

ПАЙДЕЙЯ КАК «МАЛЫЕ МИСТЕРИИ»: ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИЙ О ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

О. В. Алиева

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия
oalieva@hse.ru*

Аннотация. Одной из важнейших метафор, определяющих содержательное и композиционное единство послания «К юношам» Василия Кесарийского, является метафора «пайдейя — это малые мистерии». Понятия «малые» и «великие» мистерии, изначально отсылавшие к элевсинскому культу, во времена Василия были элементом философского койне и последовательно применялись, главным образом в платонических кругах, к этапам философского образования. Сравнение послания «К юношам» с двумя близкими к нему в жанровом отношении текстами («К Никобулу» Григория Назианзина и «К Селевку» Амфилохия Иконийского) подтверждают устойчивость этой терминологии у каппадокийцев и ее значение для выработки модели взаимодействия христианства с классической пайдейей.

Ключевые слова: Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Амфилохий Иконийский, пайдейя, Платон, платонизм, мистерии, философия, раннее христианство, Ориген

LESSER MYSTERIES OF *PAIDEIA*: BASIL OF CAESAREA ON GREEK LITERATURE

Olga V. Alieva

*National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia
oalieva@hse.ru*

Abstract. The metaphor “*paideia* is the lesser mysteries” determines both the substantial and structural unity of St. Basil’s *Address to the youth*. Initially connected to the Eleusinian cult, the notions of the “lesser” and the “greater” mysteries by the time of St. Basil had formed part of the platonizing philosophical *koine* and had been consistently applied to the various levels of the philosophical progress. In Basil’s *Address*, as well as in two other epistles to the youth authored by Basil’s fellow Cappadocians Gregory of Nazianz (*To Nicobulus*) and Amphilochius of Iconium

Данные об авторе. Ольга Валерьевна Алиева — кандидат филологических наук, НИУ ВШЭ.

(*To Seleucus*), this imagery occupies a prominent place and underlies the proposed model of interaction between Christianity and classical *paideia*.

Keywords: Basil of Caesarea, Gregory of Nazianz, Amphilochius of Iconium, *paideia*, Plato, platonism, mysteries, philosophy, early Christianity, Origen

Когда в предисловии к первой части «Дон Кихота» Сервантес писал о том, что ни Аристотель, ни Василий, ни Цицерон ничего не сказали про рыцарский роман, читателей его менее всего должно было удивлять появление имени святителя Василия, епископа Кесарии Каппадокийской (ок. 329–379), в одном ряду с авторами «Поэтики» и «Об ораторе». К началу XVII в. послание «К юношам о том, как извлечь пользу из языческих книг»¹ благодаря усилиям гуманистов стало одним из самых читаемых текстов в Европе: его не только изучали в школах наряду с греческой и латинской классикой – на него опирались, чтобы теоретически обосновать присутствие этой классики в школе².

Современные исследователи, стремясь расчистить текст от гуманистических толкований, полностью его переосмыслили. Так, П. Федвик подчеркивает, что в намерения автора не входил призыв к изучению греческой классики³. По мнению Ж. Грибомона, мы имеем дело с «апологией аскетизма», обращенной к образованной публике, под вкусы которой подстраивается наш автор⁴. Вслед за ним М. Нальдини полагает, что Василий обращается к людям, проникнутым классической культурой, чтобы представить им преимущества монашеского образа жизни⁵. Д. Аман вместе со С. Жиэ отмечает, что автор этой «безделки» (*bluette*) стремится предостеречь юношей от опасностей эллинизма, а не поддерживать классический *syllabus*⁶.

С этим согласен П. Лемерль: «Юношам-христианам, которых школьная программа обязывала читать и комментировать языческие тексты, Василий указывает способ, как при таких занятиях не погубить время и свою душу и извлечь из этих произведений, дурных самих по себе, то, что может быть согласовано с христианской моралью»⁷. С точки зрения Лемерля, этот текст – не более чем очередное свидетельство компромисса с эллинизмом, на который шла Церковь, ни в IV в., ни позже не предлагая альтернативы светской *ἐγκύκλιος παιδεία*⁸.

Но компромиссы держатся на натяжках и недомолвках, которые немедленно обнаружили в тексте. Так, Э. Фортин усмотрел в нем умышленное и последовательное искажение смысла цитируемых текстов⁹. А современный биограф Василия, Ф. Руссо, даже назвал работу свт. Василия «лживой». По его словам,

¹ Далее «К юношам» или просто «Юноши» (*Ad adolescentes de legendis libris gentilium*); перевод Л. А. Фрейберг. Прочие сочинения Василия Великого, а также Григория Богослова и Амфилохия Иконийского, цитируются по ТСО, с исправлениями.

² Schucan 1973, 222.

³ Fedwick 1996, 819. Ср. Alexandre 2012; Moreschini, Norelli 2005, 98.

⁴ Gribomont 1974, 514–515. Ср. Bonis 1976.

⁵ Naldini 1978, 39; 1984, 15.

⁶ Amand 1949, 25–26; Giet 1941, 217 suiv. Ср. Marrou 1948, 138.

⁷ Lemerle 1971, 44–45. Перевод Т. А. Сениной (монахини Кассии).

⁸ О компромиссе в связи с посланием Василия говорит и Fedwick 1983.

⁹ Fortin 1981, 190–194.

для Василия «образовательное здание [античности] уже разрушено, как заброшенный храм, и его предстоит направить на строительство христианства»¹⁰.

Такое колебание во мнениях вызывает потребность в более взвешенной интерпретации текста, которая избегала бы как крайностей гуманистических толкований, так и гиперкритицизма современных прочтений. Предложить ее можно на основе анализа образной системы послания, которая, несмотря на обилие посвященной ему литературы, изучена довольно плохо. Это может быть связано с тем, что метафора традиционно понимается как «выразительно-образительное» средство, в лучшем случае иллюстрирующее мысль, но никак не несущее основной смысловой нагрузки. По этой причине большинство комментаторов исходит из деонтических высказываний Василия Великого: «не следует вручать кормило», «надо обращать внимание», «следует избегать» и т.д. Однако для того, чтобы реконструировать отношение Василия к классике, на наш взгляд, недостаточно подвести баланс под всеми «надо» и «не надо». Нравственный выбор, перед которым ставят читателя эти императивы, предстоит делать в определенной ситуации, а сама эта ситуация конструируется при помощи образных средств.

Одним из таких средств, определяющих содержательное и композиционное единство послания, является метафора «пайдейя — это малые мистерии». Понятия «малые» и «великие» мистерии, изначально отсылавшие к элевсинскому культу, во времена Василия стали элементом философского койне и последовательно применялись, главным образом в платонических кругах, к этапам философского образования¹¹. Поэтому в рассуждении об образовании как Василий, так и другие каппадокийцы (Григорий Назианзин в послании «К Никобулу» и Амфилохий Иконийский в послании «К Селевку») естественным образом опираются на эту инициационную модель познания, предполагающую постепенный переход от школьной программы к мудрости Писания. Тот факт, что образы, связанные с мистериями, регулярно возникают именно в образовательном контексте, подтверждает, что именно эта модель была важна для выработки способа взаимодействия христианства с классической пайдейей. Анализ этой метафорики, используемой у трех каппадокийцев, позволяет лучше понять отношения христианства и «внешней учености» в IV в.

По словам Василия Великого, к высшему благу (ἀγαθόν) человека ведут книги священного Писания, воспитывающие «сокровенным учением» (δι'ἀπορρήτων — Bas. Ad. 2. 26–27). Пока слушатели не могут «постичь глубину» Писания (ἐλακοῦειν τοῦ βάθους τῆς διανοίας), им следует «упражнять духовное око» (τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι... προϋμναζόμεθα) на других, «не особенно далеких от него вещах», которые подобны теням или зеркалам (ῥῶσπερ ἐν σκιάις τισι καὶ κατόπτροις), а именно на изучении светских писателей (Ad. 2. 28–31). Лишь после этого предварительного посвящения (προτελεσθέντες) они смогут «внимать священным и сокровенным урокам» (τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐλακουσόμεθα παιδευμάτων — Ad. 2. 45–46). Священное Писание подобно солнцу (2. 46: τὸν ἥλιον; 2. 47: τῷ φωτί). Но большой глазами не может смотреть на солнце, поэтому необходимо очистить ум и душу от чувственных удовольствий (9. 33: μὴ καθηραμένους τὸν νοῦν; ср. 9. 35: κάθαρσις ψυχῆς). Лишь после этого возможно

¹⁰ Rousseau 1998, 56–57.

¹¹ О значении слова μυστήριον в античной и раннехристианской литературе см. Vinogradov 2009.

«созерцание сущего» (3. 11–15: τῆ θεωρία τοῦ ὄντος). Цель (5. 22; 8. 10; 8. 42: τέλος), к которой должны быть устремлены все усилия человека, связана с высочайшим блаженством (2. 19: εὐδαιμονία), рассказ о котором требовал бы более подготовленных слушателей (2. 15: μειζόνων δὲ ἢ καθ' ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκοῦσαι).

Таким образом, Василий выстраивает следующую схему¹²:

πρότελεια	ἀπόρρητα
κάθαρσις	θεωρία
σκιὰ / κάτοπτρον	ἥλιος / φῶς
οἱ ἔξω λόγοι	Ἱεροὶ Λόγοι

На то, что причастие протелеσθέντες у Василия имеет культовый оттенок, обратил внимание еще Н. Уилсон¹³. Добавим, что Григорий Богослов, говоря о своем пребывании в Афинах, сопоставляет протέλεια с «великими мистериями»: «И было это первым упражнением (ἐγγυμνάσματα¹⁴) / И к величайшим таинствам преддверием (καὶ πρότελεια μειζόνων μυστηρίων)» (Gr. Naz. De vita sua, 275–276¹⁵).

Уже Платон в «Горгии» говорит, что «великим» мистериям должны предшествовать «малые», тем самым применяя элевсинскую терминологию к процессу познания¹⁶. Вершину философии и вершину посвящения сравнивал и Аристотель в сочинении, фрагмент из которого цитирует Плутарх: «Знание сверхчувственного, чистого и простого, просияв (διαλάμψασα¹⁷) сквозь душу, как молния, только один раз позволяет коснуться и увидеть себя. Поэтому Платон и Аристотель называют все это эпоптической (ἐποπτικόν) частью философии, ибо, миновав мысленно все мнимое, смешанное и разнородное, люди восходят к этому первичному, простому и нематериальному и, по-настоящему коснувшись заключенной в нем истины, считают, что достигли вершины философии, словно вершины посвящения (οἶον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι)»¹⁸. Чуть позже академик Крантор рассматривал это как базовый принцип педагогики. По его словам, «как невозможно быть посвященным в великие мистерии прежде малых (τὰ μεγάλα πρὸ τῶν μικρῶν μνηθῆναι), так и к философии нельзя прийти, не потрудившись прежде в общеобразовательных науках (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις)» (Stob. Anth. 2. 31. 27)¹⁹. Об устойчивости сравнения свидетельствует Ямвлих в «Протрептике» (Iamb. Protr. 10. 4–10. 6), где среди κοινῶν ἐννοιῶν,

¹² Отдельные ее элементы отмечены у Cazeaux 1980, 29.

¹³ Wilson 1975, 44.

¹⁴ Употребление ἐγγυμνάσματα вместо προγγυμνάσματα (ср. Bas. Ad. 2. 30) подчинено требованиям метрики; см. Bernardi 2004, 150.

¹⁵ Перевод иерея Андрея Зуевского.

¹⁶ Plat. *Gorg.* 497c3–4: Εὐδαίμων εἶ [...] ὅτι τὰ μεγάλα μεμύησαι πρὶν τὰ μικρά.

¹⁷ Ср. Plat. *Ep.* VII 344b: «Всему этому надо учиться сразу, а также тому, что есть ложь и что — истина всего бытия, причем учиться с большим напряжением (μετὰ τριβῆς) и долгое время [...]. Лишь с огромным трудом (τριβόμενα), путем взаимной проверки [...], да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного опровержения (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα) [...] может просиять (ἐξέλαμψε) разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека» (пер. С. П. Кондратьева с незначительными исправлениями). Ср. Plat. *Ep.* VII. 341c: ἐξαίφνης οἶον ἀπὸ πύρρος πληθήσαντος ἐξαφθὲν φῶς. О метафоре света здесь см. Bultmann 1948, 21.

¹⁸ Plut. *De Is.* 382DE = Arist. fr. 10 Ross; перевод Н. Н. Трухиной, с незначительными исправлениями.

¹⁹ Перевод наш. — О.А.

позволяющих обратить душу к философии, видим сентенцию: «Как великим мистериям предпосланы малые, так и философии — пайдейя»²⁰.

Василий и Григорий употребляют вместо «малых мистерий» соответственно причастие *πρωτελεσθέντες* и однокоренное существительное *πρωτέλεια*. В таком значении *πρωτέλεια* встречается лишь в постклассической прозе, в том числе мы находим его у платоника II в. Алкиноя. В «Учебнике платоновской философии» он пишет, что «предварительным посвящением и очищением» (*πρωτέλεια δὲ καὶ προκαθάρισα*) демона в нас «могут стать музыка, арифметика, астрономия и геометрия» (*Alc. Didas. 28.4*)²¹. В комментарии к этому месту Д. Диллон отмечает распространенную в среднем платонизме тенденцию изображать философский прогресс в мистериальных терминах²².

Так, другой платоник II в., Теон Смирнский, сравнивает философию с посвящением (*μύησιν*) в истинные таинства (*τελετῆς*) и с передачей истинных мистерий (*μυστηρίων παράδοσιν*). «Первая [часть философии] — исходное очищение (*καθαρισμός*) [...] Вслед за очищением идет передача посвящения (*ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις*). Третьим будет так называемая эпоптия (*ἡ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία*)...» (*Theon. De util. math. 14.20–15.1*)²³. Теон соотносит мистериальную терминологию с программой философской пайдейи, предложенной в «Государстве» Платона: очищение, согласно Платону, — это математические науки; за ними следуют логика, этика и физика; созерцание — это диалектика в смысле изучения сущего и идей²⁴.

О том, что с подобными схемами был знаком Василий Великий, свидетельствует упоминание эпоптии в «Беседах на псалмы», где в числе языческих учений (*τὰ τῶν ἔθνῶν δόγματα*) выделяются — в духе Теона и в том же порядке — логика (*ἐν λογικοῖς θεωρήμασι*), этика (*ἠθικαῖς διατάξεσι*), физика (*φυσιολογίαις*) и «так называемая эпоптика» (*τοῖς ἐποπτικοῖς λεγομένοις*) (*Bas. In Ps. 32. 7, PG 29, 341. 5–7*). Технический характер «эпоптии» у Василия, как и у Теона, маркируется замечанием «так называемая». Обратим внимание и на то, что

²⁰ В комментарии к этому месту *Des Places 1989, ad loc.* обращает внимание на схожие мотивы в сообщении Марина о жизни Прокла. Марин пишет, что Прокл за два года прочитал все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и богословию. После того как Прокл прошел словно «предварительные малые мистерии (*ὥσπερ διὰ τινῶν πρωτελειῶν καὶ μικρῶν μυστηρίων*)», Сириан вводит его в чтение Платона (*εἰς τὴν Πλάτωνος μυσταγωγίαν*), чтобы тот мог «созерцать (*ἐποπτεῦειν*) подлинно божественные церемонии (*τὰς θείας ὄντως τελετάς*)» (*Mar. VP 13*; перевод наш). *Saffrey, Segonds 2001, 109* отмечают в этой связи параллель с Фемистием, *Or. XX. 235d*: εἶναι γὰρ δὴ τῆς Πλάτωνος βακχείας τὴν Ἀριστοτέλους φιλοσοφίαν ἅμα μὲν γενναῖον πρωτέλειον, ἅμα δὲ θριγκόν τε καὶ φυλακτήριον.

²¹ Перевод Ю. А. Шичалина, с незначительными исправлениями.

²² *Dillon 1993, 175*. Диллон отмечает также, что следы знакомства с этой метафорикой можно обнаружить и у Филона Александрийского, который противопоставляет «великие» и «малые» мистерии, например, в *De sacr. 62*. Можно встретить у него и выражение *τὰ πρωτέλεια τῆς σοφίας* (*Quod deus. 148*). Подробнее см. *Riedweg 1987, 70–115*.

²³ Перевод А. И. Щетникова, с незначительными исправлениями. Ассоциация эпоптии с «великими мистериями» хорошо известна; см., например, *Mylonas 1961, 274*; *Burkert 1977, 428*.

²⁴ Еще два этапа («возложение венков» и «счастье»), выделяемые Теоном, особенно ненадежны с точки зрения истории культа (см. *Dowden 1980, 420*), однако весьма показательны с точки зрения адаптации мистериальной терминологии под школьные нужды.

Теон иллюстрирует рассуждение о степенях посвящения в философии сравнением души с окрашиваемой шерстью, которое восходит к «Государству» Платона (Plat. Rep. 429d4—e6). Это сравнение приводит в том же контексте и Василий Великий (Bas. Ad. 2. 39—46).

Обличая суетность языческой эпоптии, Василий не забывает указать на христианскую эпоптию как высший этап познания. В беседах на Псалмы, толкуя стих *в ризах позлащенных одеяна преиспещрена* (Пс 44:9), Василий понимает «ризы» как учения души-невесты и поясняет: «Поскольку догматы — не одного рода, но различны и многообразны, объемлют собою учения нравственные, естественные и так называемые эпоптические (ἡθικοὺς τε καὶ φυσικοὺς καὶ τοὺς ἐποπτικοὺς λεγόμενους), то псалом говорит, что ризы невесты преиспещрены» (Bas. In Ps. 44. 10, PG 29, 408. 42—44).

С порядком этика—физика—эпоптика Василий мог быть знаком, в частности, по «Строматам» Климента Александрийского (ум. ок. 215 г.). Климент прямо ассоциирует эпоптику («великие мистерии»²⁵) с платоновской диалектикой и аристотелевской метафизикой: «Моисеева философия подразделяется на четыре части: первая часть — это история; вторая — собственно законодательная. Эти две части можно отнести к этике (τῆς ἠθικῆς πραγματείας). Третья часть касается священнодействий, которые относятся уже к физике (τῆς φυσικῆς θεωρίας). И, наконец, часть четвертая, богословие или эпоптия (ἡ ἐποπτεία), которую Платон называет частью поистине великих таинств (τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων), а Аристотель называет этот вид метафизикой...» (Clem. Str. I. 28. 176)²⁶.

В другом месте Климент говорит о том, что в элевсинских мистериях «малым мистериям» (τὰ μικρὰ μυστήρια), которые «содержат в себе основоположения учения» (διδασκαλίας), предшествует очищение (τὰ καθάρσια). Они, в свою очередь, «подготавливают к следующим за ними великим мистериям» (τὰ μεγάλα) (Clem. Str. V. 70. 7—71. 1). Эти подробности элевсинского культа Климент приводит, чтобы тут же спроецировать их на образование: по его словам, христиане достигают очищения через исповедь, а эпоптии — через ἀνάλυσις, т.е. сведение тела к плоскости, плоскости — к линии, а линии — к точке, которая затем сводится к монаде, лишенной положения в пространстве (Clem. Str. V. 71. 2).

Указание на μάθηματa как на необходимое приготовление к философской «эпоптии» можно встретить и у Плутарха, в «Застольных беседах» которого читаем, что Платон превозносил «геометрию как отвлекающую нас от воспринимаемого чувствами и позволяющую сосредоточиться на созерцании умопостигаемой вечной природы, которое составляет предел (τέλος) философии, как эпоптия — предел посвящения в таинства (τελετής)» (Plut. Quaest. Conv. VIII. 2.1)²⁷. Все это подготавливает понимание μάθηματa как «предварительного посвящения» у каппадокийцев, у которых, впрочем, мы видим и ряд важных

²⁵ Вслед за Dowden 1980, 424, К. Ридвег полагает, что ошибочное отождествление великих мистерий и эпоптии спровоцировано Платоном (Plat. Gorg. 497c). См. Riedweg 1987, 8.

²⁶ Перевод Е. В. Афонасина, с незначительными исправлениями.

²⁷ Riedweg 1987, 125.

отступлений от нее. В частности, как мы покажем далее, Василий сближает ἡ ἀπόρρητος διδασκαλία с эпоптей.

Как показал К. Ридвег, тройственные деления Теона и Климента обнаруживают параллели с речью Сократа в «Пире»²⁸. Первому этапу у Платона соответствует эленхос (Sympr. 199c3–201c9), второму – διδασχῆ в форме мифа (201e8–209e4), третьему – ἐποπτικά (209e5–212a7). Основание для сравнения дают слова Диотимы: «В эти таинства любви (ταῦτα τὰ ἐρωτικά), можно, пожалуй, посвятить (μυηθείης) и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά)...» (Sympr. 209e5–210a2). Из контекста очевидно, что ταῦτα τὰ ἐρωτικά соотносится с предшествующей беседой Сократа и Диотимы и включает в себя две части: очищение от ложных мнений (ἔλεγχος²⁹) и обучение³⁰.

Это обучение, насколько можно судить в частности по намеку Платона (Rep. 377e–378a), преподавалось втайне (δι' ἀπορρήτων) в форме мифа³¹. Речь идет о λεγόμενα ἐν ἀπορρήτοις (ср. Plat. Phaed. 62b2; Leg. 870d5), – мифам, слушать которые было не позволено непосвященным (ср. Isocr. Pan. 28: ἄς οὐχ οἶόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμυημένοις ἀκούειν)³². Этому соответствует в речи Диотимы рассказ о происхождении Эроса от Пороса и Пеннии.

Что касается финальной части речи Диотимы, то она насыщена лексикой, связанной со зрением и созерцанием³³. Целью и итогом (τέλος) восхождения является созерцание прекрасного как такового: речь идет уже не об учении, а о переживании³⁴. По словам Климента, «великие» мистерии уже ничему не учат (οὐ μανθάνειν <οὐκ> ἐτι ὑπολείπεται), «подводя к непосредственному созерцанию (ἐποπτεύειν)» (Clem. Str. V. 70. 7).

И у Климента (см. выше Str. I. 28. 176), и у Плутарха (см. выше De Is. 382DE) описание высшей философской ступени как эпоптии поддерживается ссылкой на авторитет и Платона, и Аристотеля³⁵. Оба могут опираться на утраченное сочинение Аристотеля, фрагмент из которого до нас дошел благодаря Синезию (περὶ φιλοσοφίας 15 Ross = Synes. Dion VIII 48a). Речь в нем идет о том, что те, кто проходят посвящение, уже ничему не учатся, а переживают и приходят в особый настрой (Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους

²⁸ Схема Теона καθαρμός – τελετῆς παράδοσις – ἐποπτεία согласуется со схемой Климента καθάρσις – μικρὰ μυστήρια – μεγάλα μυστήρια. См. Riedweg 1987, 21.

²⁹ Катартическая функция эленхоса отмечается в «Софисте» (Plat. Soph. 230b4–d4) Климент также понимает очищение, предшествующее этапу παράδοσις, как избавление от превратных мнений (Clem. Str. VII. 4. 27).

³⁰ Plat. Symp. 201d5: ἐδίδαξεν; 204d2: διδάξαι; 207a5: ἐδίδασκέ με; 207c6: διδασκάλων δέομαι.

³¹ Упоминание поросенка позволяет увидеть здесь намек на элевсинские мистерии, считает Riedweg 1987, 10. Ср. Aristoph. Pax 374–375: Εἰς χοιρίδιόν μοί νυν δάνεισον τρεῖς δραχμάς/ δεῖ γὰρ μυηθῆναί με πρὶν τεθνηκέναι. Об очищении: Burkert 1977, 426.

³² Подробнее см. Riedweg 1987, 10–11.

³³ Plat. Symp. 210c3: θεάσασθαι; 210c7: ἵνα ἴδῃ ...κάλλος, καὶ βλέπων; 210d4–5: θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους; 210e4–6: θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰδὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν; 211a5: φαντασθήσεται; 211b6: καθορᾶν; 211d2–3: θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν.

³⁴ Riedweg 1987, 3.

³⁵ Riedweg 1987, 129.

οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι)³⁶. Этому состоянию, которое в цитате из Пселла обозначается как ἔλλαμψις, предшествует знание, возникающее ἀκοῆ.

Знакомство Василия с этими делениями хорошо заметно в трактате «О Святом Духе», где он различает адресованное всем письменное учение Церкви (ἡ ἔγγραφος διδασκαλία) и то, которое передается втайне (ἐν μυστηρίῳ... παράδοσις), то есть «сокровенное» (ἡ ἀλόρητος διδασκαλία)³⁷. На последнее непосвященным (ἀμυήτοις) «непозволительно даже и смотреть (ἐποπτεύειν)» (Bas. SS. 27. 66)³⁸.

Но Василий, в отличие от своих предшественников, сближает два последних этапа: ἡ ἀλόρητος διδασκαλία должна быть недоступна непосвященным (ἀμυήτοις), но тот, кто способен проникнуть в смысл Писания, оказывается «внутри сокровенного» (εἴσω τῶν ἀλορητῶν); он не ограничивается буквальным смыслом, обращаясь к «духовному созерцанию» (τὴν πνευματικὴν θεωρίαν). Такой толкователь подобен Моисею, который «снял с себя покрывало (κάλυμμα)», беседуя с Богом. Это «покрывало» (буквальное, или «подзаконное», толкование) становится ненужным, «как скоро воссияла истина» Евангелия: «так и светильники меркнут при явлении солнца» (Bas. SS. 21. 52). Как и в «Юношах», τὰ ἀλόρητα соотносится с «созерцанием сущего» (πνευματικὴ θεωρία, ср. Bas. Ad. 3. 11–15: τῇ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος). Заметим, что и Платон в «Федре» описывает содержание созерцания как τὸ ὄν (247d3; 248b4), τὰ ὄντα ὄντως (247e3; 248a5) и т.п.

Что касается очищения, то оно понимается как избавление от греха, позволяющее душе созерцать божественный свет. Отсюда приоритетное значение этики по сравнению с математическими науками. Свт. Василий подчеркивает, что Дух сияет (ἐλλάμπτον) лишь «очищенным» (κεκαθαρμένοις) душам, которые способны в силу этого «разуметь таинства» (μυστηρίων σύνεσις) и «достигать сокровенного» (κεκρυμμένων κατάληψις) (Bas. SS. 9. 23). В основе этих представлений, которые встречаем также у Григория Назианзина, лежит принцип μὴ καθαρῶ καθαρῶ ἐφάλτσεσθαι οὐ θεμιτόν, использованный уже Платоном (Plat. Phaed. 67b) и переосмысленный в христианском духе³⁹.

Можно заметить, что в трактате «О Святом Духе» понятие «очищения» никак не связано с «внешней» ученостью, однако противоречия в этом нет. Как для Василия, так и для Григория Назианзина очищение должно заключаться, прежде всего, в избавлении от привязанности к телу (Bas. Ad. 9. 32–36). Именно

³⁶ В более полной форме цитата была обнаружена у Пселла, *Schol. ad Joh. Climacum* 6. 171: εἰς δύο γὰρ ταῦτα πᾶσα γραφή διήρηται ἢ τε θεόπνεστος καὶ τὸ λοιπὸν μέρος τῆς θύραθεν εἰς τε τὸ διδακτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν. Τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῆ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται, τὸ δὲ δεύτερον αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν ὃ δὴ καὶ μυστηριώδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ εὐοικός ταις Ἐλευσινίαις ἐν ἐκείνας γὰρ τυλούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ' οὐ διδασκόμενος. О значении понятия ἔλλαμψις в мистериальном контексте см. Boyancé 1962, 464; Riedweg 1987, 128. Ср. выше ἐξέλαμψε в Plat. *Ep.* VII 444b (прим. 17).

³⁷ Таким «сокровенным» является для Василия не только устная традиция Церкви, но и «неясность» (ἡ ἀσάφεια) Писания.

³⁸ Pruche 1947 замечает ad loc. использование элевсинской терминологии, но подробно не комментирует.

³⁹ О просвещении и очищении у Григория Богослова см. Nardi 1990, 163; Moreschini 1997, 71–73.

литература, как читаем в «Юношах», позволяет высвободить ум из плена телесных наслаждений и чувственных ощущений. Обратим внимание на то, что, говоря об «освобождении» души из «темницы» телесных страстей, Василий опирается на «Федон» (Bas. Ad. 9. 3–8; ср. Plat. Phaed. 65a1–2; 66d1–7; 67a2–7; 67c5–d2; 82d9–83b6⁴⁰), где очищение от страстей предстает как необходимое условие разумения (Phaed. 69b8–с6).

По словам Василия, телесные удовольствия «принуждают охотящихся за ними жить, подобно скотам, по прихоти желудка и того, что ниже чрева (ὥσπερ τὰ θρέμματα, πρὸς τὴν γαστέρα καὶ τὰ ὑπ' αὐτὴν συννευεκότας ζῆν)», поэтому тот, «кто не хочет, как в грязи, погрязнуть в плотских удовольствиях (τῷ μὴ ὡς ἐν βορβόρῳ ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ κατορωρύχθαι μέλλοντι), должен презирать все, что связано с телом» (Bas. Ad. 9. 56–64). Выражение ἐν βορβόρῳ встречается в упомянутом выше отрывке из «Федона», где речь идет о том, непосвященные (ὄς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος), в отличие от очистившихся и принявших посвящение (ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος), будут лежать в грязи (Plat. Phaed. 69c5–7). Кроме того, в 7-й книге «Государства» Платон говорит о диалектическом методе, что он «высвобождает, словно из какой-то варварской грязи (ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ), зарывшийся (κατορωρυγμένον) туда взор нашей души и направляет его ввысь» (Plat. Rep. 533d1–3). Выражение ἐν βορβόρῳ встречается в обоих текстах; кроме того, и Платон, и Василий используют глагол κατορύττω («закапывать»).

Интересно, что выражение «носить решетом воду» (Ad. 9. 13), имевшее культовый оттенок (ср. Plat. Rep. 363d7; Gorg. 493b7), уже Платон употребляет применительно к мучениям вожделеющей души. Как и у Платона в «Горгии», так и у Василия оно встречается рядом с упоминанием «дырявой бочки» (Bas. Ad. 9.14: τετραμένον... λίθον; Plat. Gorg. 493b: εἰς τὸν τετραμένον λίθον).

Таким образом, изучение классических авторов, по Василию, соотносится с той частью διδασκαλία, которую можно назвать этической, и которая готовит душу к познанию более высоких истин⁴¹. Но эта же часть оказывается у него связана с понятием очищения, в чем он отступает от схем Теона и Климента, у которых κάθαρσις предваряет этическую часть «малых мистерий».

В этой связи следует отдельно сказать о метафорике света и теней. В трактате «О Святом Духе» Василий говорит о uisio beatifica⁴² (μακάριον θέαμα), которая, в духе платонической философии, представлена как созерцание «неизреченной красоты» (τὸ ἄρητον κάλλος) и как «просвещение» (ἐλλάμψον) Духа. Это вершина и цель познания: Дух приводит человека к κατὰ φύσιν τέλος. «Как солнце (ἥλιος), которым встречено чистое око (κεκαθαρμένον ὄμμα), [Дух] в Себе самом покажет тебе образ Невидимого» (Bas. SS. 9. 23).

⁴⁰ Отметим ряд лексических соответствий: ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν – ὥσπερ ἐκ δεσμοτηρίου; ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη – ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη; δουλεύοντες – δουλευτέον; ἀπολύων – λύοντας; ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας – πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας; φιλόσοφος – διὰ φιλοσοφία.

⁴¹ Плутарх тоже говорит о том, что эпоптика предшествует этика и политика (забывая про физику): «Александр, по-видимому, не только усвоил учения о нравственности и государстве (τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν... λόγον), но приобщился и к тайным, более глубоким учениям (τῶν ἀπορρήτων καὶ βαθυτέρων διδασκαλιῶν), которые философы называли “устными” и “скрытыми” (ἀκροατικὰς καὶ ἐποπτικὰς) и не предавали широкой огласке» (Plut. Alex. 7. 5).

⁴² Об этом понятии см. Kerényi 1991, 95.

О блаженных видениях (μακαρίαν ὄψιν) души, созерцающей сияющую красоту (κάλλος λαμπρόν) во время приобщения «к блаженнейшему из таинств» (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἧν θέμις λέγειν μακαριωτάτην) читаем в «Федре»: «Допущенные к видениям непорочным, простым, непоколебимым и счастливым (εὐδαίμονα φάσματα), мы созерцали их в свете чистом, чистые сами (μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες⁴³ ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες)...» (Plat. Phaedr. 250b–c)⁴⁴. Согласно «Федру», все виденное душой на земле – это лишь тень и подобие тамошних блаженных φάσματα (Phaedr. 250b1–5: ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, τὰς εἰκόνας). И в «Пире» созерцание «чистого» (καθαρόν) и «беспримесного» (ἄμεικτον) прекрасного описывается мистически как соприкосновение души с истиной, а не призраками (Plat. Symp. 212a4: ἄτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ).

Мы уже обращали внимание на важность символики света и отражений у Василия Великого. В образовательном контексте и в сопровождении мистериальной лексики встречается она и у Григория Богослова и Амфилохия Иконийского. Речь идет о двух очевидно опирающихся на «Юношей», содержательно близких текстах: это послание Григория Богослова (Greg. Carm. II. 2. 4 от Никобула-сына к отцу), а также послание «К Селевку» Амфилохия Иконийского. Эти тексты написаны в стихотворной форме, но их объединяет с «Юношами» 1) форма личного послания; 2) проблематика («внешние» науки); 3) общность образных средств и некоторых примеров⁴⁵.

Так, Никобул мл. намерен, изучив в юности науки, «изыскивать следы сокровенных красот» и «непрестанно восходить к свету» (Greg. Carm. II. 2. 4. 78–79: ἄσσα κέκευθε⁴⁶ καλὰ ἀνιχνεύων τε καὶ ἐς φάος αἰὲν ὀδεύων), чтобы сподобиться «жизни чистой» (II. 2. 4. 83: ζωῆς καθαρῆς) и «не издали, как бы в зеркале и в воде (δι' ἐσόπτρου καὶ ὕδατος), видеть слабые отражения (ἰνδάματα) истины, но созерцать (θηεύμενος) чистыми очами (ᾄμμασιν ἀγνοῖς) самую истину, в которой первое и последнее есть Троица» (II. 2. 4. 84–87). Подготовкой к такому восхождению у него служат следующие науки: риторика (59: ῥήτρης), история (61: ἱστορίας), грамматика (63: γραμματική), логика, этика (ср. 67: ὅσοις τ' ἦθεα κεδνὰ διαπλάσσουσιν ἄριστοι) и физика (ср. 72: ἡερίων, χθονίων τε καὶ εἰναλίων φύσιν εὔρον). Включение в список первых трех дисциплин говорит о том, что речь идет об образовании в самом общем смысле. Вместе с тем, нельзя не отметить особую «очистительную» функцию логики, задача которой – «явить» истину (65–66: λογικῆς τέχνης τὰ παλαιόματα, οἷς ὕπ' ἀληθὲς / κρύπτεται, ὃ τριφθεῖς⁴⁷ δὲ λόγος περίφαντον ἔθηκεν).

О том же говорит и Амфилохий в послании Селевку: после «предварительных упражнений» (προγυμνάσης) светской мудрости юноша должен перейти к «богодухновенным Писаниям» (ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς – Amph. Ad Sel. 183–187), проникнуть в «благочестивое таинство» (199: εὐσεβὲς μυστήριον) троичного богословия и стать «мудрым в мистическом созерцании» (216: σοφὸς... μυστικαῖς θεωρίαις). Так и Моисей, изучив египетские науки (221: ἐκμαθῶν Αἰγυπτίων σοφίαν), был удостоен величайшего зрелища (226: τελείων ...θεαμάτων; 227:

⁴³Ср. Herm. *In Phaedr.* 178. 25–26: Τὸ δὲ μυούμενοι καὶ ἐποπτεύοντες ὡς ἀπὸ τῶν τελετῶν τῶν ἐν Ἐλευσίῃ λέγει. [...] Καθαροὶ δὲ ὄντες εἶπεν ἐπειδὴ μὴ καθαρῶ καθαρῷ ἄπτεσθαι οὐκ ἔστι θεμιτόν (Riedweg 1987, 41).

⁴⁴Этот пассаж цитирует Климент в *Str.* V. 14. 138. 3.

⁴⁵О влиянии Василия Великого см. Oberg 1969, 2; Moroni 2006, 43–45, 119.

⁴⁶PG: κέλευσε; Ben.: κέλυτε (vicio preli?); ошибка исправлена у Moroni 2006, 78.

⁴⁷Ср. Plat. *Ep.* VII 344b (выше прим. 17): μετὰ τριβῆς, τριβόμενα.

μέγιστον μυστήριον) и узрел горящий куст (229: ἐκ φλογός πурός βάρου). Говоря о Моисее, Амфилохий опирается на текст свт. Василия; разработка мотива у него самостоятельна, хотя и довольно традиционна.

Нельзя утверждать, что все детали метафоры подсказаны у каппадокийцев Платоном и платонической традицией. Школьная разработка темы «малых» и «великих» мистерий дополнялась как образами, взятыми из Священного Писания⁴⁸, так и некоторыми сведениями о том, что собой представляли «великие» мистерии. Сведения эти, разумеется, были почерпнуты из источников литературного характера, благодаря которым христиане знали, что уровень эпоптии как-то связан с ярким светом⁴⁹. Климент Александрийский, чей «Протрептик» может быть одним из источников каппадокийцев, пишет о том, что «Деметра и Кора стали уже персонажами мистической драмы (δράμα μυστικόν), а их скитание, похищение и скорбь Элевсин освещает светом факелов (Ἐλευσίς δαδουχεῖ⁵⁰)» (Clem. Protr. II. 12. 2). Кроме того, обратим внимание на следующее свидетельство Плутарха: «Те, кто проходят посвящение (οἱ τελοῦμενοι), вначале в беспорядке и с криками собираются, толкая друг друга, но, когда начинается священное действо и демонстрируются священные предметы (δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν), они внимают с трепетом и в молчании. Точно так же и в философии (οὕτω καὶ φιλοσοφίας): вначале, у дверей ее, ты увидишь беспорядок, болтовню и дерзость, поскольку некоторые, стремясь к славе, толкают других довольно грубо и сильно. Но когда человек оказался внутри и узрел великий свет (ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδών), словно отворился анакторон, совершенно меняется и умолкает...» (Plut. De prof. 81E)⁵¹. Этот пассаж непосредственно соседствует со сравнением слушателей с тремя видами больных, использованном Василием в «Юношах»⁵², так что он, весьма вероятно, был ему знаком.

Вместе с тем, мы можем не ограничиваться общим указанием на платоническую разработку мистериальной метафоры, поскольку в нашем случае можно, с высокой долей уверенности, установить основной источник Василия⁵³. Таким

⁴⁸ Уже у Климента мистериальная терминология используется применительно к толкованию Священного Писания, причем он уже соотносит различные этапы познания со словами ап. Павла: «видим убо ныне якоже зеркалом в гадании (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι)» (1 Кор 13:12). См. Riedweg 1987, 133.

⁴⁹ Des Places 1981 обратил внимание на то, что игра света и тени так или иначе упоминается в связи с мистериями во многих свидетельствах. Так, Плутарх в трактате «О душе» (apud Stob. Anth. 4. 52b. 49) блуждания души после смерти сравнивает с обрядом посвящения: вначале она блуждает в темноте (διὰ σκότους), затем неожиданно освещается чудесным светом (φῶς τι θαυμάσιον). Дион Хрисостом в «Олимпийской речи» (Or. XII. 33) говорит о чередовании света и тьмы (σκότους τε καὶ φωτός ἐναλλάξ αὐτῷ φαινομένων); Луций у Апулея говорит: «в полночь видел я солнце в сияющем блеске» (Apul. Metam. XI. 23. 30: nocte media uidi solem candido coruscantem lumine). Ср. Aristoph. Ran. 454–456: Μόνους γὰρ ἡμῖν ἥλιος / καὶ φέγγος ἰλαρόν ἐστιν, / ὅσοι μεμυήμεθ' κτλ. Другие примеры см. Riedweg 1987, 46–52.

⁵⁰ Перевод А. Ю. Братухина. О дадухах см. Mylonas 1961, 232.

⁵¹ Перевод наш. Слова δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων, как и анакторон, отсылают к Элевсину. См. Mylonas 1961, 261.

⁵² Bas. Ad. 10. 32–42. О влиянии Плутарха см. Valgiglio 1975, 77.

⁵³ Это, разумеется, не исключает его знакомства с Платоном, Плутархом и Климентом.

источником, как мы полагаем, является «Пролог» к «Комментариию на Песнь Песней» Оригена⁵⁴.

Ориген выделяет три науки, благодаря которым человек приходит к познанию вещей: «этика», «физика» и «эпоптика»⁵⁵, или же нравственная (*moralis*), естественная (*naturalis*) и созерцательная (*inspiciativa*) философия. Он добавляет, что некоторые эллины добавили и четвертую часть, логику (*rationalis*) (Orig. Prol. 3. 1 = Baehrens 75. 6–11). Моральной называется та часть философии, которая «устанавливает порядочный образ жизни и подготавливает обычаи, ведущие к добродетели» (Prol. 3. 3 = Baehrens 75. 17–19)⁵⁶. Естественная философия «исследует природу всякой вещи, благодаря чему ничто не совершается противно природе (*contra naturam*), но все предназначается для того, для чего оно произведено Создателем». Наконец, созерцательная часть – это когда мы, «миновав видимое, созерцаем нечто божественное и небесное, наблюдая это одним умом, поскольку оно превосходит телесное зрение» (Prol. 3. 3 = Baehrens 75. 19–23⁵⁷).

Это деление, продолжает Ориген, эллины заимствовали у Соломона, который изложил моральное учение в виде кратких наставлений (*brevibus sententiis*) в «Притчах», а естественное – в «Екклесиасте» (Prol. 3. 5–6). В этой книге, «рассуждая о природе (*rebus naturalibus*) и отличая пустое и суетное (*inania ac vana*) от полезного и необходимого (*ab utilibus necessariisque*), он призывает оставить суетность и устремиться к полезному и правильному (*utilia rectaque*)» (Orig. Prol. 3. 6 = Baehrens 76. 10–12).

Гомилия «На начало Книги Притчей» свидетельствует о том, что Василию было хорошо знакомо это отождествление различных книг Соломона с частями философии (Bas. In Princ. Prov. 1, PG 31, 388. 5–19). Обратим также внимание на то, что подход Соломона к физике напоминает рекомендации Василия относительно «внешней учености» в целом: «восприняв у них полезное, надо уметь кое-что и отбросить» (Bas. Ad. 1. 27–28: ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρὴ καὶ παριδεῖν; ср. Ad. 4. 50–51). Что касается эпоптики, говорит Ориген, то она содержится в «Песне Песней», в которой изображена любовь невесты-души к небесному и божественному (Orig. Prol. 3.7 = Baehrens 76. 12–16).

Соломон не забыл и про логику, которую тоже можно обнаружить в «Притчах». Это видно по тому, что сама книга эта называется «притчами»⁵⁸, а также по тому, что она открывается различением имен (*discretionones verborum*), что и составляет предмет логики (Orig. Prol. 8–9 = Baehrens 76. 18–77. 3). И в этой части «следует особенно упражняться детям», к чему призывает Соломон, говоря *intelligens gubernationem acquirat* (Притч. 1:5: ὁ δὲ νοήμων κυβέρνησιν κτήσεται). Тот, кто сведущ в логике, «неизбежно разумно направит свой путь (*semet ipsum gubernat*) сквозь то, что он выучил, и жизнь свою будет выравнивать более умеренно» (Orig. Prol. 3. 10 = Baehrens 77. 5–8).

Отклик на этот *κυβέρνησις* мы видим в упоминании о *πλοίου τὰ πηδάλια* в самом начале «Юношей» (Bas. Ad. 1. 25). Разумеется, Нальдини прав, усматривая

⁵⁴ На принадлежность Оригена к этой традиции указал Hadot 1979, 218–219.

⁵⁵ У Беренса принято лишнее чтение *enopticen* (Baehrens 1925); ошибка исправлена в Brésard, Crouzel 1991.

⁵⁶ Здесь и далее перевод наш.

⁵⁷ Ср. выше Arist. fr. 10 Ross.

⁵⁸ Как замечают Brésard, Crouzel 1991, «логика» у Оригена является частью науки, или метода, аллегорического толкования.

здесь реминисценцию на диалог «Клитофонт»⁵⁹ (Plat. Clitoph. 408a5–b4: καθάλερ πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλω, τῷ μαθόντι τὴν τῶν ἀνθρώπων κυβερνητικὴν), однако эта реминисценция спровоцирована, как представляется, именно Оригеном. Интересно, что и в гомилии «На начало Книги Притчей» Василий использует выражение τῆς ζωῆς τὰ πηδάλια (Bas. In Princ. Prov. 17, PG 31, 421. 18), подсказанное не только библейским текстом, но и его толкованием у Оригена.

Наконец, следует обратить внимание на то, что Ориген прямо сопоставляет этику с «очищением», в чем он явно отстает от платонической традиции с ее более нюансированными делениями и в чем за ним следует, как мы видели выше, Василий. «Пройдя то, что способствует очищению (his quibus purificatur) действий и привычек души, душа подходит к различению естественных предметов (rerum naturalium), после чего она надлежащим образом приступает к догматике и мистике (ad dogmatica venit et ad mystica), а также возвышается подлинной и духовной любовью до созерцания Божества (ad divinitatis contemplationem)» (Orig. Prol. 3. 16 = Baehrens 78. 15–19)⁶⁰. Отождествление высшей созерцательной ступени с догматикой, которое мы здесь видим, определило, на наш взгляд, и объединение у Василия таких двух этапов, как ἡ ἀλόρητος διδασκαλία и созерцание.

Таким образом, представление каппадокийцев о классической культуре как о «малых мистериях» лежит в основе их рассуждений об образовании. Речь не идет ни о восторженном принятии «внешней учености», ни о вынужденном компромиссе. Уровни познания соответствуют различным уровням бытия, которые намечены в 2-й главе «Юношей». Василий устанавливает здесь пропорцию: *тамошнее благо: здешнее благо = истина: сон и тень* (Ad. 2. 17–23). И тут же переформулирует: *душа: тело = тамошняя жизнь: здешняя жизнь*. Рассуждение продолжается далее: *Священное Писание: «внешние» книги = солнце: тени и зеркала* (Ad. 2. 26–30)⁶¹. Но и это еще не все: каждому уровню бытия (здешнее – тамошнее) соответствует у Василия не только определенный уровень познания («внешние» книги – Священное Писание), но и определенный тип добродетели. Богодуховенный текст формирует свойственную душе добродетель (οἰκεία ἀρετή), в то время как внешняя ученость, в том числе философия, создают лишь «тень» ее (Ad. 3. 6–11, ср. σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς в 10. 2)⁶². Свойственное Василию ощущение порядка, пронизывающего весь видимый мир, проецируется на образование. Мистериальная метафорика поддерживает эти пропорции. «Малые мистерии» здешней жизни и здешней учености предшествуют

⁵⁹ Naldini 1984, 143.

⁶⁰ Как отмечает И. Адо, это деление носит неоплатонический характер; она сравнивает его с делением, принятым Порфирием в его издании «Эннеад» (Hadot 1987, 116–117).

⁶¹ Ср. Cazeaux 1980, 30.

⁶² Два типа добродетели (обывательская, она же σκιαγραφία vs. подлинная) можно усмотреть уже в «Федоне» (Plat. Phaed. 69a9–b8). И в диалоге «Менон» мнимая и истинная добродетель сопоставляются как тень и истина: тот, кто обладает подлинной добродетелью, говорит Сократ, «один лишь с умом, все другие безумными тенями веют» (οἷος πέλνυται... τοῖ δὲ σκιαῖ ἀίσσουσι). Цитата из «Одиссеи» относит нас к судьбе старца Тиресия, которому единственному из мертвых Персефона сохранила ум (Hom. Od. X. 494–495). Такой человек, говорит Сократ, «был бы среди нас как подлинный предмет (ἀληθὲς πρᾶγμα) среди теней (παρὰ σκιάς), если говорить о добродетели» (Plat. Meno. 100a1–7). Та же цитата из Гомера использована Василием в Ad. 6. 5–7.

«великим таинствам» жизни будущей, в которые вводят δι' ἁλλορήτων Священные Писания. Посвящение в великие мистерии прежде малых в античности рассматривалось как скандальная профанация. Плутарх с возмущением пишет о Деметрии, что он пожелал «пройти посвящение в таинства, причем весь обряд целиком (τελετὴν ἅλασαν), от низшей до созерцательной ступени (ἄπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν)»: «Это было противно священным законам и никогда прежде не случалось» (Plut. Dem. 26). Представление о соблюдении необходимой последовательности лежит и в рассуждении Василия Великого, причем последовательность эта в его сознании связана не столько с реалиями поздней империи, сколько с самой природой человека.

Литература / References

- Alexandre, M. 2012: La culture grecque, servante de la foi: de Philon d'Alexandrie aux Pères grecs. In: A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*. Paris, 31–59.
- Amand, D. 1949: *L'ascèse monastique de Saint Basile: essai historique*. Maredsous.
- Baehrens, W.A. 1925: *Origenes Werke*. Bd 8: *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten: Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen*. Leipzig.
- Bernardi, J. 2004: *Saint Grégoire. Oeuvres poétiques*. T. I. 1^{ère} partie. *Poèmes personnels II, 1, 1–11*. Texte établi par A. Tuiller et G. Bady, traduit et annoté par J. Bernardi. Paris.
- Bonis, C.G. 1976: Did St. Basil the Great have “nephews”? *Θεολογία* 47, 924–927.
- Boyancé, P. 1962: Sur les mystères d'Éleusis. *Revue des études grecques* 75, 460–482.
- Brésard, L., Crouzel, H. 1991: *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. T. I. *Texte de la version latine de Rufin*. Introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel, avec la collaboration de Marcel Borret. Paris.
- Bultmann, R. 1948: Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. *Philologus* 97, 1–36.
- Burkert, W. 1977: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- Cazeaux, J. 1980: *Les échos de la sophistique autour de Libanios ou Le style “simple” dans un traité de Basile de Césarée*. Paris.
- Des Places, E. 1981: Platon et la langue des mystères. In: *Études platoniciennes 1929–1979*. Leiden, 83–88.
- Dillon, J. 1993: *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford.
- Dowden, K. 1980: Grades in the Eleusinian Mysteries. *Revue de l'histoire des religions* 197.4, 409–427.
- Fedwick, P.J. 1983: Basil of Caesarea on Education. In: *Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3–6 xii 1979)*. Messina, 579–600.
- Fedwick, P.J. 1996: *Bibliotheca Basiliana Universalis*. T. II. P. 2. Turnhout.
- Fortin, E.L. 1981: Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address ad Adulescentes. In: A.H. Armstrong, H.J. Blumenthal, R.A. Markus (eds), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*. London, 189–203.
- Giet, S. 1941: *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*. Paris.
- Gribomont, J. 1974: Les lemmes de citation de S. Basile, indice de niveau littéraire. *Augustinianum* 14, 513–526.
- Hadot, I. 1987: Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens. In: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*. Paris, 99–122.
- Hadot, P. 1979: Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum* 36, fasc. 4, 201–223.
- Kerényi, K. 1991: *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton (NJ).
- Lemerle, P. 1971: *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Paris.
- Marrou, H.-I. 1948: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. T. II. *Le Monde romain*. Paris.
- Moreschini, C. 1997: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Milano.
- Moreschini, C., Norelli, E. 2005: *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History*. Vol. II. Peabody (MA).

- Moroni, M.G. 2006: *Nicobulo Jr. al padre (carm. II, 2, 4), Nicobulo sen. al figlio (carm. II, 2, 5): una discussione in famiglia*. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici di M.G. Moroni. Pisa.
- Mylonas, G.E. 1961: *Eleusis and the Eleusinian mysteries*. Princeton (NJ).
- Naldini, M. 1978. Sulla Oratio ad adolescentes di Basilio Magno. *Prometheus. Rivista di studi classici* 4. 1, 36–44.
- Naldini, M. 1984: *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani (Oratio ad adolescentes)*. Firenze.
- Nardi, C. 1990: Note al Primo Carme Teologico di Gregorio Nazianzeno. *Prometheus. Rivista di studi classici* 16.2, 155–174.
- Oberg, E. 1969: *Amphilochii Iconiensis Iambi Ad Seleucum*. Berlin.
- Pruche, B. 1947: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Introduction, traduction et notes de B. Pruche. Paris.
- Riedweg, C. 1987: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin–New York.
- Rousseau, Ph. 1998: *Basil of Caesarea*. Berkeley.
- Saffrey, H.D., Segonds, A.-Ph. 2001: *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds. Paris.
- Schucan, L. 1973: *Das Nachleben von Basilius Magnus ad Adolescentes*. Genève.
- Valgiglio, E. 1975: Basilio Magno Ad adulescentes e Plutarco De audiendis poetis. *Rivista di Studi Classici* 23. 1, 67–85.
- Vinogradov, A.Yu. 2009: [The Word μυστήριον in Ancient and Early Christian Literature]. In: *Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh [Orthodox Teaching on the Sacraments of the Church]*. Vol. I. Moscow, 43–66.
- Виноградов, А.Ю. Слово μυστήριον в античной и раннехристианской литературе. В сб.: *Православное учение о церковных таинствах*. Т. 1. М., 43–66.
- Wilson, N.G. 1975: *Saint Basil on the Value of Greek Literature*. London.