[71].

Понятие συνάφεια («соприкосновение») и однокоренной глагол συνάπτεσθαι, хотя и употребляются стоиками

---

[70] Месяц 2013, с. 760 прим. 5. Перевод «Сентенций» Порфирия по этому изданию.

[71] Nem. *De nat. hom.* 3.83–93: ἡ δὲ ψυχὴ ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ δι' ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν. οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ νοητὰ ἀλλὰ διὰ παντὸς σώματος χωροῦντα καὶ διαφοιτῶντα καὶ διεξιόντα, οὐχ οἷά τέ ἐστιν ὑπὸ τόπου σωματικοῦ κατέχεσθαι. Перевод: Владимирский 2011 (1904[1]).

в рассуждениях о единстве «взаимосвязанных» тел, таких как дом или корабль[72], однако не применительно к человеку, который, как и космос, относится к числу ἡνωμένα σώματα. Напротив, Порфирий использует прилагательное συναφής, говоря о контакте души с телом посредством ощущения (*Sent.* 32.100–111): человек — это «душа, связанная в чужой и иноприродной вещи», наша задача достигнуть бесстрастного расположения, удаляясь от ощущений, благодаря которым душа входит в «соприкосновение» (συναφής) с телом. Если же это соприкосновение сопровождается радостью или переживанием, то это уже «сострадание» (συμπαθεῖ) телу, от которого подобает очиститься[73]. Упоминание о «связанности» души с телом также находит отклик в тексте Василия, что дает целый ряд лексических параллелей: συνάφεια — συναφής; συνέδησεν — συνδεδεμένον; ἐν τόπῳ — τοῖς τόποις; συμπάθεια — συμπαθεῖ[74]. Добавим, что Григорий Нисский, в рассужде-

[72] SVF II.1 366 = Plut. Praec. conj. 34: Τῶν σωμάτων <οἱ φιλόσοφοι> (scil. Stoici) τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δ' ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζώων ἕκαστον.. Cp. fp. 368 (σώματα ἡνωμένα λέγεσθαι ὅσα ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατεῖται, οἷον λίθος, ξύλον· ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν. συνημμένα δὲ ὅσα οὐχ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως δέδεται, ὡς πλοῖον καὶ οἰκία etc.) и 367.

[73] Porph. *Sent.* 32.100–111: πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτεροουσίῳ συνδεδεμένον. δεύτερον δὲ τὸ ἀπὸ τούτου ὁρμώμενον τοῦ πείσματος συνάγειν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τοῖς μὲν τόποις, πάντως γε μὴν ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ διατιθέμενον. ἐνεργῶν μὲν γάρ τις συνεχῶς κατ' αἴσθησιν, κἂν μὴ μετὰ προσπαθείας καὶ τῆς τοῦ ἥδεσθαι ἀπολαύσεως τοῦτο ποιῇ, ἀλλ' οὖν ἐσκέδασται περὶ τὸ σῶμα, συναφὴς αὐτῷ κατὰ ταύτην γινόμενος, προσπάσχων δὲ ταῖς τῶν αἰσθημάτων ἡδοναῖς ἢ λύπαις σὺν προθυμίᾳ καὶ ἐπινεύσει συμπαθεῖ·ἀφ' ἧς δὴ μάλιστα διαθέσεως αὐτὸν προσήκει καθαίρειν.

[74] Немесий, одним из источников которого при написании гл. 3 «О природе человека» был трактат Συμμικτὰ ζητήματα Порфирия (Dörrie 1959), использует ту же лексику, описывая человека как существо, которое в себе самом соединяет смертное с бессмертным (τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις) и сочетает разумное с неразумным (καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις συνάπτοντος); представляя образ всего творения, он называется микрокосмом (μικρὸς κόσμος) (*De nat. hom.* 1.423–1.431). Мы указываем на это в приме-

ниях которого о связи души и тела исследователи отмечали влияние Порфирия, описывает отношение души и тела как «общение» и «соприкосновение»: «Общение же ума с телесным состоит в каком-то невыразимом и немыслимом соприкосновении; оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается телом, и не объемлет извне, потому что бестелесное не окружает собою чего-либо»[75].

Василий продолжает рассуждение замечанием о том, что душа «познается лишь по действиям» (*Att.* 35.18–22: ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται μόνον). «Действия», или «энергии», души, — еще одно регулярное у Порфирия выражение[76]. Однако наибольший интерес, на наш взгляд, представляет следующий отрывок:

> Восхищайся Мастером, как сочетал (συνέδησεν[77]) Он с телом душевную силу, так что душа, проникая (διικνουμένην) до самых пределов тела, самые друг от друга удаленные члены ведет к единодушию и общению (πρὸς μίαν σύμπνοιαν καὶ κοινωνίαν). Взгляни, что за силу (δύναμις) придает душа телу и как сама душа в ответ воспринимает переживания тела; как душа сообщает телу жизнь и как тело сообщает душе скорби… (*Att.* 35.24–36.1)

В свое время были попытки связать понятие «симпатии» у Василия с комментарием Посидония на «Тимей»[78] или

чании, поскольку этот отрывок не включен в число фрагментов Порфирия в Smith 1993.

[75] *De hom.opif.* 15 PG 44.177: δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὖσα (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον), οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα. См.: Peroli 1993, 202; Marti 2012, 99.

[76] Smith 1974, 3 sqq.

[77] Ср. выше прим. 73 и 74.

[78] Gronau 1914, 174 sqq. Вопрос о возможном влиянии Посидония на Василия не может быть поставлен в этом издании. Отметим лишь необхо-

с прямым влиянием Плотина. И хотя указание в сторону неоплатоников по сути верно, оно не было достаточно хорошо фундировано и ограничивалось лишь общими рассуждениями о «концептуальных параллелях» между гл. 7 «Внемли» и Эннеадами IV. 3–4[79]. Вопрос об источнике Василия требует ненадолго отвлечься от «Внемли» и рассмотреть другие примеры употребления этого слова у святителя.

В «Шестодневе» Василий употребляет этот термин, говоря о том, что Бог связал целый мир и привел его в единое общение и гармонию, так что удаленные части кажутся соединенными (ἡνῶσθαι) посредством симпатии[80]. Как смысл, так и лексика близки к мнению Хрисиппа, приводимому Александром Афродисийским: «С одной стороны, он полагает, что всеобщая сущность представляет собой непрерывную целостность (ἡνῶσθαι), поскольку она целиком пронизана некой пневмой, благодаря которой «все» обладает связанностью, устойчивостью и «сочувствует» самому себе…»[81].

Обратим внимание: единство мира и симпатия его частей для Хрисиппа обусловлены вездесущестью действующей в мире пневмы, которая в ряде фрагментов отождествляется с богом[82]. В диалоге Цицерона «О природе богов» академик

димость критического пересмотра основательного, но устаревшего исследования Гронау.

[79] Torchia 1996.

[80] *Hex.* 2.2.58–61: ῞Ολον δὲ τὸν κόσμον ἀνομοιομερῆ τυγχάνοντα ἀρρήκτῳ τινὶ φιλίας θεσμῷ εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν συνέδησεν· ὥστε καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων τῇ θέσει διεστηκότα ἡνῶσθαι δοκεῖν διὰ τῆς συμπαθείας.

[81] SVF II 473 = Alexander Aphrod. *De mixtione* 216.14: ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε· ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ᾽ οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὑτῷ τὸ πᾶν.

[82] SVF II 475 = Alexander Aphrod. *De mixtione* 226.34: ἔτι τε ὁ περὶ ἀρχῶν τε καὶ θεοῦ <λόγος> καὶ ἡ τοῦ παντὸς ἕνωσίς τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὐτό. πάντα γὰρ αὐτοῖς ταῦτ᾽ ἐστὶν ὁ διὰ τῆς ὕλης διήκων θεός. («И даже учение о началах и о боге, единстве мироздания и мировой симпатии относится сюда же. Все это у них — бог, пронизывающий материю»).

Котта, принимая идею стоика Бальбы о всеобщей симпатии (*consensus*), отрицает лишь теологическое ее обоснование, а именно что вся природа объята одним божественным духом (*uno divino spiritu*)[83].

Василий очевидно в курсе тесной связи понятий συμπάθεια и σύμπνοια в стоической физике и теологии. Но в то же время он знаком и с той раннехристианской традицией, в которой это — изначально медицинское — понятие использовалось для иллюстрации идеала духовного единства Церкви[84]. Поэтому, сохраняя связь συμπάθεια с σύμπνοια, Василий придает ей христианское звучание, вдохновленное посланием св. ап. Павла. Так, в трактате «О Святом Духе» читаем (перевод ТСО):

> Все мы — члены в рассуждении друг друга, имеем же различные дарования по данной нам Божией благодати (Рим 12:5). Поэтому *не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны* (1 Кор 12:21). Но все члены как в совокупности составляют Тело Христово в единении Духа, так взаимно друг другу доставляют необходимую пользу своими дарованиями, потому что Бог поместил члены в теле и каждый из них, как Ему было угодно. Члены же об одном и том же заботятся друг для друга, по духовному общению врожденной им сострадательности (κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας). *Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор 12:26).

В гл. 7 «Внемли» συμπάθεια и σύμπνοια стоят рядом. Но, как мы постарались показать, семантическое окружение этих двух терминов стоической физики вполне неоплатониче-

[83] См. комм. к 35.28. Laurand 2005.

[84] Йегер 2014, 49.

ское: отношения телесного и бестелесного в человеке осмысляются в терминах «связанности» (συνέδησεν) и «соприкосновения» (συνάφεια); телесное мыслится как находящееся «в пространстве» (ἐν τόπῳ), а бестелесное — как проходящее через него (διικνουμένην) и не ограничиваемое «местом» (μὴ περιγραφόμενον τόπῳ). Интересно, что непосредственно рядом Василий говорит о «неслиянности» воспоминаний в человеческой памяти (*Att.* 35.16–36.1: ἀσύγχυτοι καὶ εὐκρινεῖς αἱ μνῆμαι, οἷον χαλκῇ τινι στήλῃ τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς ἐγκεχαραγμέναι, διαφυλάττονται). Едва ли это больше, чем простая ассоциация, однако и Плотин (Enn. 6.5.10), и Порфирий говорят о том, что множество наук не сливаются в одной душе, чтобы проиллюстрировать идею о «неслиянном множестве» душ (Porh. *Sent.* 37: οὐ συγκεχυμέναι; οὐδὲ ἐπιστῆμαι συνεχύθησαν αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ). А судя по трактату «О природе человека» Немесия, в схожих выражениях Порфирий описывал и отношения души и тела, которые «неслиянно» соединяются[85]. Те же выражения мы видим и у Григория Нисского[86].

---

[85] Nem. *De nat. hom.* 3.60–66: καὶ ἥνωται τοίνυν καὶ ἀσυγχύτως ἥνωται τῷ σώματι ἡ ψυχή. ὅτι μὲν γὰρ ἥνωται ἡ συμπάθεια δείκνυσιν· συμπαθεῖ γὰρ ὅλον ἑαυτῷ τὸ ζῷον ὡς ἓν ὄν· ὅτι δὲ καὶ ἀσύγχυτος μένει δῆλον ἐκ τοῦ τὴν ψυχὴν τρόπον τινὰ χωριζομένην τοῦ σώματος ἐν τῷ ὕπνῳ καὶ ὥσπερ νεκρὸν αὐτὸ κεῖσθαι καταλιποῦσαν, μόνον δὲ ἐξατμίζουσαν αὐτὸ τῇ ζωῇ, ἵνα μὴ παντελῶς ἀπόληται («Потому, хотя душа соединена с телом, но соединена неслитно. Действительно, что она соединена — это показывает сочувствие, по которому живое существо всецело сочувствует самому себе как единое, а что душа остается неслитной (после соединения), очевидно из того, что она во сне, некоторым образом отделяясь от тела и как бы оставляя его лежать мертвым и лишь только сообщая ему жизнь, чтобы оно совсем не погибло…»). См. Dörrie 1959, 63.

[86] Greg. Nyss. *De opif. hom.* 225, 22–28: Φυσικῇ γάρ τινι σχέσει καὶ στοργῇ πρὸς τὸ συνοικῆσαν σῶμα τῆς ψυχῆς διακειμένης, ἔστι τις κατὰ τὸ λεληθὸς αὐτῇ διὰ τῆς συνανακράσεως τοῦ οἰκείου σχέσις τε καὶ ἐπίγνωσις, οἷον σημείων τινῶν παρὰ τῆς φύσεως ἐπικειμένων, δι' ὧν ἡ κοινότης ἀσύγχυτος μένει διακρινομένη τοῖς ἰδιάζουσι («Поскольку душа расположена к сообитающему ей телу природной связью и любовью, то через сорастворение с тем, что для нее свое, у нее имеется некая тайная связь и способность распознавания, словно бы природой были нало-

Поэтому появление стоических терминов συμπάθεια и σύμπνοια в приведенном отрывке Василия не должно нас смущать: уже Порфирий, по выражению Дёрри, адаптировал стоическую физику к неоплатонистической метафизике, и термин «симпатия» оказался одним из терминов, которые подверглись у него переосмыслению. В сентенции 32[87] Порфирия «симпатия» осмысляется как излишняя привязанность души к телу, вызывающая переживания, от которых необходимо «очиститься». Василий, имея в виду неоплатоническую разработку проблемы, удерживает от стоицизма положительные коннотации «симпатии», связанные с действием «пневмы» (Духа в христианском контексте), и таким образом преодолевает заложенный в концепции Порфирия дуализм души и тела. Члены человеческого тела приведены в согласие Богом, как пишет и св. ап. Павел, и поэтому «симпатия» никак не может рассматриваться как нечто нежелательное: снисходительность, которая немыслима для неоплатоника.

III. Аудитория и датировка

Не претендуя на решение весьма сложного вопроса о датировке «Внемли», к которому мы рассчитываем в будущем вернуться, ограничимся лишь некоторыми соображениями, непосредственно подсказанными предыдущим изложением.

Анализ философской проблематики гомилии подводит нас к мысли о тесной связи «Шестоднева» и «Внемли». Но можем ли мы говорить, что «Внемли» — это «десятая беседа на шестоднев»[88]? Признать это сложно по ряду соображений. Во-первых, жанр: «Шестоднев» представляет собой по-

жены некие клейма, посредством которых общность оставалась наслиянной, различающейся особенными чертами»).

[87] См. выше прим. 73.

[88] Gronau 1914, 281. Впрочем, сам Гронау, признавая близость проблематики, говорит о том, что эту гомилию нельзя считать выполнением данного в «Шестодневе» обещания рассказать о творении человека (ibid, 292).

следовательный комментарий на книгу Бытия, в то время как «Внемли» построена целиком как интерпретация одного лишь стиха из книги Второзакония. Хотя в тексте гомилии встречаются цитаты из книги Бытия (в частности, о творении человека по образу), их нельзя назвать структурообразующими. Во-вторых, известно, что после «Шестоднева» Василий особенно тяжело болел, что, вероятно, и помешало ему довести до публикации беседы «О сотворении человека», которые редактировались уже после его смерти[89] и начинаются с упоминания про ἀσθενείᾳ σώματος автора. В-третьих, остается непроясненным вопрос о многочисленных пересечениях между двумя этими спорными беседами и «Внемли». Пока он не решен, отметим лишь, что создание «Внемли» после «Шестоднева», в качестве его продолжения, кажется нам маловероятным.

Другие, хотя и косвенные, признаки, указывают на последние годы жизни. Так, мы отметили, что мысль об икономичности человеческого слуха могла быть спровоцирована полемикой с Маркеллом. Глава 4 содержит наставления «ловцам» и «пастухам», которые едва ли могут звучать из уст простого пресвитера.

Наконец, отдельные темы «Внемли» Василий затрагивает в переписке с Амфилохием Иконийским[90]. В письме 233 (376 г.) речь идет о богопознании как цели, определенной для человеческого ума, а в 235 письме (376 г.) Василий пишет самопознании и о том, что познание Бога многообразно: «Это и понимание того, Кем мы созданы, и осмысление Его чудес, и соблюдение заповедей, и уподобление Ему»[91]. Иные

---

[89] См. выше прим. 10. То же Fedwick 1979, 152.

[90] Об отношениях Василия и Амфилохия см. Rousseau 1994, 260.

[91] *Ep.* 235.3: Ἀλλὰ πολλαχῶς ἡ γνῶσις, ὡς ἔφαμεν. Ἥ τε γὰρ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς σύνεσις καὶ ἡ τῶν θαυμασίων αὐτοῦ κατανόησις καὶ ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν καὶ ἡ οἰκείωσις ἡ πρὸς αὐτόν.

ми словами, γνῶσις не должен сводиться к рассуждениям о сущности Бога (θεωρία αὐτῆς τοῦ Θεοῦ τῆς οὐσίας): не менее важны и нравственная жизнь (ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν), и изучение тварного мира (ἡ τῶν θαυμασίων αὐτοῦ κατανόησις[92]), и то, что о Творце сообщает Писание (ἡ… τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς σύνεσις). Эта программа само- и богопознания представлена и во «Внемли»: способность разумного существа, λογικός, к самопознанию — это и понимание того, что человек создан *по образу,* и способность при помощи слова уклоняться от греха, и познание своей телесной природы.

Рискнем предположить, что наша гомилия создавалась одновременно или незадолго до «Шестоднева», по мере сбора материала для последнего. В связи этим интересно отметить одну глоссу в рукописи X в., которая упоминается в издании бенедиктинцев в примечании к названию: *In Reg[io] primo ita scripta invenimus:* Οὗτος ὁ λόγος ἀναγινώσκεται τῇ β' τῆς τυρινῆς («Это слово читается на второй день сырной седмицы»). *Regius primus,* о котором идет здесь речь, — это *Parisinus* 480 (= O2 Rudberg). К сожалению, ни в критическом издании гомилии, ни в диссертации 1953 г., посвященной рукописной традиции Василия, Рудберг никак не комментирует это добавление, и мы можем лишь *e silentio* заключить, что он не придал значения этой глоссе. Беглый поиск по

---

[92] Под «чудесами» здесь не следует, конечно, понимать ничего сверхъестественного. Ср. *Hex.* I.11: Ἀλλ' ἡμεῖς ἐκείνους ὑπ' ἀλλήλων ἐάσαντες καταβάλλεσθαι, αὐτοὶ τοῦ περὶ τῆς οὐσίας ἀφέμενοι λόγου, πεισθέντες Μωϋσεῖ, ὅτι Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὸν ἀριστοτέχνην τῶν σοφῶς καὶ ἐντέχνως γενομένων δοξάσωμεν, καὶ ἐκ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων τὸν ὑπέρκαλον ἐννοώμεθα, καὶ ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν αἰσθητῶν τούτων καὶ περιγραπτῶν σωμάτων ἀναλογιζώμεθα τὸν ἄπειρον καὶ ὑπερμεγέθη καὶ πᾶσαν διάνοιαν ἐν τῷ πλήθει τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ὑπερβαίνοντα. Καὶ γὰρ εἰ καὶ τὴν φύσιν ἀγνοοῦμεν τῶν γενομένων, ἀλλὰ τό γε ὁλοσχερῶς ὑποπῖπτον ἡμῶν τῇ αἰσθήσει τοσοῦτον ἔχει τὸ θαῦμα, ὥστε καὶ τὸν ἐντρεχέστατον νοῦν ἐλάττονα ἀναφανῆναι τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ etc.

электронным каталогам манускриптов (на серьезное исследование рукописной традиции мы не решились) показывает, что это добавление присутствует как минимум в еще одной рукописи XV в.[93], где содержится *excerptum brevissimum* из нашей гомилии. Названия и инципиты рукописей, содержащих латинские переводы Руфина (IV в.)[94], не содержат следов этого уточнения. Понадобилось бы подвергнуть ревизии всю рукописную традицию, чтобы выяснить судьбу этой глоссы, которую обошел вниманием Рудберг. Добавим, что А. Сметс и М. ван Эсбрук, издатели двух бесед «На сотворение человека», учитывают глоссу в *Parisinus* 480, понимая ее как указание на дату создания гомилии[95]. Мы полагаем, однако, что переписчик X в. указывает не на дату создания текста, а на порядок чтения Писания: ὁ λόγος — это Втор. 15:9. Дальнейшее уточнении датировки должно быть связано с прояснением вопроса о том, каким был этот порядок в IV в. Мы оставляем этот вопрос на усмотрение специалистов по литургике.

В этом свете «Внемли» предстает скорее как набросок к тому, чем должен был завершиться «Шестоднев»: рассуждением о человеке как венце и цели библейской космогонии. Если этот набросок, как утверждает глосса, был привязан к стихам Второзакония, читавшимся на сырной седмице, то речь идет о феврале — марте 378 г.[96] В пользу автора глосы заметим, что начало поста хорошо согласуется и с тем аскетическим звучанием, которую придает стиху из Второзакония свт. Василий.

---

[93] Biblioteca Medicea Laurenziana Plut.69.37.

[94] Marti 2012, 91–92.

[95] Smets–Esbroeck, 1970, 93: “cette homélie, dont une glose nous dit qu’elle était lue le deuxième jour de la semaine des fromages”.

[96] О проблемах предложенной Бернарди датировки «Шестоднева» см., напр.: Rousseau 1994, 360.

Второй, не менее сложный вопрос, заключается в том, кто в коневодческой провинциальной Каппадокии был способен оценить философское *sfumato* «Внемли»? Хорошо известна зарисовка аудитории «Шестоднева», которую дает Григорий Нисский в «Апологии на Шестоднев»:

> Отец наш… беседуя в Церкви многолюдной при таком стечении народа, по необходимости соображался с приемлющими слово. В таком числе слушателей, хотя много было способных разуметь слова более возвышенные (τῶν ὑψηλοτέρων …λόγων), однако же большая часть не могла следовать за более тонким разысканием мыслей (τῆς λεπτοτέρας ἐξετάσεως τῶν νοημάτων); как люди простые, трудящиеся (ἄνδρες ἰδιῶται καὶ βάναυσοι), занятые сидячими работами, как собрание жен, не учившихся таким наукам (ὁ ἐν γυναιξὶ λαὸς τῶν τοιούτων μαθημάτων ἀγύμναστος), и толпа детей, и престарелые по летам, все они имели нужду в такой речи, которая удобопонятным наставлением посредством видимой твари (εὐλήπτου ψυχαγωγίας διὰ τῆς φαινομένης κτίσεως), и того, что в ней хорошего, руководила бы к познанию все Сотворившего (πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος τὰ πάντα γνῶσιν)… и т.д. (*Apolog. in Hex.* 65A, перевод TCO).

Об аудитории «Шестоднева» (а стало быть, и аудитории «Внемли») мы можем судить и на основании самих гомилий. Так, в беседе 3 упомянуты «ремесленники» (*Hex.* 3.1), «мужи, жены и младенцы» (*Hex.* 4.7), люди с достатком (*Hex.* 5.2), упомянутые и во «Внемли» наряду с нищими. Речь идет об аудитории неоднородной как в социальном, так и в интеллектуальном плане[97]. Соизмерял ли Василий уровень своих проповедей с интеллектуальным уровнем аудитории? Григорий Нисский считает, что да. Бернарди, напротив, полагает, что значительная часть аргументации Василия могла не до-

[97] Bernardi 1968, 42–54.

ходить до понимания его слушателей, так как для этого требовался определенный уровень философской культуры. Мы позволим себе осторожно отнестись к обоим мнениям.

Во-первых, не следует ограничивать аудиторию лишь кесарийской паствой. Гомилия, хотя и произносилась в богослужебном контексте, предназначалась для дальнейшей публикации. И примерно через 20 лет после смерти Василия ее переводит на латынь Руфин, что свидетельствует, по справедливому замечанию Марти, о «литературизации» жанра[98]. Предположение, что при написании этого текста Василий имел в виду Амфилохия, в переписке с которым он касается тех же вопросов, не кажется излишне смелым.

Далее. Григорий Нисский в произнесенной в 383 г. Константинополе[99] проповеди «О божестве Сына и Духа» (PG 46.557.11–31) свидетельствует о распространившейся в народе страсти к богословским спорам. Он сравнивает своих слушателей с афинянами, которые только к тому и стремятся, *чтобы говорить или слушать что-нибудь новое* (Деян 17:21). Этот интерес к богословию замечался, конечно, и в Кесарии, и требовал от спорщиков хотя бы минимального уровня философской культуры. Торговцы платьем, денежные менялы, продавцы съестного и даже вчерашние рабы философствуют о непостижимом (περὶ τῶν ἀλήπτων φιλοσοφοῦσιν), сетует Григорий. Конечно, неудовольствие Григория вызывал не интерес к богословским проблемам сам по себе, а решительность богословских умозаключений, подкрепляемая скудостью поверхностных познаний.

---

[98] Marti 2012, x: «Dass Homilien auch übersetzt werden, ist der beste Beweis für die Literarisierung dieser Gattung. Es ist ja kaum anzunehmen, dass lateinische Prediger ihrem Publikum aus dem Griechichen übertragene Reden vorgelesen hätten».

[99] Фокин 2006.

На этом тревожном и смутном фоне IV в. совет «внимать себе» должен был прозвучать как призыв заниматься собственным делом, кому какое отведено в Церкви. И в этом свете центральная четвертая глава, с ее обращением к «охотникам, путникам, архитекторам, строителям, земледельцам, пастухам, борцам, воинам» приобретает совершенно особое звучание. «Внемли себе»: обращай «одичавших в грехе», «клади прочное основание веры», назидай Церковь, окормляй паству, борись с грехом. Все эти дела «в доме Божием» не менее важны, чем умозрения о сущности (ср. *Ep.* 235). Именно здесь, в четвертой главе, мы видим указание на аудиторию гомилии, из которого следует, что Василий обращается, ни много ни мало, ко всей Церкви, подавая пример не только безопасного, но и полезного обращения с языческой мудростью.

Поэтому мы далеки от того, чтобы рассматривать философскую проблематику гомилии как пикантную приправу для понимающих ценителей. Василий выбирает свои темы как пастырь, а не как ученый; сама констелляция этих тем говорит о хорошем знакомстве с античной философией, однако это не означает, что текст адресован лишь тем, кто посвящен в таинства стоической физики, аристотелевской логики или платоновской онтологии. Современное словоупотребление коварно: оно заставляет нас отделять «философию» Платона или поздних платоников от «нефилософии» самого Василия, и отсюда встает вопрос о том, кому предназначен собственно «философский» пласт гомилии. Мы должны взглянуть на это иначе: философия входит в самую плоть христианской проповеди — и потому может быть поначалу незаметна в ней. Но именно философская традиция, подвергнутая суровой пастырской и богословской ревизии, задает и тон, и направление нашему тексту.

IV. Композиция и стиль

Интонация и стиль, избранные автором, могут показаться высокопарными человеку, не знакомому с литературным маньеризмом IV в. Действительно, в сочинениях Василия проявились многие черты литературы «второй софистики»[100], — но все же достаточно почитать языческого оратора Гимерия, у которого учился Василий[101], или даже близкого друга Василия Григория Богослова[102], чтобы оценить благозвучную умеренность стиля святителя.

Это стремление к простоте связано с оценкой стиля Священного Писания: образованным язычникам той поры он казался варварским, а для христиан стал образцом глубокой и ясной мудрости и в то же время литературным каноном. «Библиоцентричность»[103] языка Василия хорошо известна: в выборе образных и лексических средств и даже в построении предложений святитель ориентируется на Писание, неустанно любуясь точностью (ἀκρίβεια) библейских выражений[104] и стремясь к такой же точности[105]. Василий рассматривает чтение Библии как важнейшую духовную практику и советует заучивать священный текст наизусть[106].

---

[100] Краткий очерк явления и библиографию см.: Белоусов 2012, 26–30; Пролыгина 2008, 35 слл. Инструментарию «второй софистики» у Василия посвящено специальное исследование: Campbell 1922. О риторическом инструментарии у Василия см. Kustas 1981.

[101] По сообщению Созомена (которое считается достоверным) у Гимерия Василий учился в Афинах. См., напр.: Barnes 1987, 212.

[102] Классическое исследование стиля Григория Богослова: Ruether 1969, 55 sqq.

[103] Tieck 1955, 71.

[104] Bartelink, 88 et passim.

[105] Tieck 1955, 76: «As one so zealously devoted to the Scriptures it is not surprising to find Basil emulating their conciseness and sobriety. For him they are *polla en oligois.* He is not often prolix; usually every word counts». Πλεῖστα ἐν ὀλίγοις (PG: πολλὰ ἐν ὀλίγοις) — выражение, взятое из *Att.* 23.18.

[106] О значении этого заучивания для аскетической практики см.: Tieck 1955, 74.

Многочисленные цитаты и аллюзии на Священное Писание в его сочинениях сделаны по памяти[107].

Священное Писание для Василия — не только источник богодухновенной мудости; он неустанно восхваляет литературные достоинства этого текста. В начале гомилии 3 на шестоднев он говорит об «изяществе Писания», которому свойственна естественная убедительность и которое приятно и любезно сердцам, «предпочитающим истину правдоподобию»[108]. Тут и там в его сочинениях рассыпаны неодобрительные ремарки в адрес риторических прикрас.

Возможно, в том числе поэтому исследователи порой недооценивали его литературное мастерство. По мнению Ульриха фон Виламовица-Мёллендорфа, дипломат, церковный иерарх и деятельный организатор монашеской жизни всюду «перевешивают» писателя в Василии[109]. Эдуард Норден отметил более сдержанное, по сравнению с Григорием Богословом, использование риторических фигур[110].

Несомненно, Василий сторонился излишеств азианства, однако это не ввело в заблуждение такого искушенного читателя, как патриарх Фотий[111]. В его «Библиотеке» упоминается «Шестоднев», моральные гомилии и письма Василия, стиль которого он оценивает очень высоко:

> Превосходен во всех своих речах великий Василий. Если кто и способен, как он, выбирать выражения чистые и удобопонятные и употреблять их в собственном смысле слова, как и вооб-

---

[107] Rudberg 1962, 104. См. комм. к 30.2.

[108] Bas. *Hex.* 3.1: Λέγω δὲ τοῦτο οὐκ ἐπὶ τὴν τοῦ ἐξηγουμένου δύναμιν ἀναφέρων, ἀλλ᾽ ἐπὶ ἣν χάριν τῶν γεγραμμένων, φυσικῶς ἔχουσαν τὸ εὐπαράδεκτον, καὶ πάσῃ καρδίᾳ προσηνές τε καὶ φίλον, τῶν τὸ ἀληθὲς τοῦ πιθανοῦ προτιμώντων.

[109] von Wilamowitz-Möllendorff 1907, 211.

[110] Norden 1898, 569–570.

[111] Rudberg 1981, 56.

ще выступать публично и торжественно, то в расположении и ясности мыслей он никому не уступает первенства. Любитель достоверности, приятности и прозрачности, он словно без подготовки изливает словесный поток. В убедительности достиг он таких высот, что ежели кто решит использовать его речи в качестве образца общественного красноречия и использует их для упражнения (конечно, если он не совсем неискушен в законах этого рода), то ему не надо будет никого больше читать, даже Платона или Демосфена, к которым увещают обратиться древние, чтобы овладеть риторикой публичной и торжественной[112].

Подчеркивая ясность, непринужденность, убедительность стиля Василия, Фотий в то же время указывает на него как на образец риторического красноречия, так что и мы не должны принимать продуманную простоту за бесхитростность. В переписке Либания и Василия[113] сохранилась замечательная зарисовка того, как Либаний предлагает одному из своих товарищей зачитать вслух поразившее его письмо Василия[114]. А в другом письме он пишет о том, что слушате-

---

[112] Phot. *Bibl.* Cod. 141: Ἄριστος μὲν ἐν πᾶσι τοῖς αὐτοῦ λόγοις ὁ μέγας Βασίλειος· λέξει τε γὰρ καθαρᾷ καὶ εὐσήμῳ καὶ κυρίᾳ καὶ ὅλως πολιτικῇ καὶ πανηγυρικῇ δεινὸς εἴ τις ἄλλος χρήσασθαι, νοημάτων τε τάξει καὶ καθαρότητι πρῶτος ἀλλ' οὐδενὸς δεύτερος εἴδεται, πιθανότητος δὲ καὶ γλυκύτητος καί γε λαμπρότητος ἐραστής, καὶ ῥέων τῷ λόγῳ καὶ ὥσπερ ἐξ αὐτοσχεδίου πηγάζων τὸ ῥεῖθρον. Καὶ τῷ πιθανῷ ἐπὶ τοσοῦτον ἦκεν ἀποκεχρημένος, ὡς εἴ τις πολιτικοῦ λόγου τοὺς αὐτοῦ λόγους παράδειγμα ἑαυτῷ θείη, ἔπειτα τούτους ἐκμελετῴη, μηδὲ τῶν εἰς τοῦτο συντελούντων δηλονότι νόμων ἄπειρος ὑπάρχων, οὐδενὸς αὐτὸν ἑτέρου δεήσεσθαι οἶμαι, οὔτε Πλάτωνος οὔτε Δημοσθένους, οἷς οἱ παλαιοὶ ἐνδιατρίβειν προτρέπονται, εἰς τὸ πολιτικόν τε καὶ πανηγυρικὸν ῥήτορα γενέσθαι. Перевод наш.

[113] Полезный обзор вопроса об аутентичности переписки Василия и Либания см.: Cribiore 2007.

[114] *Ep.* 338: Ὡς οὖν ἔδοσαν οἱ φέροντες τὴν ἐπιστολήν, σιγῇ διὰ πάσης ἐλθών, νενικήμεθα, ἔφην μειδιῶν ἅμα καὶ χαίρων. Καὶ τίνα σὺ νενίκησαι νίκην, ἤροντο, καὶ πῶς οὐκ ἀλγεῖς νενικημένος; Ἐν κάλλει μέν, ἔφην, ἐπιστολῶν, νενίκημαι, Βασίλειος δὲ κεκράτηκε. Φίλος δὲ ὁ ἀνὴρ καὶ διὰ τοῦτο εὐφραίνομαι. Ταῦτα εἰπόντος ἐμοῦ

ли буквально «повскакивали» от восторга при чтении послания Василия[115]. Не так уж важно, насколько аутентичны эти письма: успех подлога достигается лишь при известной мере правдоподобия, а значит такая сцена выглядела правдоподобной для читателей переписки.

Хорошо продуманная естественность препятствует применять статистические методы в изучении риторического инструментария святителя. Так, Кэмпбелл[116] в своих расчетах не учитывает те случаи, где намеренное употребление фигуры автором неочевидно, — но ведь именно это и составляет достоинство стиля Василия! Чуткий слух улавливает созвучие окончаний, но этот же слух детектирует фальш, когда этих созвучий становится слишком много: вычурность, которой Василий старался избегать[117].

Изучение риторической стороны нашей гомилии показывает, что она тщательно готовилась и произносилась не *ex promptu*. Конечно, умение без подготовки употребить, скажем, исоколон или осложненную парономасией антитезу — дело техники, и мы ничуть не хотим преуменьшить ораторское мастерство Василия. Однако и композиция (аккуратный диптих 5–6 глав; продуманное вступление, дающее вместе с *captatio benevolentiae* сложную философскую проблематику; элегантное закругление: от устройства речи в начале к устройству слуха в конце), и почти нигде не сбивающаяся ритмичность текста, и нарастание сложности, и отсутствие характерного для импровизации эпидиортосиса, — все это скорее исключает импровизацию.

παρ᾽ αὐτῶν μαθεῖν ἠβουλήθησαν τῶν γραμμάτων τὴν νίκην. Καὶ ἀνεγίνωσκε μὲν ὁ Ἀλύπιος, ἤκουον δὲ οἱ παρόντες, ψῆφος δὲ ἠνέχθη μηδέν με ἐψεῦσθαι.

[115] *Ep.* 340: ὥσθ᾽ οἱ παρόντες οὐκ εἶχον μὴ πηδᾶν ἀναγινωσκομένης. Ср. *Ep.* 345: ὡς ἥδιστα ὑπέχων τὰ ὦτα τῷ ῥεύματι τῆς γλώττης.

[116] См. выше прим. 100.

[117] Уже отмечалось, например, что он склонен компенсировать гомеотелевты при помощи хиазма. См.: Hengsberg 1957, 42.

1. *Структура вступления*

Вырванные из контекста, слова Второзакония оказываются примером «увещающей сентенции» (γνώμη προτρεπτική) — одного из тех «малых» риторических жанров (наряду с ἔκφρασις, διήγησις, μῦθος и др.), разработкой которых занимались в риторических школах античности. Неудивительно поэтому, что самое начало гомилии воспроизводит риторическую схему разработки γνώμη προτρεπτική, о которой мы знаем, в частности, по сборнику риторических упражнений ритора IV в. Афтония (*Progym.* 10. 8–10), который, как и свт. Василий, учился у Либания. Схема эта следующая: цитата — перифраза — похвала — причина — сравнение — пример — свидетельство — заключение[118].

После *captatio benevolentiae* Василий вводит цитату: *Внемли себе, да не станет слово тайное в сердце твоем беззаконием* (*Att.* 24.4–5). Он тут же перефразирует ее, говоря: «Создавший все до единого сердца наши… дал нам в руководители чистоту ведущего начала души» (*Att.* 24.6–9). За этим следует *похвала* Священному Писанию, за немногими словами которого скрывается богатство содержания (*Att.* 23.18: πλεῖστα ἐν ὀλίγοις). Василий подчеркивает такие достоинства библейского стиля, как краткость, запоминаемость и ясность (*Att.* 23.17–18: συνεσταλμένον αὐτὸν εἶναι καὶ βραχύν… καὶ διὰ συντομίαν εὔκολον εἶναι τῇ μνήμῃ παρακατέχεσθαι). Именно эти качества слога ценили стоики: Диоген Лаэрций (*VP* VII.59) упоминает среди стоических ἀρεταὶ λόγου такие как σαφήνεια и συντομία, а Сенека подчеркивает, что наставление должно быть запоминающимся, то есть «вплетено в стихи или в свободной речи сжато в изреченье» (*Ep.* 94.25–27)[119].

---

[118] Разделение на логические блоки заимствовано у Kennedy 2003, 129.

[119] Ср. Адо 2005, 26: «В стоицизме принципиально важно (как, впрочем, и в эпикуреизме) предоставить своим последователям фундаментальный

Далее, согласно со схемой Афтония, дается *сравнение* (*Att.* 24.9–14: ὥσπερ), подчеркивающее врачевательную силу библейского наставления. *Причина* (*Att.* 24.14: γὰρ), по которой надо *внимать себе,* заключается в том, что движения мысли свершаются «мгновенно» (*Att.* 24. 14–17). Далее следует *пример:* «Вот уже какой-то спесивый и заносчивый пустосвят… и т.д.» (*Att.* 24. 17–25) и *свидетельство* Нового Завета (*Att.* 25. 1–2), призванное прибавить весомости тексту из Ветхого. Наконец, Василий заключает (*Att.* 25. 5: οὖν): «Где скоро падение, немедленно дается нам и защита».

2. *Прозаический ритм*

Василий пользуется ритмической прозой, отдавая предпочтение клаузулам, содержащим два или четыре слога между двумя последними ударениями[120], согласно «закону В. Мейера»: между двумя последними ударениями перед паузой находится не менее двух неударных слогов, при этом послеударная часть не нормируется[121]. Этот закон был уточнен П. Маасом: «в конце смысловых отрезков предложения число слогов, стоящих между двумя последними ударениями, должно быть четным; то есть не допускаются интервалы в 0, 1, 3, 5, 7 слогов»[122]. Кроме того, Маас указал и на тяготение позднеантичных авторов к так называемому «двойному дактилю» (два слога между двумя последними ударениями и два слога после последнего ударения)[123].

принцип, крайне простой и ясный, формулируемый в нескольких словах, чтобы он легко запоминался и мог применяться с рефлективной надежностью и постоянством».

[120] В современной терминологии «форма 2» и «форма 4».

[121] Пролыгина 2008, 28.

[122] Там же, 28.

[123] Там же,133.

Этот ритмический закон, не описанный в риторических руководствах, укореняется в грекоязычной прозе примерно с IV в., когда метрическо-просодическая система ударения сменяется акцентной. Тип ударения (острое или облеченное) для этого периода не важен в связи с утратой долготы гласных[124]. По подсчетам Дьюинга, «форма 2» у Василия встречается в 43,8% случаев (по подсчетам А. Каваллина — 48⅓), «форма 4» в 37,1% (28⅓) в главных клаузулах[125].

За сложными статистическими подсчетами скрывается то, что мы безошибочно чувствуем, читая греческий текст Василия вслух: его проза приятна. Эта приятность достигается, на техническом уровне, за счет прозаического ритма и риторических фигур (о которых мы скажем ниже). Внимание Василия к формальной стороне текста показывает, что судьба «произнесенного слова» интересовала его не только как богослова, но и как пастыря: куда и как оно направляется и почему так часто не достигает цели? «Трудолюбие» слушателей (*Att.* 24.3; ср. *Hex.* 3.10; 8.2; *Hom. in div.* 1) волнует святителя не реже, чем надежность папируса[126]. Не будем забывать, что позднеантичная культура оставалось в значительной мере культурой устного слова, которое считалось «прототипом» слова письменного и от

[124] Там же, 27 слл.

[125] Cavallin 1944, 102. При изучении прозаического ритма в наше время учитывается тип клаузулы (главная или второстепенная), различные их типы и множество других тонкостей, которые позволяют использовать статистический метод при установлении аутентичности текста, критике рукописной традиции и др. Так, из 72 изменений, внесенных Рудбергом в текст бенедиктинцев, 23 касаются клаузул (главных или второстепенных), при этом в 19 случаях чтение Рудберга предлагает лучшую концовку. Сам издатель подчеркивает: "j'ai étudié les clausules accentuées *après* avoir pris la désision de modifier le texte" (Rudberg 1962, 103). Некоторые из этих изменений Рудберг оговаривает отдельно; мы упоминаем их в комментариях к греческому тексту.

[126] Ср. в письме Амфилохию о трактате «О Святом Духе»: Ἀποστεῖλαι δὲ ἐν χάρτῃ γεγραμμένον ἐκώλυσάν με οἱ μετ᾽ ἐμοῦ ἀδελφοὶ εἰπόντες παρὰ τῆς εὐγενείας σου ἐντολὰς ἔχειν ἐν σωματίῳ γράψαι (*Ep.* 231.1).

которого зависели убедительность, внятность и другие достоинства последнего.

В качестве примера, позволяющего «прислушаться» к нашему автору, приводим самое начало гомилии; полужирным начертанием выделены клаузулы, где соблюден закон Мейера[127]:

Τοῦ λόγου τὴν χρῆσιν δέδωκεν ἡμῖν ὁ κτί**σας ἡμᾶς θεός** (4), ἵνα τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν ἀλλ**ήλοις ἀποκαλύπτωμεν** (4), καὶ διὰ τὸ κοινωνικὸν τῆς φύσεως ἕκαστος τῷ πλησί**ον μεταδιδῶμεν** (4), **ὥσπερ ἔκ τινων ταμιείων** (6), τῶν κρυπτῶν **τῆς καρδίας** (2) προφέ**ροντες τὰ βουλεύματα** (4). Εἰ μὲν γὰρ γυμνῇ τῇ ψυχῇ διεζῶμεν (2), εὐθὺς ἂν ἀπὸ τῶν νοημάτων ἀλλήλοις συνεγινόμεθα·(4), ἐπειδὴ δὲ ὑπὸ παραπετάσματι τῇ σαρκὶ καλυπτομένη ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰς ἐννοί**ας ἐργάζεται** (2), ῥημάτων δεῖται καὶ ὀνομάτων πρὸς τὸ δημοσιεύειν τὰ ἐν τῷ βάθει κείμενα. Ἐπειδὰν οὖν ποτε λάβηται φωνῆς σημαντικῆς ἡ ἔννοια ἡμῶν, ὥσπερ πορθμείῳ τινὶ τῷ λό**γῳ ἐποχουμένη** (4), διαπερῶσα τὸν ἀέρα, ἐκ τοῦ φθεγγομένου μεταβαί**νει πρὸς τὸν ἀκούοντα**·(4) κἂν μὲν εὔρῃ γαλήνην βαθεῖ**αν καὶ ἡσυχίαν** (4), ὥσπερ λιμέσιν εὐδί**οις καὶ ἀχειμάστοις** (4) ταῖς ἀκοαῖς τῶν μανθανόντων ὁ λό**γος ἐγκαθορμίζεται**·(4) ἐὰν δὲ οἷόν τις **ζάλη τραχεῖα** (2) ὁ παρὰ τῶν ἀκουόντων θό**ρυβος ἀντιπνεύσῃ** (4), ἐν μέσῳ τῷ ἀέρι διαλυθεὶς **ἐναυάγησεν** (2).

3. *Фигуры речи*

В использовании фигур Василий Великий стремится к благозвучию, избегая в то же время очень искусственных конструкций. Нередко прибегает он к **фигурам многословия**, в частности к возвышенным *перифразам*[128] (23.2 τοῦ λόγου

---

[127] Следует учесть, что артикли, местоимения, предлоги, частицы, а также энклитики в ритмическом отрезке, как правило, не несут ударения.

[128] Campbell 1922, 26 насчитывает пять, у нас получается около десяти; в целом, этот прием используется умереннее, чем в «Шестодневе». Здесь и далее

τὴν χρῆσιν = τὸν λόγον; 26.1 κέχρηται τῷ ὁρᾷν = ὁρᾷ; 27.5 τὴν ὑπηρεσίαν πληροῖ = ὑπηρετεῖ; 27.17 μετὰ πάσης ἀκριβείας = ἀκριβῶς; 35.3 οἰχήσονται φυγαδευθεῖσαι = φεύξονται etc.). Выразительный *плеоназм* используется «щедро, но не чрезмерно»[129]: γαλήνην καὶ ἡσυχίαν (23.11, ср. 35.4); εὐδίοις καὶ ἀχειμάστοις (23.12); συνεσταλμένον καὶ βραχύν (23.17–18); περιττὸν καὶ μάταιον (24. 1); τῶν σοβαρῶν καὶ κατωφρυωμένων (24. 18); κατακοσμεῖν καὶ φαιδρύνειν (27.10); μέγα καὶ χαλεπὸν (28.20); κοῦφον καὶ φορητὸν (28.22); ἀργῆς καὶ ῥᾳθύμου (31.8); ἀπειθῆ καὶ δυσήνιον (34.16); ἀκρατεῖς καὶ ἀκολάστους (34.19); ἀσύγχυτοι καὶ εὐκρινεῖς (36.3).

Фигура, которая называется *арсис и тесис,* служит не только декоративности, но и точности высказываний. Предмет при этом формулируется сначала отрицательно, потом положительно (реже наоборот)[130]. Кэмпбелл насчитывает 15 примеров в рассматриваемой гомилии; вот лишь некоторые из них: μήτε τοῖς σοῖς, μήτε τοῖς περὶ σέ, ἀλλὰ σαυτῷ μόνῳ πρόσεχε (26.15–16); μὴ τῇ σαρκὶ πρόσεχε, μηδὲ τὸ ταύτης ἀγαθὸν ἐκ παντὸς τρόπου δίωκε… μηδὲ χρήματα καὶ δόξαν καὶ δυναστείαν θαύμαζε· μηδ’ ὅσα σου τῆς προσκαίρου ζωῆς τὴν ὑπηρεσίαν πληροῖ, ταῦτα μεγάλα νομίσας, …ἀλλὰ πρόσεχε σεαυτῷ, τουτέστι· τῇ ψυχῇ σου (27.2–7); μὴ ἀναπεπτωκότα, μηδὲ καθεύδοντα, ἀλλὰ νηφόντως καὶ ἐγρηγορικῶς σεαυτοῦ προεστῶτα (30.10–12); ср. 31.12–13; 31.17–18; 31.22–25; 35.20–22.

Фигуры повторения Василий использует очень экономно. Так, *анадиплосис,* т.е. повторение одного слова, встречается всего один раз в речах[131]. *Антистрофа* (по-

в понимании и классификации фигур мы ориентируемся на: Пролыгина 2008, где могут быть найдены и необходимые отсылки к античным риторическим руководствам. Предложенная в этой работе классификация в общем и целом совпадает с той, что дает Кэмпбелл.

[129] Campbell 1922, 28.

[130] Ibid, 30.

[131] Ibid, 32.

вторение одного слова в конце нескольких подряд периодов) встречается в корпусе гомилий 11 раз; во «Внемли» не употребляется[132]. Еще более редкие фигуры: *анастрофа* (повторение последнего слова одного периода в начале другого), *климакс* (повтореная анафора, градация) и *сюмплока* (сочетание эпанафоры и антистрофы). Довольно искусственную фигуру *кюклос* (повторение начального слова одного периода в конце другого) Кэмпбелл видит лишь единожды в корпусе гомилий Василия[133]; впрочем, он упускает из виду такие обороты из «Внемли»: Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, τουτέστι· μήτε τοῖς σοῖς, μήτε τοῖς περὶ σέ, ἀλλὰ σαυτῷ μόνῳ πρόσεχε (26.15–16); ἀσώματον ἐννόει τὸν θεὸν ἐκ τῆς ἐνυπαρχούσης σοι ψυχῆς ἀσωμάτου (35.16, в сочетании с полиптотоном[134]).

Одной из излюбленных фигур[135] Василия является *эпанафора (единоначатие),* которая служит красочности речи в следующих отрывках 25.25–26.2; 26.15–17, где видим два последовательных ряда эпанафор в сочетании с арсисом и тесисом; 31.24–32.2. Иногда Василий сочетает эпанафору и риторический вопрос, что придает речи особенную эмоциональность (32.13–18, где эпанафора усиливается за счет антитезы и синтаксического параллелизма; ср. 33.13–17).

Из **фигур созвучия** во «Внемли» встречается *паронамасия,* фигура, основанная на сближении однокоренных слов (глагола и причастия, разных префиксальных форм и т.п.). Кэмпбелл увидел во «Внемли» всего один пример[136], но, на наш взгляд, это преуменьшение. Так, в 25.13–19 обыгрывает-

---

[132] Ibid, 35.

[133] Ibid, 36.

[134] На что обращает внимание Hengsberg 1957, 93.

[135] Campbell 1922, 34.

[136] Ibid, 40.

ся сразу несколько родственных слов: τοῖς ἀλόγοις — τοῦ λόγου — τῶν λογισμῶν; ἀνεπιστάτως — ἐπιστάσεως; διώκοντες — μεταδιώκει. Василий охотно ставит рядом понятия, связанные с разумностью (производные от λόγος или νοῦς), поскольку именно к ним стремится привлечь внимание слушателей: νοεράν — περινοεῖς (33.10); λογικόν — ἄλογον (35.6–7); κατανόησις — ἔννοιαν (35.12–13). Выразительно столкновние личных, возвратных и притяжательных местоимений в 26.15–16 (σεαυτῷ — τοῖς σοῖς — περὶ σέ); сопоставление близких по звучанию, но противоположных по значению θνητὸν — ἀθάνατος в 27.11–12. Интересно обыгрываются глагол и отглагольное существительное в 28.23–24: «внимать» (πρόσεχε) — «невнимание» (ἀπροσεξία); ср. также νοσοῦντες — νοσοῦσιν рядом. Примеры можно умножить: ποιμήν — ποιμαντικῇ (29.19–20); ἀθλητής — ἀθλητικῶν (30.4). Изящая паронамасия в сочетании с хиазмом и антитезой в 31.12–13: μὴ ὑποτιθέμενος τὰ ἀνύπαρκτα, ἀλλὰ τὰ παρόντα πρὸς τὸ συμφέρον διατιθέμενος. Парономасия придает красочности упоминанию о «вечном огне» (35.2–3: πύρωσις — πυρός) и звучности описанию органов чувств (36.17–18: περὶ βραχὺ χωρίον στενοχωρούμεναι).

Кэмпбелл не находит во «Внемли» примеров *полиптотона* (разнообразия падежей); и все же намеренное столкновение разных падежных форм можно кое-где заметить: Ταύτην κατακόσμει, καὶ ταύτης ἐπιμελοῦ, ὥστε πάντα μὲν τὸν ἐκ πονηρίας ἐπιγινόμενον αὐτῇ ῥύπον ἀποικονομεῖσθαι διὰ τῆς προσοχῆς, πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος ἀποκαθαίρεσθαι, παντὶ δὲ τῷ ἐξ ἀρετῆς κάλλει κατακοσμεῖν αὐτὴν καὶ φαιδρύνειν (27.7–10). Если в приведенном отрывке разные падежи одного прилагательного стоят в начале ритмических отрывков, то в следующем — в конце: Μεμνήσῃ δὲ σαυτοῦ, ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ (32.21).

Говоря об *аллитерации* (повторение начальной буквы в ряде слов), Кэпмбелл не упоминает «Внемли»[137], но мы нашли несколько случаев, которые сложно объяснить случайной комбинацией звуков. Так, чтение, предложенное Рудбергом, дает экспрессивную аллитерацию на взрывной π в 29.23–30.2, которая оттеняется аллитерацией на свистящий (последняя восходит к источнику цитаты, Второе посланию Тимофею): Ὁ στρατιώτης, συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ, στρατεύου τὴν καλὴν στρατείαν κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας, κατὰ τῶν παθῶν τῆς σαρκός, ἀνάλαβε πᾶσαν τὴν πανοπλίαν τοῦ πνεύματος. Другие примеры: ὑπὸ τῆς ἄγαν ἀνοίας ἀπολαύειν δοκοῦσι (31.6); πάλιν δυσγενής τις εἶ καὶ ἄδοξος, πτωχὸς ἐκ πτωχῶν, ἀνέστιος, ἄπολις, ἀσθενής (32.22–23, что можно рассматривать также как морфологическую эпанафору); πανταχοῦ σοι παριστάμενον τὸ παράγγελμα μεγάλην παρέξεται τὴν βοήθειαν (34.13); ἀνάγκη ἀδρανῆ καὶ ἄτονον (28.10); ἐργαστηρίῳ ἐναργῆ τὴν ἡδονὴν ἑαυτῷ ζωγραφήσας (24.22–24). Можно, однако, согласиться с Кэмпбеллом в том, что Василий почти не прибегает к *ассонансу:* редко когда можно встретить одинаковые окончания в более чем двух словах подряд.

Парехеза (схожее звучание разнокоренных слов) встречается один раз в нашем тексте: ἀμάρτυρον ἔσω τὴν ἁμαρτίαν εἰργάσατο (24.23–24). Менее очевиден риторический замысел в сближении слов θήραμα — θέλημα в 26.13–14.

Из **драматических фигур** наиболее употребимы в нашей гомилии *асиндетон,* или бессоюзие (28.20–23; 29.7–9; 30.22–23; 32.22–23 и др.), чуть реже — противоположный ему *полисиндетон* (30.5–6; 36.16–17); *риторические вопросы* (для выражения недоумения: 25.24–25; апелляция к собеседнику: 30.18–20, в сочетании с эпанафорой и асиндетоном: 32.13–17, 33.13–18). *Парентеза* (прерывающее речь пояснение) встречается один

[137] Campbell 1922, 42.

раз (32.3: εὑρήσεις δὲ πάντως ἄνθρωπος ὤν). *Сарказм* и *иронию* мы не обнаружили; это вообще крайне редкие у Василия приемы: проповедник предпочитает «прямые открытые удары»[138]. *Литота* встречается лишь один раз, 24.22 οὐκ εὐπρεπῆ = ἀπρεπῆ (эвфемизм). Не используется *восклицание.*

В тексте не встречаются такие **фигуры аргументации**, как *диапоресис* (ложное недоумение), *прокаталепсис* (предвосхищение возможных возражений), *парелейпсис* (намек на то, что оратор обойдет вниманием). *Эпидиортосис* (корректировка сказанного в пользу большей точности) редок, во «Внемли» всего один раз: διεξιέναι, ἢ καὶ μᾶλλον ἐνηχεῖν (37.4). Василий Великий в целом не избегает *просопопеи*, фигуры, которая требует определенного актерского дарования от оратора. Введение разных говорящих лиц могло использоваться для драматического изображения страданий мучеников, для прямого и ясного переложения библейского текста и т.п.[139] В «Внемли» мы видим лишь «экзегетическую» просопопею: Василий заставляет «заговорить» Писание на более доступном для слушателей языке (27.2–7: Τί οὖν φησιν ὁ λόγος; etc.; 31.12–13: Σεαυτῷ, φησί, πρόσεχε etc.; 31.16–19: παῦσαι, φησί, τὰ τοῦ δεῖνος κακὰ περιεργαζόμενος, etc.).

Также видим в нашей гомилии два примера фигуры, называемой *диалектикон:* оратор задает вопрос и тут же на него отвечает (27.2–3 Τί οὖν φησιν ὁ λόγος; Μὴ τῇ σαρκὶ πρόσεχε, μηδὲ τὸ ταύτης ἀγαθὸν ἐκ παντὸς τρόπου δίωκε etc.; 29.20–22: Ταῦτα δέ ἐστι ποῖα; Τὸ πεπλανημένον ἐπίστρεφε, τὸ συντετριμμένον ἐπίδησον, τὸ νοσοῦν ἴασαι). *Инофора* (возражение оппонента в форме вопроса и немедленный ответ) всего дважды употреблена в корпусе речей, как и *продиортосис* (извинение оратора за то, что его слова могут пока-

[138] Ibid, 55.

[139] Ibid, 60.

заться обидными или резкими). В нашей гомилии эти фигуры не употребляются[140].

Популярная **фигура «второй софистики»**, *гипербатон,* встречается довольно часто. Нарушение естественного порядка слов подчинено, как правило, ритмической необходимости и не затемняет смысла. Примеры: ἐν μέσοις καθεζόμενος πολλάκις τοῖς ἐπ᾽ ἀρετῇ αὐτὸν μακαρίζουσιν (24.19–20); φύλακες ὦμεν ἀκριβεῖς (25.16–17); τῆς πόας μεταδιώκει τὸ τρόφιμον (25.19); πολλῆς σοι χρεία τῆς ἐξομολογήσεως (28.20–21); τὸν θεμέλιον καταβαλλέσθω τῆς πίστεως (29.17); πολλὴν παράσχῃ τὴν δυναστείαν τῷ χείρονι (28.5–6).

Не всегда просто определить, в каких случаях автор выражает одно понятие через два существительных, одно из которых логически подчиняется другому (*гендиадис*). Кэмпбелл не видит примеров этой фигуры в нашей гомилии[141], однако очень близко к гендиадису выражение ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς (26.17) — вероятно, аналог выражения ψυχὴ νοερά (33.10).

В своих гомилиях Василий обычно воздерживается от жонглерства *оксюморонами* и *парадоксами*[142]; одна фраза из «Внемли», тем не менее, приближается к этой фигуре: ἐνύπνια βλέπειν ἐγρηγορότος τοῦ σώματος (31.8–9). Василий редко пользуется преувеличением, при этом *гиперболы* его весьма сдержаны. Так, оттенок преувеличения несет описание юношеских фантазий в гл. 5: суровость пыстырского возмущения скрашивается здесь остроумной наблюдательностью: кое-кто из слушателей, несомненно, улыбнулся, узнав себя в описании Василия.

Мы насчитали 17 случаев *антономасии*. Так, о Боге Василий говорит: ὁ πλάσας καταμόνας τὰς καρδίας ἡμῶν (24.5–6); ὁ κοινὸς κηδεμὼν καὶ ἀληθινὸς τῶν ψυχῶν ἰατρός (24.12);

---

[140] Ibid, 62.

[141] Ibid, 66.

[142] Ibid, 68.

ὁ ἀποκαλύπτων τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερῶν τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν (24.24–25); ὁ ἀριστοτέχνης (36.10) и др. Дьявол традиционно называется «врагом» (26.7); Моисей — «законодателем» (31.13); Давид — «пророком» или «молящимся» (37.14, 29.15).

Антиметатеза (сознательное обыгрывание нескольких значений слова) — прием, к которому Василий прибегает в самом начале гомилии, где λόγος оказывается и словом Писания, которому должен внимать человек, и данным ему от Бога разумом, и речью самого Василия. К схожему приему Василий прибегает в первой из бесед на «Шестоднев»: *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. Πρέπουσα ἀρχὴ τῷ περὶ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως μέλλοντι διηγεῖσθαι, ἀρχὴν τῆς τῶν ὁρωμένων διακοσμήσεως προθεῖναι τοῦ λόγου.

Риторическую выучку Василия выдает умелое использование **Горгиевых фигур**, то есть фигур синтаксического параллелизма, особенно популярных в период «второй софистики». Мы встречаем во внемли примеры *обычного парисона* (25.21–23: τὸ μέν, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἐνατενίζειν τοῖς ὁρατοῖς, τὸ δέ, τῇ νοερᾷ τῆς ψυχῆς δυνάμει ἐπιβάλλειν τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀσωμάτων; ср. 27.7–10; 27.14–16; 28.9–13 и др.); *точного парисона* (25.17–19: φεύγοντες μὲν τὴν ἁμαρτίαν, ὥσπερ τὰ ἄλογα φεύγει τῶν βρωμάτων τὰ δηλητήρια, διώκοντες δὲ τὴν δικαιοσύνην, ὥσπερ κἀκεῖνα τῆς πόας μεταδιώκει τὸ τρόφιμον; ср. 26.16–17 и др.); *хиастического парисона* (31.12–13: μὴ ὑποτιθέμενος τὰ ἀνύπαρκτα, ἀλλὰ τὰ παρόντα πρὸς τὸ συμφέρον διατιθέμενος; ср. 32.8–10). Василию не чужд такой выразительный прием, как сочетание *антитезы* с синтаксическим параллелизмом: ὅτι θνητὸν μέν σου τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ ἡ ψυχή, καὶ ὅτι διπλῆ τίς ἐστιν ἡμῶν ἡ ζωή· ἡ μὲν οἰκεία τῇ σαρκί, ταχὺ παρερχομένη, ἡ δὲ συγγενὴς τῇ ψυχῇ, μὴ δεχομένη περιγραφήν (27.11–12). В некоторых случаях парисон может

усиливаться за счет исоколона (равное или почти равное количество слогов в колонах): ἀχρόνως ἐνεργοῦνται, ἀκόπως ἐπιτελοῦνται, ἀπραγματεύτως συνίστανται, (24.16–17; ср. 29.2–3; 29.21–22; 32.17–20). В последнем примере можно заметить и схожую концовку слов, *гомеотелевт*. Впрочем, в использовании этих приемов наш автор никогда не доходит до вычурности.

Умелое и умеренное использование риторического инструментария, а также свободное владение грамматикой и идиоматикой аттического диалекта[143] делают Василия Великого выдающимся представителем раннехристианской литературы и того литературного направления в рамках «второй софистики», которое принято называть «аттицизмом». Цель проповеди заключается в том, чтобы привести в движение душу, а для этого проповедник должен применять все доступные ему средства.

V. Программа самопознания у Василия Великого

Изложив риторические особенности гомилии и очертив использованные в ней философские сюжеты, вернемся к вопросу, поставленному в начале этого введения: в какой мере Василий опирается на «внешнюю мудрость»?

Этот вопрос ставился в литературе применительно к «Шестодневу» и решался по-разному. С одной стороны, множество отсылок к античным авторам позволяет говорить о глубоких и всесторонних познаниях автора в области античной философии[144]. С другой стороны, Василий избегает терминологической строгости и прямых цитат, пропуская философский материал через своего рода «риторический

---

[143] Lee 2010. «Аттицизм» Василия подчеркивает в своих комментариях к беседе *Ad adolesc*. Wilson, 1975.

[144] Fialon 1869, 4: «De tous les Pères, saint Basile est celui qui a le plus emprunté aux auteurs païens…»; ср. Courtonne 1934.

фильтр»[145], а многочисленные отсылки, по выражению С. Жиэ, ведут «недалеко»[146]. Но если в случае с «Шестодневом» среди исследователей было достигнуто согласие, основанное на различении «непосредственных» и «вторичных» источников[147], то для нашей гомилии этот вопрос оставался нерешенным. Если такие исследователи, как К. Гронау и П. Курсель, говорили соответственно о влиянии Посидония и Порфирия, то С. Жиэ подчеркивал независимость Василия от античной традиции[148]. Вопрос о «влиянии» не решают ни отдельные указания на стоическое происхождение термина προσοχή[149], ни корректные, но отрывочные указания на влияние александрийцев в толковании сюжета о творении человека[150].

На наш взгляд, влияние античной традиции проявляется не только на уровне лексики или проблематики (о чем шла речь выше), но и на уровне программы самопознания в целом. Но это влияние следует понимать не столько догматически, сколько психагогически или протрептически[151].

Тема самопознания, или «внимания к себе», подсказанная стихом из Второзакония, разрабатывается в двух на-

---

[145] Kustas 1981, 230.

[146] Giet 1949, 47 говорит о том, что исследование источников Шестоднева «à la fois passionnante, parce que les pistes s'amorcent de tous côtés, et décevante parce que ces pistes ne mènent jamais très loin, elle ne nous livre que des renseignements fragmentaires».

[147] Amand de Mendieta 1985.

[148] Giet 1941, 23 (с показательной отсылкой к П. Дюгему). Ср. выше прим. 2.

[149] В «Духовных упражнениях», опубликованных на французском в 1981 г., Пьер Адо пишет, что Василий Великий, «опираясь на греческий вариант отрывка из Второзакония», развивает целую теорию προσοχή, «находящуюся под сильным влиянием стоической и платонической традиции». См.: Адо 2005, 72: «именно потому, что выражение из Второзакония напоминает для него техническое слово античной философии, Василий его комментирует». Мы обязаны этой работе многими наблюдениями, предлагаемыми ниже.

[150] Moreschini 2005, 100–101.

[151] Я употребляю здесь эти слова в том же смысле, в котором они встречается у Пьера и Ильзетро Адо в указанных сочинениях.

правлениях, представленных уже у Оригена[152]. Первое можно условно обозначить как «теоретическое»: следует узнать, что представляет собой наша душа *in substantia* (отсюда важность толкования Быт. 1:26, см. Введение II.2). Мы постарались показать, что, разрабатывая эту тему, Василий опирается на александрийцев, уже приспособивших платоновскую антропологию к толкованию книги Бытия. При этом текст Василия ни в коей мере не может рассматриваться как догматическое изложение этой антропологии: упоминание о неразумной душе служит для того, чтобы призвать к контролю над ней (*Att.* 35.8–9).

То же можно сказать и по поводу рассуждения о связи нематериальной души и материального тела (см. Введение II.4), в которых Василий, как мы полагаем, опирается на Порфирия. Это рассуждение представляет собой не очередное решение школьного вопроса о том, как устроен человек, а призыв к удивлению: Θαύμαζε τὸν τεχνίτην (*Att.* 35.24). Тот же глагол встречается и чуть ниже, когда Василий говорит о телесном устроении человека (*Att.* 36.9: θαύμασον), и повторяется в заключении в стихе из псалма: Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ (*Att.* 37.14). Это указывает, во-первых, на то, что автор стремится к эмоциональному, а не только интеллектуальному воздействию на слушателей: ведь и душа не вся разумна, и нуждается в риторике не меньше, чем в силлогистике. Но помимо этого можно вспомнить и упоминавшееся уже письмо к Амфилохию, посвященное многообразию форм богопознания: «Это и понимание того, Кем мы созданы, и осмысление Его чудес, и соблюдение запове-

---

[152] Orig. *Comm. Cant.* 143 Baehrens: “Videtur ergo mihi duplici modo agnitionem sui capere animam debere, quidue sit ipsa et qualiter moveatur, id est quid in substantia et quid in affectibus habeat etc”. Программу самопознания у Оригена рассматривает Hadot 2014, 131; см. также Courcelle 1974, 98 sq.

дей, и уподобление Ему»[153]. За пониманием того, Кем мы созданы (т.е. собственно толкованием Быт 1:26) Василий указывает здесь на «осмысление чудес (τῶν θαυμασίων)», и тот же порядок соблюден во «Внемли».

Еще Ж. Бернарди обратил внимание на то, что в гомилиях на шестоднев Василий представляет акт творения как «череду чудес»[154], однако он увидел в этом желание проповедника угодить вкусам аудитории, питающей склонность к разного рода «фокусничеству» (слово это в греческом происходит от того же корня: θαυματοποιΐα). Но это несправедливо как по отношению к самому Василию, так и к Амфилохию, которого едва ли можно заподозрить в пристрастии к зрелищам. Роль удивления (θαῦμα) в программе само- и богопознания у Василия гораздо естественней понимать в свете той роли, которая отводилась удивлению со времен Платона и Аристотеля, для которых это — начало любви к мудрости (ср. *Metaph.* 982b). И христианство, ставшее уже для Иустина Мученика подлинной философией[155], естественно обращается к этому ἀρχή любомудрия.

Но вернемся к программе самопознания у Оригена, — программе, которая, как показала И. Адо, опиралась на развитую античную традицию. Помимо теоретической составляющей, то есть познания сущности души и ее связи с телом, она предполагала и практический аспект, а именно «испытание совести» (*examen de conscience*)[156]. Речь идет о том, чтобы постоянно проверять свои мысли, слова и поступки. Эта составляющая самопознания важна и для Василия Великого. Так, в гл. 5 гомилии читаем:

---

[153] См. выше прим. 91.

[154] Bernardi 1968, 53.

[155] Йегер 2014, 57.

[156] Hadot 2014, 131, 293.

> Так исследуй же беспрестанно самого себя: по заповеди ли проходит твоя жизнь? Не гляди по сторонам: нельзя ли в ком выискать что предосудительное? Не будь как тот важный и чванливый фарисей, который, стоя в храме, оправдывал себя и осуждал мытаря. Не переставай допрашивать себя самого: не пришло ли что греховное на ум? Не сорвалось ли с языка необдуманное слово? В делах рук нет ли невольного греха? И когда выяснишь, что жизнь твоя полна заблуждений (а ты непременно это выяснишь, потому что ты человек), тогда говори вместе с мытарем: *Боже! Милостив буди мне грешнику!*

Василий приводит список вопросов «к самому себе», ответы на которые должны сложиться в исчерпывающую картину прожитого дня. Цель такой «вопросоответной» интроспекции, хорошо засвидетельствованной для античной традиции и упомянутой у Оригена, заключается в том, чтобы установить рациональный контроль над всеми аспектами повседневной жизни[157]. При этом для Климента и Оригена этот контроль над своими страстями и поступками определяет ту меру, в которой человек способен уподобиться Богу[158]. В комментарии на Песнь песней Ориген говорит о том, что задача такого упражнения — восстановить красоту, данную человеку при творении *по образу*[159]. Эти два мотива, рациональный контроль и восстановление первозданной красоты, встречаются вместе в гомилиях «На сотворение человека» спорной атрибуции: ὅπου γοῦν ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ θεοῦ εἰκών (*De hom. op.* 16, 1 Hörner). «Способность властвовать», в свою очередь,

[157] Ibid., 294.

[158] Merki 1952, 44 sq; Courcelle 1974, 101.

[159] Orig. *Comm. Cant.* 144 Baehrens: «Possibile est enim volenti ad horum similitudinem et alia innumera colligere, quibus ‘cognoscere semet ipsam’ anima probetur et pulchritudinem suam, quam ‘ad imaginem Dei’ in conditione suscepit, si reparare aut restituere potuerit, contemplari».

имеет внешнее и внутреннее измерения: с одной стороны, контроль над неразумными животными (ibid, 16), с другой стороны — контроль над неразумными частями души (ibid, 14–15).

Экзегетическаая традиция, на которую опирается автор двух гомилий, восходит к Филону Александрийскому, согласно которому Бог творит человека по образу именно *qua* ἡγεμών[160]. Именно поэтому человек занимает в мироздании центральное место: «нет ничего свободного от владычества человека» (*De opif.* 87).

> …Отец, породив его по природе владычествующим существом, не только на деле, но и посредством словесного рукоположения поставил его царем над всем подлунным миром — сухопутными, водоплавающими и передвигающимися по воздуху (ibid. 84).

Идея «внутреннего» контроля опирается на те же библейские стихи (Быт 1:26–27: καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων, etc), но толкует их аллегорически. Так, согласно Оригену, под «скотами и гадами» следует понимать движения внешнего человека, над которым должен владычествовать человек внутренний (*In Gen. hom.* I. 11).

Эти два измерения человеческой «гегемонии» представлены и во «Внемли», хотя Василий не упоминает прямо ни библейское ἀρχέτωσαν, ни его аллегорическое толкование. Владычество (δυναστεία) души по отношению к телу упоминается в гл. 3 гомилии, открывающейся стихом из книги Бытия (*Att.* 28.5–6); еще одно упоминание о господстве встречаем в конце гл. 6, сразу же за отсылкой к тому же библейскому стиху:

---

[160] Kannengiesser 1967, 281–282. Эта традиция хорошо известна автору двух бесед «На сотворение человека», см. комм. к 33.13.

> И ручные, и дикие обитатели суши, и жители морей, и все, кто носится над нами в воздухе, — все они тебе служат и подчиняются. Не ты ли изобрел искусства и основал города, не ты ли выдумал и то, что поддерживает жизнь, и то, что тешит изнеженность? Не твой ли разум проложил морские пути? Разве земля и морские воды не служат тебе? И воздух, и небо, и хороводы звезд не тебе ли открывают свой порядок? (*Att.* 33, 11–16)

Постоянное самопознание направлено на то, чтобы сохранить чистоту «владычественного» души (25.8: τὴν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καθαρότητα; ср 36.4), «владычественность» которого для Василия — не мертвая метафора, а напоминание о Владыке, *по образу* которого создан человек.

«Испытание совести», изучение библейского рассказа о творении, удивление перед чудом устроения человека — программа самопознания во «Внемли» повторяет ту альтернативу «умозрениям о сущности», которую Василий наметил в приведенном выше письме Амфилохию (см. прим. 91): πολλαχῶς ἡ γνῶσις…

Таким образом, рассмотрение гомилии в историко-философском контексте позволяет оценить и ее богословское значение. Если это значение оставалось до сих пор незамеченным, то лишь потому, что современный взгляд ищет в «богословском» тексте систематического изложения доктрин, *информирования* прежде *формирования*[161]. Но — как и некогда для Платона — для Василия есть область, о которой слушателю нельзя рассказать, но к познанию которой его можно подготовить.

---

[161] Ср. Адо 2005b, 100: «…философские сочинения античности сочинялись не для изложения системы, но для производства эффекта формирования: философ хотел заставить работать умы своих читателей или слушателей, чтобы упорядочить направление их мысли».

Неудивительно, что Василий Великий становится важнейшим автором среди гуманистов с их установкой на переосмысление философского дискурса, — дискурса, который должен быть обращен к человеку и служить «наставлением в том, как правильно жить». В послании Эразма Роттердамского Паулю Вольцу эта идея выражена емко и кратко: «И кто может носить с собой всюду Аквинатову вторую часть второй части Суммы? А жить достойно не возбраняется никому…»[162]

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

принятых в аппарате, примечаниях и комментариях к греческому тексту

add. = addidit
inv. = inversio
Denn. = Denniston 1954.
K.-G. = Kühner, Blass, Gerth 1890.
LSJ = Liddell, Scott, Jones 1996.
R. = Rudberg 1962.
ЭЧ = Черный 2008.

[162] Эразм Роттердамский 1986, 71. О гуманистической рецепции гомилии речь пойдет в Приложении.

Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ
На слова: *Внемли себе*



Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου, ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ

1. Τοῦ λόγου τὴν χρῆσιν δέδωκεν ἡμῖν ὁ κτίσας ἡμᾶς θεός, ἵνα *τὰς βουλὰς* PG31
τῶν καρδιῶν ἀλλήλοις ἀποκαλύπτωμεν, καὶ διὰ τὸ κοινωνικὸν τῆς φύσεως 197C
ἕκαστος τῷ πλησίον μεταδιδῶμεν, ὥσπερ ἔκ τινων ταμιείων, *τῶν κρυπτῶν*[1] *τῆς καρδίας* προφέροντες τὰ βουλεύματα. Εἰ μὲν γὰρ γυμνῇ τῇ ψυχῇ διεζῶμεν, εὐθὺς ἂν ἀπὸ τῶν νοημάτων ἀλλήλοις συνεγινόμεθα· ἐπειδὴ δὲ ὑπὸ D
παραπετάσματι τῇ σαρκὶ καλυπτομένη ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰς ἐννοίας ἐργάζεται, ῥημάτων δεῖται καὶ ὀνομάτων πρὸς τὸ δημοσιεύειν τὰ ἐν τῷ βάθει κείμενα. Ἐπειδὰν οὖν ποτε λάβηται φωνῆς σημαντικῆς ἡ ἔννοια ἡμῶν, ὥσπερ πορθμείῳ τινὶ τῷ λόγῳ ἐποχουμένη, διαπερῶσα τὸν ἀέρα, ἐκ τοῦ φθεγγομένου 200A
μεταβαίνει πρὸς τὸν ἀκούοντα· κἂν μὲν εὕρῃ γαλήνην βαθεῖαν καὶ ἡσυχίαν, ὥσπερ λιμέσιν εὐδίοις καὶ ἀχειμάστοις ταῖς ἀκοαῖς τῶν μανθανόντων ὁ λόγος ἐγκαθορμίζεται· ἐὰν δὲ οἷόν τις ζάλη τραχεῖα ὁ παρὰ τῶν ἀκουόντων θόρυβος ἀντιπνεύσῃ, ἐν μέσῳ τῷ ἀέρι διαλυθεὶς ἐναυάγησεν[2]. Ποιήσατε τοίνυν γαλήνην τῷ λόγῳ διὰ τῆς σιωπῆς. Ἴσως γὰρ ἄν τι φανείη χρήσιμον ἔχων τῶν ἀγωγίμων. Δυσθήρατός ἐστιν ὁ τῆς ἀληθείας λόγος, ῥᾳδίως δυνάμενος ἐκφυγεῖν τοὺς μὴ προσέχοντας, οὕτω τοῦ πνεύματος οἰκονομήσαντος συνεσταλμένον αὐτὸν εἶναι καὶ βραχύν[3], ὥστε πλεῖστα ἐν ὀλίγοις δηλοῦν, καὶ διὰ συντομίαν εὔκολον εἶναι τῇ μνήμῃ παρακατέχεσθαι. Καὶ γὰρ φύσει ἀρετὴ λόγου μήτε

* Номер страницы по изданию Рудберга

4–5 inv. τῶν τῆς καρδίας κρυπτῶν || 13 inv. οἷόν ζάλη τις || 16 ἐκφυγεῖν] ἐκφεύγειν || 18 πλεῖστα] πολλὰ 19 παρακατέχεσθαι] παρακατασχέσθαι (R., 104: «n'a de fondement dans *aucun* manuscrit»)

Во святых отца нашего Василия, архиепископа Кесарии Каппадокийской «На слова: Внемли себе»

1. Слова применение подарил нам создавший нас Бог, чтобы мы открывали друг другу *советы сердечные* и в силу свойственной нам отзывчивости каждый уделял ближнему *тайны сердца,* словно из неких сокровищ вынося свои намерения. Будь душа наша обнажена, мы бы общались, обмениваясь непосредственно мыслями; но поскольку душа наша создает мысленные представления, будучи укрыта завесою плоти, то нужны ей имена и глаголы, чтобы извещать о том, что находится у нее в глубине. Поэтому всякий раз, когда наша мысль обретает осмысленное выражение, она, будто на плоту, несется на слове и, переправившись по воздуху, поступает от говорящего к слушающему. И если находит полную тишину и безмолвие, то словно в тихих и безмятежных гаванях встает на якорь в слухе учащихся; а если, подобно некой неистовой буре, шум задует навстречу со стороны слушателей, то слово, рассыпаясь в воздухе, терпит крушение. Так обеспечьте же своим молчанием тишину слову. Может статься, оно несет в себе нечто полезное. Трудноуловимо слово истины, поскольку оно с легкостью способно укрываться от невнимательных: столь сжатым и кратким устроил его Дух, что в немногих словах выражает оно весьма многое и самой сжатостью своей располагает к запоминанию. Ведь и естественное совершенство слова состоит в том,

1 Кор 4:5;

1 Кор 14:25; ср. Лк 6:45

ἀσαφείᾳ κρύπτειν τὰ σημαινόμενα, μήτε περιττὸν εἶναι καὶ μάταιον εἰκῇ B
τοῖς πράγμασι περιρρέοντα. Ὁποῖος οὖν δή ἐστι καὶ ὁ ἀρτίως ἡμῖν[4] ἐκ τῶν
3 Μωυσέως βίβλων ἀνεγνωσμένος, οὗ μέμνησθε πάντως οἵ γε φιλόπονοι, πλὴν
εἰ μή που διὰ βραχύτητα παρέδραμεν ὑμῶν τὰς ἀκοάς. Ἔχει δὲ ἡ λέξις οὕτως.
Πρόσεχε σεαυτῷ, μή ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα.
6 Εὔκολοί ἐσμεν πρὸς τὰς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας οἱ ἄνθρωποι. Διόπερ *ὁ πλάσας*
καταμόνας τὰς καρδίας ἡμῶν, εἰδὼς ὅτι τὸ πλεῖστον τῆς ἁμαρτίας ἐν τῇ ὁρμῇ
πληροῦται τῇ κατὰ πρόθεσιν, τὴν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καθαρότητα πρώτην[5]
9 ἡμῖν διετάξατο. Ὧι γὰρ μάλιστα προχείρως ἐξαμαρτάνομεν, τοῦτο πλείονος
φυλακῆς καὶ ἐπιμελείας ἠξίωσεν. Ὥσπερ γὰρ τῶν σωμάτων τὰ ἀσθενέστερα C
οἱ προμηθέστεροι τῶν ἰατρῶν ταῖς προφυλακτικαῖς ὑποθήκαις πόρρωθεν
12 ἀσφαλίζονται, οὕτως ὁ κοινὸς κηδεμὼν καὶ ἀληθινὸς τῶν ψυχῶν ἰατρός, ὃ
μάλιστα[6] ἡμῶν εἶδε πρὸς ἁμαρτίαν ὀλισθηρότερον[7], τοῦτο ἰσχυροτέραις
προκατελάβετο φυλακαῖς. Αἱ μὲν γὰρ διὰ τοῦ σώματος πράξεις καὶ χρόνου
15 δέονται καὶ εὐκαιρίας καὶ καμάτων καὶ συνεργῶν καὶ τῆς λοιπῆς χορηγίας.
Αἱ δὲ τῆς διανοίας κινήσεις ἀχρόνως ἐνεργοῦνται, ἀκόπως ἐπιτελοῦνται,
ἀπραγματεύτως συνίστανται, πάντα καιρὸν ἐπιτήδειον ἔχουσιν[8]. Καὶ πού τις
18 τῶν σοβαρῶν καὶ κατωφρυωμένων ἐπὶ σεμνότητι, πλάσμα σωφροσύνης
ἔξωθεν περικείμενος, ἐν μέσοις καθεζόμενος πολλάκις τοῖς ἐπ᾽ ἀρετῇ αὐτὸν
μακαρίζουσιν, ἀπέδραμε τῇ διανοίᾳ πρὸς τὸν τῆς ἁμαρτίας τόπον ἐν τῷ
21 ἀφανεῖ τῆς καρδίας κινήματι. Εἶδε τῇ φαντασίᾳ τὰ σπουδαζόμενα, ἀνετυ- D
πώσατό τινα ὁμιλίαν οὐκ εὐπρεπῆ, καὶ ὅλως ἐν τῷ κρυφαίῳ τῆς καρδίας
ἐργαστηρίῳ ἐναργῆ τὴν ἡδονὴν ἑαυτῷ ζωγραφήσας, ἀμάρτυρον ἔσω τὴν
24 ἁμαρτίαν εἰργάσατο, ἄγνωστον πᾶσιν, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ ἀποκαλύπτων *τὰ*
κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερῶν τὰς *βουλὰς τῶν καρδιῶν.* Φύλαξαι οὖν *μή*

3 add. λόγος post ἀνεγνωσμένος || 13 εἶδε] οἶδα || 23 τὴν ἡδονὴν ἑαυτῷ ζωγραφήσας] ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡδονὴν ζωγραφήσας

чтобы не затемнять смысла неясностью и не быть чрезмерным и пустым от избытка ненужных подробностей. Именно таково слово, только что прочитанное нами в книгах Моисея. Вы, разумеется, запомнили его (во всяком случае, прилежные слушатели), если только из-за краткости не ускользнуло оно от вашего слуха.

Слово это таково: *Внемли себе, да не станет слово тайное в сердце твоем беззаконием.* Мы, люди, легко впадаем в мысленные грехи. Поэтому *Создавший все до единого* сердца наши, поскольку Он знал, что большая часть греха совершается в мысленном устремлении, прежде всего предписал нам чистоту ведущего начала души. Что всего более подвержено греху, то и удостоил Он наибольшей защиты и заботы. Подобно тому как немощнейшим из людей из врачей заботливейшие заранее дают советы по укреплению тел, так и общий Попечитель и истинный Врач душ, что видел в нас более всего подверженным греху, то надежнейшим образом загодя обезопасил. В самом деле, действия тела требуют и времени, и подходящего случая, и усилий, и сообщников, и прочих затрат. А движения мысли мгновенно свершаются, без труда исполняются, составляются без усилий, всякий случай для них удобен. И вот уже какой-то спесивый и заносчивый пустосвят, напустив на себя целомудренный вид и восседая нередко посреди тех, кто завидует его добродетели, увлекается мысленно к месту греха, повинуясь невидимому сердечному порыву. В мечтах воображает он вожделенное, представляет некую непристойную встречу и, в скрытой от всех мастерской своего сердца создав себе ясное изображение этого наслаждения, внутренне совершает грех, недоступный постороннему глазу и никому не ведомый, — покамест не придет Открывающий *скрытое во мраке* и Обнажающий *советы сердечные.* Поэтому остерегайся,

Втор 15:9
Пс 32:15

1 Кор 4:5

ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα. Ὁ γὰρ ἐμβλέψας *γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* Διότι αἱ 201A
3 μὲν τοῦ σώματος πράξεις ὑπὸ πολλῶν[9] διακόπτονται· ὁ δὲ κατὰ πρόθεσιν ἁμαρτάνων τῷ τάχει[10] τῶν νοημάτων συναπαρτιζομένην ἔχει τὴν ἁμαρτίαν. Ὅπου οὖν ὀξὺ τὸ παράπτωμα, ταχεῖα δέδοται ἡμῖν ἡ φυλακή. Διαμαρτύρεται
6 γάρ· μή ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα. Μᾶλλον δὲ ἐπ᾽ αὐτὴν τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν ἀναδράμωμεν.

2. Πρόσεχε, φησί, σεαυτῷ. Τῶν ζῴων ἕκαστον παρὰ τοῦ τὰ πάντα
9 συστησαμένου θεοῦ οἴκοθεν ἔχει τὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας συστάσεως. Καὶ εὕροις ἄν, εἰ καταμάθοις ἐπιμελῶς, τῶν ἀλόγων τὰ πλεῖστα B
ἀδίδακτον ἔχοντα τὴν πρὸς τὸ βλάπτον διαβολήν, καὶ φυσικῇ τινι πάλιν
12 ὁλκῇ πρὸς τὴν τῶν ὠφελούντων ἀπόλαυσιν ἐπειγόμενα. Διὸ καὶ ἡμῖν ὁ παιδεύων ἡμᾶς θεὸς τὸ μέγα τοῦτο παράγγελμα δέδωκεν, ἵνα ὅπερ ἐκείνοις ἐκ φύσεως, τοῦτο ἡμῖν ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας προσγένηται, καὶ ὅπερ
15 κατορθοῦται τοῖς ἀλόγοις ἀνεπιστάτως, τοῦτο παρ᾽ ἡμῶν ἐπιτελῆται διὰ τῆς προσοχῆς καὶ τῆς συνεχοῦς τῶν λογισμῶν ἐπιστάσεως· καὶ φύλακες ὦμεν ἀκριβεῖς τῶν παρὰ θεοῦ δεδομένων ἡμῖν ἀφορμῶν, φεύγοντες μὲν τὴν
18 ἁμαρτίαν, ὥσπερ τὰ ἄλογα φεύγει τῶν βρωμάτων τὰ δηλητήρια, διώκοντες δὲ τὴν δικαιοσύνην, ὥσπερ κἀκεῖνα τῆς πόας μεταδιώκει τὸ τρόφιμον. Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα δυνατὸς ᾖς διακρίνειν τὸ βλάπτον ἀπὸ τοῦ σῴζον-
21 τος. Ἐπειδὴ δὲ διπλοῦν τὸ προσέχειν· τὸ μέν, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἐνα- C
τενίζειν τοῖς ὁρατοῖς, τὸ δέ, τῇ νοερᾷ τῆς ψυχῆς δυνάμει ἐπιβάλλειν τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀσωμάτων· ἐὰν μὲν ἐπὶ τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἐνεργείας κεῖσθαι
24 εἴπωμεν τὸ παράγγελμα, εὐθὺς αὐτοῦ τὸ ἀδύνατον ἀπελέγξομεν. Πῶς γὰρ ἄν τις ὅλον ἑαυτὸν τῷ ὀφθαλμῷ καταλάβοι; Οὔτε γὰρ αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτὸν ὁ

19 inv. μεταδιώκει τῆς πόας || 25 Οὔτε] οὐδὲ

да не станет слово тайное в сердце твоем беззаконием. Вам известно, что поглядевший на женщину *с вожделением, уже прелюбодействовал в сердце своем.* Потому что если у телесных действий много помех, то у того, кто грешит мысленно, стремительность прегрешения соразмерна скорости мысли. Но где скоро падение, немедленно дается нам и защита: *да не станет слово тайное в сердце твоем беззаконием,* велит Писание. Но обратимся теперь к самому началу нашего изречения. Мф 5:28

2. Оно говорит: *Внемли себе.* Из животных каждое от Устроителя всего имеет в себе самом средства к защите собственного состава. И при внимательном исследовании ты можешь обнаружить, что большинство бессловесных не учась испытывает отвращение к вредному и опять-таки в силу некоего врожденного влечения устремляется к получению полезного. Вот почему обучающий нас Бог и дал нам это великое наставление, чтобы то, что у тех от природы, доставалось бы нам при содействии слова, и то, в чем бессловесные преуспевают не задумываясь, нами совершалось бы со внимательностью и при непрестанном напряжении рассудка, и чтобы мы, тем самым, стали надежными стражами данных нам от Бога средств, не только уклоняясь от греха, как бессловесные уклоняются от ядовитой пищи, но и стремясь к справедливости, как те устремляются к питательным травам. *Внемли* же *себе,* чтобы мог ты отличать вредное от спасительного. А коль скоро внимать можно двояко: либо телесными очами вглядываясь в видимое, либо умной силой души обращаясь к созерцанию бестелесного, — то если бы мы сказали, что наставление касается действия глаз, то сразу обличили бы его невозможность. Действительно, как взглядом можно всего охватить себя целиком? Ведь глаз не направляет зрения на себя самого,

ὀφθαλμὸς κέχρηται τῷ ὁρᾷν, οὐ κορυφῆς ἐφικνεῖται, οὐ νῶτα οἶδεν, οὐ πρόσωπα, οὐ τὴν ἐν τῷ βάθει τῶν σπλάγχνων διάθεσιν. Ἀσεβὲς οὖν τὸ
3 λέγειν ἀδύνατα εἶναι τὰ τοῦ πνεύματος παραγγέλματα. Λείπεται τοίνυν ἐπὶ τὰς κατὰ νοῦν ἐνεργείας τοῦ προστάγματος ἐξακούειν. Πρόσεχε σεαυτῷ, τουτέστι· πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει. Ἀκοίμητον ἔχε πρὸς τὴν
6 σεαυτοῦ φυλακὴν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα. *Ἐν μέσῳ παγίδων διαβαίνεις.* Κε- D
κρυμμένοι βρόχοι παρὰ τοῦ ἐχθροῦ πολλαχόθεν καταπεπήγασιν. Πάντα οὖν περισκόπει, *Ἵνα σῴζῃ ὥσπερ δορκὰς ἐκ βρόχων καὶ ὥσπερ ὄρνεον ἐκ*
9 *παγίδος.* Ἡ μὲν γὰρ δορκὰς ἀνάλωτός ἐστι τοῖς βρόχοις δι᾽ ὀξύτητα τῆς ὁράσεως, ὅθεν καὶ ἐπώνυμός ἐστι τῆς οἰκείας ὀξυδορκίας· τὸ δὲ ὄρνεον κούφῳ τῷ πτερῷ ὑψηλότερον τῆς ἐπιβουλῆς τῶν ἀγρευόντων, ὅταν προσέχῃ, 204A
12 γίνεται. Ὅρα οὖν μὴ χείρων φανῇς τῶν ἀλόγων πρὸς τὴν σεαυτοῦ φυλακήν· μή ποτε, ταῖς παγίσιν ἁλοῦς, θήραμα γένῃ τοῦ διαβόλου, ἐζωγρημένος ὑπ᾽ αὐτοῦ *εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.*

15 **3.** Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, τουτέστι· μήτε τοῖς σοῖς, μήτε τοῖς περὶ σέ, ἀλλὰ σαυτῷ μόνῳ πρόσεχε. Ἄλλο γάρ ἐσμεν ἡμεῖς αὐτοί, καὶ ἄλλο τὰ ἡμέτερα, καὶ ἄλλο τὰ περὶ ἡμᾶς. Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς,
18 καθ᾽ ὃν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα· ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα, καὶ αἱ

1 add. τὰ ante νῶτα || 3–4 ἐπὶ τὰς] ἐπὶ τῆς || 4 add. οὖν post πρόσεχε || 16 σαυτῷ] σεαυτῷ || 18 καθ᾽ ὃν] καθὸ

не достает до макушки, ни спины не видит, ни лица, ни расположения внутренностей в теле. Но нечестиво утверждать, будто предписания Духа невыполнимы. Поэтому остается толковать наше наставление применительно к действиям ума. *Внемли себе,* а именно: со всех сторон себя осматривай. Следи, чтобы неусыпно оберегало тебя душевное око. *Посреди сетей ступаешь.* Невидимые силки повсюду расставлены врагом: все осматривай, *чтобы спастись, как серна от тенет и как птица от сети.* Острота зрения делает серну неуловимой для сети, почему она и названа по свойственной ей острозрительности, а птице легкость крыла позволяет, когда она внимательна, подняться над западней птицелова. Смотри же, как бы не уступил ты бессловесным в стремлении к самосохранению и не стал, запутавшись в сетях, добычей дьявола, который ловит тебя *в волю свою.*

Сир 9:13

Притч 6:5

2 Тим 2:26

3. Итак, *себе внемли,* то есть не тому, что твоё, не тому, что вокруг тебя, а внемли именно себе. Ведь одно дело мы сами, другое — то, что принадлежит нам, и третье — то, что вокруг нас. Мы сами — это душа и ум, который и позволяет нам быть *по образу* Творца; наше — тело

ср. Быт 1:26–27

διὰ τούτου αἰσθήσεις· περὶ ἡμᾶς δὲ χρήματα, τέχναι, καὶ ἡ λοιπὴ τοῦ βίου κατασκευή. Τί οὖν φησιν ὁ λόγος; Μὴ τῇ σαρκὶ πρόσεχε, μηδὲ τὸ ταύτης
3 ἀγαθὸν ἐκ παντὸς τρόπου δίωκε, ὑγείαν καὶ κάλλος καὶ ἡδονῶν ἀπολαύσεις B
καὶ μακροβίωσιν· μηδὲ χρήματα καὶ δόξαν καὶ δυναστείαν θαύμαζε· μηδ' ὅσα σου τῆς προσκαίρου ζωῆς τὴν ὑπηρεσίαν πληροῖ, ταῦτα μεγάλα νομίσας,
6 τῇ περὶ ταῦτα σπουδῇ τῆς προηγουμένης σαυτοῦ ζωῆς καταμέλει· ἀλλὰ πρόσεχε σεαυτῷ, τουτέστι· τῇ ψυχῇ σου. Ταύτην κατακόσμει, καὶ ταύτης ἐπιμελοῦ, ὥστε πάντα μὲν τὸν ἐκ πονηρίας ἐπιγινόμενον αὐτῇ ῥύπον ἀπ-
9 οικονομεῖσθαι διὰ τῆς προσοχῆς, πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος ἀποκαθαίρεσθαι, παντὶ δὲ τῷ ἐξ ἀρετῆς κάλλει κατακοσμεῖν αὐτὴν καὶ φαιδρύνειν. Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γνῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν· ὅτι θνητὸν μέν σου τὸ
12 σῶμα, ἀθάνατος δὲ ἡ ψυχή, καὶ ὅτι διπλῆ τίς ἐστιν ἡμῶν ἡ ζωή· ἡ μὲν οἰκεία τῇ σαρκί, ταχὺ παρερχομένη, ἡ δὲ συγγενὴς τῇ ψυχῇ, μὴ δεχομένη C
περιγραφήν. Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, μήτε τοῖς θνητοῖς ὡς ἀιδίοις ἐναπο-
15 μείνῃς, μήτε τῶν ἀιδίων ὡς παρερχομένων καταφρονήσῃς. Ὑπερόρα σαρκός, παρέρχεται γάρ· ἐπιμελοῦ ψυχῆς, πράγματος ἀθανάτου. Ἐπίστηθι μετὰ πάσης ἀκριβείας σαυτῷ, ἵνα εἰδῇς ἑκατέρῳ διανέμειν τὸ πρόσφορον,

1 διὰ τούτου] δι' αὐτοῦ || 4–5 μηδ' ὅσα σου] μηδὲ ὅσα σοι || 6 σαυτοῦ] σεαυτοῦ || 8 add. τῆς ante πονηρίας || 11 σεαυτοῦ] σαυτοῦ || 17 σαυτῷ] σεαυτῷ || inv. εἰδῇς διανέμειν ἑκατέρῳ

и возникающие при его посредстве ощущения; вокруг нас — имущество, ремесла и прочее устроение нашей жизни.
Так что же велит слово? Не плоти внимай, не к ее благу стремись: здоровью, красоте, наслаждению утехами, долгоденствию. Не заглядывайся на богатство, славу и власть. Приняв за великие блага то, что находится в услужении у этой скоротечной жизни, в погоне за ними не пренебрегай своей преимущественной жизнью, но *внемли себе,* то есть — душе своей. Душу украшай, о душе заботься, чтобы благодаря этому вниманию очистить ее от всей грязи, которая привнесена испорченностью, от всех уродств порока избавить, а всей красотой добродетели нарядить ее и украсить. Проведи разыскание о себе самом: кто ты; познай свою природу, что тело твое смертно, а душа бессмертна, а потому сама жизнь наша как будто двойственна: та, что свойственна плоти, — скоротечна, а та, что сродна душе, не знает предела. Так внемли себе, чтобы не задержаться тебе на смертном, как если бы оно было вечным, и не пренебречь вечным, как если бы оно было преходящим. О плоти не радей: от нее ничего не останется; заботься о душе, то есть о том, что бессмертно. Вглядись пристально в себя самого и тогда научишься и той, и другому уделять подобающее:

σαρκὶ μὲν διατροφὰς καὶ σκεπάσματα, ψυχῇ δὲ δόγματα εὐσεβείας, ἀγωγὴν ἀστείαν, ἀρετῆς ἄσκησιν, παθῶν ἐπανόρθωσιν· μὴ ὑπερπιαίνειν τὸ σῶμα, μηδὲ περὶ τὸν ὄχλον τῶν σαρκῶν ἐσπουδακέναι. Ἐπειδὴ γὰρ *Ἐπιθυμεῖ ἡ σὰρξ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκεινται,* ὅρα μή ποτε, προσθέμενος τῇ σαρκί, πολλὴν παράσχῃ τὴν δυναστείαν τῷ χείρονι. Ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς ῥοπαῖς τῶν ζυγῶν, ἐὰν μίαν D καταβαρύνῃς πλάστιγγα, κουφοτέραν πάντως τὴν ἀντικειμένην ποιήσεις· οὕτω καὶ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς, ὁ τοῦ ἑτέρου πλεονασμὸς ἀναγκαίαν ποιεῖται τὴν ἐλάττωσιν τοῦ ἑτέρου. Σώματος μὲν γὰρ εὐπαθοῦντος καὶ πολυσαρκίᾳ βαρυνομένου, ἀνάγκη ἀδρανῆ καὶ ἄτονον εἶναι πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας τὸν νοῦν· ψυχῆς δὲ εὐεκτούσης καὶ διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν μελέτης πρὸς τὸ οἰκεῖον μέγεθος ὑψουμένης, ἑπόμενόν ἐστι τὴν τοῦ σώματος ἕξιν 205A καταμαραίνεσθαι.

4. Τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο παράγγελμα καὶ ἀσθενοῦσι χρήσιμον καὶ ἐρρωμένοις ἁρμοδιώτατον. Ἐν μέν γε ταῖς ἀσθενείαις οἱ ἰατροὶ τοῖς κάμνουσι παρεγγυῶσι προσέχειν αὐτοὺς ἑαυτοῖς, καὶ μηδενὸς τῶν εἰς θεραπείαν ἡκόντων καταμελεῖν. Ὁμοίως καὶ ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν ἡμῶν λόγος τὴν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κεκακωμένην ψυχὴν διὰ τοῦ μικροῦ τούτου βοηθήματος ἐξιᾶται. Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα κατὰ ἀναλογίαν τοῦ πλημμελήματος καὶ τὴν ἐκ τῆς θεραπείας βοήθειαν καταδέχῃ. Μέγα καὶ χαλεπὸν τὸ ἁμάρτημα· πολλῆς σοι χρεία τῆς ἐξομολογήσεως, δακρύων πικρῶν, συντόνου τῆς ἀγρυπνίας, ἀδιαλείπτου νηστείας. Κοῦφον καὶ φορητὸν τὸ παράπτωμα· ἐξισαζέσθω καὶ ἡ μετάνοια. B Μόνον πρόσεχε σεαυτῷ, ἵνα γνωρίζῃς ψυχῆς εὐρωστίαν καὶ νόσον. Πολλοὶ γὰρ ὑπὸ τῆς ἄγαν ἀπροσεξίας[11] μεγάλα καὶ ἀνίατα νοσοῦντες, οὐδὲ αὐτὸ

2–3 μὴ… μηδὲ] μήτε… μήτε || 5 ἀντίκεινται] ἀντίκειται || 9 ποιεῖται] ποιεῖ || 17 add. δὲ post ὁμοίως || 20 καταδέχῃ] καταδέξῃ || 21–22 add. τῆς ante νηστείας || 24 ὑπὸ] ἀπὸ

телу — пищу и покровы, а душе — благочестия догматы, искусные доводы, в добродетели упражнение, страстей исправление, — чтобы тело не раскармливать и о плоти всерьез не хлопотать. Потому что *плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся.* Так что смотри, как бы тебе, приложившись к плоти, не уделить большей власти худшему. Точно при колебании весов: чуть перегрузишь одну чашу —непременно сделаешь легче другую. Вот так и тело с душой: избыток в одном всегда производит умаление другого. Если от изнеженности и тучности стало грузным тело, то неизбежно оказывается неповоротлив и вял в своих действиях ум. Если, напротив, душа, упражняясь в благом, укрепляется и возвышается до свойственного ей величия, то, как следствие, угасают силы телесные.

Гал 5:17

4. Одно это наставление и немощным помогает, и здоровым весьма подобает. Во время болезни врачи предписывают больным внимательно следить за собой и ничем из пригодного к выздоровлению не пренебрегать. Точно так же и Слово, Врач душ наших, этим малым снадобьем исцеляет душу, изъязвленную грехом. *Внемли,* стало быть, *себе,* чтобы получить пользу от лечения, соразмерного прегрешению. Силен и опасен недуг, — значит, нужно глубокое покаяние, горькие слезы, бодрственное усердие, непрестанный пост. Легка и терпима ошибка — пусть будет сравнимо с ней и раскаяние. Только *внемли себе,* чтобы распознавать здоровье души и болезнь. Говорю это, потому что многие в силу крайней невнимательности страдая болезнями тяжкими и неизлечимыми, даже и того

τοῦτο ἴσασιν ὅτι νοσοῦσιν. Μέγα δὲ τὸ ἐκ τοῦ παραγγέλματος ὄφελος καὶ τοῖς ἐρρωμένοις περὶ τὰς πράξεις[12]· ὥστε τὸ αὐτὸ καὶ νοσοῦντας ἰᾶται, καὶ
3 ὑγιαίνοντας τελειοῖ. Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν τῶν μαθητευομένων τῷ λόγῳ μιᾶς ἐστί τινος πράξεως ὑπηρέτης τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἡμῖν διατεταγμένων. Ἐν γὰρ *τῇ μεγάλῃ οἰκίᾳ* τῇ ἐκκλησίᾳ ταύτῃ *οὐ μόνον σκεύη ἐστὶ* παντο-
6 δαπά, *χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα,* ἀλλὰ καὶ τέχναι παντοῖαι. Ἔχει γὰρ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ, *ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος,* θηρευτάς, ὁδοιπόρους, ἀρχιτέκτονας, οἰκοδόμους, γεωργούς, ποιμένας, ἀθλητάς, στρα- C
9 τιώτας. Πᾶσι τούτοις ἐφαρμόζει τὸ βραχὺ τοῦτο ῥῆμα, ἑκάστῳ καὶ ἀκρίβειαν τοῦ ἔργου καὶ σπουδὴν τῆς προαιρέσεως ἐμποιοῦν. Θηρευτὴς εἶ ἀπεσταλμένος παρὰ τοῦ κυρίου τοῦ εἰπόντος· *Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πολλοὺς*
12 *θηρευτάς, καὶ θηρεύσουσιν αὐτοὺς ἐπάνω παντὸς ὄρους.* Πρόσεχε ἐπιμελῶς, μή πού σε διαφύγῃ τὸ θήραμα, ἵνα συλλαβόμενος τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοὺς ὑπὸ τῆς κακίας ἀγριωθέντας προσαγάγῃς τῷ σῴζοντι. Ὁδοιπόρος εἶ
15 ὅμοιος τῷ εὐχομένῳ[13]· *Τὰ διαβήματά μου κατεύθυνον.* Πρόσεχε σεαυτῷ, μὴ παρατραπῇς τῆς ὁδοῦ, μὴ ἐκκλίνῃς *δεξιᾷ ἢ ἀριστερᾷ· ὁδῷ βασιλικῇ* πορεύου. Ὁ ἀρχιτέκτων ἀσφαλῶς τὸν θεμέλιον καταβαλλέσθω τῆς πίστεως, *ὅς ἐστι* D
18 *Χριστὸς Ἰησοῦς.* Ὁ οἰκοδόμος βλεπέτω *πῶς ἐποικοδομεῖ·* μὴ *ξύλα,* μὴ *χόρτον,* μὴ καλάμην, ἀλλὰ *χρυσίον, ἀργύριον, λίθους τιμίους.* Ὁ ποιμήν, πρόσεχε μή τί σε παρέλθῃ τῶν ἐπιβαλλόντων τῇ ποιμαντικῇ[14]. Ταῦτα δέ ἐστι 208A
21 ποῖα; Τὸ *πεπλανημένον ἐπίστρεφε, τὸ συντετριμμένον ἐπίδησον,* τὸ νοσοῦν ἴασαι. Ὁ γεωργός, *περίσκαπτε* τὴν ἄκαρπον συκῆν, καὶ *ἐπίβαλλε* τὰ πρὸς βοήθειαν τῆς καρπογονίας. Ὁ στρατιώτης, *συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ,*[15]

4 inv. τινος πράξεως ἐστί || inv. διατεταγμένων ἡμῖν || 9 ἐφαρμόζει] ἐφαρμόσει || 11 παρὰ τοῦ κυρίου] ὑπὸ τοῦ Κυρίου || 15 ὅμοιος] ὁμοίως || 17–18 ἐστι Χριστὸς Ἰησοῦς] ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς || 20 μή τί σε] μή τι || ἐστι] εἰσι

не понимают, что больны. Но это же наставление весьма полезно и тем, кто в расцвете сил, так что одно средство и недужных исцеляет, и здравствующих укрепляет. Каждый из нас, учеников Слова, служит одному какому-то делу из предписанных Евангелием. В *большом доме* — Церкви — есть *не только* всевозможные сосуды: *золотые и серебряные, деревянные и глиняные,* но и различные ремесла. В доме Божием, *который есть Церковь Бога живого,* есть охотники, путники, архитекторы, строители, земледельцы, пастухи, борцы, воины. Всем им подходит это краткое изречение, каждому внушая и тщательность в деле, и упорство на избранном поприще. Охотник ты, посланный от Господа, сказавшего: *вот, я пошлю… множество ловцов, и они уловят их на всякой горе,* — внемли прилежно, как бы не упустить тебе добычу, чтобы, захватив словом истины одичавших в грехе, привести их к Спасителю. Путник ты, подобный молящему: *стопы мои направи, — внемли себе,* чтобы не свернуть с пути, не уклониться *ни направо, ни налево,* шествуй *царским путем.* Архитектор — клади прочное основание веры, *которое есть Иисус Христос.* Строитель пусть смотрит, *как назидает:* чтобы не из *дерева,* не из *сена,* не из *соломы,* но из *золота, серебра, камней драгоценных.* Пастух — внемли, чтобы исполнить все возложенное на пастыря. Что ж это такое? *Заблудшее* обрати, *раненое* перевяжи, болящее исцели. Земледелец, *окопай* бесплодную смоковницу и *обложи* тем, что помогает плодородию. Воин, *спостражди благовествованию,*

2 Тим 2:20

1 Тим 3:15

Иер 16:16

Пс 118:133
Ср. Втор 17:20; Числ 20:17

Ср. 1 Кор 3:10–12

Ср. Иез 34:16
Лк 13:8
2 Тим 1:8, ср. 2 Тим 2:3

στρατεύου τὴν καλὴν στρατείαν κατὰ *τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας,* κατὰ τῶν παθῶν τῆς σαρκός, ἀνάλαβε πᾶσαν *τὴν πανοπλίαν* τοῦ πνεύματος· μὴ
3 *ἐμπλέκου ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃς.* Ὁ ἀθλητής, πρόσεχε σεαυτῷ, μή πού τινα παραβῇς τῶν ἀθλητικῶν νόμων. *Οὐδεὶς γὰρ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.* Μιμοῦ τὸν Παῦλον, καὶ
6 τρέχοντα, καὶ παλαίοντα, καὶ πυκτεύοντα· καὶ αὐτός, ὡς ἀγαθὸς πύκτης, ἀμετεώριστον ἔχε τὸ τῆς ψυχῆς βλέμμα. Σκέπε τὰ καίρια τῇ προβολῇ τῶν B
χειρῶν· ἀτενὲς τὸ ὄμμα πρὸς τὸν ἀντίπαλον ἔστω. Ἐν τοῖς δρόμοις τοῖς
9 *ἔμπροσθεν ἐπεκτείνου. Οὕτω τρέχε, ἵνα καταλάβῃς.* Ἐν τῇ πάλῃ τοῖς ἀοράτοις ἀνταγωνίζου. Τοιοῦτόν σε εἶναι διὰ βίου ὁ λόγος βούλεται, μὴ ἀναπεπτωκότα, μηδὲ *καθεύδοντα,* ἀλλὰ *νηφόντως* καὶ *ἐγρηγορικῶς* σεαυτοῦ
12 προεστῶτα[16].

5. Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα διηγούμενον τά τε ἐπιτηδεύματα τῶν συνεργούντων εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὴν δύναμιν τοῦ προστάγματος,
15 ὅπως[17] εὐαρμόστως ἔχει πρὸς ἅπαντας. Πρόσεχε σεαυτῷ· νηφάλιος ἔσο, βουλευτικός, τῶν παρόντων φύλαξ, προνοητικὸς τοῦ μέλλοντος. Μὴ τὸ μὲν ἤδη παρὸν διὰ ῥᾳθυμίας προΐεσο· τῶν δὲ μήτε ὄντων, μήτε ἐσομένων τυχόν, C
18 ὡς ἐν χερσὶν ὄντων, τὴν ἀπόλαυσιν ὑποτίθεσο. Ἢ οὐχὶ φύσει ὑπάρχει τὸ ἀρρώστημα τοῦτο τοῖς νέοις, κουφότητι γνώμης ἔχειν ἤδη νομίζειν τὰ ἐλπισθέντα; Ὅταν γάρ ποτε ἠρεμίας λάβωνται, ἢ ἡσυχίας νυκτερινῆς,
21 ἀναπλάττουσιν ἑαυτοῖς φαντασίας ἀνυποστάτους, τῇ εὐκολίᾳ τῆς διανοίας ἐπὶ πάντα φερόμενοι, ὑποτιθέμενοι περιφανείας βίου, γάμους λαμπρούς, εὐπαιδίαν, γῆρας βαθύ, τὰς παρὰ πάντων τιμάς. Εἶτα μηδαμοῦ στῆναι τῶν
24 ἐλπίδων δυνάμενοι, πρὸς τὰ μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ὑπερφυσῶνται. Οἴκους κτῶνται καλοὺς καὶ μεγάλους· πληρώσαντες τούτους παντοδαπῶν

2 τοῦ πνεύματος] τοῦ Θεοῦ || 11 ἐγρηγορικῶς σεαυτοῦ] ἐγρηγορότως ἑαυτοῦ

воинствуй… доброе воинство против *духов злобы,* против страстей плоти, прими всякое *всеоружие* Духа, не связывай себя *делами житейскими, да воеводе угоден будешь.* Борец, внемли себе, как бы не преступить в чем законов состязания. Потому что никто *не увенчивается, если незаконно будет подвизаться.* Подражай Павлу и в беге, и в борьбе, и в кулачном бою — и сам, как хороший боец, не давай блуждать взору души. Защищай уязвимое, выставив кулаки; не своди внимательных глаз с противника. В беге *простирайся вперед. Так беги, чтобы получить.* В кулачном бою дай отпор невидимым врагам. Вот какую жизнь призывает тебя вести слово: не падать духом, не *предаваться сну,* но соблюдать себя *трезвенно и бодро.*

1 Тим 1:18
ср. Еф 6:12–13

2 Тим 2:4

2 Тим 2:5
Ср. 1 Кор 11:1
Ср. 1 Кор 9:26

Фил 3:13

1 Кор 9:24
Ср. Еф 6:12

Ср. 1 Фес 5:6
1 Петр 5:8

5. Недостанет мне дня, если стану описывать и деяния сподвижников Христова благовествования, и силу предписания, до какой степени оно пригодно для всех. *Внемли себе:* будь трезвен, рассудителен, дорожи имеющимся, думай о будущем. Чем уже владеешь, того не расточай легкомысленно, и не представляй, будто наслаждаешься тем, чего еще нет (а, возможно, и не будет), словно оно у тебя в руках. Разве не свойственна эта болезнь молодым людям: легкомысленно полагать, будто уже обладаешь тем, на что только еще надеешься? Стоит им улучить минуту покоя или ночной тишины, как начинают они воображать небывалые видения. Куда ни увлекает их легкость мысли, рисуя ослепительную жизнь, удачное супружество, полный дом детей, глубокую старость, всеобщее признание. Затем, не в силах остановиться на этом, они раздуваются к величайшему из доступного людям: приобретают красивые и просторные дома, полнят их всевозможными

Ср. Евр 11:32

κειμηλίων, γῆν περιβάλλονται, ὅσην ἂν αὐτοῖς ἡ ματαιότης τῶν λογισμῶν
τῆς ὅλης κτίσεως ἀποτέμηται. Πάλιν τὰς ἐντεῦθεν εὐπορίας ταῖς τῆς
3 ματαιότητος ἀποθήκαις ἐναποκλείουσιν. Προστιθέασι τούτοις βοσκήματα, D
οἰκετῶν πλῆθος ἀριθμὸν ὑπερβαῖνον, ἀρχὰς πολιτικάς, ἡγεμονίας ἐθνῶν, στρα-
τηγίας, πολέμους, τρόπαια, βασιλείαν αὐτήν. Ταῦτα πάντα τοῖς διακένοις τῆς
6 διανοίας ἀναπλασμοῖς ἐπελθόντες, ὑπὸ τῆς ἄγαν ἀνοίας ἀπολαύειν δοκοῦσι 209A
τῶν ἐλπισθέντων ὡς ἤδη παρόντων καὶ ἐν ποσὶ κειμένων αὐτοῖς. Ἴδιον
ἀρρώστημα τοῦτο ἀργῆς καὶ ῥᾳθύμου ψυχῆς, ἐνύπνια βλέπειν ἐγρηγορότος
9 τοῦ σώματος. Ταύτην τοίνυν τὴν χαυνότητα τῆς διανοίας καὶ τὴν φλεγμονὴν
τῶν λογισμῶν καταπιέζων ὁ λόγος, καὶ οἷον χαλινῷ τινι ἀνακρούων τῆς
διανοίας τὸ ἄστατον, παραγγέλλει τὸ μέγα τοῦτο καὶ σοφὸν παράγγελμα·
12 Σεαυτῷ, φησί, πρόσεχε, μὴ ὑποτιθέμενος τὰ ἀνύπαρκτα, ἀλλὰ τὰ παρόντα
πρὸς τὸ συμφέρον διατιθέμενος. Οἶμαι δέ, κἀκεῖνο τὸ πάθος ἐξαιροῦντα
τῆς συνηθείας, ταύτῃ χρήσασθαι τῇ παραινέσει τὸν νομοθέτην. Ἐπειδὴ
15 ῥᾴδιον ἑκάστῳ ἡμῶν πολυπραγμονεῖν τὰ ἀλλότρια ἢ τὰ οἰκεῖα ἑαυτοῦ
διασκέπτεσθαι, ἵνα μὴ τοῦτο πάσχωμεν, παῦσαι, φησί, τὰ τοῦ δεῖνος κακὰ
περιεργαζόμενος· μὴ δίδου σχολὴν τοῖς λογισμοῖς τὸ ἀλλότριον ἐξετάζειν B
18 ἀρρώστημα, ἀλλὰ σαυτῷ πρόσεχε, τουτέστιν· ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἔρευναν στρέφε
σου τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς. Πολλοὶ γάρ, κατὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου, *τὸ μὲν*
κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ κατανοοῦσι, τὴν δὲ ἐν τῷ οἰκείῳ
21 *ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐκ ἐμβλέπουσιν.* Μὴ παύσῃ τοίνυν διερευνώμενος σεαυτόν,
εἴ σοι κατ᾽ ἐντολὴν ὁ βίος πρόεισιν[18]· ἀλλὰ μὴ τὰ ἔξω περισκόπει, εἴ πού τινος
μῶμον ἐξευρεῖν δυνηθείης, κατὰ τὸν φαρισαῖον τὸν βαρὺν ἐκεῖνον καὶ
24 ἀλαζόνα, ὃς εἱστήκει ἑαυτὸν δικαιῶν, καὶ τὸν τελώνην ἐξευτελίζων· ἀλλὰ
σεαυτὸν ἀνακρίνων μὴ διαλείπῃς, μή τι κατὰ τὰς ἐνθυμήσεις ἥμαρτες, μή[19]

5 inv. πάντα ταῦτα || 24 ἐξευτελίζων] κατευτελίζων ||
25 διαλείπῃς] διαλίπῃς

драгоценностями, окружают их землями — сколько кому его неразумие нарежет от целого мира. Потом запирают приносимое землей богатство в кладовых своего тщеславия. Прибавляют к ним стада, бесчисленное множество слуг, государственные должности, власть над народами, верховное командование, войны, победы, самоё царскую власть. Переберав все это в своих пустейших вымыслах, они во власти полного безрассудства мнят, будто наслаждаются чаемым, словно оно им уже доступно — прямо-таки лежит у их ног. Такова болезнь, свойственная душе праздной и беспечной, — предаваться сновидениям, когда бодрствует тело. И эту вот рыхлость ума и воспаление рассудка подавляет слово и точно некой уздой сдерживает неуемность разума, давая этот великий и мудрый совет. Себе самому, говорит, внемли: не предполагай того, чего нет, а с пользой располагай доступным. А я думаю, что этим советом законодатель хочет избавить нас и вот еще от какого недуга. Поскольку для каждого из нас легче хлопотать о чужом, чем обдумывать свое собственное, то, чтобы не случилось этого с нами, прекрати, велит, заниматься пороками соседа. Не позволяй себе досужих рассуждений о чужих ошибках, но себе внемли, то есть обрати свое душевное око к изучению себя самого. Как мы знаем, многие, по слову Господа, *сучок в глазе брата замечают, а в собственном глазу бревна не видят.* Так исследуй же беспрестанно самого себя: по заповеди ли проходит твоя жизнь? Не гляди по сторонам: нельзя ли в ком выискать что предосудительное? Не будь как тот важный и чванливый фарисей, который, стоя в храме, оправдывал себя и осуждал мытаря. Не переставай допрашивать себя самого: не пришло ли что греховное на ум?

Мф 7:3

Лк 18:11

τι ἡ γλῶσσα παρώλισθε[20] τῆς διανοίας προεκδραμοῦσα, μὴ ἐν τοῖς ἔργοις C
τῶν χειρῶν πέπρακταί τι τῶν ἀβουλήτων. Κἂν εὕρῃς ἐν τῷ βίῳ σεαυτοῦ
3 πολλὰ τὰ ἁμαρτήματα (εὑρήσεις δὲ πάντως ἄνθρωπος ὤν), λέγε τὰ τοῦ
τελώνου· *Ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.* Πρόσεχε σεαυτῷ. Τοῦτό
σοι τὸ ῥῆμα, καὶ λαμπρῶς εὐημεροῦντί ποτε, καὶ παντὸς τοῦ βίου κατὰ
6 ῥοῦν φερομένου[21], χρησίμως παραστήσεται[22], ὥσπερ τις ἀγαθὸς σύμβουλος
ὑπόμνησιν φέρων τῶν ἀνθρωπίνων. Καὶ μέντοι καὶ[23] ὑπὸ περιστάσεων πιεζο-
μένῳ, ἐν καιρῷ ἂν γένοιτο τῇ καρδίᾳ κατεπᾳδόμενον[24], ὡς μήτε τύφῳ πρὸς
9 ἀλαζονείαν ὑπέρογκον ἐπαρθῆναι[25], μήτε ἀπογνώσει πρὸς ἀγεννῆ δυσθυμίαν
καταπεσεῖν. Πλούτῳ κομᾷς; καὶ ἐπὶ προγόνοις μέγα φρονεῖς; καὶ ἐπαγάλλῃ
πατρίδι καὶ κάλλει σώματος καὶ ταῖς παρὰ πάντων τιμαῖς; Πρόσεχε σεαυτῷ, D
12 ὅτι θνητὸς εἶ, ὅτι *γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ.* Περίβλεψαι τοὺς πρὸ σοῦ ἐν
ταῖς ὁμοίαις περιφανείαις ἐξετασθέντας[26]. Ποῦ οἱ τὰς πολιτικὰς δυναστείας
περιβεβλημένοι; ποῦ οἱ δυσμαχώτατοι ῥήτορες; ποῦ οἱ τὰς πανηγύρεις
15 διατιθέντες, οἱ λαμπροὶ ἱπποτρόφοι, οἱ στρατηγοί, οἱ σατράπαι, οἱ τύραννοι;
Οὐ πάντα κόνις; οὐ πάντα μῦθος; Οὐκ ἐν ὀλίγοις ὀστέοις τὰ μνημόσυνα τῆς
ζωῆς αὐτῶν;Ἔγκυψον τοῖς τάφοις, εἰ δυνήσῃ διακρῖναι, τίς ὁ οἰκέτης 212A
18 καὶ τίς ὁ δεσπότης, τίς ὁ πτωχὸς καὶ τίς ὁ πλούσιος. Διάκρινον, εἴ τίς σοι
δύναμις, τὸν δέσμιον ἀπὸ τοῦ βασιλέως, τὸν ἰσχυρὸν ἀπὸ τοῦ ἀσθενοῦς, τὸν
εὐπρεπῆ ἀπὸ τοῦ δυσειδοῦς. Μεμνημένος οὖν τῆς φύσεως οὐκ ἐπαρθήσῃ ποτέ.
21 Μεμνήσῃ δὲ σαυτοῦ, ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ.

6. Πάλιν δυσγενής τις εἶ καὶ ἄδοξος, πτωχὸς ἐκ πτωχῶν, ἀνέστιος,
ἄπολις, ἀσθενής, τῶν ἐφ᾽ ἡμέραν ἐνδεής, τρέμων τὰς δυναστείας, πάντας

4 add. οὖν post πρόσεχε || 9 ἀγεννῆ] ἀγενῆ || 23 τὰς δυναστείας] τοὺς ἐν δυναστείᾳ

Не сорвалось ли с языка необдуманное слово? В делах рук нет ли невольного греха? И когда выяснишь, что жизнь твоя полна заблуждений (а ты непременно это выяснишь, потому что ты человек), тогда говори вместе с мытарем: *Боже! Милостив буди мне грешнику!* Внемли себе. В беззаботном благоденствии, когда вся жизнь скользит по течению, это изречение, словно добрый советчик, будет поддерживать тебя, напоминая о людском уделе. Да и в трудные времена, пожалуй, придется оно кстати твоему сердцу. Если будешь повторять его про себя, то не вознесешься, зазнавшись, до напыщенной похвальбы и не впадешь, отчаявшись, в недостойное уныние. Богатством кичишься? Гордишься предками? Похваляешься отечеством, привлекательностью, всеобщим уважением? Внемли себе: ты смертен, *ты прах и в прах возвратишься.* Взгляни на тех, кто до тебя был окружен таким же блеском. Где могущественные правители? Где непобедимые ораторы? Где те, кто закатывал пиры, разводил лошадей, командовал войсками? Где наместники и самодержцы? Не все ли пепел? Не все ли — пустые рассказы? Что, кроме жалких останков, напоминает об их жизни? Склонись над могилами и попробуй отличить, кто раб, а кто господин, кто нищий, а кто богач. Отличи, если сумеешь, невольника от царя, мощного от слабого, красавца от урода. Помня о своей природе, никогда не зазнаешься. А будешь памятлив о себе, если будешь себе внимать.

Лк 18:13

Быт 3:19

6. Опять-таки, ты человек безродный и бесславный, бедняк из бедняков, бесприютный изгнанник, беспомощный, лишенный куска хлеба, трепещешь перед начальством и всего в своем ничтожестве робеешь?

ὑποπτήσσων διὰ ταπεινότητα βίου; *Πτωχὸς* γάρ, φησίν, *οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν.* Μὴ τοίνυν ἀπογνῷς σεαυτοῦ, μηδ', ὅτι οὐδὲν ζηλωτὸν ἐν τῷ παρ- B
3 όντι σοι πρόσεστι, πᾶσαν ἀγαθὴν ἀπορρίψῃς ἐλπίδα· ἀλλ' ἀνάγαγε σεαυτοῦ τὴν ψυχὴν πρός τε τὰ ἤδη ὑπηργμένα σοι παρὰ θεοῦ ἀγαθά, καὶ πρὸς τὰ δι' ἐπαγγελίας εἰς ὕστερον ἀποκείμενα. Πρῶτον μὲν οὖν, ἄνθρωπος εἶ, μόνον
6 τῶν ζῴων θεόπλαστον. Ἆρ' οὐκ ἐξαρκεῖ τοῦτο σωφρόνως λογιζομένῳ πρὸς εὐθυμίαν τὴν ἀνωτάτω, τὸ ὑπ' αὐτῶν τῶν χειρῶν τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα συστησαμένου διαπλασθῆναι; ἔπειθ' ὅτι κατ' εἰκόνα γεγενημένος[27] τοῦ κτί-
9 σαντος, δύνασαι πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν δι' ἀγαθῆς πολιτείας ἀναδραμεῖν; Ψυχὴν ἔλαβες νοεράν, δι' ἧς θεὸν περινοεῖς, τῶν ὄντων τὴν φύσιν λογισμῷ καθορᾷς, σοφίας δρέπῃ καρπὸν τὸν ἥδιστον. Πάντα μέν σοι τὰ
12 χερσαῖα ζῷα, ἥμερά τε καὶ ἄγρια, πάντα δὲ τὰ ἐν ὕδασι διαιτώμενα, καὶ C
ὅσα τὸν ἀέρα διαπέταται[28] τοῦτον, δοῦλά ἐστι καὶ ὑποχείρια. Οὐ σὺ μέντοι τέχνας ἐξεῦρες, καὶ πόλεις συνεστήσω, καὶ ὅσα ἀναγκαῖα καὶ ὅσα πρὸς
15 τρυφὴν ἐπενόησας; Οὐ βάσιμά σοι τὰ πελάγη διὰ τὸν λόγον; Οὐ γῆ τε καὶ θάλαττα ὑπηρετεῖ τῷ βίῳ τῷ σῷ; Οὐκ ἀὴρ καὶ οὐρανὸς καὶ ἀστέρων χορεῖαι σοὶ τὴν ἑαυτῶν ἐπιδείκνυνται τάξιν; Τί οὖν μικροψυχεῖς, ὅτι ἵππος σοι οὐκ
18 ἔστιν ἀργυροχάλινος; Ἀλλ' ἥλιον ἔχεις ὀξυτάτῳ δρόμῳ διὰ πάσης ἡμέρας δᾳδουχοῦντά σοι τὴν λαμπάδα. Οὐκ ἔχεις ἀργύρου καὶ χρυσοῦ λαμπηδόνας, ἀλλὰ σελήνην ἔχεις μυρίῳ σε τῷ παρ' ἑαυτῆς φωτὶ περιλάμπουσαν. Οὐκ
21 ἐπιβέβηκας ἁρμάτων χρυσοκολλήτων, ἀλλὰ πόδας ἔχεις οἰκεῖον ὄχημα καὶ

4 add. τοῦ ante θεοῦ || 5 om. εἰς || 8 add. καὶ ante κατ' εἰκόνα || 8–9 γεγενημένος τοῦ κτίσαντος] γενόμενος τοῦ κτίσαντός σε || 11 om. τὸν || 15 om. τε || 20 παρ' ἑαυτῆς] παρ' αὐτῆς

То есть ты нищий, который, по словам Писания, и *угрозе не подлежит.* Так что не отчаивайся в себе и оттого, что участь твоя сейчас совсем не завидна, не отвергай окончательно благой надежды. Возведи душу свою к тем благам, которыми уже одарил тебя Бог, и к тем, которые по обетованию уготованы на будущее. Прежде всего, ты — человек, то есть единственное живое существо, вылепленное Богом. Неужели здравомыслящему для величайшей радости не довольно того, что его своими руками вылепил Бог, устроивший все? Не довольно и того еще, что ты, будучи создан *по образу* Творца, можешь доброю жизнью возвыситься до равночестия с ангелами? Ты наделен мыслящей душой, которой осмысливаешь Бога, рассудком постигаешь природу сущего, мудрости срываешь плод сладчайший. И ручные, и дикие обитатели суши, и жители морей, и все, кто носится над нами в воздухе, — все они тебе служат и подчиняются. Не ты ли изобрел искусства и основал города, не ты ли выдумал и то, что поддерживает жизнь, и то, что тешит изнеженность? Не твой ли разум проложил морские пути? Разве земля и морские воды не служат тебе? И воздух, и небо, и хороводы звезд не тебе ли открывают свой порядок? Так что же ты сетуешь малодушно, что нет у тебя коня с серебряной уздой? Но зато солнце, словно факелоносец, целый день совершает для тебя свой палящий пробег. Не блещут для тебя золото и серебро — но миллионами огней сверкает озаряющая тебя луна. Ты не всходишь на позолоченные колесницы, но есть у тебя ноги, собственный твой транспорт, данный тебе от рождения.

Притч 13:8

ср. Быт 1:26

Ср. Быт 2:7

Ср. Быт. 1:28

συμφυὲς σεαυτῷ. Τί οὖν μακαρίζεις τοὺς τὸ ἁδρὸν βαλάντιον κεκτημένους, καὶ ἀλλοτρίων ποδῶν εἰς τὴν μετάβασιν δεομένους;[29] Οὐ καθεύδεις ἐπὶ κλίνης ἐλεφαντίνης, ἀλλ᾽ ἔχεις τὴν γῆν πολλῶν ἐλεφάντων τιμιωτέραν, καὶ γλυκεῖαν ἐπ᾽ αὐτῆς τὴν ἀνάπαυσιν, ταχὺν τὸν ὕπνον καὶ[30] μερίμνης ἀπηλλαγμένον. Οὐ κατάκεισαι ὑπὸ χρυσοῦν ὄροφον, ἀλλ᾽ οὐρανὸν ἔχεις τοῖς ἀρρήτοις τῶν ἀστέρων κάλλεσι περιστίλβοντα. Ταῦτα μὲν δὴ τὰ ἀνθρώπινα· τὰ δὲ[31] ἔτι, μείζω. Διὰ σὲ θεὸς ἐν ἀνθρώποις, πνεύματος ἁγίου διανομή, θανάτου κατάλυσις, ἀναστάσεως ἐλπίς, θεῖα προστάγματα τελειοῦντά σου τὴν ζωήν, πορεία πρὸς θεὸν διὰ τῶν ἐντολῶν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν εὐτρεπής, στέφανοι δικαιοσύνης ἕτοιμοι τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς πόνους μὴ ἀποδράντι. D 213A

7. Ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ, ταῦτα καὶ ἔτι πλείονα εὑρήσεις περὶ σεαυτόν· καὶ ἀπολαύσεις μὲν τῶν παρόντων, οὐ μικροψυχήσεις δὲ πρὸς τὸ ἐνδέον. Πανταχοῦ σοι παριστάμενον[32] τὸ παράγγελμα μεγάλην παρέξεται τὴν βοήθειαν. Οἷον, ὀργή σου τῶν λογισμῶν κατεκράτησε, καὶ ἐκφέρῃ ὑπὸ θυμοῦ πρός τε ῥήματα ἀπρεπῆ καὶ πράξεις χαλεπὰς καὶ θηριώδεις; Ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ, καταστελεῖς μὲν τὸν θυμὸν ὥσπερ τινὰ πῶλον ἀπειθῆ καὶ δυσήνιον, τῇ πληγῇ τοῦ λόγου οἱονεὶ μάστιγι καθαπτόμενος. Κρατήσεις δὲ καὶ γλώσσης, τὰς δὲ χεῖρας οὐκ ἐπαφήσεις τῷ παροξύναντι. Πάλιν ἐπιθυμίαι πονηραί, ἐξοιστρῶσαι τὴν ψυχήν, εἰς ὁρμὰς ἀκρατεῖς καὶ ἀκολάστους ἐμβάλλουσιν. Ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ, καὶ μνησθῇς ὅτι τοῦτο μέν σοι τὸ παρὸν ἡδὺ εἰς πικρὸν καταντήσει πέρας, καὶ ὁ νῦν ἐκ τῆς ἡδονῆς ἐγγινόμενος B C

11 πλείονα] πλείω || 19 add. σου ante τὴν ψυχήν || 20 add. οὖν post ἐὰν

Так что же ты завидуешь тем, что кошельки туго набили, а без чужих ног и сдвинуться не умеют? Не почиваешь ты на постели из слоновой кости, но есть у тебя земля, которая намного дороже слоновой кости, и есть сладостный на ней отдых, краткий, но беспечальный сон. Не под золотой покоишься крышей, но есть у тебя небо, в котором несказанной красоты мерцают звезды. Впрочем, это все человеческое, теперь же скажу и о большем. Ради тебя — Бог среди людей, Духа Святого раздаяние, смерти истребление, воскресения ожидание, божественное повеление, исправляющее твою жизнь, заповеди, ведущие к Богу, царствие, уготованное на небесах, венцы правды, предназначенные тому, кто не уклонялся от трудов добродетели.

Ср. Амос 6:4

Ср. Ин 1:14
Ср. Евр 2:4
Ср. 1 Кор 15:26,55; 1 Кор 15:12,22
Ср. Мф 19:17, 21; Ср. Мф 25:34
Ср. 2 Тим 4:8

7. Если внемлешь себе, то и это, и гораздо большее узнаешь о себе самом, и тогда с пользой употребишь доступное и не станешь тосковать о недостающем. Хранимое всегда в мыслях, наставление это великую принесет тебе пользу. Скажем, гнев овладел твоим рассудком, и ярость толкает тебя к грубым словам, к жестоким и зверским поступкам? Если внемлешь себе, сможешь унять ярость, словно какого ретивого и своенравного жеребенка, усмирив ее, будто кнутом, ударом слова. Сдержишь и язык, и рук не поднимешь на обидчика. Опять-таки, лукавые вожделения, подстрекая душу, ввергают ее в разнузданный порок. Если внемлешь себе и вспомнишь, что эта вот сладость в настоящем обернется для тебя в будущем горечью,

τῷ σώματι ἡμῶν γαργαλισμός, οὗτος γεννήσει τὸν ἰοβόλον σκώληκα ἀθάνατα κολάζοντα ἡμᾶς ἐν τῇ γεέννῃ, καὶ ἡ πύρωσις τῆς σαρκὸς μήτηρ γενήσεται
3 τοῦ αἰωνίου πυρός, εὐθὺς οἰχήσονται φυγαδευθεῖσαι αἱ ἡδοναί, καὶ θαυμαστή τις ἔνδον γαλήνη περὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἡσυχία γενήσεται, οἷον θεραπαινίδων ἀκολάστων θορύβου κατασιγασθέντος δεσποίνης τινὸς σώφρονος παρουσίᾳ.
6 Πρόσεχε τοίνυν σεαυτῷ, καὶ γνῶθι ὅτι τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ παθητικόν τε καὶ ἄλογον. Καὶ τῷ μὲν φύσει τὸ κρατεῖν ὑπάρχει, τοῖς δὲ τὸ ὑπακούειν τῷ λόγῳ καὶ καταπείθεσθαι. Μή ποτε οὖν ἐάσῃς
9 ἐξανδραποδισθέντα τὸν νοῦν δοῦλον γενέσθαι τῶν παθημάτων· μηδ' αὖ πάλιν ἐπιτρέψῃς τοῖς πάθεσι κατεξαναστῆναι τοῦ λόγου, καὶ εἰς ἑαυτὰ τὸ κράτος D
τῆς ψυχῆς[33] περιστῆσαι.
12 Ὅλως δέ σοι ἡ ἀκριβὴς σεαυτοῦ κατανόησις αὐτάρκη παρέξει χειραγωγίαν καὶ πρὸς τὴν ἔννοιαν τοῦ θεοῦ. Ἐὰν γὰρ προσέχῃς σεαυτῷ, οὐδὲν δεήσῃ ἐκ τῆς τῶν ὅλων κατασκευῆς τὸν δημιουργὸν ἐξιχνεύειν, ἀλλ' ἐν σεαυτῷ, οἱονεὶ 216A
15 μικρῷ τινι διακόσμῳ, τὴν μεγάλην κατόψει τοῦ κτίσαντός σε σοφίαν. Ἀσώματον ἐννόει τὸν θεὸν ἐκ τῆς ἐνυπαρχούσης σοι ψυχῆς ἀσωμάτου, μὴ περιγραφόμενον τόπῳ· ἐπειδὴ οὐδὲ ὁ σὸς νοῦς προηγουμένην ἔχει τὴν ἐν τόπῳ
18 διατριβήν, ἀλλὰ διὰ τῆς πρὸς τὸ σῶμα συναφείας ἐν τόπῳ γίνεται. Ἀόρατον τὸν θεὸν εἶναι πίστευε, τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν ἐννοήσας, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἄληπτός ἐστιν. Οὔτε γὰρ κέχρωσται, οὔτε ἐσχημάτισται,
21 οὔτε τινὶ χαρακτῆρι σωματικῷ περιείληπται, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται μόνον. Ὥστε μήτε ἐπὶ θεοῦ ζητήσῃς τὴν δι' ὀφθαλμῶν κατανόησιν, ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ ἐπιτρέψας τὴν πίστιν, νοητὴν ἔχε περὶ αὐτοῦ τὴν κατάλη-
24 ψιν. Θαύμαζε τὸν τεχνίτην, πῶς τῆς ψυχῆς σου τὴν δύναμιν πρὸς τὸ σῶμα συνέδησεν, ὡς, μέχρι τῶν περάτων αὐτοῦ διικνουμένην, τὰ πλεῖστον διεστῶτα B
μέλη πρὸς μίαν σύμπνοιαν καὶ κοινωνίαν ἄγειν. Σκόπει τίς ἡ ἀπὸ ψυχῆς
27 ἐνδιδομένη τῇ σαρκὶ δύναμις· τίς ἡ ἀπὸ σαρκὸς πρὸς ψυχὴν ἐπανιοῦσα συμπάθεια[34]· πῶς δέχεται μὲν τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, δέχεται δὲ

9 παθημάτων] παθῶν || 16 ἐννόει] νόει || 19 inv. εἶναι τὸν θεὸν || ἐπεὶ] ἐπειδὴ || 21 inv. σωματικῷ χαρακτῆρι || 23 inv. τὴν περὶ αὐτοῦ

что удовольствие, щекочущее теперь наше тело, породит ядовитого червя, который будет вечно мучить нас в геенне, что распалившаяся плоть станет источником вечного огня, — то сразу исчезнут, спасаясь бегством, наслаждения, и внутри воцарится какая-то чу́дная душевная тишина и спокойствие, точно как гвалт распутных служанок умолкает при появлении целомудренной хозяйки. Так что внемли себе и знай, что одно в душе — разумное и мыслящее, а другое — страстное и неразумное. И как разуму подобает по природе властвовать, так всему остальному — слушаться его и повиноваться. Так что не допускай никогда, чтобы порабощенный ум стал подчиняться влечениям, и, напротив, страстям не дозволяй восставать против разума и присваивать себе власть над душой.

Ср. Ис 66:24, Мк 9:43 слл.

Ср. Мф 25:41

В целом же, точное исследование себя самого послужит тебе достаточным руководством и к познанию Бога. Потому что если внемлешь себе, то не придется тебе выслеживать Творца в устроении целого мира, но в себе самом, словно в некоем микрокосме, узришь великую мудрость твоего Создателя. Представляй Бога бестелесным, потому что бестелесна обитающая в тебе душа; не устанавливай ему пространственных пределов, поскольку и ум твой изначально пребывает не в пространстве, и лишь от соприкосновения с телом занимает некое место. Помыслив о своей душе, верь, что Бог невидим, потому что и она недоступна для зрительного восприятия. Нет у нее ни цвета, ни очертаний, ни другого телесного признака, она познается лишь по действиям. Так что и Бога не пытайся увидеть при помощи глаз, но, доверившись уму, постигай Его мысленно. Восхищайся Мастером, как сочетал Он с телом душевную силу, так что душа, проникая до самых пределов тела, самые друг от друга удаленные члены ведет к единодушию и общению. Взгляни, что за силу придает душа телу, и как сама душа в ответ

Ср. Сир 18: 4–6

Ср. Кол 1:15

ἀλγηδόνας ἀπὸ τοῦ σώματος ἡ ψυχή· ποίας ἀποθήκας τῶν μαθημάτων ἔχει· διὰ τί οὐκ ἐπισκοτεῖ τῇ γνώσει τῶν προλαβόντων ἡ τῶν ἐπιγινομένων προσθήκη, ἀλλ᾽ ἀσύγχυτοι καὶ εὐκρινεῖς αἱ μνῆμαι, οἷον χαλκῇ τινι στήλῃ[35] τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς ἐγκεχαραγμέναι, διαφυλάττονται· πῶς μὲν πρὸς τὰ τῆς σαρκὸς ὑπολισθαίνουσα πάθη τὸ οἰκεῖον ἀπόλλυσι κάλλος· πῶς δὲ πάλιν, τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος καθηραμένη, δι᾽ ἀρετῆς πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος.

8. Πρόσχες, εἰ δοκεῖ, μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς θεωρίαν, καὶ τῇ τοῦ σώματος C
κατασκευῇ, καὶ θαύμασον ὅπως πρέπον αὐτὸ καταγώγιον τῇ λογικῇ ψυχῇ ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησεν. Ὄρθιον ἔπλασε μόνον τῶν ζῴων τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἐξ αὐτοῦ τοῦ σχήματος εἰδῇς ὅτι ἐκ τῆς ἄνωθεν συγγενείας ἐστὶν ἡ ζωή σου. Τὰ μὲν γὰρ τετράποδα πάντα πρὸς τὴν γαστέρα νένευκεν· ἀνθρώπῳ δὲ ἑτοίμη πρὸς οὐρανὸν ἡ ἀνάβλεψις, ὥστε μὴ σχολάζειν γαστρί, μηδὲ τοῖς ὑπὸ γαστέρα πάθεσιν, ἀλλ᾽ ὅλην ἔχειν τὴν ὁρμὴν πρὸς τὴν ἄνω πορείαν. Ἔπειτα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τῶν ὑψηλοτάτων θείς, ἐν αὐτῇ τὰς πλείστου ἀξίας τῶν αἰσθήσεων καθιδρύσατο. Ἐκεῖ ὄψις, καὶ ἀκοή, καὶ γεῦσις, καὶ ὄσφρησις, πᾶσαι ἐγγὺς ἀλλήλων κατῳκισμέναι. Καὶ οὕτω περὶ βραχὺ χωρίον στενοχωρούμεναι, οὐδὲν ἑκάστη παρεμποδίζει τῇ ἐνεργείᾳ τῆς γείτονος. Ὀφθαλμοὶ μέν γε τὴν ὑψηλοτάτην σκοπιὰν κατειλήφασιν, ὥστε D
μηδὲν αὐτοῖς τῶν τοῦ σώματος μορίων ἐπιπροσθεῖν, ἀλλὰ μικρᾷ προβολῇ 217A

6 καθηραμένη] ἀποκαθηραμένη || 8 πρόσχες] πρόσεχε || add. σοι post δοκεῖ || 11 ἵνα] ἵν᾽ || 12 add. πρὸς γῆν βλέπει καὶ ante πρὸς τὴν γαστέρα || 20 add. τινι post μικρᾷ

воспринимает переживания тела; как душа сообщает телу жизнь и как тело сообщает душе скорби; сколь обширны кладовые познаний, и при этом новые знания не затмевают собою старых, но отчетливы и ясны надписи, вырезанные памятью во владычественном души, словно на бронзовой стеле. Взгляни, как, поддаваясь плотским страстям, душа губит свойственную ей красоту и, напротив, как, очистившись от скверны порока, возносится до подобия Творцу.

8. Вонми, если угодно, после созерцания души и устройству тела, и заметь с изумлением, как подходит разумной душе пристанище, которое соорудил для нее наилучший Художник. Лишь человека из всех животных изваял Он прямоходящим, чтобы в самом облике было заметно небесное сродство твоей жизни. Ведь четвероногие все склоняются к брюху, а у человека зрение обращено к небу, чтобы не проводил он жизнь, угождая чреву и тем страстям, что ниже чрева, но был всецело устремлен к горнему странствию. Затем, расположив голову на самом верху, Он разместил здесь наиболее ценные из чувств. Тут и зрение, и слух, и вкус, и обоняние —все поселены одно подле другого. И хотя все они теснятся на столь малом участке, ни одно ничуть не мешает действиям соседа. Глаза, например, заняли лучшую дозорную вышку, чтобы никакая часть тела их не заграждала, и,

τῶν ὀφρύων ὑποκαθήμενοι, ἐκ τῆς ἄνωθεν ἐξοχῆς πρὸς τὸ εὐθὲς[36] ἀποτείνονται. Πάλιν ἡ ἀκοὴ οὐκ ἐπ᾽ εὐθείας ἤνοικται[37], ἀλλ᾽ ἑλικοειδεῖ τῷ πόρῳ τῶν ἐν τῷ ἀέρι ψόφων ἀντιλαμβάνεται. Σοφίας καὶ τοῦτο τῆς ἀνωτάτω, ὥστε τὴν μὲν φωνὴν ἀκωλύτως διεξιέναι, ἢ καὶ μᾶλλον ἐνηχεῖν, περικλωμένην ταῖς σκολιότησι, μηδὲν δὲ τῶν ἔξωθεν παρεμπίπτον κώλυμα εἶναι δύνασθαι τῇ αἰσθήσει. Κατάμαθε τῆς γλώττης τὴν φύσιν, ὅπως ἁπαλή τέ ἐστι καὶ εὔστροφος καὶ πρὸς πᾶσαν χρείαν λόγου τῷ ποικίλῳ τῆς κινήσεως ἐξαρκοῦσα. Ὀδόντες, ὁμοῦ μὲν φωνῆς ὄργανα, ἰσχυρὰν τῇ γλώττῃ τὴν ἀντέρεισιν παρεχόμενοι, ὁμοῦ δὲ καὶ τροφῆς ὑπηρέται, οἱ μὲν τέμνοντες αὐτήν, οἱ δὲ λεαίνοντες. Καὶ οὕτω πάντα λογισμῷ ἐπιπορευόμενος τῷ προσήκοντι, καὶ καταμανθάνων ὁλκὴν ἀέρος διὰ τοῦ πνεύμονος, τοῦ θερμοῦ φυλακὴν ἐπὶ τῆς καρδίας, ὄργανα πέψεως, ὀχετοὺς αἵματος, ἐκ πάντων τούτων τὴν ἀνεξιχνίαστον σοφίαν τοῦ ποιήσαντός σε κατόψει, ὡς ἂν καὶ αὐτόν σε εἰπεῖν[38] μετὰ τοῦ προφήτου· Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ. Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχῃς θεῷ· ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. B

4 διεξιέναι] διίεναι || 5 παρεμπίπτον] παρεμπιπτόντων || 15 add. τῶν αἰώνων post τοὺς αἰῶνας.

укрывшись за невысоким валом бровей, они видят далеко вперед со своей вышки. Опять-таки, носящиеся в воздухе звуки достигают слуха не напрямую, а через спиралевидный канал. И это тоже устроено высочайшей мудростью, чтобы и звук мог беспрепятственно проходить, а точнее отзываться, преломляясь в искривлениях, и в то же время чтобы ничто внешнее, проникая в слух, не могло помешать восприятию. Изучи и природу языка, какой он мягкий и подвижный, как разнообразные его движения служат всем потребностям речи. Зубы и в речи участвуют, ставя твердую преграду языку, и вместе с тем помогают в питании, одни — кусая пищу, а другие — перетирая ее. И если таким же образом ты как следует мысленно изучишь все, — рассматривая и втягивание воздуха в легкие, и сохранение тепла в сердце, и органы пищеварения, и кровеносные протоки, — то во всем этом усмотришь неисповедимую мудрость твоего Создателя, так что и сам ты, пожалуй, скажешь вместе с пророком: *Дивно познание Тебя чрез меня.* Поэтому внемли себе, чтобы внимать Богу, которому слава и сила во веки. Аминь.

Ср. Рим 11:33

Пс 138:6

Примечания к греческому тексту

1 τῶν κρυπτῶν — gen. при μεταδιδῶμεν, K.-G. II.1, 343; ЭЧ § 46.

2 *Aoristus empiricus,* или *gnomicus:* обобщение опыта, значимое для настоящего или будущего. Переводится настоящим временем; может находиться в главном предложении условного периода, при ἐὰν cum conj., как здесь. См.: ЭЧ § 108, прим. 1; K.-G. II.1, 158–161. Итеративное значение не связано с самой временной формой, но с соот. наречиями времени (ibid., 162).

3 συνεσταλμένον αὐτὸν εἶναι καὶ βραχύν — acc. cum inf. при τοῦ πνεύματος οἰκονομήσαντος.

4 ἡμῖν — *dativus auctoris* при пассивном перфекте: действующее лицо представляется вместе с тем заинтересованным (ЭЧ § 55; K.-G. II. 1, 422); в Творениях переведено как косвенное дополнение («нам»).

5 τὴν… καθαρότητα πρώτην διετάξατο — *accusativus duplex.* Ср. перевод бенедиктинцев «ceu principem ac primariam nobis constituit» («установил для нас в качестве главной и первой», то есть «чтобы мы блюли как главную и первую»).

6 Наречие при ὀλισθηρότερον.

7 От глаг. ὀλισθάνω, «скользить», т.е. букв. «поползновенным».

8 πάντα καιρὸν ἐπιτήδειον ἔχουσιν — acc. duplex.

9 ὑπὸ πολλῶν pl. neutri; ὑπό при неодушевленном ср. *Hex.* 7.4.50–51: ὑπὸ πολλῶν καὶ μεγάλων ποταμῶν πληρουμένη.

10 τῷ τάχει — dat. sociativus при συναπαρτιζομένην.

11 ὑπὸ cum gen. для выражения причины: K.-G. II.1.523.

12 В Творениях περὶ τὰς πράξεις — «укрепившимся для деятельности». Περί cum *acc.* регулярно указывает на место, или область, какого-либо действия; отсюда фигуральное значение «в отношении чего.-л.» (ср. ЭЧ § 88c, K.-G. II.1, 494); ср. PG: «bene valentibus in agendo».

13 τῷ εὐχομένῳ Царю Давиду.

14 τῶν ἐπιβαλλόντων τῇ ποιμαντικῇ [sc. τέχνῃ]

15 PG: «illud, *συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ,* interpretans Erasmus, videtur vim verbi non male expressisse, cum ita interpretatus est: *Esto particeps afflictionum Evangelii*» (речь об Эразмовом переводе Нового Завета).

16 После *verbum voluntatis* βούλεται ставится acc. cum inf. (τοιοῦτόν σε εἶναι…); причастия следует соединить с εἶναι; о возможности использования описательных форм с εἶναι вм. синтетических форм глагола см. K.-G. II.1, 38–39.

17 Предложение, вводимое союзом ὅπως, относится к διηγούμενον как его дополнение (ὅπως при *verba dicendi* см. K.-G. II. 355) и в то же время объясняет предшествующее τὴν δύναμιν (ibid.). Вместе с тем ὅπως сохраняет в таких оборотах и свое первоначальное значение относительного наречия «как».

18 πρόεισιν, лат. *procedo* (PG) в значении «проходить», «протекать», глаг. εἶμι.

19 Μή с последующим индикативом здесь вводит косвенный вопрос, как лат. *num.* ЭЧ § 194.

20 παρώλισθε — постклассическое употребление ὀλισθάνω как переходного глагола. Ср. Сир. 3:24: καὶ ὑπόνοια πονηρὰ ὠλίσθησεν διανοίας αὐτῶν (LSJ: make to slip), «поколебали умы».

21 Ср. Luc. *Jupp.Tr.* 50: Ταυτὶ μὲν ἤδη κατὰ ῥοῦν προχωρεῖ τῷ Δάμιδι / καὶ πλησίστιος ἐπὶ τὴν νίκην φέρεται, т.е. течение ему благоприятствует.

22 σοι… χρησίμως παραστήσεται (ЭЧ § 59, 4) ср. с нем. *jemandem beistehen,* «помогать».

23 Denn. 413–414: "The combination is… not uncommon in comedy and Plato, but rare elsewhere… Plato usually reinforces the particles with a second καί". Ср. *Apol.* 17c, *Alc.* I 113c.

24 Зд. не «заговаривать (кого-то, что-то)» (ср. Ach. Tat. 2.7), а «повторять как заклинание», «нашептывать» (ср. Ach. Tat. 2.19). В Творениях неточно («оно… будет услаждать твое сердце»).

25 Следств. ὡς требует после себя acc. cum inf. (ЭЧ § 161.1); в PG «ut neque fastu tumidus eveharis ad jactantiae vitium», понимая, видимо, ὑπέρογκον предикативно при ἐπαρθῆναι). В Творениях неточно: «превознестись до непомерной гордыни».

26 τοὺς… ἐν ταῖς ὁμοίαις περιφανείαις ἐξετασθέντας, ср. *Reg. brev. tr.* 31.1128.47–48: ὅταν ἢ γνῶσιν ἔχων περισσοτέραν φαίνηται ὁ σκανδαλίζων, ἢ ἐν βαθμῷ ἐξετάζηται ἱερατικῷ, где ἐξετάζηται почти синоним φαίνηται. Такое употребление встречается у Демосфена и зафиксировано LSJ (*present oneself, appear*), см. *In Midiam* 161: καίτοι τόν γε δὴ φιλότιμον πανταχοῦ προσῆκεν ἐξετάζεσθαι, «проявить себя».

27 γεγενημένος — part. causae, см. комм. ad loc.

28 Scholia in Sophoclis Oedipum tyrannum 1310.1. διαπέταται] διέρχεται. LSJ: pres. διαπέταται S.OT1310 (lyr.) is *falsa lectio* for διαπωτᾶται. Lampe дает πέταμαι (форма, в классическом языке встречающаяся лишь у Пиндара) как вариант для πέτομαι. Ср. Moeris Attic. (II cent. AD). *Lexicon Atticum* 207. 5: πέτομαι ἐν τῷ <ο> καὶ πέτεται Ἀττικοί, πέταμαι ἐν τῷ <α> καὶ πέταται Ἕλληνες. Лукиан (*Pseudol.* 29) упоминает эту форму среди разных «древнесловий»: ἐῶ τὰ ἀρχαῖα, τὸ τριῶν μηνοῖν καὶ τὸ ἀνηνεμία καὶ τὸ πέταμαι καὶ ἐκχύνειν καὶ ὅσα ἄλλα καλὰ τοῖς σοῖς λόγοις ἐπανθεῖ. Схолиаст поясняет: οὐδὲ τὸ <πέταμαι>· [ἐγκέκριται τῇ Ἑλλάδι γλώσσῃ] οὐ γὰρ ἔστι πέτημι ἀλλὰ πέτω, βαρύτονον, ἀφ᾽ οὗ πέτομαι ἴσως ἂν λεχθείη, οὗ καὶ ἡ μετοχὴ πετόμενος, ὡς Πλάτων Εὐθύφρονι [4 A] «τί δαί; πετόμενόν τινα διώκεις;» πέταμαι δὲ οὐδαμῶς etc. (*Schol. in Luc.* 51.29.10). Τὸν ἀέρα διαπέταται — и πέτομαι, и ποτάομαι непереходные, но для διαπέτομαι LSJ дает два примера на управление acc. (в обоих случаях сильный аорист от πέτομαι): Eur. *Medea* 1: Εἴθ᾽ ὤφελ᾽ Ἀργοῦς μὴ διαπτάσθαι σκάφος / Κόλχων ἐς αἶαν κυανέας Συμπληγάδας; Arist. Vespae 1086: γλαῦξ γὰρ ἡμῶν πρὶν μάχεσθαι τὸν στρατὸν διέπτατο.

29 καὶ... δεομένους — причастие с уступительным оттенком, ср. εἰ καί ("even though", "obwohl"; Denn. 300).

30 καί с оттенком противительности (Denn. 292, "and yet").

31 μὲν δὴ… δὲ — Denn. 258, указывает на пример из «Пира» (216c4–6: Καὶ ὑπὸ μὲν δὴ τῶν αὐλημάτων καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τοιαῦτα πεπόνθασιν ὑπὸ τοῦδε τοῦ σατύρου· ἄλλα δὲ ἐμοῦ ἀκούσατε…) Здесь, как и в исторической прозе, μὲν δὴ подводит итог сказанному перед переходом к следующему пункту повествования, который может представлять собой развитие или противопоставление первому.

32 Cornarius переводит «ubique tibi assistens», что едва ли верно: в «Шестодневе» глагол означает именно «представлять (-ся)», но нигде «помогать» (см. греч. индекс). PG: «ob oculos si ubique observetur».

33 Genetivus comparationis при τὸ κράτος, ЭЧ § 43d.

34 PG: «necessitudo affectuum sensuumque».

35 LSJ: Thuc. *Hist.* 5. 47: στήλη λιθίνη, χαλκῆ, в значении "monument inscribed with record of victories, dedications, votes of thanks, treaties, laws, decrees" (каменная или бронзовая плита, стела, на которой записывалось соглашение, закон и т.п.).

36 LSJ: εὐθής, ές, only in later LXX translators for εὐθύς.

37 ἤνοιγμαι pf. pass. от ἀνοίγνυμι.

38 ἄν при acc. cum inf. после ὥστε (ὡς), см. ЭЧ § 161 прим. 2; здесь служит заменой optat. cum ἄν.

Комментарии

Титул

23.1 ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου, ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ

В 25 рукописях X–XVI вв. добавлено ὁμιλία εἰς τὸ П. σ.; в трех — λόγος εἰς τὸ П. σ.; пять рукописей не имеют заголовка. Vaticanus 581, XIV в. — единственная рукопись, в которой гомилия атрибуируется Иоанну Златоусту. Более поздняя маргиналия поправляет: οὗτος ὁ λόγος ἐστι τοῦ μεγάλου Βασιλείου (R., 85).

Глава 1

23.2 Τοῦ λόγου τὴν χρῆσιν δέδωκεν ἡμῖν ὁ κτίσας ἡμᾶς θεός

О связи самопознания с темой творения у Климента и Евсевия Кесарийского см. введение I.2. Василий обыгрывает многозначность слова λόγος: это и разумность человека, в отношении которой он создан «по образу», и связанная с ней способность к речи, и сама речь, то есть гомилия (ср. 23.14–15: ποιήσατε τοίνυν γαλήνην τῷ λόγῳ…), и Священное Писание как слово Божие (ср. 23.16: δυσθήρατός ἐστιν ὁ τῆς ἀληθείας λόγος), и сам Бог-Слово, бывший «в начале», который, по словам Климента Александрийского (*Protr.* 1. 7. 1. 3–4), ἁπάντων ἡμῖν αἴτιος ἀγαθῶν. Это позволяет автору в традиционном риторическом зачине, призывающем слушателей к вниманию и тишине (*captatio benevolentiae*), задать сразу же всю ту сложную философскую проблематику, которая интересует его в связи с темой самопознания. См. также комм. к 23.5.

23.3 διὰ τὸ κοινωνικὸν τῆς φύσεως

Аристотель называет человека отзывчивым существом по отношению к родным (EE 1242a25–26: ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν; ср. Stob. *Anth.* 2. 7. 13. 80). В стоической философии τὸ κοινωνικὸν включается в понятие «человеческая природа» наряду с разумностью, см. SVF III 628 (= DL VII 123): ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν ἐρημίᾳ, φασί, βιώσεται ὁ σπουδαῖος·κοινωνικὸς γὰρ φύσει καὶ πρακτικός («При всем этом, говорят они, человек достойный не останется в одиночестве, ибо по природе он общителен и деятелен»); ср. фр. 686 (= Stob. *Anth.* 2. 7. 11. 46–54). Эпиктет в беседе Περὶ καθαρότητος замечает не без ехидства: «Некоторые оспаривают мнение о том, что общественность содержится в природе человека» (*Diss.* 4.11.1.1–2: Ἀμφισβητοῦσί τινες, εἰ ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου περιέχεται τὸ κοινωνικόν).

Филон Александрийский (SVF III 436 = *De migrat. Abrah.* 156) говорит о том, что «людям добродетельным свойственно «стенать и проливать слезы», скорбя о несчастьях неразумных «по причине природного родства» (διὰ τὸ φύσει κοινωνικὸν). Климент также использует этот термин стоической философии, говоря о том, что Бог сотворил человека отзывчивым и справедливым по природе (SVF III 225 = *Strom.* 1.6.34: Φύσει δ' αὖ κοινωνικοὺς καὶ δικαίους ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν etc). Об этом же говорит и Ориген, добавляя, что это свойство не свойственно бессловесным (SVF III 346 = Orig. *Contra Cels.* 8. 50). Со ссылкой на Зенона Китийского Ориген пишет, что человек разумный не станет сожительствовать с чужой женой διὰ τὸ <μὴ> κοινωνικὸν (SVF III 729 = *Contra Cels.* 7. 63).

У Василия термин стоит в одном ряду с «братолюбием» и «милосердием». Так, в гомилии *De invidia* Василий рассуждает об отзывчивости, которая вместе с братолюбием позволяет правильно и во благо использовать богатство (PG 31.381.50–384.5: εἰ δὲ καλῶς καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὰ παρόντα μεταχειρίζεται, καὶ οἰκονόμος ἐστὶ τῶν παρὰ Θεοῦ, οὐχὶ δὲ πρὸς ἰδίαν ἀπόλαυσιν

θησαυρίζει, ἐπαινεῖσθαι καὶ ἀγαπᾶσθαι δίκαιός ἐστι διὰ τὸ φιλάδελφον καὶ κοινωνικὸν τοῦ τρόπου; в Твореният «общительность нрава»). Жизнь по евангельским заповедям включает в себя τὸ πρὸς τοὺς δεομένους κοινωνικόν, «отзывчивость к просящим» (*Ep.* 173.1.34).

23.5 προφέροντες τὰ βουλεύματα

Причастие προφέροντες отсылает нас к исходно стоическому противопоставлению λόγος προφορικός и λόγος ἐνδιάθετος, то есть «слова произносимого» и «слова внутреннего» (SVF II 135 = Sext. *Adv. math.* 8. 275: φασὶν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζῴων …ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ etc). Λόγος ἐνδιάθετος, «внутренняя речь», свойственна только человеку и представляет собой совокупность смыслов, вторая — совокупность произносимых слов. Эта пара встречается и в стоически окрашенном платонизме, у Альбина (*Introd. in Plat.* 2.2–3: ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός, ἀκουσόμεθα τοῦ προφορικοῦ).

Гален начинает свое «Увещание» с утверждения, что животные могут быть причастны «внутреннему слову», однако лишь человек «в силу превосходства над ними называется разумным», и это единственное, что роднит его с богами (Galen. *Adh.* 1.1–7).

У Филона Александрийского различие начинает мыслиться в связи со схемой последовательных подобий: Бог — Логос — ум — чувственный человек, которая была «усечена Климентом (*Protr.* X.98) в отношении последнего элемента» и еще больше упрощена Оригеном (Асмус 2008, 35). И «образ», и «подобие» человека Богу требуют у Филона посредничества Слова, т.е. (в духе среднеплатонической традиции) «второго Бога», поскольку «первый Бог» мыслится как трансцендентный, см. *Quaestiones in Genesim* 2.62 и *De opif.* 139 (комментарий у Runia 1986, 343). В этой связи Филон осмысляет и стоическую пара λόγος προφορικός — λόγος ἐνδιάθετος: «…Слово двойственно — и то, что во всем, и то, что в природе человека. То, что во всем, относится либо к бестелесным и парадигматическим идеям, из которых построен умопостигаемый мир,

либо к видимым вещам, то есть подражаниям и уподоблениям тамошних идей, из которых образован этот чувственный мир. А слово в человеке делится на внутреннее и произносимое (ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός). И если первое — словно некий родник, то второе — струящийся из него поток; и если внутреннее слово обитает в руководящем разуме (τὸ ἡγεμονικόν), то произносимое связано с языком, с устами, со всем прочим речевым аппаратом» (*De vita Mosis* 127–129; перевод наш — О.А.). Лишь внутреннее слово, «источник» и «ум», позволяет нам обращаться к Сущему (*Quod deter.* 91–92).

Христианство также естественным образом вместило оппозицию двух логосов и — до некоторой степени, на манер логоса-ума у Филона объединило ее с Логосом-Христом. Сравнения Слова Божия и слова человеческого можно обнаружить уже у апологетов II–III вв., в частности, у Иустина (*Dial.* 61. 2) и Татиана (*Ad graec.* 5) Обзор этой традиции у апологетов см. у: Edwards 2000, 161 ff.; Grant 1947, 227–256. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась у Феофила Антиохийского в «Послании Автолику» (*Ad Autolycum* 2.10.7–9; 2.22.9–17). Плотин осмысляет схожим образом отношение Души к Уму, *Enn.* V.1.3.5–9.

Вплоть до времен Евсевия Кесарийского эти термины почти не встречаются в контексте споров о порождении Слова: Ириней критикует эту терминологию, а Тертуллиан от нее воздерживается. Климент и Ориген очень острожны с этой парой терминов, хотя специального запрета на них не было (Robertson, 2008, 30, 46.).

Евсевий критикует Маркелла Анкирского за понимание Сына как «слова внутреннего» и «произнесенного»; вслед за ним эти понятия Василий упоминает в направленных против Маркелла гомилиях «На слова: в начале было Слово» и «Против савеллиан, Ария и аномеев». Об этом: Lienhard 1986. В «Шестодневе» Василий подчеркивает, что различение «внутреннего» и «произнесенного» слова связано с телесностью человека, и не должно проецироваться на Бога. См. об этом Введение II.3 и Alieva 2016a.

23.4 ὥσπερ ἔκ τινων ταμιείων

Мф 6:6: σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. Это место из Евангелия Василий использует в *Exhor. Ad Sanct. Bapt.* (31.432: Εἴσελθε εἰς τὸ ταμιεῖόν σου τῆς ψυχῆς, ἀνακίνησόν σου τῶν πεπραγμένων τὴν μνήμην) и объясняет в *Asceticon Magnum* (вопрос 227): страдающим недугом человекоугодия (ἀνθρωπαρεσκεία) необходимо уединение, но когда человек научается εἰς μόνον δὲ τὸν Θεὸν ἀποβλέπειν, то нет ему уже нужды скрывать прекрасное. Помимо этого, за ταμεῖον закрепляется значение *receptacle* (Lampe, s.v.), ср. *De jejun.* I, 10 (31.184.2–3 тело по отношению к душе): Ἄπιστόν ἐστι τὸ ταμεῖον, εἰς τετρημένον πίθον ἀντλεῖς. Согласно Клименту (*Paed.* 1.12), каждый из нас есть сокровищница (ταμεῖον) Слова, поскольку сотворены мы *по образу и подобию* (Быт 1:26) и можем, следуя «Божественным его стопам» (98.3.9: τὰ ἴχνη τοῦ θεοῦ διώκοντες), уподобляться Спасителю.

23.5 γυμνῇ τῇ ψυχῇ

Представление о нагой (обнажившейся, то есть освободившейся от тела и всего с ним связанного) душе у образованного человека связывались, конечно, с платоновским «Горгием» (523b4–e6). Для Филона совершенное самопознание связано с «обнажением» ума от тела, чувственных восприятий и слова произнесенного (*De mirg. Abr.* 192). Ср. также Plot. 1.1.6.7. слл., где Плотин ведет речь о том, как мы, очистившись, совершаем восхождение нагими к вершинам ума.

Христианские авторы также активно использовали этот образ. Ориген объясняет Кельсу, что Христос, по смерти «став лишенной тела душой, беседует с душами, лишенными тел» (*C. Cels.* 2.43.6–7: καὶ γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχὴ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς). С другой стороны, православие отрицает наказание души без тела, о чем пишет Григорий Нисский: тело участвовало в пра-

ведных трудах души, но также не отставало от нее в грехах, так «на каком же основании вести ее одну без тела на суд»? (*In Sanctum Pascha* 9.268.5–17).

23.6–7 ὑπὸ παραπετάσματι

Ср. *De hom. opif.* I 36.3–6: душа мужчины и женщины равночестны (ὁμότιμος), разница между ними лишь в телесном «покрове» (ἐν τοῖς παραπετάσμασιν ἡ διαφορά).

23.8 ῥημάτων δεῖται καὶ ὀνομάτων

У грамматиков технические термины для «глагола» и «имени»; у ораторов ῥῆμα может означать «выражение» в целом, а ὄνομα — отдельные слова.

Согласно Клименту Александрийскому, мы нуждаемся в словах, из которых составляется предложение, для сообщения наших мыслей, но для их понимания пользуемся бестелесными способностями (Clem. *Strom.* 7.7.36.5–37.1).

Василий вслед за Оригеном (см. Введение II.3) пишет о том, общение ἐξ αὐτῶν τῶν ἐν καρδίᾳ νοημάτων (*Hex.* 3.2.41, ср. *Att.* 23.6) возможно для Бога, когда он обращается к Сыну или к пророкам (*Ps.* 28.3, PG 29. 289.4–20).

23.9 φωνῆς σημαντικῆς

Понимание речи как «значащего звука» находим уже у Аристотеля (Arist. *De interpr.* 16a19–22); так же определяли речь и стоики (см. DL VII. 55: λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη). О знакомстве Василия с этой терминологий можно судить по *Hex.* 4.5: Ὡς γὰρ τὸ λογικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ ἀνθρώπου, ἡ δὲ ἄνθρωπος φωνὴ σημαντική ἐστι τοῦ ζῴου ᾧ ὑπάρχει τὸ ἴδιον. О том, что человеческое слово (в отличие от Слова Божия) — это ἀέρος τύπωσις σημαντική, Василий говорит в De SS. 16.38.

23.13 οἷόν τις ζάλη τραχεῖα

В греческом языке неопределенное местоимение τὶς, как правило, стоит после существительного; в сравнениях, вводимых οἷον или ὥσπερ, Василий часто отступает от этого правила (R., 110): οἷόν τινα φύλλα (*De leg. lib.* 3.10); οἷόν τινι χαλεπῷ δεσπότῃ (ibid., 9.10–11); τὸ δὲ παχὺ καὶ γεῶδες οἷόν τινα ἰλὺν καὶ ὑποστάθμην ἐναφιέντος (*Hex.* 3.7.64–65).

Образы бури и кораблекрушения у Василия регулярно связаны с ересями, раздирающими Церковь, ср. *De SS.* 30.77.

23.17 τοῦ πνεύματος οἰκονομήσαντος

О том, что божественная икономия проявляется в Священном Писании, см. *De creat. hom.* I 39.15–40.6: «Господь, позаботившийся о составлении Священного Писания (ὁ δὲ ταῦτα οἰκονομήσας γραφῆναι κύριος), …показавший вам при помощи нашего слабого рассуждения великие сокровища в этих немногих отсветах истины (μεγάλους θησαυροὺς ἐν τοῖς ὀλίγοις ἀποσκιάσμασι) и т.д.». Об икономичности Писания у Василия см.: Alieva 2016a.

23.18 συνεσταλμένον αὐτὸν εἶναι καὶ βραχύν

Краткость — достоинство библейского стиля. Для Филона Александрийского Моисей “is a man of βραχυλογία, not wasting his words” (Runia 1986, 471; ср. *De opif.* 130). О краткости как достоинстве речи у стоиков см. Введение IV.1.

23.19 παρακατέχεσθαι

Это «почти единодушное» чтение (R., 104; Cavallin, 104.) дает типичную для Василию «форму 4» (с учетом типологии частотность 5⅔), в то время как чтение PG παρακατασχέσθαι не встречается ни в одной рукописи; кроме того, оно дает «форму 5» (тип 8), для которой Каваллин указывает частотность 0. Чтение восходит к изданию Франциска Комбефиза (1679), где, как полагает Рудберг, ошибка в расшифровке рукописи.

24.2 ἀσαφείᾳ — περιττὸν εἶναι

Василий говорит о двух стилистических крайностях: «неясности», вызванной излишней сжатостью (συντομία), и многословности (περιττολογία). Обе рассматривались скорее как недостатки, хотя Деметрий отмечает, что «темный» стиль оракулов придает им выразительности (Demetr. *De eloc.* 254). Сам Василий в другом месте говорит о пользе неясностей в Священном Писании, призванных возбудить работу ума (*De SpS.* 27.66: Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ᾗ κέχρηται ἡ Γραφή, δυσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτελές).

24.2–3 ὁ ἀρτίως ἡμῖν ἐκ τῶν Μωυσέως βίβλων ἀνεγνωσμένος

У бенедиктинцев: ἀνεγνωσμένος λόγος (так же в издании 1618 г. и mss групп 2, 3, 5, 10, 13). У Эразма и в надежных mss групп 8, 9, 11, 12 слово λόγος опущено, что Рудберг считает верным чтением; это, несомненно, *lectio difficilior.* Ср. *De creat. hom.* II 41.2–3: ἐν τοῖς ἀρτίως ἡμῖν ἀνεγνωσμένοις. Аналогичные формулы используются в «Шестодневе» (Smets — Esbroeck 1970, 83); за ними усматривают указание на литургический контекст (см. Hörner ad loc.)

24.5 ῥῆμα κρυπτὸν

Зд. аналог философского термина λόγος ἐνδιάθετος, о котором см. Введение II.3 и выше комм. к 23.5.

24.6–7 ὁ πλάσας καταμόνας τὰς καρδίας ἡμῶν

Как Творцу человеческих сердец, Богу известны все людские дела, говорит Василий в беседах на Псалмы (*Ps.* 32.8, 29.344.29–31: Ἐπεὶ οὖν καρδιῶν ἐστι δημιουργὸς, διὰ τοῦτο καὶ συνίησι πάντα τὰ ἔργα ἡμῶν. Ἔργα δὲ λέγομεν καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰς ἐννοίας, καὶ πᾶσαν ἁπαξαπλῶς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κίνησιν).

24.7–8: ἐν τῇ ὁρμῇ πληροῦται τῇ κατὰ πρόθεσιν

Технический оттенок πρόθεσις («замысел») у стоиков, Stob. *Anth.* II.7.9a = SVF III 173: Τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, <αἵρεσιν,> προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν. Πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως·ἐπιβολὴν δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς·etc.

24.8: ἐν τῷ ἡγεμονικῷ

Указание на «владычественное души» (стоическое τὸ ἡγεμονικόν, ср. DL. VII.159.8–10) как на обиталище «внутреннего слова» есть уже у Филона. См. выше комм. к 23.5 и Введение V.

24.13 εἶδε

В изданиях начиная с 1618 г. οἶδα. Рукописные основания для такого чтения слабы: всего семь mss в разных группах. Такой разброс свидетельствует об «une faute d'iotacisme»; ср. у Руфина: *praevidebat.* (R.)

24.18 κατωφρυωμένων

Hesych. Lex.: *κατωφρυωμένος*] μεγαλοφρονῶν. Постклассическое, ср. Ps.-Lucianus, *Amores* 53.13.

24.20 μακαρίζουσιν

В качестве синонимов этого глагола Анри Этьен (Stephanus) приводит εὐδαιμονίζω и ζηλόω («считать счастливым», «ревновать», «завидовать»). Ср. у Hom. *Od.* 15.537–538: τῶ κε τάχα γνοίης φιλότητά τε πολλά τε δῶρα / ἐξ ἐμεῦ, ὡς ἄν τίς σε συναντόμενος μακαρίζοι. У Исократа регулярно в паре с ζηλόω, см. Ant. 246 Οἵτινες μακαρίζουσι μὲν καὶ ζηλοῦσι τοὺς καλῶς χρῆσθαι τῷ λόγῳ δυναμένους, ἐπιτιμῶσιν δὲ τῶν νεωτέρων τοῖς τυχεῖν ταύτης τῆς τιμῆς βουλομένοις; *Panath.* 260: Ἐν μὲν γὰρ τοῖς παρελθοῦσι χρόνοις ἐθαύμαζόν σου τήν τε φύσιν καὶ τὴν τοῦ βίου τάξιν καὶ τὴν φιλοπονίαν καὶ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν τῆς φιλοσοφίας, νῦν δὲ ζηλῶ σε καὶ μακαρίζω τῆς εὐδαιμονίας. Ср. у Пла-

тона, Euthyd. 274a6–7: Μακαρίζω ἄρ᾽ ὑμᾶς ἔγωγε τοῦ κτήματος πολὺ μᾶλλον ἢ μέγαν βασιλέα τῆς ἀρχῆς.

25.4 συναπαρτιζομένην

Довольно редкий глагол, того же корня, что ἄρτι (нар. «только что», «совсем недавно») и ἄρτιος («подходящий», «парный»). Отыменный глагол ἀρτίζω означает «устраивать», «приспосабливать»; префиксальная форма ἀπαρτίζω употребляется в значении «завершать», «делать равным» (Chantraine: «s'adapter exactement»). В «Шестодневе» συναπαρτίζεται встречается применительно к лунному свету, который иногда «не совпадает» с ночью (*Hex.* 6.3.69–74).

Глава 2

25.8–10 πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας συστάσεως

Стоики называли самосохранение «первичным влечением живого существа». Хрисипп в сочинении «О конечных целях» (Περὶ τελῶν) утверждал, что «первичным предметом склонности (πρῶτον οἰκεῖον) для всякого живого существа является его собственное состояние (ἡ σύστασις) и сознание этого состояния». В силу склонности к самому себе (οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό) живое существо «отторгает вредное для себя и принимает свойственное» (τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται). Животные, которые обладают влечением, находят нужное для себя с его помощью, «для них жизнь согласно природе (κατὰ φύσιν) есть жизнь согласно влечению». Для разумных (τοῖς λογικοῖς) же существ «жизнь согласно природе есть жизнь согласно разуму (τὸ κατὰ λόγον ζῆν)» (SVF III 178 = DL VII. 85–86. О разумных и неразумных влечениях ср. SVF III 169.

Природное стремление к самосохранению у бессловесных и «естественные добродетели» человека (αἱ ἀρεταὶ κατὰ φύσιν) Василий более подробно обсуждает в *Hex.* 9.3–4, о чем см. Введение I.

25.14 ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας

Здесь игра слов: «при помощи разума», но и «при помощи Писания». См.: Alieva 2016a.

25.24–25 Πῶς γὰρ ἄν τις ὅλον ἑαυτὸν τῷ ὀφθαλμῷ καταλάβοι;

Весь этот пассаж вдохновлен «Алкивидом I». Василий использует этот текст этот в русле александрийской традиции, о чем мы подробно писали: Alieva 2013. См. также Введение II.4. Обратим внимание лишь на то, что эта тема в схожих выражениях разрабатывается в *Hex.* 9.6.9–26: Ἀλλὰ γὰρ αἰσθάνομαι πάλαι τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως ἀπαιτούμενος, καὶ μονονουχὶ ἀκούειν δοκῶ μοι τῶν ἀκροατῶν ἐν ταῖς καρδίαις καταβοώντων, ὅτι τὰ μὲν ἡμέτερα ὁποῖά τινά ἐστι τὴν φύσιν διδασκόμεθα, ἡμᾶς δὲ αὐτοὺς ἀγνοοῦμεν. Ἀνάγκη οὖν εἰπεῖν, τὸν κατέχοντα ἡμᾶς ὄκνον παρωσαμένους. Τῷ ὄντι γὰρ ἔοικε πάντων εἶναι χαλεπώτατον ἑαυτὸν ἐπιγνῶναι. Οὐ γὰρ μόνον ὀφθαλμὸς τὰ ἔξω βλέπων ἐφ᾽ ἑαυτὸν οὐ κέχρηται τῷ ὁρᾶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἡμῶν ὁ νοῦς, ὀξέως τὸ ἀλλότριον ἁμάρτημα καταβλέπων, βραδύς ἐστι πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἐλαττωμάτων ἐπίγνωσιν. Διὰ τοῦτο καὶ νῦν ὁ λόγος, ὀξέως ἐπελθὼν τὰ ἀλλότρια, νωθρός ἐστι καὶ ὄκνου πλήρης πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἐξέτασιν· καίτοι οὐ μᾶλλον ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν Θεὸν ἔστιν ἐπιγνῶναι, ἢ καὶ ἐκ τῆς οἰκείας ἡμῶν κατασκευῆς, τόν γε συνετῶς ἑαυτὸν ἐξετάσαντα· ὥς φησιν ὁ προφήτης·Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ· τουτέστιν, ἐμαυτὸν καταμαθὼν, τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐν σοὶ σοφίας ἐξεδιδάχθην. (Перевод см. во Введении I).

О том, что уму необходимо вглядываться в Писание, чтобы увидеть себя, читаем в *De creat. hom.* I 3.1–6: ὥσπερ γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν τὰ ἔξω βλέποντες ἑαυτοὺς οὐχ ὁρῶσιν, ἐὰν μή που λείου τινὸς ἄψωνται καὶ στερεοῦ κἀκεῖθεν ἀνακλασθεῖσα ἡ ὄψις ὥσπερ ἀπὸ παλιρροίας ὁρᾶν αὐτοὺς ποιήσῃ τὰ ἑαυτῶν κατόπιν, οὕτω καὶ ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος ἄλλως ἑαυτὸν οὐ βλέπει, ἐὰν μὴ ταῖς γραφαῖς ἐγκύψῃ.

25.21–22 ἐνατενίζειν

Библеизм, ср. 3 Макк. 5:30. (R.)

25.25 Οὔτε γὰρ αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτὸν

В классическом аттическом наречии οὔτε (μήτε) употребляется всегда с повторным отрицанием, однако в эллинистический период это правило перестает строго соблюдаться (LSJ: "occasionally in later writers"). Такое употребление нередко у Василия, ср. ниже 35.22: μήτε ἐπὶ θεοῦ ζητήσῃς τὴν δι᾽ ὀφθαλμῶν κατανόησιν, ἀλλὰ etc. (R.)

26.1–2 οὐ κορυφῆς ἐφικνεῖται, οὐ νῶτα οἶδεν, οὐ πρόσωπα

R., 111: «En omettant l'article (sc. τὰ νῶτα), comme le font les mss les plus nombreux et les meilleurs, on rétablit le parallélisme de l'expression... L'emploi de l'article dans le dernier membre (οὐ τὴν ἐν τῷ βάθει τῶν σπλάγχνων διάθεσιν) est rendu nécessaire par le complément attributif».

26.2–3 Ἀσεβὲς... τὸ λέγειν ἀδύνατα εἶναι τὰ τοῦ πνεύματος παραγγέλματα

Ср. *De creat. hom.* I. 28.4–5: παρέλκον ἐστὶ δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν. ἀργὸν ῥῆμα ἐν τῇ γραφῇ λέγειν βλασφημία δεινή.

Глава 3

26.10 ἐπώνυμός ἐστι τῆς οἰκείας ὀξυδορκίας

Ср. Chantraine s.v. δορκάς: формы на δ (возможен вариант ζορκάς) «reposent sur une étymologie populaire avec δέρκομαι».

Филон в *De migr. Abr.* описывает общение ума с умопостигаемым, τὰ νοητά, в образах, связанных со зрительной способностью. Мудрец для Филона — прежде всего «прозорливец» (38. 1: ὁ δὲ ὁρῶν ἐστιν ὁ σοφός). Он наделен особой «остротой зрения» (35. 5: ὀξυδερκεστάτην ὄψιν), которое заключается в способности созер-

цать божественный свет (39. 3: φῶς τὸ θεῖον) духовными очами (39. 3: τὸ τῆς ψυχῆς …ὄμμα).

Понятие «острозрительности» встречается у Плотина, *Enn.* 5. 9. 1. 16–21: «Третий род людей божественных благодаря большей мощи и зоркости взора (ὀξύτητι ὀμμάτων) увидели — как раз в силу этой своей зоркоглазости (ὑπὸ ὀξυδορκίας) — горнее сияние, и вознеслись туда сквозь, так сказать, тучи и здешнюю мглу, и стали обретаться там, презрев все здешнее…» В примечаниях к этому месту (с. 383) Шичалин указывает на параллели с Нумением, frg. 2. 9–10, где встречаем выражение ὀξὺ δεδορκὼς. Этот фрагмент, как напоминает комментатор (с. 414), представляет собой выдержку из книги Нумения «О благе», сохраненную Евсевием (*Praep. Ev.* XI. 21. 7. 6–22. 2. 5)

26.10–12 τὸ δὲ ὄρνεον κούφῳ τῷ πτερῷ

Схожее выражение (хотя иная мысль) в *De creat. hom.* 20.2–3: εἶδές ποτε ἐπ᾽ ἄκρου κλάδου καθεζόμενον ὄρνεον καταγελῶν τῶν ἀνθρώπων; πέποιθε γὰρ τῇ κουφότητι τοῦ πτεροῦ.

26.15–16 τουτέστι· μήτε τοῖς σοῖς, μήτε τοῖς περὶ σέ, ἀλλὰ σαυτῷ μόνῳ

Противопоставление «нашего» и «не нашего», или «моего» и «не моего», то есть находящегося в нашей власти и нам не подвластного, одна из констант стоической этики, восходящая, согласно Арриану, еще к сократику Антисфену (*Dissert.* 3. 24. 67–70, ср. *Ench.* 1. 1–1. 2). Однако деление не совпадает с тем, что мы находим у свт. Василия: и для Эпиктета тело и то, что с ним связано, относится к сфере ἀλλότρια, «чужого», тогда как свт. Василий недвусмысленно говорит: «наше — это тело и приобретаемые посредством него ощущения». Поэтому мы полагаем, что тройное деление на «нас самих», «наше» и «то, что около нас» имеет другое происхождение и принципиально не совпадает со стоическим парным делением на «наше» и «не наше». Аналогичное деление мы находим

в «Протрептике» Ямвлиха, *Protr.* 28. 19–24: χωρὶς δήπουθέν ἐστιν αὐτὸς ἕκαστος, τὸ ἑαυτοῦ, ἅ ἐστι τῶν αὑτοῦ. αὐτὸς μὲν οὖν ἕκαστός ἐστιν ἡμῶν ἡ ψυχή, τὸ δ᾽ αὐτοῦ ἐστι τὸ σῶμα καὶ τὰ τοῦ σώματος, ἃ δ᾽ ἐστὶ τῶν αὑτοῦ, τὰ χρήματά ἐστιν, ὅσα τοῦ σώματος ἕνεκα κτώμεθα. Источником Ямвлиха здесь является «Алкивиад I» (130e4–131b14).

26.17 ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς

Ср. Porph. ap. Stob. *Anth.* 3.21. 26–28. Интерпретируя дельфийскую максиму, Порфирий говорит о существовании «внешнего», видимого (ὁ ἐκτὸς εἰκονικὸς), и «внутреннего», бессмертного, человека (ὁ ἐντὸς ἀθάνατος): τὸ μὲν οὖν γιγνώσκειν ἑαυτὸν τὴν ἀναφορὰν ἔοικεν ἔχειν ἐπὶ τὸ γιγνώσκειν δεῖν τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν, ὡς ἐν τούτῳ ἡμῶν οὐσιωμένων· τὸ δὲ πάντῃ γιγνώσκειν ἑαυτὸν συμπεριλαμβάνειν ἔοικεν ἡμᾶς καὶ τὰ ἡμέτερα καὶ τὰ τῶν ἡμετέρων. Василий, как и Порфирий, отождествляет «нас» с душой и умом, в то время как в «Алкивиаде I» речь идет только о душе. См. об этом: Алиева 2013.

26.18 καθ᾽ ὃν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα

О традиции толкования Быт. 1:26–27 и ее влиянии на «Внемли» мы подобно писали в: Алиева 2014.

27.1. διὰ τούτου αἰσθήσεις

Бенедиктинцы: δι᾽αὐτοῦ. В ближайшем контексте Василий отдает предпочтение формам οὗτος: 27.2: Μὴ τῇ σαρκὶ πρόσεχε, μηδὲ τὸ ταύτης ἀγαθὸν… δίωκε; 27.7–8: πρόσεχε σεαυτῷ, τουτέστι· τῇ ψυχῇ σου. Ταύτην κατακόσμει, καὶ ταύτης ἐπιμελοῦ. Кроме того, διὰ τούτου дает более употребимую клаузулу (R.)

27.4 μακροβίωσιν

Библеизм, который встречается в Септуагинте единожды (ср. LXX Бар. 3:14: μάθε ποῦ ἐστιν φρόνησις, ποῦ ἐστιν ἰσχύς, ποῦ ἐστιν σύνεσις τοῦ γνῶναι ἅμα, ποῦ ἐστιν μακροβίωσις καὶ ζωή, ποῦ ἐστιν φῶς ὀφθαλμῶν καὶ εἰρήνη). (R., 119).

27.8 πάντα μὲν τὸν ἐκ πονηρίας… ῥύπον

См. аппарат *ad locum*. Чтение Рудберга (без артикля, см. аппарат), не изменяя смыл пассажа, «rétablit l'équilibre dans l'exposé en trois membres»: πάντα μὲν τὸν ἐκ πονηρίας… ῥύπον ἀποικονομεῖσθαι.., πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος ἀποκαθαίρεσθαι, παντὶ δὲ τῷ ἐξ ἀρετῆς κάλλει κατακοσμεῖν αὐτὴν καὶ φαιδρύνειν (R., 112).

27.11 γνῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν

Ср. *Ad adolesc.* 9.28–39: Τὸ γὰρ τὴν πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεσθαι ὅπως ὡς κάλλιστα αὐτῷ τὸ σῶμα ἕξοι οὐ διαγινώσκοντός ἐστιν ἑαυτόν, οὐδὲ συνιέντος τοῦ σοφοῦ παραγγέλματος, ὅτι οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλά τινος δεῖ περιττοτέρας σοφίας, δι' ἧς ἕκαστος ἡμῶν ὅστις ποτέ ἐστιν ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται. Τοῦτο δὲ μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν ἀδυνατώτερον ἢ λημῶντι πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέψαι. Κάθαρσις δὲ ψυχῆς, ὡς ἀθρόως τε εἰπεῖν καὶ ὑμῖν ἱκανῶς, τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάζειν· μὴ ὀφθαλμοὺς ἑστιᾶν ταῖς ἀτόποις τῶν θαυματοποιῶν ἐπιδείξεσιν, ἢ σωμάτων θέαις ἡδονῆς κέντρον ἐναφιέντων, μὴ διὰ τῶν ὤτων διεφθαρμένην μελῳδίαν τῶν ψυχῶν καταχεῖν. Перевод см.: Введение II.2.

27.16 ἐπιμελοῦ ψυχῆς

О самопознании как лучшей «заботе о душе» ср. Greg. Thaum. Or. Pan. 11.39–54 (Алиева 2013; Alieva 2016b). Об этом говорит Василий в послании «К юношам»: Τί οὖν ποιῶμεν; φαίη τις ἄν. Τί ἄλλο γε ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν, πᾶσαν σχολὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄγοντας; Οὐ δὴ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον, ὥσπερ ἐκ δεσμωτηρίου τῆς πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας λύοντας (*Ad adolesc.* 9. 1–6) Забота о душе (ἐπιμέλεια ψυχῆς) — один из повторяющихся мотивов в диалогах Платона и в сократической литературе: Slings 1999, 90, 103 n. 188.

28.1 σαρκὶ μὲν διατροφὰς

О мотиве «подобающего питания» см. Введение II.1.

28.1–2 ἀγωγὴν ἀστείαν

ἀστεῖος (производное от ἄστυ) в христианской литературе означает зачастую «достойный», «приличный христианину» (Lampe s.v. ἀστειότης), однако Василий очевидно имеет в виду и этимологическое значение этого слова, «городской» (т.е. собственно «культурный» или «воспитанный»; ср. лат. *urbanus*). См., напр., *Hex.* 1.1.18–19: Μωϋσῆς ἐκεῖνος ὁ μαρτυρηθεὶς ἀστεῖος εἶναι παρὰ τῷ Θεῷ, где речь идет об обучении Моисея в Египте. В русском переводе «любезный», что не передает всех оттенков греческого слова.

Подобная двусмысленность есть и в слове ἀγωγή (Lampe s.v.): «образ жизни» в христианской литературе, в классической прозе может означать «воспитание», «обучение» (LSJ s.v). При переводе нам пришлось пожертвовать точностью, чтобы передать звучание греческой фразы.

Глава 4

28.20–22 τῆς ἐξομολογήσεως, δακρύων πικρῶν, συντόνου τῆς ἀγρυπνίας, ἀδιαλείπτου νηστείας

У бенедиктинцев τῆς перед νηστείας, в согласии с группами 2, 3, 5; в остальных mss. артикль отсутствует. Рудберг замечает, что опущение артикля перед νηστείας придает гармоничное равновесие фразе: четыре члена перечисления идут поочередно с артиклем и без артикля (R.). Эта деталь не влияет на смысл текста, однако демонстрирует стилистическое мастерство Василия.

28.22 ἐξισαζέσθω

Ср. Сир 32:9 (R.)

28.24 ἀπροσεξίας

У свт. Василия ἀπροσεξία, «невнимательность», упоминается как причина утраты добродетели (ср., напр., *Hex.* 6.10.39–40: λυπείτω σε πλέον ψυχὴ ἀρετὴν κτησαμένη, καὶ διὰ ἀπροσεξίας τὸ καλὸν ἀφανίζουσα). Согласно Евсевию (*Praep. Ev.* 7.10.10.4–5), Адам именно δι'ἀπροσεξίαν лишился «трижды вожделенной» жизни. Термин ἀπροσεξία неоднократно употребляется Оригеном. Примечателен текст из толкований на псалмы (принадлежность которого Оригену, впрочем, подвергается сомнению), где непосредственно за разъяснением нашего термина идет цитата из Prov. 6.5, на который выше (26.8–9) опирается и свт. Василий: Φυλάττεσθαι γὰρ ἡμᾶς τὴν ἀπροσεξίαν βουλόμενος ὁ θεῖος λόγος φησί· «Μὴ δῷς ὕπνον σοῖς ὄμμασι, μηδὲ νυσταγμὸν σοῖς βλεφάροις, ἵνα σώζῃ ὥσπερ δορκὰς ἐκ βρόχων, καὶ ὥσπερ ὄρνεον ἐκ παγίδος» (12.1128.5–11).

Происхождение термина стоическое (См.: Martens 2003). Ср. Epict. *Diss.* 4.12.5–6 (Περὶ προσοχῆς): <ὁ κυβερνήτης μὴ προσέχων> κυβερνᾷ ἀσφαλέστερον; ἄλλο δέ τι τῶν μικροτέρων ἔργων ὑπὸ ἀπροσεξίας ἐπιτελεῖται κρεῖσσον; οὐκ αἰσθάνῃ, ὅτι, ἐπειδὰν ἀφῇς τὴν γνώμην, οὐκ ἔτι ἐπὶ σοί ἐστιν ἀνακαλέσασθαι αὐτήν, οὐκ ἐπὶ τὸ εὔσχημον, οὐκ ἐπὶ τὸ αἰδῆμον, οὐκ ἐπὶ τὸ κατεσταλμένον; ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπελθὸν ποιεῖς, ταῖς προθυμίαις ἐπακολουθεῖς.

Значение «внимания» как духовного упражнения и формы «заботы о себе» в античности рассмотрено у Адо 2005.

28.24 μεγάλα καὶ ἀνίατα νοσοῦντες

Ср. завершение послания *Ad adolesc.* 10.36–42: Οἱ μὲν γὰρ τὰ μικρὰ τῶν παθῶν κάμνοντες, αὐτοὶ παρὰ τοὺς ἰατροὺς ἔρχονται· οἱ δὲ ὑπὸ μειζόνων καταληφθέντες ἀρρωστημάτων, ἐφ' ἑαυτοὺς καλοῦσι τοὺς θεραπεύσοντας· οἱ δὲ εἰς ἀνήκεστον παντελῶς μελαγχολίας παρενεχθέντες, οὐδὲ προσιόντας προσίενται. Ὅ μὴ πάθητε νῦν ὑμεῖς τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες. Сравнение слушателей с тремя видами больных скорее всего

заимствовано у Плутарха (*De Profectu in Virtute* 81 F), о чем см.: Алиева 2010.

29.4 κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἡμῖν διατεταγμένων

Рудберг ставит местоимение ἡμῖν перед причастием, опираясь на чтение наиболее надежных рукописей (группы 8, 9, 10, 11). Руфин вовсе опускает местоимение: *eorum quae in evangelio praecepta sunt*. В обоих случаях допустимые клаузулы (2 или 4 безударных слога между последними двумя ударениями) (R.).

29.10 σπουδὴν τῆς προαιρέσεως

В *De creat. hom.* I 29.1–6 читаем, что «образ» дан человеку при творении, в то время как «подобия», данного лишь «в потенции», он достигает сам ἐκ προαιρέσεως: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν. τὸ μὲν τῇ κτίσει ἔχομεν, τὸ δὲ ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν. ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συνυπάρχει ἡμῖν τὸ Κατ᾽ εἰκόνα γεγενῆσθαι θεοῦ, ἐκ προαιρέσεως ἡμῖν κατορθοῦται τὸ Καθ᾽ ὁμοίωσιν εἶναι θεοῦ. τοῦτο δὲ τὸ κατὰ προαίρεσιν δυνάμει ἡμῖν ἐνυπάρχει, ἐνεργείᾳ δὲ ἑαυτοῖς ἐπάγομεν.

29.5–6 σκεύη ἐστὶ παντοδαπά, χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα

Данный текст 2 Тим 2:20 свт. Василий приводит в гомилии *Quod Deus non est auctor malorum,* где различие сосудов толкует как различие духовных состояний людей, ни для одного из которых не закрыта возможность очищения, 31.340.24–34: Καὶ ὥσπερ ἐν τῇ μεγάλῃ οἰκίᾳ τὸ μέν τοι χρυσοῦν ἐστι σκεῦος, τὸ δὲ ἀργυροῦν, τὸ δὲ ὀστράκινον, τὸ δὲ ξύλινον (τῆς προαιρέσεως ἑκάστου τὴν πρὸς τὰς ὕλας ὁμοιότητα παρεχομένης· καὶ χρυσοῦν μὲν ἔστι σκεῦος ὁ καθαρὸς τὸν τρόπον καὶ ἄδολος· ἀργυροῦν δὲ, ὁ ὑποδεέστερος ἐκείνου κατὰ τὴν ἀξίαν· ὀστράκινον δὲ, ὁ τὰ γήινα φρονῶν καὶ πρὸς συντριβὴν ἐπιτήδειος· καὶ ξύλινον, ὁ εὐκόλως διὰ τῆς ἁμαρτίας καταῤῥυπούμενος καὶ ὕλη γινόμενος τῷ αἰωνίῳ πυρί)· οὕτω καὶ ὀργῆς σκεῦος, ὁ πᾶσαν τὴν τοῦ

διαβόλου ἐνέργειαν, ὥσπερ ἀγγεῖον, χωρήσας, καὶ διὰ τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ ἐκ τῆς φθορᾶς δυσωδίαν οὐκέτι ἀχθῆναι πρὸς χρῆσιν δυνάμενος, ἀλλ᾽ ἀφανισμοῦ μόνου καὶ ἀπωλείας ἄξιος.

29.14–15 ῾Οδοιπόρος εἶ ὅμοιος τῷ εὐχομένῳ·

Чтение ὁμοίως в издании Бенедиктинцев поддерживается рукописями группы 14 и около 20 другими (главным образом в группах 2, 3, 5). Большинство mss дает ὅμοιος; такое чтение принято и в издания 1532 и 1618 гг. Руфин: *Viator es, talis qualis ille qui orat…* В пользу наречия говорит лишь ритм: частотность 4 против ⅓, однако Рудберг не считает это достаточным основанием; с его точки зрения, речь идет не о варианте, а об обычном смешении долгого и краткого гласного, что объясняет «la dispersion, dans les différents groups, des mss comportant la leçon ὁμοίως».

29.20 μή τί σε παρέλθῃ

R., 112: μή τι во всех изданиях, но почти во всех mss μή τί σε. Руфин: *ne quid te praetereat.* По всей видимости, тут опечатка в *editio princeps,* воспроизведенная в позднейших изданиях.

30.2 πᾶσαν τὴν πανοπλίαν τοῦ πνεύματος

Бенедиктинцы (вслед за изданиями 1532 г. и 1618 г.) читают τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ. Это чтение основывается на рукописях групп 1ac, 2, 3, в которых представлена так называемая *recension de la Vulgate* («вульгата»). Иными словами, библейские цитаты выверены переписчиком и приведены в соответствие с Писанием. Чтение Рудберга (τὴν πανοπλίαν τοῦ πνεύματος) дает двойной дактиль (частотность 9 по сравнению с 1 для τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, «форма 3») и выразительную аллитерацию на взрывной звук; помимо этого, Руфин переводит *arma spiritus.* Рудберг предполагает здесь неумышленную контаминацию Еф 6:13 и Еф 6:17 (τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ — τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος), связанную с тем, что Василий цитирует по памяти (R.).

30.7 ἀμετεώριστον

Неологизм Василия (R., 119), который встречается в *Ps.* 32 (PG 29.328.41), а также в «Аскетиконе» (ΕΡΩΤΗΣΙΣ Ε′. Περὶ τοῦ κατὰ διάνοιαν ἀμετεωρίστου) (*Reg. fus.* 5 PG 31.920). Невозможно преуспеть в соблюдении заповедей, «блуждая мыслями», говорит Василий, поэтому упражнение в благоугождении Богу требует удалиться от развлечений: «Так и Господь о расположении учеников засвидетельствовал, что оно чисто и собранно (τὴν εἰλικρινῆ καὶ ἀμετεώριστον διάθεσιν), говоря: *вы не от мира сего* (Ин 15:19)». О понятии διάθεσις в аскетике Василия см.: Bamberger 1968.

Глава 5

30.13 Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα διηγούμενον

Устойчивое выражение, характерное для всей греческой риторической традиции, начиная с Демосфена (De corona, 296, 1 ἐπιλείψει με λέγονθ᾽ ἡ ἡμέρα). Часто оно встречается у Филона, умевшего сочетать чистоту аттического диалекта с содержанием Ветхого Завета: ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα λέγοντα τὰ τῶν κατ᾽ εἶδος ἀρετῶν ὀνόματα (*De sacrificiis Abeli et Caini* 27.6–7); ср. *Legatio ad Gaium* 323.1–324.1: ἐὰν καταλέγωμαι τὰς εἰς ἐμαυτὸν ἐκ σοῦ γενομένας εὐεργεσίας, ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα. Апостол Павел также не остался чужд выразительному обороту: Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαυίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν etc (Евр 11:32). У самого свт. Василия этот прием используется неоднократно: ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα τὴν μεγάλην σοφίαν ἐκ τῶν μικροτάτων ὑμῖν παριστῶντα. Βλαστησάτω ἡ γῆ ξύλον κάρπιμον (*Hex.* 5.9.13–14); Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα, τὰ ἄγραφα τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια διηγούμενον (*De SS.* 27.67.1–2). Ср. *De creat. hom.* II 72.10: ἐπιλείψει ἡμᾶς ἡ ἡμέρα πᾶσα.

30.20 ἠρεμίας λάβωνται

В mss групп 2,3, 4, 5, 10, 11, 14 ἐρημίας («пустыня», «уединение»). Рудберг не меняет текст, поскольку речь идет не об уединении, а о покое, тишине, что подтверждается соседством синонима: ἢ ἡσυχίας νυκτερινῆς. Руфин: *per silentium temporis et nocturnam quietem.*

30.21 φαντασίας ἀνυποστάτους

Существительное ὑπόστασις (глагол ὑφίσταμαι) может употребляться в значении «основание», отсюда ἀνυπόστατος «лишенный основания» (или «беспредпосылочный»). В этом значении Василий употребляет это слово в *Hex.* 1.2.21–22: οἱ οὕτω λεπτὰς καὶ ἀνυποστάτους ἀρχὰς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης ὑποτιθέμενοι; ὑπόστασις означает также «выдерживание», отсюда ἀνυπόστατος «неудержимый», см. *Hex.* 9.5.50–51 ἀνυπόστατον ἔχοντες τὴν ὁρμήν, ср. *Hex.* 5.2.47.

В трактате «Против Евномия» прилагательное употребляется в смысле «лишенный самостоятельного существования» (применительно к некиим мысленным концептам, в противоположность реально существующему, ἐνυπόστατος), см. *Adv. Eunom.* I.6 29.524.10–21: ῾Ων οὐδενὸς ἐπιμνησθεὶς οὗτος, ἢ ἀμαθῶς ἢ κακούργως, περὶ τῆς τῶν ἀνυπάρκτων ἐπινοίας μόνης ἡμῖν ἐφιλοσόφησε· καὶ οὐδὲ ταύτην ὡς ἔχει φύσεως ἐξηγούμενος. Οὐ γὰρ σημαίνειν μέν τι τὴν ἐπίνοιαν, ψευδὲς δὲ τοῦτο, φησίν· ἀλλὰ παντελῶς ἄσημον εἶναι τὸ ὄνομα, καὶ ἐν μόνῃ τῇ ἐκφωνήσει τὴν ὑπόστασιν ἔχειν. Καίτοι τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ κατὰ τῶν ματαίων μόνων καὶ ἀνυποστάτων φαντασιῶν τὸ ὄνομα τοῦτο τῆς ἐπινοίας κεῖσθαι, ὥστε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθα etc. В этом значении (*unsubstantial* или *nonexistent* см. LSJ s.v. ἀνυπόστατος) прилагательное несет философский оттенок, который нам не удалось сохранить в переводе («небывалый»).

30.24 ὑπερφυσῶνται

Помимо свт. Василия, свт. Григория Нисского и поздних авторов (Роман Сладкопевец, Иоанн Дамаскин) этот глагол используется только Лукианом (*Charon, sive Contemplantes* 19.4–11) при описании неизбежно лопающихся пузырей на воде. Ср. *De creat. hom.* I 38.11–14 μὴ τυφωθῇς, μὴ ὑπεραρθῇς, μὴ μείζω φρονήσῃς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μὴ ὑπερφυσῶ ἐπαινούμενος, μὴ δόξαζε σεαυτὸν μηδὲ μέγα τι εἶναι νόμιζε σεαυτόν.

31.1 ἡ ματαιότης

Анри Этьен (Stephanus) переводит vanitas, с примером из Эккл. 1:2: *vanitas vanitatum;* это библейское значение повсюду удерживается в переводах ТСО («суетность»). Однако прилагательное μάταιος («qui frustra sit, vanus, inanis») применительно к людям часто в значении «пустой», т.е. «вздорный», «глупый» (*ineptus*). Этьен приводит примеры из Пиндара (*Pyth.* 3.21: ἔστι δὲ φῦλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον), трагиков (Aesch. *Prom.* 998: τόλμησον, ὦ μάταιε, τόλμησόν ποτε πρὸς τὰς παρούσας πημονὰς ὀρθῶς φρονεῖν; Soph. Ant. 1339: Ἄγοιτ᾽ ἄν μάταιον ἄνδρ᾽ ἐκποδών), Феогнида (Eleg. 1025 ματαιότεροι νόον), Лукиана (*De merc.* 17.18, где в обращении Ὦ μάταιοι едва ли можно усмотреть нечто большее, чем «глупцы!»). Сам Василий имеет в виду это классическое значение слова, употребляя его как эвфемизм; см., напр., *Contra Sabel. etc.* 31.613.14–14 Ἐγὼ δὲ σχολὴν μὲν οὐκ ἄγω ἐλέγχειν τῶν λογισμῶν σου τὴν ματαιότητα. Ср. также ниже (комм. к 31.5–6) обращение ὦ μάταιε к Евномию (выразительный перевод Сесбуйе: «pauvre sot», что-то вроде «дурень несчастный»), где тут же дано и близкое по значению ἀνόητος. Ср. Chantraine s.v. μάτη, где замечание по поводу μάταιος: «fou» en parlant de personnes, откуда постклассическое существительное ματαιότης.

31.3–5 Προστιθέασι τούτοις βοσκήματα etc..

Риторический прием *gradatio,* «нарастание» — последовательное усиление выражения.

31.5–6 τῆς διανοίας ἀναπλασμοῖς

Свт. Василий (*Adv. Eun.* 29, 608, 13–16) говорит так о выдумках Евномия, существующих лишь в его воображении: Ἀλλὰ τὸ πρὸ τῆς γεννήσεως τοῦτο, ὦ μάταιε, ἤτοι ἀνύπαρκτόν ἐστι παντελῶς, καὶ διανοίας ἀναπλασμὸς οὐδενὶ ἐρειδομένης ὑποκειμένῳ· καὶ τί δεῖ ἀντιλέγειν τοῖς ἀνοήτοις;

31.9–10 τὴν χαυνότητα τῆς διανοίας καὶ τὴν φλεγμονὴν τῶν λογισμῶν

Выражение χαυνότης ψυχῆς встречается у Платона в «Теэтете»: «[Философу] кажется нелепым и пустяшным, когда кто-то гордится списком в двадцать пять предков и возводит свой род к Гераклу и Амфитриону, <…> и ему смешна и людская несообразительность и неспособность расстаться с суетностью (букв. «рыхлостью» — О.А.) неразумной души (χαυνότητα ἀνοήτου ψυχῆς)» (*Theaet.* 175a5–b7). Это место цитирует Евсевий (*Praep. Ev.* 12.29.11.1) и Ямвлих (*Protr.* 74, 26). См. Chantraine s.v. χάος («espace infini», «abîme», etc.), откуда прилагательное χαῦνος («poreux», «spongieux», «mou», fig. «vain», «frivole»).

Фигурально φλεγμονή («жар», «воспаление») употребляется уже у Хрисиппа (SVF III 467 = Galenus. *De H. et Plat. decr.* IV.7, где Гален, в свою очередь, цитирует Посидония): «…Человек не должен терять надежду на то, что со временем, когда острота страсти ослабеет (τῆς παθητικῆς φλεγμονῆς ἀνιεμένης), разум проложит себе дорогу». Сравнение страстей с болезнями — общее место стоической философии. В этом смысле и применительно к страстям слово употребляет и Василий, см. напр. *Adv. eos qui irasc.* 31.364.22–23: Τούτων ἕκαστον ὑποτρεχέτω σου τὴν διάνοιαν, καὶ καταστελλέτω τὴν φλεγμονήν.

Поскольку воспаление сопровождается нередко отеком или припухлостью, развивается значение «раздутие», «надмение»; Василий прямо проводит аналогию между душой и телом в *De humil.* 31.525.30–37, где речь идет о припухлости при воспалении: «Тол-

щина опухших тел (τῶν φλεγμαινόντων σωμάτων) и не здорова, и не полезна, а, напротив того, болезненна и вредна; в ней начало опасности, скрытая причина погибели. То же самое и гордость (ὑπερηφανία) в душе».

Ср. *De creat. hom.* 61.1–4: «Когда посетят тебя помыслы, сердечная опухоль (οἴδημα τῆς καρδίας), вызывающая воспаление (φλεγμονὴν ἐμποιοῦντες), пусть придет тебе на память мысль о творении, о том, как ты сотворен».

31.10–11 τῆς διανοίας τὸ ἄστατον

В беседах «На сотворении человека» неуемность разума сравнивается с птицами, над которыми Писание велит властвовать человеку (*De creat. hom.* 38.9: μήτε λογισμοὺς ἔχε μετεωροπόρους μήτε κοῦφος ἔσο καὶ ἄστατος τῇ διανοίᾳ). См. об этом Введение V.

31.12 τὰ ἀνύπαρκτα

См. τῶν ἀνυπάρκτων в комм. к 30.21. В том же тексте выше приводятся примеры τῶν ἀνυπάρκτων: это, например, кентавры и химеры, см. *Adv. Eun.* 29.521.19–24: Εἰ δὲ συγχωροίη σημαίνειν μέν τι τὴν ἐπίνοιαν, ψευδὲς δὲ τοῦτο παντελῶς καὶ ἀνύπαρκτον, ὡς ἐν ταῖς μυθοποιίαις κενταύρων δή τινων ἀναπλασμοὺς καὶ χιμαίρας, πῶς τὸ σημαινόμενον ψεῦδος τῷ ψόφῳ τῆς γλώττης συναφανίζεται, τῆς μὲν φωνῆς πάντως εἰς ἀέρα προχεομένης, τῶν δὲ ψευδῶν νοημάτων ἐναπομενόντων τῇ διανοίᾳ;

31.14 ταύτῃ χρήσασθαι τῇ παραινέσει τὸν νομοθέτην

Слово παραίνεσις и однокоренной глагол используются Филоном Александрийским почти технически для введения цитат из Второзакония (Popkes 2005, 28). Примечателен фрагмент из *Libri legum allegoriarum* I. 93, где Филон проводит различие между предписанием (πρόσταξις), запрещением (ἀπαγόρευσις) и наставлением (παραίνεσις). Как и глава скептической Академии Филон из Лариссы и Сенека, Филон говорит о том, что паренеза

обращена к «среднему» человеку и учит его воздерживаться от грубого и стремиться к изысканному (τῆς ἀνέχειν μὲν τῶν φαύλων διδασκούσης, προτρεπούσης δὲ ἐφίεσθαι τῶν ἀστείων). См. об этом нашу статью: Алиева 2011a. Не менее десятка раз слова с корнем παραιν- у свт. Василия вводят цитаты из посланий Павла, и около 20 —цитаты из Ветхого Завета (из примерно 50 употреблений в целом). См. Алиева 2011b.

31.24: τὸν τελώνην ἐξευτελίζων

Κατευτελίζων читают прежние издатели и mss групп 1ac, 2, 3. В переводе Руфина характерное для него синонимическое удвоение: exprobans ac despiciens. В тексте Евангелия этому соответствует причастие ἐξουθενοῦντας (Лк 18:9 = ἐξουδενίζω, «ни во что не ставить», «презирать»). Глаголы κατευτελίζω и ἐξευτελίζω глагола представляют собой усиленную форму к εὐτελίζω («презирать»); все три являются постклассическими и встречаются у Плутарха.

31.25–32.2 μή τι κατὰ τὰς ἐνθυμήσεις etc.

Тройственное и почти техническое деление на ἐνθυμήσεις — γλῶσσα — ἔργα.

32.9 δυσθυμίαν

На это слово отликается εὐθυμία в 33.7.

32.15 οἱ λαμπροὶ ἱπποτρόφοι

Появляются еще в двух гомилиях Василия: *In mart. Jul.* 31.52.44 и *In Mam. mart.* 31.592.24. Каппадокия славилась своими лошадьми, так что Василий здесь указывает на экономическую элиту провинции. См. Métivier 2005.

32.17 Ἔγκυψον τοῖς τάφοις

В беседах «На сотворение человека» схожий совет (*De creat. hom.* II 63.5: Κατάνευσον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ νόησον ὅτι ἐκ τοῦ συγγενοῦς

τῆς γῆς τοῦ ἀποβλήτου τῶν ἐν σοὶ ἐξεμορφώθης) привязан к толкованию библейских слов о творении человека *из праха*.

Глава 6

32.22–23 ἀνέστιος, ἄπολις, ἀσθενής

Ср. Hom. Il. 9.63 ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος / ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος. В переводе Гнедича: «Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете, / Кто межусобную брань, человекам ужасную, любит!» Эти стихи комментирует Аристотель в «Политике» (1253a1–8): «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря “без роду, без племени, вне законов, без очага” (ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος); такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске».

Ср. комментарий Э. Френкеля (Fraenkel 1950) к «Агамемнону» Эсхила (Vol. II, p. 217): «The use of the privative τρίκωλον is very old and widespread, and perhaps we can find one of the roots of it in phrases such as ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος (I 63), of which the form and content are associated with solemn imprecations. It will suffice here to quote from Aeschylus *Ag.* 769 ἄμαχον ἀπόλεμον ἀνίερον, *Cho.* 54 ἄμαχον ἀδάματον ἀπόλεμον, as well as S. Ant. 876 ἄκλαυτος ἄφιλος ἀνυμέναιος, 1071 ἄμοιρον ἀκτέριστον ἀνόσιον, Oed. C. 130 f. παραμειβόμεσθ’ ἀδέρκτως ἀφώνως ἀλόγως τὸ... στόμα... ἱέντες, 1236 f. ἀκρατὲς ἀπροσόμιλον γῆρας ἄφιλον, Eur. Andr. 491 ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνος, Ar. *Frogs* 838 ἀχάλινον ἀκρατὲς ἀπύλωτον, and in more comic form ibid. 204 ἄπειρος ἀθαλάττωτος ἀσαλαμίνιος».

33.1–2 Πτωχὸς γάρ, φησίν, οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν.

Славянский перевод Притч 13:8, использованный в ТСО: «нищий не терпит прещения»; ср. синодальный перевод: «Богатством своим человек выкупает жизнь свою, *а бедный и угрозы не слышит*».

В Притч 13:7–8 речь идет о том, что не стоит бедному выставлять себя богатым, потому что тут же найдется тот, кто, угрожая, захочет заставить выкупить этим богатством жизнь; лучше, обладая богатством, делать вид, что ты беден, потому что с бедного никто ничего и спрашивать не станет. Свт. Василий не имеет в виду контекст, а берет только формулу: «Ты полный бедняк и всех боишься? То есть (γάρ) ты тот, кто, как говорит Писание, и угрозе-то не подлежит (т.е. тот, кому никто и грозить не станет, потому что с него нечего взять — О.А.)?»? Если ты действительно таков, то все равно не отчаивайся...», etc.

Глагол ὑφίστημι в медиальном залоге с прямым дополнением у Василия встречается в значении «быть подверженным» (*Hex.* 6.11.12–13: Ἡ δὲ ἑσπερία θάλασσα τὰς ἀμπώτεις ὑφίσταται) и в значении «сопротивляться», «устоять» (*In div.* 5.48–49: Οὐδὲν ὑφίσταται τὴν βίαν τοῦ πλούτου).

У Василия речь здесь идет о самой настоящей бедности, то есть толкование Оригена (которое вошло в «Филокалию») Василий сознательно игнорирует. Ориген, толкуя этот стих, говорит, что под богатством следует понимать не материальные, а духовные блага: ὑγείαν δὲ τὴν τοιάνδε κατάστασιν τῆς ψυχῆς ζητητέον, καὶ πλοῦτον τὸν κατὰ Σολομῶντα λύτρον τυγχάνοντα τῆς ψυχῆς, λέγοντα· Λύτρον ἀνδρὸς ψυχῆς ὁ ἴδιος πλοῦτος· φευκτέον δὲ πενίαν, καθ᾽ ἣν ἀναγέγραπται· Πτωχὸς δὲ οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν (*Philoc.* 26.5 = Or. *Comm. in Ps.* 4). Такое же прочтение этого стиха в *Contra Cels.* VII.21.

33.4 τὰ ἤδη ὑπηργμένα σοι παρὰ θεοῦ ἀγαθά

Выражение, заимствованное из Демосфена (*Olynth.* I 10,1–4): καὶ ἔμοιγε δοκεῖ τις ἄν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δίκαιος λογιστὴς τῶν

παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ὑπηργμένων καταστάς, καίπερ οὐκ ἐχόντων ὡς δεῖ πολλῶν, ὅμως μεγάλην ἂν ἔχειν αὐτοῖς χάριν. Ср. *Scholia vet. In Demosth.* 1.75a.1–2: λογιστής] λογιστὴν λέγει οἱονεὶ κριτήν, ἵνα κρίνῃ τὰ παρὰ τῶν θεῶν αὐτοῖς ὑπηργμένα, προδεδομένα δὲ παρὰ τῆς αὐτῶν ἀμελείας. Первую Олинфскую речь Демосфена непременно читали в школе; Либаний, один из учителей учителей риторики свт. Василия, написал к речам Демосфена введения, которые воспроизводятся и в некоторых современных изданиях.

33.5–6 μόνον τῶν ζῴων θεόπλαστον

Толкованию этого выражения и всего сопутствующего пассажа (33.5–10) посвящена наша статья: Алиева 2014.

Прилагательное θεόπλαστος (от θεός, «бог», и πλάσσω, «лепить», «формировать») является постклассическим. Во фрагментах Аристофана (*CAF* 1, fr. 786–787 = Pollux. *Onomast.* 1. 12) встречается существительное θεοπλάστης, «ваятель богов», то есть их статуй. Отсюда существительное θεοπλαστία в значении *devising gods* (*of pagan idolatry*) у Афанасия (Athan. *Contra gentes* 12).

Филон Александрийский употребляет глагол θεοπλαστεῖν и его производные, причем у Филона он имеет отчетливый пейоративный оттенок («создавать богов», «обожествлять») и может применяться, например, к золотому тельцу, как в *De ebrietate* 95 (Ср.: *De posteritate Caini* 165: θεοπλαστεῖν в значении «создавать себе богов»; *De migratione Abrahami* 179 (о халдеях): εἱμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες; *Quis rerum divinarum heres sit* 169: περὶ τοῦ μὴ θεοπλαστεῖν τὰ μὴ αἴτια; *De ebrietate* 95: ὡς θεοπλαστεῖν μὲν τὸ σῶμα, θεοπλαστεῖν δὲ τὸν παρ᾽ Αἰγυπτίοις μάλιστα τιμώμενον τῦφον οὗ σύμβολον ἡ τοῦ χρυσοῦ ταύρου κατασκευή, ср. ibid. 109; *De fuga et inventione* 90: τοὺς θεοπλαστήσαντας τὸν χρυσοῦν μόσχον). В то же время у Филона есть текст, в котором LSJ фиксирует у существительного θεοπλάστης значение *the divine Creator* (ср. *De aeternitate mundi* 15: πατέρα μὲν καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τὸν θεοπλάστην). См. Петров 2013, 269-270.

Рудберг в «Quelques notices lexicographiques» (R., p. 119) упоминает, что прилагательное θεόπλαστος встречается у Климента Александрийского (не уточняя, где именно), однако нам не удалось отыскать его в корпусе Климента. По мнению составителей *A reverse index of Greek nouns and adjectives* (1945), на которых ссылается Рудберг, θεόπλαστος — это неологизм самого Василия. Это издание осталось для нас недоступным.

Как показывает поиск по базе TLG, до Василия Великого прилагательное θεόπλαστος встречается в памятнике, появление которого обычно связывают с иудео-христианской средой I в. до Р.Х. — III в. по Р.Х., *Oracula Sibyllina* III. 8: ἄνθρωποι θεόπλαστον ἔχοντες / ἐν εἰκόνι μορφήν / τίπτε μάτην πλάζεσθε καὶ οὐκ εὐθεῖαν ἀταρπόν / βαίνετε, ἀθανάτου κτίστου μεμνημένοι αἰεί; Здесь, как и во «Внемли», θεόπλαστος упоминается рядом с творением «по образу» (ἐν εἰκόνι).

В письме Аполлинария Лаодикийского Василию (Ep. 362. 1; см. Михайлов 2003), дошедшем до нас в корпусе Василия Великого, Адам как θεόπλαστος противопоставляется прочим людям как ἀνθρωπογέννητοι. Переписку с Аполлинарием относят к периоду до священства Василия, то есть до 362 г. В написанном ок. 364 г. трактате Василия «Против Евномия» читаем: «Ὁ δὲ τὸ ἄναρχον οὐσίαν εἶναι λέγων παραπλήσιον ποιεῖ, ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἐρωτώμενος, τίς ἡ τοῦ Ἀδὰμ οὐσία, καὶ τίς ἡ φύσις αὐτῷ; ὁ δὲ ἀποκρίνοιτο, μὴ ἐκ συνδυασμοῦ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς θείας χειρὸς διαπλασθῆναι» (*Adv. Eun.* 29. 548. 8–12; 15–18).

Это прилагательное встречается в *De creat. hom.* II 45.5–12 в связи с «лепкой» человека из праха:Ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς [ἐκεῖ εἶπεν ὅτι ἐποίησεν, ἐνταῦθα πῶς ἐποίησε·χοῦν ἔλαβεν ἀπὸ τῆς γῆς] καὶ ἔπλασε ταῖς ἰδίαις χερσίν. ἐνθυμήθητι πῶς ἐπλάσθης, τὸ ἐργαστήριον τῆς φύσεως λόγισαι· χείρ ἐστιν ἡ δεψαμένη σε θεοῦ. τὸ παρὰ θεοῦ πλασθὲν διὰ πονηρίας μὴ μιανθῇ, δι᾽ ἁμαρτίας μὴ ἀλλοιωθῇ, μὴ ἐκπέσῃς τῆς χειρὸς τοῦ θεοῦ. σκεῦος εἶ θεόπλαστον παρὰ θεοῦ γενόμενον· δόξαζε τὸν ποιήσαντα.

См. также ниже комм. к 33.7–8.

33.7–8 τὸ ὑπ᾽ αὐτῶν τῶν χειρῶν τοῦ θεοῦ διαπλασθῆναι

Выражение ἐκ τῆς θείας χειρὸς διαπλασθῆναι в трактате «Против Евномия» (см. выше, комм. к 33.5–6) представляет собой текстуальную параллель к «Внемли себе». Оно восходит к сочинению Оригена «Против Цельса». В ответ на упрек Цельса, что христиане допускают представление «об образовании человека Богом при помощи рук» (ὡς ὑπὸ χειρῶν θεοῦ πλασθέντα… ἄνθρωπον), Ориген поясняет, что в книге Бытия «рука Божия» не упоминается ни там, где речь идет о «творении» человека (οὔτ᾽ ἐπὶ τῆς ποιήσεως), ни там, где речь идет об его «формировании» (οὔτ᾽ ἐπὶ τῆς πλάσεως). Вспоминая в этой связи Пс 118:73 (Αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με), Ориген добавляет, что для толкования этих слов «потребовалось бы очень длинное рассуждение», в котором пояснялось бы «различие между творением и формированием» (περὶ διαφορᾶς ποιήσεως καὶ πλάσεως) (*Contra Cels.* 4. 37).

Это различие у Оригена связано с необходимостью объяснить тот факт, что в книге Бытия о возникновении человека говорится дважды (Быт 1:26: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν; Быт 2:7: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς). Комментарии Оригена на книгу Бытия дошли до нас лишь в виде фрагментов, но мы можем судить о его учении на этот счет на основании гомилий на Бытие, сохранившихся в латинском переводе пресвитера Руфина (ок. 410 г.). Здесь читаем: «Того человека, о котором сказано, что он сотворен по образу Божию (*ad imaginem*), мы не считаем телесным. Потому что телесная ткань не содержит в себе образа (*imaginem*) Божия, да и телесный человек (*homo corporalis*) называется не сотворенным, но созданным (*plasmatus*), как написано в дальнейшем: И создал, то есть вылепил, Бог человека из праха земного (Быт 2:7). Тот же, который был сотворен по образу Божию, есть внутренний наш человек (*interior homo*), невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный».

Объясняя слова Писания о «двойном» творении человека, Ориген уже имеет перед глазами пример Филона Александрий-

ского, в частности его *De opificio mundi* и *Legum allegoriae*. Филон впервые, как представляется, сопоставил слова Писания о «лепке» человека (Быт 2:7) и творении его «по образу и подобию» (Быт 1:26) с платоновским «Тимеем», одной из главных тем которого — начиная как минимум с Евдора Александрийского — считалось уподобление Богу (ὁμοίωσις θεῷ). В «Аллегориях законов» читаем, что есть два рода людей (διττὰ ἀνθρώπων γένη): один человек небесный (οὐράνιος ἄνθρωπος), другой земной (γήϊνος): «...Небесный человек, поскольку он возник *по образу* Божию, не причастен тленной и вообще земной сущности, а земной составлен из рассеянной материи (ἐκ σποράδος ὕλης), которую Моисей назвал «прахом». Поэтому Моисей говорит, что небесный человек не вылеплен (οὐ πεπλάσθαι), а отчеканен по образу Божию, тогда как земного он называет изваянием (πλάσμα), а не порождением Художника. Человека, созданного из земли, следует считать умом, привходящим в тело, однако еще не проникшим в него. Этот ум действительно землеподобен и смертен, покамест Бог не *вдунул* в него способность к истинной жизни. После этого ум уже не лепится (πλάττεται), а становится душой — не пассивной и неразвитой, а действительно мыслящей и живой (νοερὰν καὶ ζῶσαν ὄντως), ибо сказано: *и стал человек душею живою*» (*Legum Alleg.* I. 31.3–32.6; перевод наш — О.А.).

В трактате «О сотворении мира» Филон пишет, что «об “образе” говорится по отношению к водительствующему души уму (κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν)». Здесь же мы встречаем противопоставление ὁ νῦν πλασθείς ἄνθρωπος (ср. Быт 2:7) — ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς πρότερον (ср. Быт 1:26) (*De opif.* 134–135). Если διαπλασθείς человек — αἰσθητός, то ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα — νοητός, и т.п. Как убедительно показал Д. Руния, в основе учения Филона о человеке лежит «Тимей»: «Различие между человеком κατ’εἰκόνα θεοῦ и человеком νῦν πλασθείς — это, по существу, различие между божественной и повелевающей частью, созданной демиургом (41d), и человеком как συναμφότερον, созданным тогда, когда «новые

боги» помещают божественную часть в созданное ими тело, а также добавляют неразумную часть души» (Runia 1986, 338). Этот различие может быть спровоцировано тем, что в самом «Тимее» используется глагол πλάττειν применительно к творению смертных тел (42d6–7: τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά).

Ср. *De creat. hom.* II 43.3–10:Ἔλαβε κύριος ὁ θεός· καταξιοῖ ἰδίᾳ χειρὶ διαπλάσαι τὸ ἡμέτερον σῶμα. οὐ προσέταξεν ἀγγέλῳ, οὐχ ἡ γῆ αὐτομάτως ὥσπερ τοὺς τέττιγας ἡμᾶς ἐξέβρασεν, οὐκ εἶπε τόδε καὶ τόδε ποιῆσαι λειτουργικαῖς δυνάμεσιν, ἀλλ᾽ ἰδίᾳ χειρὶ φιλοτεχνεῖ. Γῆν ἔλαβεν. ὅταν πρὸς τὸ ληφθὲν ἀπίδῃς, Τί ἐστιν ἄνθρωπος; ὅταν [πρὸς] τὸν πλάσαντα κατανοήσῃς, Μέγα ἄνθρωπος· ὡς καὶ τὸ μηδὲν διὰ τὴν ὕλην καὶ μέγα διὰ τὴν τιμήν. Далее в той же гомилии упоминаются «внешний» и «внутренний» человек, однако автор не высказывается однозначно в пользу такого толкования (43.15–44.11): ἤδη τινὲς ἔφασαν τὸ μὲνἜπλασεν ἐπὶ τοῦ σώματος εἰρῆσθαι, τὸ δὲἘποίησεν ἐπὶ τῆς ψυχῆς. ἴσως οὐκ ἔξω τῆς ἀληθείας ὁ λόγος· ὅπου μὲν γὰρ εἴρηται· Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, τὸἘποίησεν εἴρηται· ὅπου δὲ λοιπὸν περὶ τῆς σωματικῆς ὑποστάσεως ἡμῖν διηγεῖται, τὸἜπλασε λέγει. διαφορὰν δὲ ποιήσεως καὶ πλάσεως ὁ ψαλμῳδὸς ἐδίδαξεν εἰπών· Αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με. ἐποίησε τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ἔπλασε τὸν ἔξω. καὶ γὰρ πρέπει ἡ μὲν πλάσις πηλῷ, ἡ δὲ ποίησις τῷ Κατ᾽ εἰκόνα· ὥστε ἐπλάσθη μὲν ἡ σάρξ, ἐποιήθη δὲ ἡ ψυχή. ἄνω τοίνυν εἰπὼν περὶ ψυχῆς ὑποστάσεως νῦν περὶ τῆς τοῦ σώματος διαπλάσεως ἡμῖν διαλέγεται.

33.5–8 πρῶτον μὲν… ἔπειθ᾽ ὅτι…

Оборот смазан в переводе TCO. Πρῶτον μὲν… ἔπειθ᾽ ὅτι… в тексте Василия отчетливо указывает на два аспекта творения, о которых говорится в Быт 1:26 и Быт 2:7. См. Введение II.2.

33.8–9 κατ᾽ εἰκόνα γεγενημένος τοῦ κτίσαντος

Чтение Рудберга γεγενημένος (*participium perfecti* вместо *participium aoristi* γενόμενος у бенедиктинцев) подчеркивает ре-

зультат, а не сам факт творения, что отражено и в латинском переводе Руфина: *tum deinde quod cum ad imaginem creatoris et similitudinem sis.* Местоимение σε после причастия стоит лишь в тексте вульгаты. У Василия ὁ κτίσας («Творец») не требует дополнения, ср. выше 36.6–7: πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος. Обе поправки дают более удачную клаузулу (двойной дактиль) (R., 114).

33.10 Ψυχὴν ἔλαβες νοεράν, δι᾽ ἧς θεὸν περινοεῖς

По замечанию К. Морескини, Василий «подхватывает александрийскую традицию, согласно которой человек был создан по образу и подобию Божию не в своей совокупности, но только на уровне ума» (Морескини 2011, 618–619). Но что такое «умная душа» (ψυχὴ νοερά), о которой идет речь в рассматриваемом отрывке? Она упоминается в гомилии еще дважды. В 25.22–23 читаем, что познание себя заключается в том, чтобы созерцать бестелесные сущности «умной силой души» (τῇ νοερᾷ τῆς ψυχῆς δυνάμει ἐπιβάλλειν τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀσωμάτων). А в главе 7 Василий различает две части души: τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν… τὸ δὲ παθητικόν τε καὶ ἄλογον (*Att.* 35. 6–8).

Разделение души на разумную и неразумную и отождествление последней с «внешним» человеком, о «формировании» которого говорится в Быт 2:7, было произведено уже Климентом, который в этом отношении развивает и корректирует мысль Филона. В начале книги 3 «Педагога» читаем, что есть три рода души: умная, или разум (τὸ νοερόν, ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται); яростная и звероподобная (τὸ δὲ θυμικόν, θηριῶδες ὄν); вожделеющая (τὸ ἐπιθυμητικὸν). Разумная душа — «это внутренний наш человек, господствующий над человеком внешним (ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἔνδον, ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἀνθρώπου) (Paed. III. 1. 1.). Согласно Клименту, познание именно этой части души ведет к познанию Бога и к уподоблению Ему (ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷ, θεὸν εἴσεται, θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται θεῷ). Как отме-

чалось выше (см. комм. к 33.7–8), у Оригена также упоминается *interior homo,* созданный *по образу*. Познание образа Божия, своего внутреннего человека, для обоих авторов ведет к познанию самого Бога.

Как и Климент, Василий понимает под самопознанием познание «души и ума» (*Att.* 26. 18 Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς), то есть «умной души». Через это познание становится возможно уподобление Богу (*Att.* 36.6–7: πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος). Кроме того, у него мы также находим следы тройственного деления души, восходящего к «Тимею» (см. Введение I и II.2).

О внутреннем и внешнем человеке пишет в связи с творением по образу автор *De creat. hom.* I 12.12–13.11: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν. τὸν ἔσω ἄνθρωπον λέγει Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. ἀλλ᾽ ἐρεῖς σύ· διὰ τί οὐ λέγει ἡμῖν περὶ λογισμοῦ; τὸν ἄνθρωπον εἶπε κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ· ὁ δὲ λογισμὸς ἄνθρωπος; ἄκουε τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· Εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος φθείρεται, ἀλλ᾽ ὁ ἔσω ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ. πῶς; δύο γνωρίζω ἀνθρώπους, ἕνα τὸν φαινόμενον καὶ ἕνα τὸν κεκρυμμένον τῷ φαινομένῳ [ἀόρατον], τὸν ἔσω ἄνθρωπον. ἔσω τοίνυν ἔχομεν ἄνθρωπον καὶ διπλοῖ τινές ἐσμεν. καί γε ἀληθὲς τὸ λεγόμενον ὅτι ἔνδον ἐσμέν· ἐγὼ γὰρ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον·τὰ ἔξω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἐμά. οὐ γὰρ ἡ χεὶρ ἐγώ, ἀλλὰ ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς, ἡ δὲ χεὶρ μέρος τοῦ ἀνθρώπου. ὥστε τὸ μὲν σῶμα ὄργανον τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς ὄργανον, ἄνθρωπος δὲ κυρίως κατ᾽ αὐτὴν τὴν ψυχήν. Ср. там же, 21.9–10: ἄνθρωπός ἐστι ποίημα θεοῦ λογικὸν κατ᾽ εἰκόνα γενόμενον τοῦ κτίσαντος αὐτόν.

33.9–10 πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν …ἀναδραμεῖν

Выражение πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν …ἀναδραμεῖν, на наш взгляд, представляет собой не что иное, как вариацию на тему ὁμοίωσις θεῷ, — вариацию, как видно из предшествующего комментария, в высшей степени уместную в заданном фило-

софском и богословском контексте. Поскольку в александрийской традиции возможность уподобления Богу связывается именно с происхождением человека *по образу,* мы рассматриваем причастие γεγενημένος в рассматриваемом отрывке как *participium causae*.

33.11 σοφίας δρέπῃ καρπὸν τὸν ἥδιστον

В вульгате и у бенедиктинцев опущено τὸν; исправляя это чтение, Рудберг отмечает, что в сочинениях Василия нередко встречается конструкция: существительное + арикль + определение, ср. *Ep.* 2.5: τόνος φωνῆς ὁ μέσος; *Ep.* 2.6: ὑπόδημα τὸ εὐτελὲς и др. (R.).

33.13 δοῦλά ἐστι καὶ ὑποχείρια

Ср. *De creat. hom.* I 18.5–9 о том, что «человек благодаря превосходству разума получил возможность владычествовать»: «Поэтому меч-рыба, молот-рыба, кит, пила-рыба, морская корова и все морские чудовища, носящие страшные имена, оказались под властью (ὑποχείρια) человека».

33.13–14 Οὐ σὺ μέντοι τέχνας ἐξεῦρες

В *De creat. hom.* I 20.9–11 в контексте господства над птицами: «Человек внизу, рука его тоже внизу, но мысль устремляется ввысь, и благодаря искусству все доступно человеку (ἡ διάνοια ἀναβαίνει καὶ διὰ τῆς τέχνης ἐφικτὰ γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ πάντα)». См. Введение V.

33.15–17 πελάγη — γῆ — ἀὴρ καὶ οὐρανὸς

Те же три области господства человека в *De creat. hom.* I 19.14–21: «Ничто не ограничивает его разум, он исследует то, что в глубине морской, охотится за тем, что на земле, уловляет то, что в небе (τὰ ἐν τῷ βυθῷ διερευνᾶται, τὰ ὑπὲρ γῆς θηρᾶται, τὰ ἐν τῷ ἀέρι προκαταλαμβάνεται)».

34.9 βασιλεία τῶν οὐρανῶν εὐτρεπής

Ряд mss дает εὐπρεπής; упоминаем об этом лишь ради того, чтобы предостеречь от смешения двух прилагательных. Руфин переводит: *tibi panduntur regna coelorum.* (R.).

Глава 7

34.14–18 θυμοῦ — ἐπιθυμίαι

Уже Ямвлих, пересказывая «Тимея» в своем «Протрептике», говорит о том, что «в нас обитают три вида души: один из которых отвечает за рассуждение (ᾧ λογιζόμεθα), второй — за гнев (ᾧ θυμούμεθα), а третий — за влечения (ᾧ ἐπιθυμοῦμεν)» (*Protr.* 30. 13–15 ≈ *Tim.* 87e5–b5: περιθύμως ἴσχῃ — ἐπιθυμιῶν… διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως). Эта тема была развита уже в «Государстве» (*Resp.* 440e8–441a3). См. Введение II.1.

Ср. *De creat. hom.* I 13.12–14.4: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν, τουτέστι δώσομεν αὐτῷ λόγου περιουσίαν. Καὶ ἀρχέτωσαν. οὐχί·Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ θυμούσθωσαν καὶ ἐπιθυμείτωσαν καὶ λυπείσθωσαν· οὐ γὰρ τὰ πάθη εἰς τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα παρελήφθη, ἀλλ᾽ ὁ λογισμὸς ὁ τῶν παθῶν δεσπότης. О том, что творение «по образу» означает владычество над страстями, см. Введение V.

Явное соотнесение пары θυμός — ἐπιθυμίαι с «лепкой» человека из земли замечаем в *De creat. hom.* II 61.10–62.10.

34.16–18 τὸν θυμὸν — γλώσσης — χεῖρας

Ср. выше 31.25 ἐνθυμήσεις — γλῶσσα — ἔργα.

34.18 παροξύναντι

Примеры обуздания гнева, о котором говорит здесь Василий Великий, см. в *Ad adolesc.* 7.5–21: Οἷον, ἐλοιδόρει τὸν Περικλέα τῶν ἐξ ἀγορᾶς τις ἀνθρώπων· ὁ δὲ οὐ προσεῖχε· καὶ εἰς

πᾶσαν διήρκεσαν τὴν ἡμέραν, ὁ μὲν ἀφειδῶς πλύνων αὐτὸν τοῖς ὀνείδεσιν, ὁ δὲ οὐ μέλον αὐτῷ. Εἶτα, ἑσπέρας ἤδη καὶ σκότους, ἀπαλλαττόμενον μόλις ὑπὸ φωτὶ παρέπεμψε Περικλῆς, ὅπως αὐτῷ μὴ διαφθαρείη τὸ πρὸς φιλοσοφίαν γυμνάσιον. Πάλιν τις Εὐκλείδῃ τῷ Μεγαρόθεν παροξυνθεὶς θάνατον ἠπείλησε καὶ ἐπώμοσεν· ὁ δὲ ἀντώμοσεν ἢ μὴν ἱλεώσασθαι αὐτὸν καὶ παύσειν χαλεπῶς πρὸς αὐτὸν ἔχοντα. Πόσου ἄξιον τῶν τοιούτων τι παραδειγμάτων εἰσελθεῖν τὴν μνήμην, ἀνδρὸς ὑπὸ ὀργῆς ἤδη κατεχομένου; Τῇ τραγῳδίᾳ γὰρ οὐ πιστευτέον «ἁπλῶς» λεγούσῃ «ἐπ᾽ ἐχθροὺς θυμὸς ὁπλίζει χέρα», ἀλλὰ μάλιστα μὲν μηδὲ διανίστασθαι πρὸς θυμὸν τὸ παράπαν, εἰ δὲ μὴ ῥᾴδιον τοῦτο, ἀλλ᾽ ὥσπερ χαλινὸν αὐτῷ τὸν λογισμὸν ἐμβάλλοντας, μὴ ἐᾶν ἐκφέρεσθαι περαιτέρω.

34.19 ἐξοιστρῶσαι

ὁ οἶστρος «слепень», «овод», отсюда οἰστράω «жалить» и «приводить в бешенство». Форма с приставкой ἐξ- является поздней (ср. Chantraine, s.v.: «La coexistence des deux sens “taon” et “piqûre, folie” n’est pas en soi surprenante et se trouve illustrée par la légende d’Io»). Garnier: *velut oestro quodam animam tuam exagitantes.* Ср. ст.-слав. «стрѣкало» (жало) и русское «подстрекать».

35.4–5 θεραπαινίδων ἀκολάστων

В античности философия рассматривается как искусство излечения от страстей, что определяет ее главенство по отношению ко всем другим наукам. Эти последние сравниваются со служанками Пенелопы; ср., например, у Пс.-Плутарха со ссылкой на Биона Борисфенита: ἀστείως δὲ καὶ Βίων ἔλεγεν ὁ φιλόσοφος ὅτι ὥσπερ οἱ μνηστῆρες τῇ Πηνελόπῃ πλησιάζειν μὴ δυνάμενοι ταῖς ταύτης ἐμίγνυντο θεραπαίναις, οὕτω καὶ οἱ φιλοσοφίας μὴ δυνάμενοι κατατυχεῖν ἐν τοῖς ἄλλοις παιδεύμασι τοῖς οὐδενὸς ἀξίοις ἑαυτοὺς κατασκελετεύουσι. διὸ δεῖ τῆς ἄλλης παιδείας ὥσπερ κεφάλαιον ποιεῖν τὴν φιλοσοφίαν. περὶ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ποιεῖν τὴν φιλοσοφίαν. περὶ μὲν γὰρ τὴν τοῦ σώματος ἐπιμέλειαν διττὰς εὗρον ἐπιστήμας οἱ ἄνθρωποι, τὴν ἰατρικὴν καὶ τὴν

γυμναστικήν, ὧν ἡ μὲν τὴν ὑγίειαν, ἡ δὲ τὴν εὐεξίαν ἐντίθησι. τῶν δὲ τῆς ψυχῆς ἀρρωστημάτων καὶ παθῶν ἡ φιλοσοφία μόνη φάρμακόν ἐστι (Ps.-Plut. *De lib. educ.* [Sp.] 7D).

Филон Александрийский усмотрел этот мотив в иудейской традиции: Χρὴ δ' εἰδέναι, ὅτι τῶν μεγάλων ὑποθέσεων μεγάλα καὶ τὰ προοίμια εἶναι συμβέβηκε. μεγίστη δὲ ὑπόθεσις ἀρετή· καὶ γὰρ περὶ μεγίστην ὕλην καταγίνεται, τὸν σύμπαντα ἀνθρώπων βίον. εἰκότως οὖν οὐ βραχέσι χρήσεται προοιμίοις, ἀλλὰ γραμματικῇ, γεωμετρίᾳ, ἀστρονομίᾳ, ῥητορικῇ, μουσικῇ, τῇ ἄλλῃ λογικῇ θεωρίᾳ πάσῃ, ὧν ἐστι σύμβολον ἡ Σάρας θεραπαινὶς Ἄγαρ, ὡς ἐπιδείξομεν (*De congr. erud.* gr. 11. 1–12. 1). Однако, предостерегает Филон, «есть такие, кто, соблазнившись чарами служанок (τῶν θεραπαινίδων), пренебрегли их госпожой (ὠλιγώρησαν τῆς δεσποίνης) — философией — и состарились одни за чтением поэтов, другие — за черчением линий, третьи — за соединением модуляций, а иные — за множеством иных занятий, и не смогли они возвыситься до законной жены» (*Ibid.* 77. 1–78. 1).

Как и Филон, Климент говорит о том, что как все «свободные искусства ведут к их госпоже философии, так и сама философия в конечном итоге приводит к мудрости» (*Strom.* 1. 5. 28. 1), «следовательно, мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа всех предварительных наук (τῆς προπαιδείας)» (*Strom.* 1. 5. 30. 1–2). Ср.: προσήκοντας καιροὺς ἑκάστῃ γενεᾷ συμφερόντως δεδομένα. «ἤδη γάρ τινες τοῖς φίλτροις τῶν θεραπαινίδων δελεασθέντες ὠλιγώρησαν τῆς δεσποίνης, φιλοσοφίας, καὶ κατεγήρασαν» οἳ μὲν αὐτῶν ἐν μουσικῇ, οἳ δὲ ἐν γεωμετρίᾳ, ἄλλοι δὲ ἐν γραμματικῇ, οἱ πλεῖστοι δὲ ἐν ῥητορικῇ (*Strom.* I. 5. 29. 10). Об этом см.: Alexandre 2012.

О том, что Василий был знаком с разработкой темы пропедевтики у александрийцев, можно судить по *Ad adolesc.* (Naldini 1984); в контексте, где речь идет о пестовании разумного начала и его господстве над страстями, намек на эту традицию оказывается в высшей степени уместным.

35.6–7 τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ παθητικόν τε καὶ ἄλογον

См. выше комм. к 34.14–18.

35.7–8 Καὶ τῷ μὲν φύσει τὸ κρατεῖν ὑπάρχει, τοῖς δὲ τὸ ὑπακούειν

Ср. *De creat. hom.* I 12.2–10 о том, что творение по образу связано со способностью властвовать над неразумными животными и над неразумной частью своей души: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων. σώματι ἢ λογισμῷ; ἐν ψυχῇ τὸ ἄρχον ἢ ἐν σαρκί; ἡ σὰρξ πολλῶν ζῴων ἀσθενεστέρα. ποία σύγκρισις σαρκὸς ἀνθρώπου καὶ καμήλου, ἀνθρώπου καὶ βοός, ἀνθρώπου καὶ ἑκάστου ὧν ἐὰν θέλῃς θηρίου; εὐάλωτος ἡ σὰρξ ἀνθρώπου σαρκὶ θηρίου προσβαλλομένη. ἀλλ᾽ ἐν τίνι τὸ ἀρχικόν; ἐν τῇ τοῦ λογισμοῦ περιουσίᾳ. ὅσον λείπει τῇ δυνάμει τοῦ σώματος, τοσοῦτον περίεστι τῇ τοῦ λογισμοῦ κατασκευῇ.

Ibid., 5.5–12: πρῶτα ἡμῖν συνεχειροτονήθη ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις. ἀρχικὸν εἶ ζῷον, ἄνθρωπε, καὶ τί δουλεύεις πάθεσιν; τί σεαυτοῦ τὸ ἀξίωμα καταβάλλεις καὶ δοῦλος γίνῃ τῆς ἁμαρτίας; διὰ τί σεαυτὸν ποιεῖς αἰχμάλωτον τοῦ διαβόλου; ἄρχων κτίσεως ἐχειροτονήθης, καὶ ἀπέρριψας τὴν σεμνότητα τῆς σεαυτοῦ φύσεως; δοῦλος ἐκλήθης; τί σε λυπεῖ ἡ δουλεία τοῦ σώματος; διὰ τί οὐ μέγα φρονεῖς τῇ δεσποτείᾳ τῇ παρὰ θεοῦ σοι δεδομένῃ, ὅτι λογισμὸν ἔχεις παθῶν δεσπότην;

Ibid., 16.1: ὅπου ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ θεοῦ εἰκών.

35.9 δοῦλον γενέσθαι τῶν παθημάτων

Чтение изданий 1532 (Эразм), 1618 (Фронтон дю Дюк), 1722 (Бенедиктинцы) совпадает с чтением рукописей групп 1, 2 и 3 (вульгата, см. комм. к 30.2): δοῦλον γενέσθαι τῶν παθῶν. Такая клаузула дает частотность 1 (Рудберг: 9⅓). Выбор более редкого слова παθημάτων диктуется, таким образом, тремя соображениями: а) чтение наиболее надежных рукописей; 2) *lectio difficilior;* 3) прозаический ритм (R., 105).

35.12–13 αὐτάρκη παρέξει χειραγωγίαν

Ср. Porph. ap. Stob. *Anth.* 3.21.27.11–14: εἴπερ οὖν ἀπταίστως φιλοσοφεῖν σπουδάζομεν, προθυμώμεθα γνῶναι ἑαυτούς, καὶ ἔσται ἡμῖν τεῦξις ὀρθῆς φιλοσοφίας ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως ἀναβαίνουσιν ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν. См. Введение II.4.

35.14–15 οἱονεὶ μικρῷ τινι διακόσμῳ

Porph. ap. Stob. *Anth.* 3.21.27.7–11: ἄλλοι γε μὴν μικρὸν διάκοσμον καλῶς εἰρῆσθαι φάμενοι τὸν ἄνθρωπον, παρακελεύεσθαι μέν φασι τὸ γράμμα γνῶναι τὸν ἄνθρωπον· ὄντος δὲ μικροῦ διακόσμου τοῦ ἀνθρώπου, οὐδὲν ἄλλο κελεύειν ἢ φιλοσοφεῖν. См. Введение II.4.

Ср. *De creat. hom.* II 65.11–15 εἴ μοι τοσοῦτον περιῆν σχολῆς, ἵνα σοι δείξω τοῦ ἀνθρώπου τὴν κατασκευήν, καὶ ἔμαθες ἐκ σεαυτοῦ τὴν περὶ σὲ σοφίαν τοῦ θεοῦ, ὅτι κατὰ ἀλήθειαν μικρὸς διάκοσμος ἄνθρωπος καὶ καλῶς ἐποίησαν οἱ τούτῳ τῷ ὀνόματι αὐτὸν ἀποσεμνύναντες.

35.21 οὔτε τινὶ χαρακτῆρι σωματικῷ περιείληπται

Отметим инверсию в издании Рудберга: прилагательное σωματικῷ стоит после χαρακτῆρι. Как показал Рудберг, Василий ставит прилагательные как до, так и после существительных, руководствуясь в подавляющем большинстве случаев прозаическим ритмом. В рассматриваемом примере σωματικῷ περιείληπται (2 безударных слога между последними двумя ударениями) дает лучшую клаузулу по сравнению с χαρακτῆρι περιείληπται (3 безударных слога); частотность 5⅓ и ⅓ соответственно (R., 116).

35.21–22: ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται μόνον

См. Введение II.4, а также ср. *De creat. hom.* I 9.5–10.6: ἀσχημάτιστος ὁ θεός, ἁπλοῦς· μὴ φαντασθῇς μορφὴν περὶ αὐτόν. μὴ σμικρύνῃς Ἰουδαϊκῶς τὸν μέγαν, μὴ περιλάβῃς τὸν θεὸν σωματικαῖς ἐννοίαις, μὴ περιγράψῃς αὐτὸν τῷ σῷ νῷ. ἀπερίληπτός ἐστι τῷ μεγέθει. κατανόησον τὸν μέγαν καὶ τῷ μεγάλῳ πρόσθες πλεῖον τοῦ νενοημένου καὶ τῷ πλείονι τὸ πλεῖον καὶ τὸν σεαυτοῦ λογισμὸν πεῖσον, ὅτι τῶν ἀπεράντων

οὐκ ἐφίξεται. σχῆμα μὴ νοήσῃς, ἀπὸ δυνάμεως θεὸς νοεῖται. ἁπλότητι φύσεως μέγεθος πόσον; πανταχοῦ ἐστι καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν περισσεύει καί ἐστιν ἀναφές, ἀόριστον, ὑπὲρ τὴν σὴν ἐκπῖπτον κατάληψιν· οὔτε μεγέθει περιορίζεται οὔτε σχήματι περιλαμβάνεται οὔτε δυνάμει ἐκμετρεῖται οὔτε χρόνοις περισφίγγεται οὔτε πέρασιν ὁρίζεται. οὐδέν ἐστι περὶ θεὸν οἷον περὶ ἡμᾶς.

35.23–24 νοητὴν ἔχε περὶ αὐτοῦ τὴν κατάληψιν

В изданиях 1618 г. и 1722 г., а также в большинстве рукописей: τὴν περὶ αὐτοῦ (sc. θεοῦ) κατάληψιν. Издание 1532 г. и рукописи 1a, 7, 12, 14 дают περὶ αὐτοῦ τὴν κατάληψιν. Первое чтение Рудберг предлагает перевести так: «l'intelligence [la compréhension] de lui» (= τὴν κατάληψιν αὐτοῦ). При втором чтении (которое он и принимает) смысл несколько иной: «aie l'entendement (l'intelligence, la compréhension) sur un plan spririttuel (intellectuel) en ce qui le concerne (à son égard)». В качестве косвенного подтверждения того, что именно последнее чтение является верным, Рудберг приводит перевод Руфина: «intellectualem *de eo* sensum atque intelligentiam conspice». Кроме того, περὶ αὐτοῦ τὴν κατάληψιν дает более удачную клаузулу.

35.28 συμπάθεια

В «Шестодневе» Василий также употребляет этот термин стоической философии, говоря о том, что Бог связал целый мир и привел его в единое общение и гармонию, так что удаленные части кажутся соединенными посредством симпатии: Ὅλον δὲ τὸν κόσμον ἀνομοιομερῆ τυγχάνοντα ἀρρήκτῳ τινὶ φιλίας θεσμῷ εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν συνέδησεν· ὥστε καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων τῇ θέσει διεστηκότα ἡνῶσθαι δοκεῖν διὰ τῆς συμπαθείας (*Hex.* 2.2.58–61; ср. *Att.* 35.25: συνέδησεν; *Att.* 35.26 μίαν σύμπνοιαν καὶ κοινωνίαν).

Согласно мнению Хрисиппа, которое приводит Александр Афродисийский (SVF II 473 = Alexander Aphrod. *De mixtione* 216.14), единство «всеобщей сущности» (ἡνῶσθαι …τὴν σύμπασαν οὐσίαν)

обеспечивается пронизывающей все пневмой (πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος), «благодаря которой «все» обладает связанностью, устойчивостью и сочувствует самому себе (συμπαθές ἐστιν αὑτῷ)». Эта пневма может отождествляться с богом, как в SVF II 475 (= Ibid. 226.34: ἔτι τε ὁ περὶ ἀρχῶν τε καὶ θεοῦ <λόγος> καὶ ἡ τοῦ παντὸς ἕνωσίς τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὐτό. πάντα γὰρ αὐτοῖς ταῦτ' ἐστὶν ὁ διὰ τῆς ὕλης διήκων θεός). У философа-стоика II в. Клеомеда читаем, что взаимное сочувствие было бы невозможно, если бы мир не управлялся одной природой (SVF II 546). В связи с этим проводится и аналогия между космосом и человеком (и то и другое пронизывает симпатия всех частей), SVF II 1013 (= Sex. Emp. *Adv. Math.* IX. 80: ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τίς ἐστιν, εἴ γε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα. ἡνωμένον τοίνυν ἐστὶ σῶμα καὶ ὁ κόσμος).

В диалоге «О природе богов» (ND II. 19) стоик Бальба говорит о том, что «всеобщая согласованность, неразрывная связь и гармония» (tanta rerum consentiens conspirans, continuata cognatio) между различными частями вселенной «не могла бы иметь места, если бы она не удерживалась бы единым божественным и неразрывным духом» (nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur). Котта принимает идею «согласованности и взаимосвязанности различных частей природы» (convenientia consensuque naturae), однако он отвергает объяснение Бальбы, связывающее понятие симпатии с действием пневмы (ND III. 28). Все это свидетельствует о тесной связи понятий συμπάθεια и σύμπνοια в стоической физике и теологии (см. Laurand 2005), и их соседство у Василия выдает знакомство с соответствующей проблематикой.

Ср. употребление σύμπνοια в *De creat. hom.* I. 3.12–4.11.

36.6. τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος καθηραμένη

Рудберг отказывается от чтения τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος ἀποκαθηραμένη, принятому во всех предыдущих изданиях и осно-

ванному на рукописях 1, 2, 3, 4, 5, 8 групп. Чтение καθηραμένη «est beaucoup plus large que dans le cas précédent»; оно дает хорошую частотность для клаузулы (форма 4), в то время как форма 6, тип V (αἶσχος ἀποκαθηραμένη) почти не встречается (0 для второстепенных клаузул и ⅓ для главных). С точки зрения грамматики, возможны оба глагола (ἀποκαθαίρεσθαί τι и καθαίρεσθαί τι). Рудберг обращает внимание на то, что схожий оборот встречается в 27.9–10 (τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος ἀποκαθαίρεσθαι) и отмечает «не без некоторых колебаний», что редактор вульгаты привел к единообразию две формулировки, проигнорировав прозаический ритм. Руфин в обоих случаях переводит *expugnare*, но это не представляет трудностей для предложенного чтения, поскольку Руфин склонен использовать *composita* вместо *simplicia* греческого текста, например: *affere* (23.5 ἔχων) *obfuscet* (24.1 κρύπτειν) *praevidebat* (24.13 εἶδε).

36.6–7: πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος

Автор бесед *De creat. hom.* I 31.7–8 сближает философский принцип уподобления Богу с Мф 5:48 Γίνεσθε τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Ср. там же, 32.9–10: Κατ᾽ εἰκόνα μὲν ἔχεις ἐκ τοῦ λογικὸς εἶναι, Καθ᾽ ὁμοίωσιν δὲ γίνῃ ἐκ τοῦ χρηστότητα ἀναλαβεῖν.

Глава 8

36.8 Πρόσχες

Форма πρόσχες является «неправильной» с точки зрения классического аттического наречия, которое требовало бы πρόσσχες (ср. Plato. *Theaet.* 198b8: Τῷ δὲ δὴ ἐντεῦθεν ἤδη πρόσσχες τὸν νοῦν). Однако она регулярно встречается в Септуагинте (не менее 17 раз в Псалтири, а также в книге Маккавеев и у Даниила). Чтение πρόσεχε, принятое в некоторых mss (группы 3 и 8), происходит, видимо, из стремления перепис-

чиков привести текст к единообразию. В отдельных случаях πρόσχες исправлено на πρόσσχες (R., 117).

36.10a ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησεν

Применительно к Зевсу ἀριστότεχνα πάτερ встречается в фрагментах Пиндара (fr. 57), которые цитирует Дион Хрисостом в «Олимпийской речи» XII.81–82: «Если же говорить <…> об основной, могучей и плотной сущности мира, то даже не всякий бог может разлагать ее на составные части и, по-разному сочетая их друг с другом, создавать различные виды живых существ и растений; это доступно только одному божеству, к которому в таких прекрасных словах обращается один «из поэтов поэт»: «Владыка Додоны, всемогущий отец, великий художник» (Δωδωναῖε μεγασθενὲς ἀριστοτέχνα πάτερ). Поистине именно он один — первый и совершеннейший художник (πρῶτος καὶ τελειότατος δημιουργός)… От Фидия же и Поликнета нельзя требовать больше того, что они сделали; даже и совершенное ими величественней и великолепнее всего прочего, что было создано нашим искусством».

Аллюзию на Пиндара рядом с упоминанием Фидия и Поликлета находим и у Климента Александрийского, который использует выражение ἀριστοτέχνας πατήρ применительно к Творцу вселенной в *Protr.* X.98: «Пусть явится ваш Фидий и Поликлет, и Пракситель, и Апеллес, и все занимающиеся ремесленным искусством, тленные мастера земного праха. *Ибо тогда,* — говорит некое пророчество, — *дела земные пойдут плохо, когда люди поверят статуям.* Пусть придут (ведь я не перестану звать) мастера дешевых безделушек. Ни один из них не сделал одушевленного образа (ἔμπνουν εἰκόνα δεδημιούργηκεν) и не вылепил из земли нежное тело. Кто сделал мозг мягким, кто укрепил кости? Кто натянул сухожилия? Кто наполнил сосуды и влил в них кровь? Кто обтянул тело кожей? Каким образом кто-нибудь из них может сделать глаза видящими? Кто вдохнул душу, кто на-

делил чувством справедливости, кто обещал бессмертие? Один лишь Творец вселенной, величайший Мастер, Отец; Он создал такую одушевленную статую — человека (Μόνος ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, ὁ "ἀριστοτέχνας πατήρ," τοιοῦτον ἄγαλμα ἔμψυχον ἡμᾶς τὸν ἄνθρωπον ἔπλασεν…).

36.10b Ὄρθιον ἔπλασε

Hex. 9.2: Τὰ κτήνη γήϊνα καὶ πρὸς γῆν νενευκότα, ἀλλὰ τὸ οὐράνιον φυτὸν ὁ ἄνθρωπος ὅσον τῷ σχήματι τῆς σωματικῆς διαπλάσεως, τοσοῦτον καὶ τῷ ἀξιώματι τῆς ψυχῆς διενήνοχε. Τῶν τετραπόδων τὸ σχῆμα ποταπόν; Ἡ κεφαλὴ αὐτῶν ἐπὶ γῆν προσνένευκεν, ἐπὶ γαστέρα βλέπει, καὶ τὸ ταύτης ἡδὺ ἐκ παντὸς τρόπου διώκει. Ἡ σὴ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν διανέστηκεν· οἱ ὀφθαλμοί σου τὰ ἄνω βλέπουσιν, ὡς ἐάν ποτε καὶ σὺ τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἑαυτὸν ἀτιμάσῃς, γαστρὶ δουλεύων καὶ τοῖς ὑπὸ γαστέρα, παρασυνεβλήθης τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις, καὶ ὡμοιώθης αὐτοῖς. Ἄλλη σοι μέριμνα πρέπουσα, τὰ ἄνω ζητεῖν, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν, ὑπὲρ τὰ γήϊνα εἶναι τῇ διανοίᾳ. См. Введение II.1.

36.11 ἐκ τῆς ἄνωθεν συγγενείας

Plato. Tim. 90a2–90b1: τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. См. Введение II.1.

36.12 Τὰ μὲν γὰρ τετράποδα πάντα πρὸς τὴν γαστέρα νένευκεν

Добавление πρὸς (τὴν) γῆν βλέπει отсутствует в большинстве рукописей и в наиболее надежных из них. Руфин: *omnia namque quadrupedia prona et ventri oboedientia ficta sunt.* С точки зрения Рудберга, *prona* не является аналогом πρὸς (τὴν) γῆν βλέπει и представ-

ляет собой характерное для Руфина удвоение, возможно, спровоцированное Саллюстием (Cat. conj. 1.1): *pecora quae natura prona et ventri oboedientia finxit.*

О параллелях с «Тимеем» и смысле этого пассажа см. Введение II.1.

Ср. также *De creat. hom.* II 66.10–67.7: «Все прочие живые существа — скоты, и устройство их (τὴν κατασκευήν) сообразно природному назначению. Скот родится, чтобы пастись, поэтому голова его наклонена вниз, а взор обращен к желудку и к тому, что под желудком (ἔχει τὴν κεφαλὴν συννεύουσαν τῇ γαστρὶ ἐνορᾶν καὶ τοῖς ὑπὸ γαστέρα), поскольку предел счастья для скота — наполнение желудка и наслаждение. Человек же смотрит не на свой желудок, но ввысь (οὐκέτι εἰς γαστέρα βλέπει, ἀλλ᾽ εἰς τὰ ἄνω). Голова его находится наверху, чтобы взирал он на горнее сродство (κεφαλὴ αὐτῷ ὑψηλή, ἵνα τὴν ἄνω βλέπῃ συγγένειαν). Глаза его не опущены к земле (οὐκ εἰς τὴν γῆν νεύοντες). Так не поступай же вопреки природе, взирай не на земное, а на небесное, где Христос. <…> Так ты был вылеплен (οὕτως ἐπλάσθης), и сама твоя форма (αὐτὸ τὸ διάπλασμα) указывает на цель, ради которой ты рожден (διδασκάλιόν ἐστι τοῦ τέλους πρὸς ὃ γέγονας). Ты родился, чтобы взирать Бога, а не ползать по земле; не наслаждаться удовольствиями скотов, а готовить себя к Царству Небесному».

36.14–15 πρὸς τὴν ἄνω πορείαν

Ср. *Att.* 34.9 πορεία πρὸς θεὸν. Ср. Plot. Enn. 1.3.1.12–18: Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δέ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἴχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὂν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ᾽ ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ; 1.3.2.12–13: Ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν· κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

36.15 ἐπὶ τῶν ὑψηλοτάτων θείς

Ср. κεφαλὴ αὐτῷ ὑψηλή в комм. к 36.12, а также *De creat. hom.* II 68.2–3: οὐδὲ αὐτὴ [sc. κεφαλὴ] ἐνδεδυκυῖα, ἵνα μὴ ταπεινὴ ᾖ, ἀλλ' ἐρείσματι ἀξιολόγῳ τῷ αὐχένι ἐπίκειται.

36.17 κατῳκισμέναι

Платон использует то же причастие применительно к частям тела (Tim. 71d2) и применительно к находящейся в нас душе (Tim. 89e4–5).

36.18–19: τῇ ἐνεργείᾳ τῆς γείτονος

Ср. *De creat. hom.* II 72.7–8: ὁ ὀφθαλμὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν ἐπιτελοίη.

36.19 Ὀφθαλμοὶ μέν γε τὴν ὑψηλοτάτην σκοπιὰν κατειλήφασιν

О положении глаз ср. выше *De creat. hom.* II 66.10–67.7 в комм. к 36.12.

36.20–37.1 μικρᾷ προβολῇ τῶν ὀφρύων … πρὸς τὸ εὐθὲς ἀποτείνονται

Та же функция бровей в *De creat. hom.* II 71.1–2: ὀφρῦς ἄνω προβεβλημένη οἰκεῖον προβόλαιον, ἵνα κατευθύνῃ τὸ ὁρατικόν.

37.2 ἑλικοειδεῖ τῷ πόρῳ

См. Введение II.3

37.3 Σοφίας καὶ τοῦτο τῆς ἀνωτάτω

Гомилия открывается и завершается указанием на божественную «икономию», см. Введение II.3.

37.5–6 μηδὲν δὲ τῶν ἔξωθεν παρεμπίπτον κώλυμα εἶναι δύνασθαι τῇ αἰσθήσει

По поводу παρεμπίπτον вместо παρεμπιπτόντων Рудберг замечает: Il me semble que l'on obtient un sens nettement plus clair en

reportant le participe à μηδὲν: «(en sorte que) … rien de ce qui vient du dehors (de l'extérieur) ne puisse *s'imposer* (s'insinuer) *et être un obstacle* (mettre obstacle) au sens (de l'ouïe)» (R., 118). Таким образом, в следственном предложении после ὥστε подлежащим является μηδὲν (*cum gen. generis* τῶν ἔξωθεν), а сказуемым —δύνασθαι κώλυμα εἶναι; παρεμπίπτον — *participium conjunctum* к μηδὲν.

37.11 ὀλκὴν ἀέρος διὰ τοῦ πνεύμονος

Ср. *De creat. hom.* I. 3.12–4.11: πολλαὶ πραγματεῖαι περὶ τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον [τὸ ἀνθρώπινον] τὴν πᾶσαν ἑαυτῶν σπουδὴν κατηνάλωσαν, κἂν ἰατρικὴν ἐπέλθῃς, εὑρήσεις πόσα περὶ τῆς χρείας τῶν ἡμετέρων <μορίων> ἡμῖν διηγεῖται, πόσας περὶ τῆς ἔνδοθεν ἡμῶν κατασκευῆς ἐν ταῖς ἀνατομικαῖς ἐγχειρήσεσιν ἐξεῦρε κεκρυμμένας ὁδοὺς συντετρημένας ἐν τῷ ἀφανεῖ εἰς μίαν σύμπνοιαν ἀπὸ τοῦ σώματος· ὀχετοὺς πνεύματος, ὑδραγωγίας αἵματος, ἀναπνοῆς ὀλκήν, οἴκησιν ἑστίας τοῦ θερμοῦ ἐπὶ τῆς καρδίας, κίνησιν διαρκῆ τοῦ περικαρδίου πνεύματος. μυρία παρ' ἐκείνοις πεφιλοσόφηται, ὧν οὐδεὶς ἡμῶν ἐστιν ἔμπειρος τῷ μηδεμίαν σχολὴν ἀπονεῖμαι τῷ μέρει τούτῳ τῆς ἐξετάσεως μηδὲ γνῶναι ἑαυτὸν ἕκαστος ὅστις ἐστίν.

Заметим близость терминологии: ἀναπνοῆς ὀλκήν и ὀχετοὺς πνεύματος перекликается с ὀλκὴν ἀέρος διὰ τοῦ πνεύμονος, на ὑδραγωγίας αἵματος — ὀχετοὺς αἵματος, οἴκησιν ἑστίας τοῦ θερμοῦ ἐπὶ τῆς καρδίας — с τοῦ θερμοῦ φυλακὴν ἐπὶ τῆς καρδίας (*Att.* 37.10–12).

37.13 ἀνεξιχνίαστον

Библеизм, см.: Иов 5:9 и Еф 3:8 (R.)

37.14 Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ

Не внося изменений в цитату из псалма, Василий по-своему толкует функции родительного падежа (γνῶσίς σου) и предложной группы ἐξ ἐμοῦ. Genetivus subjectivus («Твое знание») греческого текста псалма он понимает как genetivus objectivus («познание Тебя»). Genetivus auctoris с предлогом ἐκ, регулярный

при глаголах в страдательном залоге (Ἐθαυμαστώθη …ἐξ ἐμοῦ; см. K.-G. II. 1.460), он понимает как указание на источник познания (genetivus originis; ibid., с примером из Soph. *Antig.* 95: τὴν ἐξ ἐμοῦ δυσβουλίαν). О смысловой инверсии в толковании стиха см.: Михайлов 2011, 45–46.

Ср. *Hex.* 9.6 (см. выше комм. к 25.24–25) и *De creat. hom.* I 4.11–5.8: εὔκολοί ἐσμεν γνῶναι οὐρανὸν μᾶλλον ἢ ἑαυτούς. ὥστε μὴ καταφρόνει τοῦ ἐν σοὶ θαύματος· μικρὸς γὰρ εἶ, ὡς νομίζεις, μέγαν δὲ ἐπερχόμενος ὁ λόγος εὑρήσει σε. διὰ τοῦτο ὁ σοφὸς Δαβὶδ εἰδὼς ἑαυτὸν ἀκριβῶς ἐξετάσαι Ἐθαυμαστώθη, φησίν, ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ. τὴν γνῶσιν τὴν περὶ σοῦ θαυμαστῶς ἐξεῦρον. πόθεν; Ἐξ ἐμοῦ. Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ· καὶ τὴν τέχνην τὴν ἐν ἐμοί, ὅσῃ σοφίᾳ κατεσκευάσθη μου τὸ σῶμα, κατανοήσας ἐκ τοῦ μικροῦ τούτου κατασκευάσματος τὸν μέγαν δημιουργὸν ἐνενόησα.

Приложение. Гуманистическая рецепция «Внемли»

Было бы невозможно в настоящем издании дать хоть сколько-нибудь полный обзор гуманистической рецепции «Внемли», и попытка наметить некоторые направления этой рецепции неизбежно будет страдать от несовершенств как в силу недоступности отдельных источников, так и в силу обширности темы. Исследования, которые провели Л. Шукан, И. Бакус, П. Федвик, Р. Тёпфер и другие, дают надежное основание нашим изысканиям; но в своих масштабных исследованиях рецепции Василия эти ученые, безусловно, не могли уделить достаточного внимания нашему тексту, поэтому мы, где это возможно, постараемся дополнить и уточнить их наблюдения, тем более что почти все важные для нас старопечатные книги сегодня оцифрованы и свободно доступны.

Мы сомневались, включать ли в этот обзор собрания сочинений[1], в которых «Внемли» переведена наряду с другими текстами святителя, без особых замечаний переводчика на этот счет. Решение все же упомянуть про основные латинские *Opera* Василия было принято потому, что эти переводы для русскоязычного читателя вовсе не известны; кроме того, эти собрания сочинений выступают своего рода магистральными путями рецепции, и исключение их из рассмотрения сделало бы общую картину слишком фрагментар-

[1] Мы не можем здесь говорить обо всех *Opera* Василия, упомянутых в BBV II. Будут упомянуты лишь те, в которых встречаются новые переводы «Внемли».

ной. Наконец, представляется уместным хотя бы упомянуть все переводы «Внемли» на латынь (всего десять) с тем, чтобы позднее вернуться к вопросу о развитии переводческой техники, — вопросу слишком узкоспециальному для того, чтобы здесь его изучать.

Поскольку мы уже касались рецепции «Внемли» в итальянском гуманизме XV в.[2], мы скажем о ней очень кратко. В первую очередь напомним, что послание Василия «К юношам о пользе языческих сочинений» стало первым текстом, переведенным на латынь гуманистом Леонардо Бруни, и этот перевод сохранился до нас в более чем трехстах списках — внушительная цифра, свидетельствующая о широкой распространенности текста[3]. Знакомство с ним обнаруживают многие гуманисты XV–XVI вв.[4], и во многом этому посланию мы обязаны представлением о том, что Отцы были нужны гуманистам лишь для поддержки авторитета классической учености.

Представление это в целом верно, однако оно страдает однобокостью, поскольку не принимает в расчет глубочайшее интеллектуальное и литературное воздействие, оказанное Отцами Церкви на гуманистов, — воздействие, позволившее в свое время Вернеру Йегеру связать гуманизм эпохи Эразма с «христианским гуманизмом» каппадокийцев[5]. Расцвет греческой учености в XV в. привел к тому, что греческие Отцы вновь стали цениться и как богословы, и как экзегеты, и как красноречивые проповедники[6]. Одно из под-

---

[2] Алиева 2015 («Рецепция»).

[3] Reeve 1996, 34. Для сравнения: речь Цицерона «В защиту Архия», еще один важнейший для гуманистов текст, сохранился в примерно 270 списках: De Keyser 2013.

[4] Schucan 1973. См. также краткие, но ценные замечания в: Wilson 1975.

[5] Йегер 2014.

[6] Hamilton 1997, 101.

тверждений тому — деятельность во Флоренции монаха-камальдолийца Амброджо Траверсари (1386–1439), который переводил Афанасия, Кирилла, Епифания и Василия.

Нельзя отрицать того, что порой выбор текстов для перевода диктовался политическими соображениями, как это было в случае с переводом «Против Евномия» Василия, выполненным по просьбе Виссариона Никейского Георгием Трапезундским[7]. Вместе с тем, само стремление опираться в богословской полемике на авторитет Отцов, а не на умозрительные построения, благотворно сказалось на развитии историко-филологических штудий, сопровождавшихся к тому же появлением крупных коллекций рукописей.

Таким образом, в рецепции Василия с самого начала опознаются несколько направлений, связанных с интересом к его аскетике, богословию, красноречию и классической учености. Все их мы можем проследить и на примере рецепции «Внемли». Прежде всего, кратко напомним о том, о чем мы уже писали.

1. Переводы до 1532 г.

Наша гомилия была переведена на латынь еще Руфином. Этот перевод обнаружил в коллекции сочинений епископа Зенона Веронского (IV в.) Гварино да Верона (1374–1460), переводивший, заметим мимоходом, гомилии Василия «О посте». Благодаря этой находке латинский перевод «Внемли», хотя и под чужим именем, был опубликован в 1508 г. Впрочем, в рукописной традиции немало списков, в которых текст атрибуируется Василию[8].

Кроме того, в XV в. появляется сразу несколько новых латинских переводов «Внемли». Среди них — перевод Вис-

[7] Удальцова 1973.

[8] Про рукописную традицию перевода Руфина см.: Marti 2012, XX sqq.

сариона Никейского (1403–1472), отправленный в подарок королю Хуану II Кастильскому. В посвятительном письме Виссарион кратко касается вопроса о расхождении между греческим и латинским текстом Писания; это говорит о том, что он воспринимает «Внемли» в первую очередь как пример библейской экзегезы. В другом месте Виссарион признается, что перевод Василия был сделан для упражнения в латыни[9].

Перевод «Внемли», выполненный протеже Виссариона Афанасием Халкеопулосом, не снабжен предисловием. Однако в посвящении к другому переводу («На начало притч» Василия, Canon. Gr. Bodl. 108), адресованном Антонелло Петруччи (ум. 1487), Халкеопулос говорит о том, что вместо сочинения «О пляске» Лукиана решил перевести для его сыновей *aliquid e doctorum orientalium,* чтобы юноши, изучая латынь и греческий, усваивали вместе с тем и добродетель[10].

Известен также анонимный перевод из Vat. Gr. 409, который атрибуируется Пьетро Бальби[11]. Автор этого перевода выражает сожаление по поводу упадка, в который пришли василианские монастыри в Южной Италии, и выражает пожелание, чтобы в них вновь стали приняты правила, установленные «отцом монашества» святителем Василием. «Внемли», таким образом, рассматривается переводчиком как сочинение прежде всего аскетическое.

Еще один латинский перевод «Внемли», опубликованный в 1522 г., принадлежит преподавателю риторики и пиитики Франческо Матараццо (1443–1518). В посвятительном письме, адресованном прп. Бернардино Фельтрскому, Матараццо сравнивает предписание Аполлона «познай себя» с библейским «внемли себе»: «Насколько более великое дело внимать

---

[9] Monfasani 1983 и 2008.

[10] Цит. по: Backus 1990, 153.

[11] Monfasani 2008.

себе, чем познать себя! Ведь никто не внимает без того, чтобы познать; и хотя многие познают (что проще), но не знаю в силу какого невежества или скорее умственной слепоты пренебрегают познанным и не достигают совершенства…»[12].

Наконец, упомянем перевод сочинений Василия, выполненный Раффаэле Маффеи да Вольтерра (1451–1522) и изданный в Риме в 1515 г[13]. В маргиналии, стоящей на полях напротив нашей гомилии, проведено то же сравнение античной и библейской мудрости: πρόσεχε σεαυτῷ *simile fere illud: Nosce te ipsum, Chilonis dictum*.

Перевод Маффеи, впоследствии подвергнутый суровой критике Эразма в его *editio princeps*[14], несколько раз переиздавался. В 1520 и 1523 гг. его опубликовал Бадий Асценз в Париже по инициативе французского гуманиста Жака Лефевра д'Этапль (1460–1536). В 1523 г. и 1531 г. текст вышел у кельнского издателя Годфрида Хитторпа. Наконец, в том же 1523 г. издание Бадия было опубликовано и Иоганном Фробеном в Базеле[15]. Таким образом, латинский Василий продвигается все дальше на север; об этом продвижении и пойдет речь далее.

2. Франс ван Кранвельд

Уже Эразм в *En amice lector* признает в Василии образец учености, красноречия и благочестия. Эту установку наследует и нидерландский гуманист и юрист Франс ван Кранвельд (Franciscus Craneveldius; 1485–1564), который перевел три гомилии Василия: «К юношам», «О зависти» и «Внемли».

---

[12] Maturantius 1522, F. A3v : «...quanto plus est, Attendere sibi, quam se ipsum cognoscere. Nam nemo attendit quin cognoscat, et multi agnoscunt quidem quod est facilius, sed nescio qua ignavia, uel potius mentis caecitate cognita neglegunt, neque perficiunt». Подробнее об этом издании см.: Алиева 2015.

[13] Maffei 1515.

[14] Erasmus 1532.

[15] Backus 1990, 25–27.

Кранвельд учился в Кёльне и Лёвене, где изучал гражданское и каноническое право; в 1515 г. был назначен пенсионарием в г. Брюгге, а около 1522 г. стал сенатором в г. Мехелен. Здесь Кранвельд оставался до своей смерти и здесь перевел Василия, как видно из посвящения к переводу, адресованного *dignissimo praesidi* этого сената. Несмотря на политические и административные обязанности, Кранвельд поддерживал контакты с гуманистами Хуаном Луисом Вивесом, Герардом Гельденхувером и самим Эразмом, который около 1520 г. представил его Томасу Мору. О дружеских отношениях между Эразмом и Кранвельдом говорит не только переписка двух ученых мужей, но и тот факт, что Эразм упоминает нашего переводчика в своем завещании[16].

Опубликованные (*libellos… Graecis typis scitissime excussos*) сочинения Василия, как читаем в том же посвящении, Кранвельд получил от лёвенского профессора (*Collegium trilingue*[17]) и издателя Рутгера Ресция (Rutgerus Rescius, ум. 1545)[18]. Он тут же принялся *calamo tentare:* «…Смогу ли я то, что этот ученейший и вместе с тем красноречивый муж изложил по-гречески, перевести на латынь, чтобы тем, кто греческого не понимает, нетрудно было узнать, что этот великий человек думает о пользе, которую можно извлечь из языческих книг, о зависти, которой мы все должны избегать, и о прочих вещах»[19]. Поскольку издание Кранвельда вклю-

---

[16] Биографические сведения взяты из Leijenhorst 2003. Переписка опубликована, но осталась нам недоступна: De Vocht, 1966.

[17] Основан в 1517 г. Об этой институции см., напр.: Reynolds — Wilson 1974, 178.

[18] См. также Schucan 1973, 190.

[19] Craneveldius 1534, f. A1v: «...num possem, quae uir ille sapientissimus simul et eloquentissimus suis Graece tradidisset Latine uertere, ut his qui Graece nesciret, promptum esset intellegere, quae uir ille tantus, de utilitate ex gentilium authorum libris capienda, de fugienda nobis omnibus inuidia caeterisque rebus sane non uulgaribus disseruisset».

чает в себя лишь три упомянутые гомилии, можно заключить, что «Внемли» попадает в раздел «прочего». Переводчик никак не комментирует свой выбор, который очевидно полностью определялся доступностью греческого текста[20]. Впрочем, все это тексты с хорошей гуманистической родословной: «О зависти» нередко читалась наряду с одноименным трактатом Плутарха, ну а выбор «Юношей» не требует специальных пояснений.

3. Кристоф Хегендорф

В 1538 г. выходит еще один латинский перевод «Внемли», выполненный Кристофом Хегендорфом (1500–1543). И здесь не обойтись без упоминания Эразма, которого Хегендорф считал «главой изящнейшей словесности» (*optimarum literarum princeps*) и «столпом современного богословия» (*theologorum nostri temporis columen*).

Хегендорф родился в Лейпциге и учился в школе при августинианском монастыре св. Фомы. Ранние его работы носят преимущественно школьный характер (1519–1520: *Dialogi pueriles; Ratio conscribendarum epistolarum*), однако он затрагивает и богословские вопросы: так, *Carmen de disputatione Lipsiensi* представляла собой похвалу Мартину Лютеру. «Диалоги» Хегендорфа неоднократно переиздавались вместе в *Paedologia* Петра Моселлана (1493–1524), у которого учился и сам Хегендорф[21]. С 1521 г. Хегендорф преподает право и богословие в университете г. Лейпциг, а в 1523 г. становится ректором этого университета. В 1530 г. епископ г. Познань приглашает его на должность профессора классической литературы (*professor mercennarius,* букв. «наемный профессор»), а в 1535 г. Хегендорф был вынужден

[20] См. издания Louvain 1532a, 1532b, 1532c в BBV II.

[21] Backus 1990, 130–131.

покинуть город из-за обвинений в симпатиях Лютеру. Получив степень доктора гражданского и канонического права, Хегендорф перемещается в университет Франкфурта, оттуда (1537) — в г. Люнебург в Нижней Саксонии, где становится городским юристом (*Stadtsyndicus*). В 1539 он участвует в реформе университета в г. Росток, а затем возвращается в Люнебург.

Современный биограф называет Хегендорфа «разъездным продавцом гуманизма и реформы» (*travelling salesman of humanism and reform*)[22]. За этой едкой формулировкой скрывается важное обстоятельство: мы имеем дело с профессиональным педагогом. В отличие от Виссариона и людей его круга, которые переводили между делом, для упражнения и в свободное от политических и церковных забот время[23], Хегендорф переводит и сам составляет тексты, полезные в школьном обиходе. Юриспруденцию он скорее преподает, чем довольно недолго практикует[24]. Эпоха Эразма — это время, когда гуманизм из *otium cum dignitate* для горстки интеллектуалов превращается в школьный *curriculum*. Для нас тем более интересно наблюдать за этим процессом, что на всех его этапах мы сталкиваемся со все новыми переводами Василия.

Перевод «Внемли» Хегендорф посвятил своему бывшему патрону Яну Вуйцику, доктору медицины и канонику г. Познань (*domini Iohanni Woyntzigk, medicinarum doctori et canonico Posnaniensi*). Он опубликован как приложение к тексту сугубо педагогической направленности *Conciones*

---

[22] Эта формулировка, как и приведенные выше биографические данные, взяты у Bierlaire 2003.

[23] Маффеи пишет в предисловии, что он вынужден уехать из «римского театра», чтобы посвятить себя ученым штудиям, см.: Алиева 2015.

[24] В предисловии к «Внемли» Хегендорф оправдывается за решение *impudenter in alienam professionem irrumpere,* говоря, что не оставлял богословских занятий, даже занимаясь юриспруденцией.

domesticae[25]. Посвящение к *Conciones* в целом (в отличие от посвящения «Внемли») адресовано франкфуртскому сенатору Томасу Рибену, что вместе с указанием на степень переводчика позволяет отнести его к периоду после 1535 г.; однако как и сами наставления, так и перевод Василия был сделан ранее, как уточняется в обоих посвящениях. Хегендорф объясняет Вуйцику выбор текста для подарка:

> …Поскольку после моего отъезда из Познани ты был произведен в каноники, я не сомневаюсь, что такого рода сочинение доставит тебе некоторое удовольствие. К тому же, скажу по правде, Василий, которого ты и подобные тебе ученейшие мужья исключительно цените, поистине этого достоин. Речь его изыскана и приятна, толкования Священных Писаний благоразумны, (вообще же) он искусный и не пошлый художник. Нет такой темы, сколь угодно малой, взявшись за которую, он не смог бы удивительной убедительностью доводов и изобилием слов ее возвысить и развернуть, прекрасный образец чего мы видим в этой гомилии. Несложно заметить, что немногие и очень сжатые слова Моисея он с выдающейся легкостью распространил и расширил…[26]

Далее следуют, разумеется, переводческие сомнения в способности передать это изящество. Интересно, что владение риторическими приемами (например, *amplificatio,* умение

---

[25] Hegendorf 1538.

[26] Ibid, s.p.: «Cum uero iam post meum ex Posnania abitum in Canonicorum ordinem receptus sis, non dubito quin hoc genere scripti magis oblecteris. Ac, ut quod res est dicam, dignus sane est Basilius, qui a te tuique similibus eruditis uiris unice ametur. Nam in sua lingua et elegans et suauis est, in sacris scripturis tractandis prudens, foelix nec uulgaris artifex. Nullum thema quamuis humile tractauit unquam quod non mira et rerum grauitate et ueborum ubertate attollere et amplificare potuit. Cuius rei luculentum specimen in hac Homilia dedit. Etenim uidere est, quomodo pauca uerba Moysi <…> egregie dilatarit et amplificarit».

разработать и «развернуть» тему) здесь отмечено наряду с достоинствами Василия как экзегета. В целом же, как справедливо замечает И. Бакус, гомилия Василия представляет для него *concio domestica*, т.е. назидательный текст.

4. Вольфганг Мускул

В 1540 г. *ex officina Hervagiana* (Базель) вышло латинское издание, подготовленное реформатором Вольфгангом Мускулом (Wolfgang Musculus) (1497–1563).

Начало богословских занятий Мускула и знакомство с сочинениями Лютера относятся к 1512–1527 гг., проведенным в бенедиктинском монастыре в г. Ликсхайм в Лотарингии. В 1527 г. Мускул покидает монастырь и становится проповедником (*Prediger*) в местечке Дорлисхайм недалеко от Страсбурга, где в это время обретаются деятели Реформации Мартин Буцер (1491–1551) и Вольфганг Капитон (1478–1541), с которыми он тесно сотрудничает. В 1531 г. Мускул перебирается в Аугсбург, который в этот период раздирают на части соперничающие религиозные партии: последователи Цвингли, Лютера, католики и анабаптисты[27]. На эти раздоры указывают упоминания о διχοστασία в предисловии к Василию, датированном 1539 г.[28]

Для своего латинского издания Василия Мускул исправляет уже существующие переводы Маффеи (среди них и гомилия «Внемли себе») и Аргиропулоса, переводя недостающие тексты по изданию 1532 г. Как отмечается в предисловии, издатель не ставил перед собой цели исправить все ошибки

---

[27] Мускул уедет из Аугсбурга лишь после Интерима 1548 г.: сначала в Цюрих, Базель, затем в Берн, где останется до своей смерти в 1563 г. Краткий биографический очерк см: Farmer 1997, 6–7. Биография Мускула подробно изложена в: Dellsperger 1997.

[28] Musculus 1540. Исправленные и дополненные переиздания в 1565, 1569, 1571 г. (см. BBV II). Далее цит. по изданию 1540 г.

в старых переводах, хотя некоторые сочинения было проще перевести заново, чем сверять с греческими текстами. Среди таких непригодных для исправления переводов — перевод «Правил» Василия, выполненный Руфином[29].

В самом начале Мускул сообщает, что не намеревался писать предисловия, поскольку «предварять вступлением блестящие сочинения Василия — все равно, что пытаться осветить солнце тусклой лампой»[30]. Тем не менее, он пишет обширнейшее из известных нам предисловий к Василию[31], в котором представляет его, по выражению И. Бакус, как «véritable porte-parole de la Reforme protestante»[32]. Основная тема этого текста — благочестие (*pietas*) Василия. Именно это благочестие, а не всесторонняя образованность (*amplissima eruditio*), считает Мускул, стяжали святителю имя Великого. Мускул упоминает о том, что Эразм назвал Василия «христианским Демосфеном» в своем издании 1532 г., добавляя, что не станет судить о риторике и стилистике сочинений Василия[33]. В этом отношении Мускул отступает от сложившейся конвенции, требовавшей отметить «сладчайшее красноречие» Василия.

Свидетельством благочестия Василия служат его «Правила», в отношении которых порой сомневаются, все ли они написаны Василием, говорит Мускул. Подозрения эти

---

[29] *Epistola ad Lectorem*, α4u: «Asceticorum uersio quae Rufino datur… est omnium corruptissima».

[30] Ibid., α2r: «…nihil aliud fecero, quam si ditissimo solis splendori de paupere lucerna lucis aliquid plane ridiculus adferre coner».

[31] Его расшифровка дала нам около 30 тыс. знаков.

[32] Backus 1990, 37.

[33] *Epistola ad Lectorem*, α4r: «Caeterum, quod eruditionem seculi huius et eloquentiae splendorem attinet, nemo meum de hoc uiro iudicium efflagitet, post expressam Erasmi Rot. uiri doctiss. ac diligentissimi sententiam, quam Epistola Graeco operum Basilii uolumini anno 1532 Basileae excuso praemissa posuit; in qua, uirum hunc Christianum Demosthenem uocat...»

беспочвенны: излишняя строгость наставлений святителя связана с тем, что Василий стремился сохранить ἀκρίβειαν *pietatis,* упадок которой он со скорбью наблюдал. Мускул подчеркивает, что изложенные правила касаются не только монахов, но и всех верующих, для которых συνοδίαι ἀδελφίας должны служить образцом христианского жительства[34]. Однако происки дьявола привели к тому, что вместо назидания внутреннего человека и усердного чтения Писаний чистота веры стала связываться с исполнением внешних обрядов (*species*) и бесплодными умствованиями[35]. В «Правилах» Василия нет ничего про σχῆμα, продолжает Мускул: они призывают к благочестию (*pietas*), к чтению Писания и к подражанию Спасителю[36].

Вообще, пример Василия у Мускула призван подтвердить протестантский тезис *Sola Scriptura.* Аугсбургский проповедник подчеркивает, что и сам святитель с детства читал Писание (следует цитата из *Prolog. 7 de judicio dei* 31.653.6–9), и советовал другим читать их для возрастания в благочестии (εἰς πληροφορίαν τῆς θεοσεβείας, цит. из *Asc. Magn. Brev.* 31.1148.48–1149.3), а более всего — предстоятелям, чтобы те не сказали что-то «чуждое учению Господню» (μή τι παρὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ τὸ ἐν ταῖς Γραφαῖς ὁμολογούμενον…εἴπῃ, *Asc. Magn. Brev.* 31.1149.44–1152.1). В спорных вопросах следует

---

[34] Ibid., α2u: «Et in hunc finem arbitror ab illo institutas esse Christianae συνοδίας ἀδελφίας, et religiosae conuersationis ασκητήρια, ut uelut exemplaria recte institutae fidelium πολιτείας reliquis ob oculos essent exposita».

[35] Ibid., α2u: «…prioris instituti puritas, adulterina quadam mixtura ita corrumpitur, ut neglecta interioris hominis aedificatione, literarumque sacrarum assidua meditatione, pleraque ad externam speciem, seculi plausum aucupantem, et infrugifera quaedam speculationisque ociosae peruertantur».

[36] Ibid., α2u: «Lege autoris huius Ascetica, et uide quam pauca, imo prope nihil ad pietatis σχῆμα, quam uero omnia ad ipsam pietatem colendam sint instituta, quam ubique e diuinis literis petitae uiuendi formulae, quam crebra, quamque religiosa Seruatoris nostri mentio, quam sedula ad illius imitationem adhortatio».

опираться на Писание, а не на обычай (συνήθεια, *Ep.* 189.3[37]). Словом, говорит Мускул, нет более надежного средства утишить распри и воспротивиться *corruptioni temporum,* чем усердное изучение Писания.

Более того, Мускул находит у Василия и подтверждение тезисов *Sola fide* и *Sola gratia.* Так, он цитирует гомилию «О смиренномудрии», где говорится о том, что человек «оправдан одною верою в Христа»[38] (в латинском переводе самого Мускула: *sola fide iustificatum esse*[39]). Далее следует отрывок из той же гомилии со словами ἐν χάριτι ζῶντες καὶ δωρεᾷ Θεοῦ (лат. *in gratia ac dono Dei viventes*). Этот разбор Мускул заключает выводом: «Отсюда очевидно, как чиста была вера [Василия] во Христа, как правильно он учил о милости Божией и об истинном оправдании христиан, совершаемым верою во Христа»[40]. Примечательно, что этот же отрывок использовал Филипп Меланхтон в университетской речи *De Basilio episcopo* (1545), с пояснением: «В этих словах

---

[37] Все цитаты даны в соответствии с современной нумерацией и пагинацией.

[38] Basil. *De an. humil.* 31.529.33–41: Λέγει δὲ ὁ ᾽Απόστολος· ῾Ο καυχώμενος, ἐν Κυρίῳ καυχάσθω, λέγων ὅτι Χριστὸς ἡμῖν ἐγενήθη σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις· ἵνα καθὼς γέγραπται, ῾Ο καυχώμενος, ἐν Κυρίῳ καυχάσθω. Αὕτη γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὁλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνῃ τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ᾽ ἔγνω μὲν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, **πίστει** δὲ **μόνῃ** τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον. Перевод ТСО: «Апостол же выражается: хваляйся, о Господе да хвалится, говоря, что Христос бысть нам премудрость от Бога, правда же и освящение и избавление; да, якоже пишется, хваляйся о Господе да хвалится (1 Кор 1:30–31). Ибо это совершенная и всецелая похвала о Боге, когда человек не превозносится своею праведностию, но знает, что он имеет нужду в праведности истинной и оправдан одною верою в Христа».

[39] Backus 1990, 36.

[40] *Epistola ad Lectorem,* α3u: «Ex huiusmodi locis conspicuum est, quam pura fuerit erga Christum fide: quamque orthodoxe de gratia Dei et uera Christianorum iustificatione, quae per fidem in Christum est, senserit».

Василий недвусмысленно утверждает, что люди оправдываются не благодаря своим добродетелям, но благодаря посредничеству Сына Божия…»[41].

Можно согласиться с наблюдением Р. Тёпфер, что Мускулу удалось создать *eine genuin protestantische Werkausgabe der Opera omnia*[42]. Стремясь опереть протестантскую доктрину на учение Отцов Церкви, Мускул действует вполне в духе протестантских богословов того времени, и, как и они, выбирает из Отцов лишь то, что поддерживает его собственную точку зрения[43]. Перед ним не только не стоит задачи установить *consensus patrum* по тому или иному вопросу — даже *consensus,* так сказать, *patris,* т.е. непротиворечивость взглядов одного Василия, не очень его занимает. Неудивительно, что именно в произвольности подбора цитат обвинил Мускула католический полемист, ярый противник Лютера, Иоганн Кохлей (*Iohannes Cochlaeus,* 1479–1552)[44].

Вместе с тем следует признать, что с точки зрения содержания издание Мускула представляет собой значительное улучшение по сравнению как с изданием Маффеи 1515 г., так и с его дополненными переизданиями. *Opera* Мускула переиздавалась с исправлениями и дополнениями в 1565, 1569, 1571 г.[45]

Что касается текста «Внемли», то самое беглое ознакомление с латинским переводом показывает, что Мускул существенно перерабатывает текст Маффеи. Маргиналии

---

[41] «His uerbis Basilius sine ulla ambiguitate adfirmat, homines non propter proprias uirtutes, sed propter Filium Dei mediatorem iustos esse...» Цит. по: Toepfer 2007, 260. Про эту речь см.: Ashley hall 2014, 91–94. О Василии у Меланхтона см. также: Meijering 1983, 39 sqq.

[42] Toepfer 2007, 260.

[43] Backus 1997; Van Oort 1997.

[44] Backus 1990, 41.

[45] BBV II.2, 855.

к «Внемли»[46], весьма скудные, позволяют говорить о том, что для Мускула «Внемли» — это текст прежде всего о несовершенстве человеческой мысли, что вполне соответствует протестантскому духу всего издания. Это особенно заметно при сравнении с маргиналиями в издании Маффеи 1515 г., воспроизведенными и в переизданиях и потому скорее всего знакомыми Мускулу. Так, у Маффеи стоит напротив гл. 4: «Habet ecclesia Dei venatores viatores aedificatores architectos agricolas pastores athletas milites», в то время как Мускул никак этот отрывок о церковном устройстве не отмечает, а в индексе слово *ecclesia* упоминается у него в таких, например, сочетаниях: *ecclesia nauigio comparatur; ecclesia Christianorum per charitatem adoptatur; ecclesiae status deploratur; ecclesiarum gubernacula ambitiosis dantur* и т.п. Если в маргиналиях Маффеи к гл. 6 размышление — это утешение для бедных и несчастных («meditatio pulcherrima quam paupes ac miseri ad se consolandum utuntur»), то Мускул это место никак не комментирует, а слово *meditatio* в индексе упоминает лишь в сочетаниях с *scripturarum divinarum* и *dininae legis;* одна из отсылок к «Внемли» в индексе находится на слова *cogitando facile peccamus.* Конечно, все эти наблюдения не могут служить основанием для сколь-нибудь серьезных обобщений, однако любопытно, насколько по-разному расставляют акценты в нашей гомилии католик и протестант.

5. Ян Корнарий

Если Мускул частично использует старые переводы, то врач и переводчик Ян Корнарий (Janus Cornarius, Johann Hahnpol) (1500–1558), учившийся, как и Хегендорф, у Петра Моселлана в Лейпциге, ставит перед собой цель заново перевести

[46] p. 421: cogitando facile peccamus; p. 422: attentio duplex; p. 423: aegrotari se nescientes; p. 426: a contemplatione creaturarum ad creatorem consurgendum; sensuum in capite officia ac situs.

всего Василия. В 1540 г. в базельском издательстве Фробена выходит четыре тома его переводов Василия[47]. Вместе с тем, маловероятно, чтобы перевод Корнария был откликом на пожелание, выраженное Мускулом в его предисловии, а именно: увидеть вскоре новый перевод всего Василия[48].

С богословской точки зрения посвящения Корнария, в отличие от письма Мускула, не представляют интереса. Однако выбор адресатов выдает обеспокоенность переводчика церковными раздорами и придает всему изданию «примирительный» характер. Так, первые два тома (в которых находим и «Внемли») посвящены Альбрехту, архиепископу Майнцскому и Магдебургскому (1490–1545; с 1518 г. в сане кардинала), известному покровителю гуманистов, который до 1541 г. проводил примирительную политику в отношении реформаторов. Третий и четвертый тома посвящены Герману фон Виду (1477–1552), архиепископу кельнскому с 1515 г., который обсуждал с Буцером и Меланхтоном проекты церковных реформ, что впоследствии стоило ему кафедры.

В письме Альбрехту Корнарий отмечает познания Василия в области философии и всех благородных наук (AA2r: «totius philosophiae et omnium honestarum disciplinarum doctissimus»), подчеркивая как его красноречие (*eloquentia*), вызывавшее изумление даже афинских наставников, так и благочестие (*pietatis studium*) и богословскую ученость (*doctrina rerum theologicarum*). Вслед за комплиментарными формулами в адрес Альбрехта, Корнарий отвечает на возможные упреки в том, что он, врач и переводчик Галена и Гиппократа, взялся за перевод богословских сочинений. Во-первых, напоминает он, в древности теология и меди-

[47] Cornarius 1540.

[48] Backus 1990, 43. См. об этом издании также: Schucan 1973, 193.

цина составляли часть физики[49], что подтверждают примеры Платона, Аристотеля и Хрисиппа. Во-вторых, всякий христианин, согласно данному при крещении исповеданию (Корнарий обыгрывает значения латинского слова *professio*), не должен из-за «внешних наук» забывать о богословии[50]. Наконец, Василий может служить для всех всем примером в смутную эпоху, поскольку в его время Церковь гораздо более сотрясалась от ересей, чем сейчас — от распрей[51].

Корнарий также реагирует на возможные обвинения в том, что он занимается бессмысленным трудом, вновь переводя уже переведенные сочинения. Здесь он ссылается на примеры повторных переводов Арата, Платона, Аристотеля, Галена, Александра Афродисийского и других авторов, говоря о пользе такого рода занятия. Он добавляет, что включил бы в свое издание перевод трактата «О Святом Духе», выполненный Эразмом, если бы изначально не решил перевести всего Василия[52].

В письме фон Виду находим привычную уже критику Руфина, а также похвалы учености и благочестию Василия, которого наш переводчик сравнивает со своим адресатом, отмечая, что оба они заботятся о воспитании юношества. Корнарий упоминает в этой связи письмо Либания к Ва-

---

[49] AA2u: «Ita minime uerum uideri potest, medicum non idoneum esse ad tractandam theologiam, quum theologia aeque ut medicina pars sit physices, cuius titulo plerique omnes medici se iactant».

[50] Ibid.: «...pudendum potius est, esse qui quibuscunque externis studiis ita dediti sunt, ut primae suae in sacro lauacro professionis obliti uideantur…»

[51] AA2u–AA3r: «...ut ueterum temporum primorum illorum, et non longe ab apostolicis remotorum, longe inquietiorem statum cognoscerem, atque hinc aequiore animo nostra secula ferrem, quae dissidia et seditiones magis quam haereses proprie appelatas habent, si ad illa tempora, quibus tot haereses Basilio impugnandae fuerunt, conferantur».

[52] AA3r: «...librum de Spiritu Sancto, quem paucis ante obitum annis Erasmus Roterodamus conuertit, cuius uersionem libenter suscepissem, si non totum Basilium ex nostra interpretatione legendum exponere ab initio instituissem».

силию, в котором Либаний сообщает о приехавших к нему из Каппадокии юношах[53]. Наибольший интерес, впрочем, в этом посвящении представляет рассуждение о переводческой технике. По словам Корнария, он стремился к тому, чтобы по мере возможности не отступать от слов самого автора, не подражая тому методу, который греки называют κατὰ πόδας, но и не впадая в противоположную крайность, когда изящество перевода ставится превыше всего[54]. Технически он возвращается к практике перевода *ad verbum*.

Перевод Корнария переиздавался в 1548 г. в Венеции и в 1552 г. (с дополениями) в Базеле[55]. В изданиях 1540 и 1552 г., с которыми нам удалось ознакомиться, маргиналий нет. Издание 1548 г., снабженное маргиналиями, нам осталось недоступным, поэтому мы можем судить о нем лишь на основании описания у И.Бакус[56]. Как отмечает исследователь, это

[53] p. 415 M2r-u: «Atque hac parte non in exemplum quod C<elsitudo>T<ua> imitetur, quando haud dubie praecedas ac superes, sed in testimonium ac comprobationem C.T. laudum, producam ipsum diuum Basilium Magnum, qui et ope, et consilio, omnes Cappadociae suae adolescentes persuadere conatus est, ad eruditionem ac eloquentiam sibi comparandam Athenis, et praesertim sub praeceptore Libanio, uelut ex utriusque epistolis in quartum tomum a me digestis apparet. Ipse enim sophista Libanius tunc temporis in arte dicendi princeps, hanc epistolam Basilio de adolescentibus ad se missis scribit, quam operaeprecium duxi hic adscribere, ut et alii principes, si qui forte legerint, intellegant quo modo possint ueram laudem sibi parere, ex hoc diui Basilio exemplo».

[54] p. 416 M2u: «…diligentiam… sic adhibuimus, ut seruata interpretis fide, nunquam temere ab ipsis autoris uerbis discesserimus, sed quantum eius fieri potuit, et latina lingua admisit, fere ipsas syllabas annumerauerimus. Non tamen ita ut illud interpretandi genus, quod Graeci κατὰ πόδας uocant sim imitatus, sed id quod priuatim ἑρμηνεία apellatur. Nam hoc in theologis Gracis religiose obseruandum arbitror, etiamsi quis in aliarum disciplinarum scriptoribus sibi aliquid permittere uelit. Quanquam reuera non probem eos qui quibuscunque tandem uertendis, ita latine loqui studio habent, ut omnes linguae elegantias hinc inde uenentur, ac inculcare nitantur, interim non animaduertentes se non modo a sententia excidere, sed etiam sui dissimilem ubique dictionem, et a praescripto autoris exemplo penitus diuersam proferre».

[55] Backus 1990, 49–54.

[56] Fumanus 1548.

издание вышло всего год спустя после того, как Корнарий был подвергнут критике издателями латинского Василия в 1547 г. (о чем см. ниже). Оно дополнено переводом «Правил», выполненным веронским поэтом Адамом Фуманом (*Adamus Fumanus*) и впервые опубликованным в 1540 г. Во многих экземплярах, как сообщает Бакус, цензоры вычеркнули имя Корнария на титульной странице, а в одном (в Ватиканской библиотеке) не усомнились даже вырвать страницы с его предисловием. Хотя сами переводы остались без изменений, к ним были добавлены маргиналии, более или менее отражающие характер католической доктрины после собора в Тренте. То же стремление поддержать авторитет Римско-католической церкви прослеживается и в индексе.

6. Годфрид Тильман и Луи Мире

К моменту открытия Трентского собора (13 декабря 1545 г.) протестанты заметно опередили католиков в том, что касается публикаций «латинского Василия». Компенсировать это упущение было призвано парижское издание 1547 г.[57]

Издание посвящено Филиппу ле Бель (ум. 1558), настоятелю аббатства святой Женевьевы в Париже, про которого почти ничего не известно. Что касается автора предисловия Луи Мире, то он, по его собственным словам, около десяти лет служил корректором у издателя Шарлотты Гийар[58], содействуя и в проекте издания Отцов, который она инициировала (вероятно, чтобы поддержать Рим в конфликте с протестантами). Про этот проект мы тоже узнаем от Мире:

---

[57] Tilmann 1547.

[58] Шарлотта Гийар (ум. 1557), вдова парижского книгоиздателя Бертольда Рамбольда, повторно вышла замуж за книготорговца Клода Шевальона (в 1520); после его смерти в 1537 г. она одна взяла на себя управление типографией. См.: Backus 1990, 57.

речь шла о том, чтобы издать греческих Отцов Церкви, в том числе Василия[59]. Эта «мощная богатырша» (*fortissima uirago*) взялась за дело с энергией, неожиданной для женщины, притом немолодой (*supra sexus aetatisque condicionem*).

Сравнив по поручению мадам Гийяр различные издания Василия, Мире остановил свой взгляд на двух: Корнария и Мускула, в которых уже при беглом знакомстве учуял дух «секты, противной Христу и возлюбленной его невесте, Церкви»[60]. Это впечатление подтвердилось, когда Мире ознакомился с сочинениями Корнария, из которых он особо выделяет перевод Епифания Кипрского, выполненный в 1543 г.[61] и посвященный курфюрсту Саксонскому Иоганну Фридриху. Мире возмущает то, что в письме курфюрсту Корнарий обвиняет предстоятелей Церкви в «тирании», советуя им по примеру Епифания разубеждать еретиков при помощи ссылок на Священное Писание[62]. Как врач,

---

[59] † ijr: «…uisum <…> est fortissimae huic uiragini Carolae ex illustri familia Guillardorum oriundae, cui annos plus minus decem ἐπανορθωτοῦ nomine stipendia facio, uisum inquam est, in rem fore ecclesiae Dei studiosisque omnium communem, si parili opera nec dissimili industria (речь о ранее опубликованных книгах по юриспруденции — О.А.) uteretur in excudendo tetragonum eorum quos solenni nomenclatione Doctorum dignos censuit orbis Christianus etc». Помимо *Opera* Василия, Мире готовил к публикации сочинения Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского и некоторые другие. См.: Backus 1990, 55–56.

[60] † iju : «…iubet [hera] in primis exempla uaria undecunque congeri in unum, ut omium collatione id demum quod se quam emendatissimum offerret, mihi ipse praestituerem in archetypon. Vt alia exempla omittam, in duo incidi ante annos hosce sex excussa Basileae (и Мускул, и Корнарий опубликовали свои переводы в Базеле в 1540 г.) — О.А.)… Ex utroque locos aliquot quum subsultim legissem, simul dicto mihi suboluit utrunque a sectis istis tragoediographis pendere, Christo et amabili eius sponsae ecclesiae summopere inuisis...»

[61] Cornarius 1543.

[62] Упомянув среди «сектантов» Лютера, Эколампадия, Цвингли, Меланхтона, Буцера и др., Мире замечает († ij u): «…Cornarium a Luthero stare simul et illius controuersioso propugnatore Philippo, argumento sunt haec: In primis reges ac principes accersit crimine tyrranidis, ac proinde censor iste illos scribit suum

Корнарий должен бы знать, говорит Мире, что есть неизлечимые недуги, на которые уже не воздействуют лекарства, и к которым следует применять более суровое лечение. Мире обращает внимание и на то, что в этом письме Корнарий упоминает Меланхтона как своего многолетнего наставника и друга. Однако этот «Феникс»[63], как его называет Корнарий, не очень-то помог своему воспитаннику при переводе, в котором то и дело проскальзывают «готизмы» и «вандализмы»[64]. Что касается Мускула, то он, хотя и λατινίζει лучше Корнария с его мужицкой речью (*dictio barbascula*), все же допускает множество ошибок при переводе[65].

Чтобы исправить переводы Василия, издатели призвали монаха-картузианца Годфрида Тильмана (ум. 1561)[66]. После столь гневного предисловия можно было бы ожидать от Тильмана совершенно нового перевода, но, как показала И.Бакус, Тильман во многом опирается на перевод Мускула (разумеется, об этом нигде не сказано), внося небольшие изменения, причем не всегда в лучшую сторону. Как бы то ни было, у читателя складывается впечатление, что он читает «римско-католического Василия» *par exellence*.

---

manere supplicium nec effugituros».

[63] Имеется в виду наставник Ахилла в «Илиаде» Гомера.

[64] († iij u): «…phoenicem pronunciat Philippum illum αἱρεσιώτην, uere Melanchthonem, quasi ab illo rhetore eximiam quandam hauserit rhetoricen, qua scilicet praeduce sparsim usus sit in uertendo et perpoliendo Basilio, quum tot adeo locis agrestis dictio illi fuerit et barbascula, ut me non semel pertaesum sit ac piguerit istiusmodi legendis bonas horas male collocasse. Familiares enim illi uoculae quaedam sunt, e medio quodam Gotthico aut Vandalico conclaui depromptae… Valeat itaque rhetor Lutheranus hic cum suo Gotthismo».

[65] Несправедливость многих придирок Мире отмечает Backus 1990, 59–77.

[66] Тильман известен, среди прочего, тем, что перевел сочинение византийского философа и историка Георгия Пахимера «Парафраз к святому мученику Дионисию Ареопагиту», снабдив его апологией, призванной защитить Дионисия от «клеветы» Валлы, Лютера и Эразма. О нем: Backus 1990, 56.

«Внемли» входит в число немногих текстов, переведенных Тильманом заново, на что есть указание в оглавлении[67]. Хотя этот выбор никак не комментируется, можно предположить, что Тильман начал переводить по порядку с третьей гомилии (перевод гомилий «О посте», выполненный Эразмом, не было необходимости менять), и планировал продолжить свой труд, однако этому помешали внешние обстоятельства и состояние здоровья. Что касается маргиналий, то они либо проясняют греческий текст, либо служат подзаголовками, и не представляют, как нам показалось, особого интереса.

Перевод Тильмана переиздал в Париже в 1566 г. цистерианец Жан Жильо, причем за один год вышло три тиража[68]. Дальнейшие переиздания относятся к 1568, 1569, 1570, 1571, 1603, 1615, 1616, 1617 г. Отсюда перевод Тильмана вошел в греко-латинское издание иезуита Фронтона дю Дюка и Федерика Мореля 1618 г., ставшее предшественником бенедиктинского издания[69].

7. Антонелло Арчимбольди

Нам остается сказать о переводе «Внемли», выполненным Антонелло Арчимбольди (1531–1578). Сын миланского епископа Джованни Анжело Арчимбольди, Антонелло изучал право у Франческо Альчиати в Павии[70], служил апостольским протонотарием и был коммендатором аббатств Вибольдоне и Кресцензаго недалеко от Милана. В 1568 г. Филипп II назначил его сенатором Милана. Арчимбольди

---

[67] s.p.: «hanc [homiliam] et duas proxime secuturas («О благодарении» и «На мученицу Иулитту» — О.А.) uertit de integro Godefridus Tilmannus, reliquas uersuras saltem recogiturus, si licuisset per ocium et ualetudinem»

[68] Об этих изданиях см. BBV II.2, 865.

[69] О котором см. Amand 1941 и Rudberg 1962, 11.

[70] Будущего кардинала, среди его учеников — кардинал Карло Барромео. Биографию Арчимбольди см.: Raponi 1961.

был известен как член *Accademia degli Affidati* в Павии — одного из множества содружеств ученых, возникавших в Италии в XV–XVI вв. Арчимбольди переводил Григория Назианзина, Иоанна Златоуста и Василия. Перевод «Внемли» себе вышел отдельным изданием в 1569 г.[71] и посвящен председателю миланского сената Габриэле Казати. Предисловие Арчимбольди строится на сопоставлении языческой и христианской мудрости:

> Говорят, достойнейший председатель, что что Пифагор Самосский, кого вся античность считала мудрейшим, на чей-то вопрос, как достичь счастья, ответил: «Познай себя самого». Слова поистине величественные и достойные! Проникая в каждую душу, они объявляют, что счастье — это когда каждый меряет себя собственным мерилом и придерживается золотой середины. Несомненно, это вернейший и как бы кратчайший путь к блаженству, и мудрец тот, кто на него станет, чтобы испытать себя и свои силы. Посему не без оснований древние считали, руководствуясь обманными выдумками, что изречение это дано свыше, и приписывали его богу (как они тогда считали) Аполлону. Это хоть и не истинно, но остроумно; они справедливо полагали, что это изречение более истинно и более глубоко, что то, что могут измыслить люди, хотя бы даже ученые, изощренные в искусстве словопрений. А древним это тем более было сложно, что они были окружены мраком невежества и обладали лишь видимостью святыни, мнимой, пустой, ложной и непрочной. А наш век, проникнутой верой в Христа, истинного Бога, и воспитанный на его заповедях, избегает всяких безосновательных вымыслов, широко открытыми глазами взирает на свет и слухом уловляет небесные таинства. Наставление Моисея, подлинно божественного пророка, не очень отлично

[71] Arcimboldius 1569.

> от ответа Пифагора, но более почитается за глубокий смысл и истинность. Оно велит нам внимать себе самим. Не удивительно: ведь мудрые слова Пифагора продиктованы человечески умом и силами, а Моисей вдохновленный Святым Духом, то, что вкладывалось ему в ум, богодухновенно глаголал… и т.д.[72]

Краткий обзор латинских переводов «Внемли себе» в XV–XVI в. позволяет говорить о том, что переводчиков привлекала не только гуманистическая программа или богословские взгляды Василия, как принято считать. Интерес к «Внемли себе» связан как с его экзегетической направленностью, так и с его аскетическим и моральным содержанием. При этом для гуманистической культуры становится важно то, что это содержание облечено в красноречивую форму, что отмечают почти все переводчики.

Следует отметить постепенное перемещение рецепции из церковной и монастырской среды в школьную: Матараццо и Хегендорф — профессиональные преподаватели, а перевод

---

[72] a ii r: «Samium Pythagoram, optime Praeses, eum, qui ab omni antiquitate sapientissimus usurpabatur, percuntanti cuidam, qua uia ad felicitatem peruenire posset, respondisse dicitur, si se ipsum cognouisset. Magnifica uero uox, et digna, quae in omnium animos influat; quae declarat, par esse, ut suo se quisque modulo metiatur, aureamque mediocritatis regulam sequatur. Hanc uiam scilicet ad beatitatem proximam, et quasi compendiariam esse putabat uir magnus, ac sapiens in primis, si quis id ageret; ut se, uiresque suas exploratas haberet. Itaque non immerito tam praeclaram sententiam e caelo descendisse fabuloso commento ducta, credidit antiquitas, et ad Deum (ut tum putabatur) Apollinem rettulit. Non uere illa quidem, sen tamen ingeniose: cum uideret id, quod res est, uerius et subtilius hoc dictum, quam ipsi homunculi, licet in scholis, et disputationum aculeis exercitati, excogitare possent. quod ideo difficile illis erat, quia ignorantiae caligine circumfusi, religionis speciem fictam et inanem, non ueram, aut solidam tenebant. Nostra autem aetas, quae Christi, ueri Dei, fide imbuta, eiusque praeceptis oculis lucem adspicit, et auribus caelestia haurit arcana; Moysis, uere diuini uatis, praeceptum Pythagoreo responso uerbis haud ualde dissimile, sed rerum pondere grauius, ueritateque perfectius ueneratur, quo iubemur, ut se quisque attendat. Nec mirum: ille enim mentis humanae uiribus excitatus, docte loquebatur: hic uero noster Spiritu Sancto afflatus, quae in mente mittebantur, diuino instinctu pronunciabat...»

ван Кранвельда был бы невозможен без изданий, подготовленных в *Collegium trilingue* в Лёвене. Переводы эрудита Корнария, переводящего сочинения Василия с той же неустанностью, что и трактаты по фармакологии, — свидетельство того, что интерес к творениям Отцов перестает быть признаком некой профессиональной или конфессиональной группы.

Несомненно, в XVI в. появление новых переводов подогревается движением Реформации: «война переводов» между католиками и протестантами сопровождается взаимной критикой и «затиранием» имен переводчиков и получает поддержку в знаменитых европейских типографиях.

Но вне зависимости от избранной техники перевода, от полемической или педагогической обеспокоенности, гуманисты неизменно внимательно вчитывались в текст, стремясь передать его богословское содержание и литературные достоинства. Во многом благодаря этому такую возможность вчитаться имеем сегодня и мы.

Библиография

Василий Великий: издания и переводы[1]

Василий Кесарийский. О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг. Перевод Л. Фрейберг // Памятники византийской литературы IV–IX вв. / Отв. ред. Л. Фрейберг. Т. I. М., 1968 (= Фрейберг 1968).

Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. М., 2008 (= Творения).

Auctorum incertorum, uulgo Basilii uel Gregorii Nysseni. Sermones de creatione hominis, Sermo de paradiso / H. Hörner (ed.). Leiden, 1972 (= Hörner 1972)

Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron / Texte grec, introduction et notes de S. Giet. Paris, 1949 (= Giet 1949).

Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme. Hom. X et XI de l'Hexaéméron / Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Smets, s.j. et M.Van Esbroek, s.j. P., 1970 (= Smets –Esbroek 1970).

Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani (Oratio ad adolescentes) / M. Naldini (ed.). Firenze: 1984 (= Naldini 1984).

Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron / E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg (hrsg.). Berlin, 1997 (= De Mendieta–Rudberg 1997).

Basilius von Caesarea / Rufinus von Aquileia. Nosce te ipsum… animam tuam… Deum: Predigt 3 des Basilius Caesariensis in der Übersetzung des Rufinus : kritische Ausgabe des lateinischen Textes mit Einleitung, griechischer Fassung und deutscher Übersetzung / H. Marti (hrsg.). Berlin; Boston, 2012 (= Marti 2012).

[1] Приведены лишь использованные в настоящей работе издания и переводы.

Homélie sur le précepte: «Observe-toi toi-même», expliquée littéralement, traduite en français et annotée par É. Sommer. P., 1880.

L'homélie de Basile de Césarée sur le mot «Observe-toi toi-même». Edition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite / S. Rudberg (ed.). Stockholm, 1962 (= Rudberg 1962).

Patrologiae cursus completus... Series Graeca... accurante J.-P. Migne. Vol. 31. P., 1857 (= PG).

Saint Basil. Ascetical works / M. Monica Wagner (tran.). N.Y., 1950.

Wilson, N. G. Saint Basil on the Value of Greek Literature. London, 1975 (= Wilson 1975).

Прочие авторы: переводы [2]

Аристотель. Политика. Афинская полития / Предисл. Е.И. Темнова. Перев. С.А. Жебелева, С.И. Радцига. М., 1997.

Беседы Эпиктета / Изд. подг. Г.А. Таронян. М., 1997.

Гален. О книге Менодота Северу. Увещание к занятию медициной / Перев. И.В. Пролыгиной // Вестник древней истории. Т. 3(290). 2014. С. 251–267.

Дион Хрисостом. Олимпийская речь, или Об изначальном сознавании божества / Пер. Н. Брагинской и М. Грабарь-Пассек // Ораторы Греции: Пер. с древнегреч. / Сост. и науч. подгот. текстов М. Гаспарова. М.,1985. С. 283–303.

Клавдий Гален. О назначении частей человеческого тела / Перевод с древнегреческого проф. С. П. Кондратьева, под общ. ред. акад. В.Н. Терновского. М., 1971.

Климент Александрийский. Строматы / Подг., пер. с древнегреч., предисл. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб, 2003.

Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Перевод с древнегреч., вступительная статья, комментарии и указатель А. Ю. Братухина. СПб, 2006.

[2] Греческий текст, если не оговорено иное, цитируется по TLG. Отдельно оговоренные издания древних авторов см. в списке литературы.

Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты / Перевод М. И. Рижского, отв. ред. Г. Г. Майоров. М., 1985.

Немезий Эмесский. О природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М. Л. Хорькова. М., 2011.

Платон. Сочинения: в 3-х т. / А. Ф.Лосев, В. Ф.Асмус, А. А.Тахо-Годи (ред.). М., 1968–1972.

Плотин. Трактаты 1–11 / Издание подготовил Ю. Шичалин. М., 2007.

Порфирий. Подступы к умопостигаемому / Вступительные замечания к переводу, перевод и примечания С. В. Месяц // Πλατωνικα Ζητηματα. Исследования по истории платонизма. Под общей редакцией В. В. Петрова. С. 758–791.

Сочинения древних христианских апологетов / Введения, перевод и примечания П. Преображенского; дополнения А.Г. Дунаева и др. СПб, 1999.

Учебники платоновской философии / Ю. Шичалин (сост.). М.; Томск, 1995.

Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Перев. Е. Матусовой, А. Вдовиченко и др. М., 2000.

Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. / Издание подготовил А. А.Столяров. М., 1998–2010.

Эразм Роттердамский. Философские произведения / Отв. ред. В. В. Соколов. Пер. и комм. Ю. М. Каган. М., 1986.

Словари, грамматика

Черный Э. Греческая грамматика. Часть I. Греческая этимология. Часть II. Греческий синтаксис. / Под ред. Д.В. Бугая. М., 2008 (= ЭЧ).

Blaise A. Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens. Turnholti, 1975.

Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. P., 1968–1980 (= Chantraine).

Denniston J. D. The Greek particles. Oxford, 1954 (= Denn.).
Kühner R., *Blass F., Gerth B.* Ausführliche grammatik der griechischen sprache. Hannover, 1890 (= K.-G.).
Lampe J. W. H., *Liddell H. G.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford; N.Y., 1961 (= Lampe).
Liddell H. G., *Scott R.; Jones H. S.; McKenzie R.* A Greek-English Lexicon. Oxford; N.Y., 1996 (= LSJ).
Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus. P., 1831–1865 (Stephanus).

Литература: Василий

Алиева О. В. Беседа III свт. Василия Великого «На слова: внемли себе» как философский протрептик // Вестник ПСТГУ I. Т. 1(39). 2012. С. 21–29 (= Алиева 2012).
———. ΖΩΟΝ ΘΕΟΠΛΑΣΤΟΝ: Философский контекст учения Василия Великого о человеке // В кн.: Философия. Язык. Культура (Вып.5) / Отв. ред.: В. В. Горбатов. Вып. 5. СПб., 2014. С. 459–472 (= Алиева 2014).
———. Свт. Василий Великий о паренезе: библейские тексты в свете античной традиции // XXI Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М., 2011. С. 151–155 (= Алиева 2011b).
———. Влияние Плутарха на речь Василия Великого Ad adolescentes de legendis libris gentilium // XX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Т. 1. М., 2010. С. 232–236 (= Алиева 2010).
Михайлов П. Б. Василий Великий / Православная энциклопедия. Т. VII. М, 2004. С. 131–146, 150–169 (= Михайлов 2004).
———. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ I. Вып. 15. 2006. С. 52–82 (= Михайлов 2006).

Морескини К. История патристической философии. М., 2011 (= Морескини 2011).

Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы: учебное пособие / Сост. П. Михайлов. М., 2011 (= Михайлов 2011).

Alieva O. Traits of Protreptic Exhortation in St. Basil's Homily On the Words 'Give Heed to Thyself' // Studia Patristica. Vol. LXII (10). 2013. P. 69–80 (= Alieva 2013).

———. Philosophie et rhétorique dans l'Observe-toi toi-même de Basile de Césarée // Dire Dieu. Les principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique : Actes du colloque de Tours, 17–18 avril 2015 / Éd. par B. Pouderon et A. Usacheva. P., 2016 (à paraître) (= Alieva 2016a).

Amand de Mendieta E. La préparation et la composition des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de St. Basile de Césarée : le problème des sources littéraires immédiates // Studia Patristica. Vol. XVI. 1985. P. 349–367 (= Amand de Mendieta 1985).

Ayres L. Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford; N.Y., 2004 (= Ayres 2004).

Bamberger J. E. Μνήμη-Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 34. 1968. P. 233–251 (= Bamberger 1968).

Bardy G. Basilius von Caesarea // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 1 / Th. Klauser (hrsg.). Stuttgart, 1950. Sp. 1261–1265 (= Bardy 1950).

Barnes T. D. Himerius and the Fourth Century // Classical Philology. Vol. 82 (3). 1987. P. 206–225 (= Barnes 1987).

Bartelink G. J. M. Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique // Vigiliae Christianae. Vol. 17 (2). 1963. P. 85–104 (= Bartelink 1963).

Bernardi J. La prédication des pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire. P., 1968 (= Bernardi 1968).

Blosser B. P. Become Like the Angels, Washington, D.C., 2012.

Cadiou R. Le problème des relations scolaires entre saint Basile et Libanios // Revue des Études Grecques. Vol. 79. 1966. P. 89–98.

Campbell J. M. The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great. Washington, 1922 (= Campbell 1922).

Cavallin A. Studien zu den Briefen des hl. Basilius. Lund, 1944 (= Cavallin 1944).

Cazeaux J. Les echos de la sophistique autour de Libanios: ou, Le style «simple» dans un traite de Basile de Cesaree. P., 1980.

Casevitz M. Basile, le grec et les grecs. Réflexions linguistiques // Vigiliae Christianae. Vol. 35(4). 1981. P. 315–320.

Courtonne Y. Saint Basile et l'hellénisme: étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile Le Grand. Paris, 1934 (= Courtonne 1934).

Cribiore R. The School of Libanius in Late Antique Antioch. Princeton, 2007 (= Cribiore 2007).

DelCogliano M. Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy. Leiden; Boston, 2010 (= Del Cogliano 2010).

Dörries H. De Spiritu Sancto: der Beitrag des Basilius zum Abschluss des Trinitarischen Dogmas. Göttingen, 1956 (= Dörries 1956).

Fedwick P. J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / P. Fedwick (ed). Toronto, 1981. P. 1–19 (= Fedwick 1981).

———. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979 (= Fedwick 1979).

Festugière A.-J. Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. P., 1959 (= Festugière 1959).

Fialon E. Étude historique et littéraire sur Saint Basile: suivie de l'Hexaméron, Paris, 1869 (= Fialon 1869).

Giet S. Les idees et l'action sociales de Saint Basile. P., 1941 (= Giet 1941).

Gronau K. Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Teubner, 1914 (= Gronau 1914).

Hengsberg W. De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit. Diss. Bonn, 1957 (= Hengsberg 1957).

Hildebrand S. M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington, D.C., 2007 (= Hildebrand 2007).

Kustas G. L. Saint Basil and the Rhetorical Tradition // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / P. Fedwick (ed). Toronto, 1981. P. 221–279 (= Kustas 1981).

Jacks L. V. St. Basil and Greek literature. Washington DC, 1922.

Lee J. A. Why didn't St. Basil write in New Testament Greek? // Phronema. Vol. 25. 2010. P. 3–20 (= Lee 2010).

Lienhard J. T. Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and 'Sabellius' // Church History. Vol. 58(2). 1989. P. 157–167 (= Lienhard 1989).

———. Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Washington, D.C., 1999 (= Lienhard 1999).

———. Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, and Basil of Caesarea, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos: Analysis and Comparison // Vigiliae Christianae. Vol. 40 (4). 1986. P. 365–389 (= Lienhard 1986).

Martens P. W. Interpreting Attentively: The Ascetic Character of Biblical Exegesis according to Origen and Basil of Cesarea // Origeniana Octava / Ed. L. Perrone. Leuven, 2003. P. 1115–1122 (= Martens 2003).

Moreschini C. Introduzione a Basilio Il Grande. Brescia, 2005 (= Moreschini 2005).

Moreschini C. I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia. Roma, 2008 (= Moreschini 2008).

Quacquarelli A. «Sull'omelia di Basilio Attende tibi ipsi» // Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti del congresso internazionale. Vol. 1. Messina, 1983. P. 489–501 (= Quacquarelli 1983).

Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. Oxford; N.Y., 2009 (= Radde-Gallwitz 2009).

Rist J. M. Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / P.J. Fedwick (ed.). Toronto, 1981. P. 137–220 (= Rist 1981).

Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley, 1998 (= Rousseau 1998).

Rudberg S. Y. Manuscripts of and Editions of the Works Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / P. J. Fedwick (ed.) Toronto, 1981. P. 49–65 (= Rudberg 1981).

———. Études sur la tradition manuscrite de sainte Basile. Diss. Uppsala (impr. Lund), 1953.

Shear Th. L. The Influence of Plato on Saint Basil. Baltimore, 1906.

Špidlík Th. La Funzione del Sogno in S. Basilio // Augustinianum Vol. 29(1). 1989. P. 375–378 (= Špidlík 1989).

———. La Sophiologie de S. Basile. Roma, 1961 (= Špidlík 1961).

Tieck W. A. Basil of Caesarea and the Bible. Diss. N.Y., 1953 (= Tieck 1953).

Torchia N. J. Sympatheia in Basil of Caesarea's Hexameron: A Plotinian Hypothesis // Journal of Early Christian Studies. Vol. 4(3). 1996. P. 359–78 (= Torchia 1996).

Trunk J. De Basilio sermonis attici imitatore. Stuttgart, 1911 (= Trunk 1911).

Литература: прочее

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб, 2005 (= Адо 2005).

Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с франц. В.А. Воробьева. М.; СПб, 2005 (= Адо 2005b).

Алиева О. В. «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи» // Вестник Русской христианской

гуманитарной академии. Т. 14. № 2. 2013. С. 237–245 (= Алиева 2013).

———. Паренеза: философская и риторическая традиция // Вестник ПСТГУ III. Т. 3 (25). 2011. С. 23–36 (= Алиева 2011а).

Асмус М. В. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I. Т. 1(21). 2008. С. 17–40 (= Асмус 2008).

Белоусов А. В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: «Жизнь Аполлония» и «Героика». М., 2012 (= Белоусов 2012).

Беневич Ф. Г. Маркелл Анкирский / Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. Т. 1. // Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова. М.; СПб, 2009. С. 148–159 (= Беневич 2009).

Бугай Д.В. Прокл Диадох как комментатор Платона. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук (специальность 09.00.03). М., 2001 (= Бугай 2001).

Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.

Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя / Пер. с англ. О.В. Алиевой. М., 2014 (= Йегер 2014).

Пролыгина И.В. Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. (специальность 10.02.14). М., 2008 (= Пролыгина 2008).

Фокин А. Р. Св. Григорий Нисский // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 480–522 (= Фокин 2006).

Aeschylus. Agamemnon / Text, translation and commentary by E. Fraenkel. Oxford, 1950 (= Fraenkel 1950).

Alcinoos: enseignement des doctrines de Platon / Whittaker J. (ed). P., 1990 (= Whittaker 1990).

Alexandre M. La culture grecque, servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs // Les chrétiens et l'hellénisme: identités reli-

gieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive / Éd. par A. Perrot. P., 2012. P. 31–59 (= Alexandre 2012).

Alieva O. Origen's protreptics to philosophy: the Testimony of St. Gregory Thaumaturgus in the Oratio Panegyrica, VI // Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought / Ed. A.-C. Jacobsen. Leuven, 2016 (= Alieva 2016b).

Courcelle P. «Connais-toi toi-même », de Socrate à Saint Bernard. T. 1. P., 1974 (= Courcelle 1974)

Chiesa M. C. Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre // Histoire Épistémologie Langage. Vol. 14 (2). 1992. P. 15–30.

Dawson J. D. Allegorical Reading and the Embodiment of the Soul in Origen // Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community / L. Ayres, G. Jones (eds). London; N.Y., 1998. P. 26–43 (= Dawson 1998).

Dillon J. M. The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220. London, 1977 (= Dillon 1977).

Dörrie H. Porphyrios' «Symmikta zetemata», ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten. München, 1959 (= Dörrie 1959).

Edwards M. J. Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos // Vigiliae Christianae. Vol. 54 (2). 2000. P. 159–177 (= Edwards 2000).

Favrelle G. Le Platonisme D'Eusèbe // Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique, livre XI / Introd., trad. et commentaire par Geneviève Favrelle. Texte grec rév. par Éduard des Places. P., 1982. P. 239–391 (= Favrelle 1982).

Grant R. M. Theophilus of Antioch to Autolycus // The Harvard Theological Review. Vol. 40 (4) 1947. P. 227–256 (= Grant 1947).

Hadot I. Sénèque : direction spirituelle et pratique de la philosophie. P., 2014 (= Hadot 2014).

Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1987.

Hertz G. L'ouïe, «Ce Sens Aveugle»: Le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie // Pallas. Vol. 98. 2015. P. 155–181.

Kamesar A. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad // Greek, Roman, and Byzantine Studies. Vol 44(2). 2010. P. 163–81 (= Kamesar 2010).

Kannengiesser Ch. «Philon et les Pères sur la double création de l'homme» // Philon d'Alexandrie: Lyon, 11–15 Septembre 1966. P., 1967 (= Kannengiesser 1966).

Kennedy G.A. Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Atlanta, 2003 (= Kennedy 2003).

Laurand V. La sympathie universelle: union et séparation // Revue de Métaphysique et de Morale. Vol. 4. 2005. P. 517–535 (= Laurand 2005).

Merki H. Ομοίωσις Θεώ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paulusverlag, 1952 (= Merki 1952).

Métivier S. La Cappadoce (IVe–VIe siècle): une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient. P., 2005 (= Métivier 2005).

Norden E. Die Antike Kunstprosa. Bd. 2. Leipzig, 1898 (= Norden 1898).

Panaccio C. Le discours intérieur: De Platon à Guillaume d'Ockham, Paris, 1999.

Pelikan J. What Has Athens to Do with Jerusalem?: Timaeus and Genesis in Counterpoint. Ann Arbor, 1997 (= Pelikan 1997).

Peroli E. Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio. Milano, 1993 (= Peroli 1993).

Popkes W. Paraenesis in the New Testament: An Exercise in Conceptuality // Early Christian Paraenesis in Context / T. Engberg-Pedersen, J. Starr (eds.). Berlin; N.Y., 2005 (= Popkes 2005).

Porphyrii philosophi fragmenta / Ed. A. Smith. Lipsiae, 1993 (= Smith 1993).

Robertson D. Word and Meaning in Ancient Alexandria Theories

of Language from Philo to Plotinus. Aldershot, Hants, England; Burlington, Vt. 2008 (= Robertson 2008).

Ruether R. R. Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969 (= Ruether 1969).

Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986 (= Runia 1986).

Schemmel F. Der Sophist Libanios als Schüler und Lehrer // Neue Jahrbücher Für Das Klassische Altertum und für Pädagogik. Bd. 20. 1907. S. 52–69 (= Schemmel 1907).

Schemmel F. Die Hochschule von Athen im IV. und V. Jahrhundert p. Ch. n. // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Bd. 22. 1908. S. 494–513 (= Schemmel 1908).

Saffrey H.D., *Westerink L. G.* L'école d'Athènes au IVe siècle // Proclus. Théologie planonicienne. Vol. I. P., 1968. P. XXXV–XLVIII (= Saffrey — Westerink 1968).

Slings S. R. Plato, Clitophon. Cambridge (UK), 1999 (= Slings 1999).

Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague, 1974 (= Smith 1974).

Vaggione R. P. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford, 2000 (= Vaggione 2000).

Von Wilamowitz-Möllendorff U. Die griechische Literatur des Altertums // Die griechische und lateinische Literatur und Sprache / Idem et al. Berlin, Leipzig, 1907. S. 1–236 (= von Wilamowitz-Möllendorff 1907).

Рецепция

Алиева О. В. К вопросу о гуманистической рецепции Василия Великого: латинские переводы «Внемли себе» в XV–XVI вв. // Вестник ПСТГУ I. Т. 4 (60). 2015. С. 9–23 (= Алиева 2015).

Удальцова З. В. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии // Византийский Временник. 1973. № 35. С. 75–88 (= Удальцова 1973).

Amand D. Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée // Revue bénédectine. Vol. 52–54, 56. 1940–1946.

Ashley Hall H. Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century. Göttingen, 2014 (= Ashley Hall 2014).

Backus I. Lectures humanistes de Basile de Césarée: traductions latines (1439–1618). Paris, 1990 (= Backus 1990).

———. Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers // The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists / I.D. Backus (ed.). Boston; Leiden, 1997 (repr. 2001). Vol. II. P. 627–660 (= Backus 1997).

Bierlaire F. Cristoph Hegendorff // Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation / P.G. Bietenholz, Th.B. Deutscher (eds). Toronto; Buffalo, 1987 (repr. 2003). P. 171–172 (= Bierlaire 2003).

De Keyser J. The Descendants of Petrarch's Pro Archia // The Classical Quarterly. 2013. Vol. 63 (№ 1). P. 292–328 (= De Keyser. 2013)

Dellsperger R., *Freudenberger R., Weber W. E. J.* (hrsg.). Wolfgang Musculus (1497–1563) und die oberdeutsche Reformation. B., 1997 (= Dellsperger 1997).

Farmer G. The Gospel of John in the sixteenth century the Johannine exegesis of Wolfgang Musculus. N.Y., 1997 (= Farmer 1997).

Fedwick P. J. Bibliotheca Basiliana Vniversalis. Vol. II. Pt. 1–2. Turnhout, 1996 (= BBV).

Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Volumen II, Ab Athanasio ad Chrysostomum. Turnhout, 1974.

Hamilton A. Humanists and the Bible // The Cambridge Companion to Renaissance Humanism / J. Kraye (ed.). Cambridge; New York, 1996. P. 100–117 (= Hamilton 1996).

Meijering E. P. Melanchthon and patristic thought: the doctrines of Christ and Grace, the Trinity, and the Creation. Leiden, 1983 (= Meijering 1983).

Monfasani J. Still More on «Bessarion Latinus» // Rinascimento. Vol. 23. 1983. P. 217–235 (= Monfasani 1983).

———. Some Quattrocento Translators of St.Basil the Great: Gaspare Zacchi, Episcopus Anonymus, Pietro Balbi, Athanasius Chalkeopoulos, and Cardinal Bessarion // ΦΙΛΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ. Studi in onore di Marino Zorzi / Eds. Ch. Maltezou, P. Schreiner, M. Losacco.Venice, 2008. P. 249–264 (= Monfasani 2008).

Raponi N. Arcimboldi, Antonello // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 3. Roma, 1961 (= Raponi 1961).

Reeve M. Classical Scholarship // The Cambridge Companion to Renaissance Humanism / J. Kraye (ed.). Cambridge; New York, 1996. P. 20–46 (= Reeve 1996).

Reynolds L. D., Wilson N.G. Scribes and scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin literature. Oxfrod, 1974 (= Reynolds — Wilson 1974).

Schucan L. Das Nachleben Von Basilius Magnus ad Adolescentes. Genève, 1973 (= Schucan 1973).

Stinger Ch. Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance. Albany, NY, 1977 (= Stinger 1977).

———. Italian Renaissance learning and the Church Fathers // The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists / I.D. Backus (ed.). Boston; Leiden, 1997 (repr. 2001). Vol. II. P. 473–510 (= Stinger 2001).

Toepfer R. Pädagogik, Polemik, Paränese: die deutsche Rezeption des Basilius Magnus im Humanismus und in der Reformationszeit. Tübingen, 2007 (= Toepfer 2007).

Van Leijenhorst C.G. Frans van Craneveld // Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation / P. G. Bietenholz, Th.B. Deutscher (eds). Toronto; Buffalo, 1987 (repr. 2003). P. 354–355 (=Van Leijenhorst 2003).

Van Oort J. John Calvin and the Church Fathers // The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Mau-

rists / I.D. Backus (ed.). Boston; Leiden, 1997 (repr. 2001). Vol. II. P. 661–700 (=Van Oort 2001).

Wilson N. G. From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance. Baltimore, 1992 (=Wilson 1992).

Старопечатные книги, упомянутые в Приложении (в хронологическом порядке)

Maffei 1515: Opera Magni Basilii: per Raphaelum Volaterranum nup[er] in Latinum conuersa, cum solito priuilegio pontifico. ne quis audeat hinc ad decennium hec opera imprimere. siquis contra fecit: anathema sit: noxamque Iacobo Mazochio bibliopolae pendat. Romae apud Iacobum Mazochium. anno mdxu.

Maturantius 1522: D. Basilii Magni oratio in attende tibi a Francesco Maturantio Perusino conuersa. Haganoae [=Großenhain] in aedibus Thomae Anshelmi Badensis anno mdxxii mense Ianuario.

Erasmus 1532: En amice lector, Thesaurum damus inaestimabilem D. Basilium vere Magnum sua lingua disertissime loquentem quem hactenus habuisti Latine balbutientem. Vnum hunc dedit nobis Graecia numeris omnibus absolutum siue animae spectes siue sacrae pariter ac prophanae philosophiae peritiam, siue diuinitus afflatam eloquentiam. Mihi crede, reddet te tibi meliorem, quisquis hunc familiarem habere uoles. Operum catalogum, et Erasmi Roterodami praefationem uersa pagina monstrabit. Basiliae ex officina Frobeniana, an. xxxii.

Craneueldius 1534: Diui Basilii Magni archiepiscopi Caesareensis homiliae tres in Latinum sermonem conuersae per d. Franciscum Craneueldium… De utilitate capienda ex gentilium autorum libris. De inuidia. In dictum illud, Attende tibi ipsi. Louanii ex officina Rutgeri Rescii. 1534

*Hegendorf 1538:*Conciones aliquot domesticae, pii patris familias ad filios et reliquam familiam a Christophoro Hegendorffino, I<uris> V<triusque>Doctore, olim in gratiam suorum filiorum ac reliquae

familiae conscriptae et iam rogatu amicorum recens in lucem editae. Quibus accesit et elegans et pia homilia D. Basilii Magni super uerba Moysi. Deuteronomii 15 Cave ne forte subrepat tibi impia cogitatio, etc. Magdeburgi, per Mich. Lottherum, 1538.

Musculus 1540: Opera D. Basilii Magni Caesariae Cappadociae Episcopi omnia, siue recens uersa, siue ad Graecos archetypos ita collata per Wolfgangum Musculum Dusanum ut aliam omnino faciem sumpisse uideantur. Basileae, ex officina Heruagiana 1540.

Fumanus 1548: Omnia D. Basilii Magni Archiepiscopi Caesareae Cappadociae quae extant opera Iano Cornario medico physico et Adamo Fumano latinitate donata: cum annotationibus in margine nuper additis, quibus tum pleraque sacrae Scripturae loca, tum multa recondita illustrantur. Cum indice rerum omnium scitu dignarum nunc recens tertia fere parte aucto. Venetiis, ad Signum spei, 1548.

Cornarius 1540: Omnia d. Basilii Magni archiepiscopi Caesareae Cappadociae, quae extant, opera, iuxta argumentorum congruentiam in tomos partita quatuor, Iano Cornario medico physico interprete quorum catalogum uersa pagina docet, in calce subiectus est index uerum omnium copiossisimus. Basileae ex officina Frobeniana, mdxl.

Tilmann 1547: Operum D. Basilii Magni Caesariae Cappadociae quondam archiepiscopi prior tomus cuius pars multo melior nunc demum solerti industria nec minus accurata collatione ad fidem Graecorum aliquot archetypῶν partim restituta est synceriori quàm hactenus lectioni, partim uersa per Godefridum Tilmannum. Cartusiae Parisiensis monachum... Parisiis apud Carolam Guillard, 1547.

Cornarius 1543: D. Epiphanii Episcopi Constantiae Cypri, contra octoaginta haereses opus, Pannarium, sive Arcula, aut capsula Medica appellatum, continens libros tres, et tomos siue sectiones ex toto septem. Iano Cornario medico physico interprete. Basileae, 1543.

Arcimboldius 1569: D. Basilii Magni, Caesariensis episcopi, homilia in illud: Attende te ipse. Mediolani imprimebat Vincentius Girardonius. 1569.

Свт. Василий Великий
На слова: *Внемли себе*

Издание подготовила
О.В. Алиева

Издательство «Греко-латинский кабинет©»
Ю. А. Шичалина
129110, Москва, Орлово-Давыдовский пер., д. 5
тел.: 8 (495) 680-92-41
e-mail: graecolatinum@gmail.com
http: //mgl.ru
https://www.facebook.com/GraecoLatinum/
http://vk.com/public89630155
http://community.livejournal.com/mgl_ru

Отпечатано в ООО «ИПЦ "Маска"»
Москва, Научный проезд, 20.
Тел. 8 495 510-32-98
www.maska.su, info@maska.su
Тираж 500 экз. Заказ . Формат 60×84/16