

АННА ГРЮНЕРТ*

ЗРИТЕЛЬНАЯ ЛЕКСИКА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ПОЗНАНИЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО**

НА ПРИМЕРЕ ЦИКЛА «БЕСЕДЫ НА ШЕСТОДНЕВ»

Аннотация: В данной статье рассматриваются отдельные случаи употребления Василием Великим (329/30–379) лексики, связанной со зрением, в контексте учения о познании в цикле «Беседы на Шестоднев», посвященном подробной экзегезе первой главы книги Бытия. Во-первых, в связи с выделением зрения как лучшего из человеческих чувств подтверждается предположение, что на «Шестоднев» Василия Великого оказал влияние текст «О сотворении мира согласно Моисею» Филона Александрийского. Во-вторых, особое внимание уделено значению слова и философского понятия *θεωρία* (созерцание), осмысление которого восходит к платоновской и аристотелевской традициям. Мы предлагаем выделить, с одной стороны, созерцание, являющееся этапом на духовно-философском пути Моисея, автора священного текста, что вписывается в русло философско-биографических текстов поздней античности, посвященных, например, Пифагору. С другой стороны, описываются те места, где семантика *θεωρία* претерпевает изменения, занимая важное место в контексте естественной теологии, которая лежит в основе педагогической концепции текста. Наконец, автор указывает те места, в которых можно усмотреть христианскую интерпретацию избранных мест из корпуса Платона (диалоги «Тимей» и «Государство»), где метафорически используются слова из семантического поля, касающегося зрения.

Ключевые слова: Василий Великий, гносеология, зрение, созерцание, экзегеза, Платон, Филон Александрийский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-121-144.

В поздней античности первая Книга Бытия занимала очень важное место, в том числе «в силу того, что символы веры, утвержденные на соборах в Никее (325 г.) и Константинополе (381 г.), начинались с объявления Бога Творцом всего сущего» (Sandwell, 2011: 540). Посвященные ей экзегетические тексты имели часто катехизаторскую или полемическую направленность¹. У нас есть в том числе свидетельство

*Грюнерт Анна, студент магистратуры, богословский факультет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва), gruna7@gmail.com.

**© Грюнерт, А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Так, Феофил Антиохийский, автор «Послания к Автолику», текста также посвященного экзегезе первых стихов Книги Бытия, обращается во вступлении к язычнику (Theoph. Ad Autol. 1). Василий Великий, по своему собственному указанию, произнес

Бл. Августина, который советует начинать обучение вере с первых строк Книги Бытия (Aug. De catech. rud. 3.6).

В данной статье перед нами стоит задача рассмотреть, какое место в «Девяти гомилиях на Шестоднев»², посвященных подробной экзегезе стихов Быт. 1.1.–1.25, Василий Великий уделяет органу зрения, какие лексические инструменты он для этого употребляет и на какую философскую традицию опирается. Данная задача предполагает также изучение того, каким образом визуальная лексика используется в контекстах, связанных с авторской и учительской ролью Моисея, как сказал Ж. Пепэн (Pépin, 1955: 117), «эпического историка» книги Бытия. Наш анализ будет касаться использования «зрительной метафоры» в местах, касающихся познания материального мира и духовных реалий.

«Шестоднев», будучи одним из первых³ полностью дошедших до нас христианских текстов, посвященных описанию возникновения Вселенной, уже в IV в. получил очень большое признание⁴. Хотя важность изучения гносеологического аспекта в «Шестодневе» уже была обозначена (Михайлов, 2010: 93; Sandwell, 2011: 564), однако значение зрительной лексики в этом контексте специально не изучалось. Наконец, уместно рассмотреть некоторые параллели между «Шестодневом» и трактатом Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею». В самом деле, Филон, как уже было замечено (Hertz, 2015), орган зрения ставит выше органа слуха. Между тем, хотя «О сотворении мира» в целом и признается одним из источников «Шестоднева», эта связь еще довольно мало изучена и не всегда обоснованно считается малоперспективной (Bas. Hex. (SC). 51; Runia, 1993: 241; Basilius Caesariensis, 1997: 88).

Соотнося разум (ὁ λόγος) со зрением, Василий Великий ставит зрение выше разума, так как последний «предоставляет суждение глазам» (τοῖς ὀφθαλμοῖς παραπέμπει τὴν κρίσιν), «не имея возможности выразить все

свои гомилии в великопостный период (Bas. Hex. (SC). 8.8.35), который в древней Церкви посвящался оглашению катехуменов. Аудитория его состояла как из образованных людей, так и из простых тружеников (Gr. Nyss. In Hex. 65a).

²Далее «Шестоднев». Цитаты на греческом будут приводиться по изданию С. Жиэ (Bas. Hex. (SC)). Перевод цитируемых мест выполнен нами. При приведении цитат древних авторов переводы также принадлежат нам, если нет соответствующих оговорок.

³О недошедших до нас текстах см. вступление к изданию «Шестоднева», вышедшему в серии *Sources chrétiennes* (Bas. Hex. (SC). 49), а также монографию Ф. Роббинса (Robbins, 1912).

⁴О влиянии «Шестоднева» на Григория Богослова, Григория Нисского и Амвросия Медиоланского см. *ibid.*: 53–63.

то, о чем поначалу ему засвидетельствовало чувство» (Bas. Hex. (SC). 2.7.37: οὕτως οὐδὲν ἔχων εἶπεῖν τοσοῦτον, ὅσον ἡ αἴσθησις μαρτυρεῖ προλαβοῦσα). Чувство (ἡ αἴσθησις) здесь непосредственно отождествляется со зрением. Отдельные параллели к подобному представлению можно увидеть в гомилии на «Внемли себе» Василия Великого, которая, как уже было замечено, тематически близка к «Шестодневу», завершение которого могло представлять для нее «канву» (Василий Великий, Алиева, 2016: 10). Во-первых, мы встречаем мысль о том, что глаза у человека занимают высшее положение: «Глаза, например, заняли лучшую дозорную вышку, чтобы никакая часть тела их не загряздала» (Bas. Att. 36.16⁵). Во-вторых, в этой гомилии есть перечисление всех человеческих чувств (Bas. Att. 36.16), где зрение занимает первое место. В отношении последнего надо заметить, что подобные перечисления встречаются у авторов до Василия Великого, например у Платона и, что важно отметить, в «De officio mundi» Филона Александрийского⁶.

Однако в «Шестодневе» такое особое выделение органа зрения среди всех прочих чувств не является последовательным. Таким образом, мы можем привести два места, в которых высказывается точка зрения, совершенно противоположная указанной мысли. Во-первых, в той же второй гомилии автор говорит: «есть то, чего нельзя видеть плотскими глазами» (ὁ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι), как, например, наша мысль (Bas. Hex. (SC). 2.1.39). Во-вторых, в шестой гомилии, посвященной сотворению небесных светил, приводится наблюдение, что Луну надо измерять не глазом (ὀφθαλμῶ), но рассудком (λογισμῶ), который «при раскрытии истины гораздо вернее глаз» (Bas. Hex. (SC). 6.11.27: πολλῶ τῶν ὀφθαλμῶν ἀκριβέστερός ἐστι πρὸς ἀληθείας εὔρεσιν).

Каким образом можно объяснить такие, на первый взгляд, непоследовательности? Не претендуя на исчерпывающее решение вопроса, ограничимся несколькими замечаниями. С одной стороны, в тексте остались отпечатки устной формы, которая лежит в основании создания проповеди, и следы которой мы можем усмотреть в самом тексте⁷. С другой стороны, Василий Великий подбирал формулировки и строил образы так, чтобы текст был прежде всего назидательным.

⁵Русский перевод гомилии Василия Великого на «Внемли себе» дается по Василий Великий, Алиева, 2016.

⁶Platon, 1923: 156b, Ph. De ofif. 62, 165, Bas. Att. 36.16.

⁷Василий Великий указывает, что первая, третья и восьмая гомилии были произнесены утром, в то время как вторая, четвертая, седьмая и девятая относятся к вечернему времени.

На место Bas. Hex. (SC). 2.7.37, которое мы приводили выше, стоит также обратить внимание в связи с текстом Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею». В последнем тексте зрение как один из органов чувств, которыми наделен человек, получает у автора очень высокую оценку, будучи несколько раз названным «наилучшим из чувств»⁸. Приведем здесь несколько примеров:

- (1) В контексте повествования о сотворении света на четвертый день свет, наилучшее из всего существующего (τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς), делается орудием зрения, наилучшего из чувств: εἰδῶς τε ὅτι τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς ἐστίν, ὄργανον αὐτὸ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως ἀπέφανεν (Ph. De opif. 53).
- (2) Когда Филон старается доказать священное свойство числа «семь», он перечисляет семь признаков, различаемых наилучшим из всех чувств: τὰ δὲ διὰ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθήσεων ὄψεως κρινόμενα μετέχει τοῦ ἀριθμοῦ κατὰ γένος (Ph. De opif. 120).
- (3) Величие человека и сродство человека Солнцу, Луне и прочим светилам осуществляется через зрение — главное из всех чувств: διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων ὄψεως ἡλίω καὶ σελήνῃ καὶ ἐκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγιζῶν (Ph. De opif. 147).

Филон, хотя в одних местах и превозносит зрение над всеми прочими чувствами⁹, однако, подобно Василию Великому, в других местах того же текста он оговаривается и подмечает некоторые ограничения, свойственные зрению как одному из пяти чувств. Во-первых, каждому чувству отводится определенный предмет (Ph. De opif. 62: ἐξαιρέτους ὕλας) или критерий (κρίτηριον ἴδιον), которым для зрения является цвет (χρώματα) или же — разнообразие форм и цветов (ἐπὶ χρωμάτων μὲν καὶ σχημάτων ποικιλίας). Во-вторых, говоря о зрении, Филон все-таки подмечает, что у некоторых людей оно может быть более или менее сильным: ¹⁰.

Отдельно обращаясь к теме познания, Филон выстраивает очень стройную параллель. То место, которое занимает ум (νοῦς) в душе (ἐν

⁸На лексическом уровне это выражено последовательным употреблением превосходной степени прилагательного (ἀρίστης / ἀρίστης / ἡγεμονικωτάτης) с конструкцией *genitivus partitivus* (τῶν αἰσθήσεων).

⁹В двух присутствующих в тексте перечислениях (Ph. De opif. 62, 165) чувства выстраиваются в одном и том же порядке: зрение, слух, вкус, обоняние, (осязание).

¹⁰«Ибо горизонт есть кажущееся нам в зависимости от того, насколько каждый имеет хорошее или плохое зрение, ибо чувство то в большей, то в меньшей степени ограничивает видение его линии» (Филон, Вдовиченко, 2000: 112: ὁ γὰρ ὀρίζων πάθος ἐστὶν ἡμέτερον, ὡς ἂν ὀξυωπίας ἔχη τις ἢ τοῦναντίον, ἀποτεμνομένης τῆς αἰσθήσεως τότε μὲν ἐλάττω τότε δὲ μείζω περιγραφήν).

ψυχῆ) в отношении познания умопостигаемого (τὰ νοητά), око (ὀφθαλμός) в теле (ἐν σώματι) занимает в отношении чувственного (τὰ αἰσθητά). Ум прибегает к знанию (ἐπιστήμη) для распознавания бестелесного (εἰς τὸ γνωρίσαι τὰ ἀσώματα), а око прибегает к свету (φῶς) для восприятия телесного (Ph. De orif. 53: εἰς τὴν τῶν σωμάτων ἀντίληψιν). При этом, по выражению Филона, ум и око «видят» (βλέπει γὰρ ἑκάτερος).

Результатом этого «двойного зрения» является философия — величайшее благо для людей, как подчеркивает Филон. При этом в качестве конкретного приложения этой философии (τὸ φιλοσοφίας γένος) в отношении зрения Филон приводит пример занятия, сродного астрономии, т. е. наблюдению за звездами (Ph. De orif. 54). В другом месте Филон обозначает философию как «созерцание небесных предметов» (Ph. De orif. 77: ἡ θεωρία τῶν κατ' οὐρανόν), которое (ἀφ' ἧς πληχθεῖς ὁ νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον ἔσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης) при этом имеет нравственное измерение. Во-первых, оно учит человека добродетельно жить (τὸ εὖ ζῆν), а, во-вторых, обеспечивает ему бессмертие: ὅθεν (т. е. из созерцания неба) τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὅφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ἄνθρωπος ἀπαθανάτιζεται¹¹. К теме философии как созерцания небесного и теме нравственного измерения философского созерцания мы вернемся немного ниже.

Кроме того, при описании философского исследования (ζήτησις) Филон выделяет два этапа, которые он обозначает через два понятия зрения: ἡ ὄρασις и τὸ θεωρεῖν (Ph. De orif. 54). Переход от первого этапа ко второму происходит через неутолимую жажду созерцания (ἡ ἀπληστία τοῦ θεωρεῖν), которую обретает душа, питающаяся зрелищами (τὰ θεάματα), предоставляемых ей зрением (ἡ ὄρασις). Таким образом, зрение, будучи привязано к восприятию материального, представляет собой чувственный этап, необходимый для перехода к высшей ступени созерцания.

При рассмотрении в «Шестоднев» всех контекстов, где употребляется слово θεωρία, прослеживается определенная закономерность. В большинстве случаев (8 из 11)¹² объектом созерцания ясно выступает сотворенный мир¹³ в контексте того, что можно было бы назвать естественной

¹¹ «Возник род философии, благодаря которому человек, хотя и смертный, становится бессмертным» (Филон, Вдовиченко, 2000: 68).

¹²О месте Vas. Hex. (SC). 1.1.33, который в эту группу не входит, мы скажем ниже.

¹³Мы принимаем здесь во внимание те места, где слово θεωρία, вероятнее всего, используется в значении созерцания. Однако у данного слова могут наблюдаться и другие употребления.

теологией¹⁴, то есть поиском богопознания на основании чувственного опыта¹⁵. Таким образом, объектом созерцания становятся чувственные объекты, как видно из следующих примеров: πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν προκειμένων ἡμῶν τῇ αἰσθήσει (Bas. Hex. (SC). 1.8.13), εἰς τὴν θεωρίαν τῆς ἐξεργασμένης αὐτὰ τέχνης (Bas. Hex. (SC). 5.3.27), εἰς θεωρίαν τοῦ περὶ τὴν κτίσιν θαύματος (Bas. Hex. (SC). 7.6.28), ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῆς κτίσεως (Bas. Hex. (SC). 9.5.1). Созерцание становится следовательно одним из приемов, используемых на пути к богопознанию посредством чувственного опыта.

Данное наблюдение довольно хорошо, как нам кажется, вписывается в общую концепцию «Шестоднева». Некоторые исследователи предлагают видеть цель написания этого текста не в том, чтобы по-новому изложить космологию, опираясь на библейский текст, или показать расхождения между Книгой Бытия и древними космологиями философов и поэтов, но чтобы «понять текст буквально [...] с тем, чтобы дать читателю возможность присвоить себе не слова, но знание, которое позволяет воспринять то, что сам текст касается нашей жизни» (Vasiliiu, 2010: 262).

Об этой педагогической функции естественной теологии, а также о ее значимом месте в композиции текста, мы находим прямое свидетельство в «Апологии на Шестоднев» Григория Нисского: «...все они имели нужду в такой речи, которая понятным наставлением (μετὰ τινος εὐλήπτου ψυχαγωγίας) посредством видимой твари (διὰ τῆς φανομένης κτίσεως), и того, что в ней хорошего, руководила бы к познанию Сотворившего все (πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος τὰ πάντα γνῶσιν)» (Gr. Nyss. In Hex. 65.16–19). Таким образом, обращение к естественной теологии являлось не только сознательным выбором богословско-экзегетического метода, но педагогическим приемом, мотивированным определенной коммуникативной ситуацией¹⁶.

При этом естественная теология, в своем определении не прибегающая к помощи божественного откровения, в концепции Василия Великого

¹⁴См. упоминания «чувственного созерцания» в следующих местах «Шестоднева»: Bas. Hex. (SC). 1.7.14; 5.3.27; 5.7.6; 6.1.9; 6.1.15; 6.11.23; 7.6.28; 9.5.1.

¹⁵См. о присутствии естественной теологии в «Шестоднев»: Шохин, 2013.

¹⁶Заметим, Климент Александрийский, говоря о философии Моисея (ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωυσέα φιλοσοφία), относит к ее этической части (τῆς ἠθικῆς πραγμатеίας) историческое (τὸ ἱστορικόν) и законодательное (τὸ νομοθετικόν) содержание книг Моисея (см. Clem. Strom. 1.28.176). Таким образом, хотя говорить о существовании традиции этического восприятия книги Бытия довольно сложно, однако некоторую нравственную направленность в ее толковании отметить можно.

как раз в этом отношении приобретает некоторую особенность. По мысли каппадокийца, богопознание через естественную теологию вытекает из чтения богооткровенного текста, составленного пророком. Последнее видно, например, в следующем фрагменте: «Поэтому премудрый Моисей, желая показать, что мир является художественным произведением, подлежащим созерцанию всякого (πᾶσιν εἰς θεωρίαν), так что через него познается премудрость его Творца (τὴν τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν σοφίαν ἐπιγνώσκεισθαι), не другое какое-нибудь выражение употребил о мире, но сказал: „в начале сотворил“» (Bas. Hex. (SC). 1.7.12–1.7.17). Таким образом, сакральный текст, представляющий божественное откровение, становится также источником опыта.

Во вступлении к шестой гомилии также отводится важное место созерцанию чувственного и зрительной лексике¹⁷. В этом месте Василий Великий снова указывает на созерцание чувственного как на основную цель текста, написанного Моисеем на основе того, что было преподано ему «явно» (ἐν εἴδει): исследование устройства космоса (εἰς τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν ἐξέτασις) и созерцание всего существующего (θεωρία τοῦ παντός) доступно только через знание, которое Бог преподавал Моисею «явно» (Bas. Hex. (SC). 6.1.6–6.1.11). При этом читателю, исследующему «великие и сверхъестественные зрелища» (τὸν τῶν μεγάλων καὶ ὑπερφύων θεαμάτων ἐξέτασίν), следует иметь «предрасположенность к созерцанию» (τινας ἀφορμὰς πρὸς τὴν θεωρίαν), объектом которого является творение. Другой необходимой подготовкой к созерцанию должен быть «натренированный ум» (μὴ ἀγύμναστος [...] τὸν νοῦν) «для постижения предмета, находящегося перед ним» (πρὸς τὴν τῶν προκειμένων ἡμῶν κατανόησιν). Последнее условие обращено к «любителям рассматривать великое» (τοὺς τῶν μεγάλων φιλοθεάμονας), причем в качестве основы, на которой происходит созерцание, т. е. конечная деятельность ума, снова указывается учение, легшее в основу текста Священного Писания. Последнее обозначается ссылкой на место Числ. 12.8, о котором мы будем говорить ниже в контексте «философской биографии» Моисея: Бог обращался к нему явно, а не через иносказания (ἐν εἴδει λαλήσας πρὸς αὐτὸν, καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων).

О деятельной направленности созерцания нам также говорит атлетическая метафорика данного фрагмента. Призыв к необходимому

¹⁷Это же место особо выделяет А. Василиу за то, что оно ясно показывает тот род педагогических приемов, к которым прибегал Василий Великий (Vasiliiu, 2010: 44).

состоянию созерцания сопоставляется автором с тем, что «зритель атлетических игр» (τὸν ἀθλητῶν θεατῆν) должен быть не только «зрителем» (θεατῆς), но и «участником» (ἀγωνιστής) атлетических игр (Bas. Hex. (SC). 6.1.5). Последнее сопоставление и то, что Василий Великий называет своих слушателей платоновским выражением «любители рассматривать великое» (τοὺς τῶν μεγάλων φιλοθεάμονας), позволяет предположить, что Василий Великий в этом месте вступает в полемику с тем, как Платон обращается со зрительными образами в «Государстве».

Составное прилагательное φιλοθεάμων (любитель смотреть) встречается довольно редко. Оно, вероятно, было образовано Платоном, который первый использует это слово в пятой книге «Государства» (Pl. Resp. 475d). Что касается употребления этого прилагательного в «Государстве», то мы можем усмотреть некоторую неуверенность касательно того, действительно ли стоит этим словом обозначать деятельность философов. На вопрос, кем являются истинные философы (Pl. Resp. 475e), Сократ отвечает, что истинные философы — те, кто любят созерцать истину (τοὺς δὲ ἀληθοῦς, ἔφη, τίνας λέγεις; Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας). Однако немного далее Сократ в нескольких местах (Pl. Resp. 475d, 476a, 476b, 479a) противопоставляет истинных философов любителям зрелищ, которые обозначаются тем же эпитетом φιλοθεάμων, придавая, таким образом, этому слову отрицательную коннотацию. После Платона в период второй софистики этому слову придавалось то положительное¹⁸, то отрицательное значение. Филон Александрийский использует его в значении «любителей созерцания»¹⁹. То, что рассматриваемое место из «Шестоднева» является единственным, где автор при слове φιλοθεάμων опускает присутствующий в Pl. Resp. 475e платоновский *genitivus objecti* τῆς ἀληθείας, по нашему мнению, подтверждает стремление Василия Великого следовать платоновской традиции. В двух прочих местах корпуса Василия Великого автор также использует либо этот *genitivus objecti* (Bas. SS. 18.47.6), либо очень близкое сочетание τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους (Bas. In Psalm. 29.401.47).

Протрепетическая направленность «Шестоднева» сочетается также со зрительной образностью в тех контекстах, где речь идет о нравственном учении и о восприятии невидимого. Например, показывая систему отношений между Богом, праведным и грешным человеком (Bas. Hex. (SC). 6.1.51–62) и стараясь дать представление о красоте

¹⁸См.: Plu. De curios. 517d1; Plu. Quaest. conviv. 673b6.

¹⁹См.: Philo, Colson & Whitaker, 1929b: 85.1; Philo, Colson & Whitaker, 1930. 124.5.

невидимого (τὰ ἀόρατα), автор выстраивает следующую систему образов: Бог, как умопостигаемая сущность, сопоставляется с Солнцем (ср. Pl. Resp. 508c), которое в свою очередь сравнивается с неким «сверкающим оком, озаряющим творение» (τις ὀφθαλμὸς διαυγῆς ἐμπρέπων τῇ κτίσει), «зрение которого не может насытить» человека (ἀκόρεστος τοῦτου ἢ θεῶ). При этом слепец наказывается тем, что не видит солнце, в то время как грешник наказывается тем, что не может созерцать Бога (Bas. Hex. (SC). 1.6.61–62: εἰ τυφλῶ ζημία τοῦτον μὴ βλέπειν, ποταπή ζημία τῷ ἀμαρτωλῷ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς στερηθῆναι).

В «Протрептике» Аристотеля, который, возможно, находился в поле зрения автора (см. ниже) мы встречаем похожую мысль. Человек «по природе преследует явное и доступное познанию (τὸ φανερόν καὶ τὸ γνωστόν); по этой причине нам следует, прежде всего, в качестве достойного основания полагать зрение солнца и света (τὸν ἥλιον ἰδεῖν καὶ τὸ φῶς), которые [...] нужно почитать с особой тщательностью» (Ar. Prottr. 102.3–5). «Зрение солнца» представляется, таким образом, неким естественным для человека «духовным упражнением»²⁰.

Однако, заметим, данная образность у Василия Великого опять же, как и в случае употребления понятия θεωρία, возникает в педагогическом контексте там, где ему необходимо дать читателю определенное наставление. В «Шестодневе» мы можем обнаружить и более «простые» места, где «невидимое» определяется как то, что «не может восприниматься телесными очами» (Bas. Hex. (SC). 2.1.39: τὸ μὲν, ὃ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι).

Сравнение добродетельного человека с грешником на основе «зрения» — «незрения» возникает и девятой гомилии, однако на этот раз текст строится на аллюзии на «Тимей» (Bas. Hex. (SC). 9.2.35–37): достоинство добродетельного человека выражается в том, что его взор направлен ввысь, к небу (ἢ σὴ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν διανέστηκεν· οἱ ὀφθαλμοὶ σου τὰ ἄνω βλέπουσιν), в то время как грешник, предавшийся плотским страстям (τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς) сравнивается с животными (τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις, καὶ ὡμοιώθησιν αὐτοῖς), голова которых склонена к земле, а взор обращен к чреву (ἢ κεφαλὴ αὐτῶν ἐπὶ γῆν προσένευκεν, ἐπὶ γαστέρα βλέπει, καὶ τὸ ταύτης ἡδὺ ἐκ παντὸς τρόπου διώκει). В «Тимее» прямохождение человека связано с разумностью, в то время как склоненность к земле у животных является следствием отсутствия у них разума

²⁰См.: Адо, Воробьев, 2005: 266.

(Pl. Tim. 90a2–a4)²¹. Для того, чтобы устремиться от земли к небу, нужно упражнять разумный «главнейший вид души» (Pl. Tim. 90a5–7: *περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους*). Таким образом, то, что является разумом в «Тимее», в построении Василия Великого становится тем, что можно было бы назвать добродетелью. Добавим, что в гомилии на слова «Внемли себе» (Bas. Att. 12–15)²², приводится подобная мысль и также с опорой на «Тимей» и, вероятно, «Аликивиад»²³ (Pl. Alc. 133c1–2). Однако противопоставление «добродетельный человек» — «грешник» в этой гомилии опускается. Зрение, подобно разуму, присущее человеку от природы, здесь является проводником «близости к небу», «богопознания», в то время как в «Шестодневе» оно является результатом добродетели.

Созерцание также занимает важное место в «духовной биографии» пророка Моисея, изложенной в Bas. Hex. (SC). 1.1.18–1.1.46. Последний фрагмент, как нам представляется, вписывается в русло довольно распространенной в I–IV вв. традиции биографических текстов. Действительно, в поздней античности существовал определенный вид философской биографической литературы, которая часто имела целью обратиться к читателю с увещанием к добродетельной жизни через повествование о началах и передаче определенного божественного знания авторитетным философом (Urbano, 2013: 81)²⁴. Зачастую в качестве авторитетной личности в подобных повествованиях нехристианские авторы, как например Порфирий (II–III вв.) или Ямвлих (II–III вв.), избирали Пифагора. Текст Порфирия нам известен под названием «Жизнь Пифагора» (*Vita Pythagorae*), а произведение Ямвлиха носит название «О пифагоровой жизни» (*De vita Pythagorica*). Христианские и иудейские писатели, как Филон Александрийский или Григорий Нисский, в отдельных житийно-биографических текстах противопоставляли Пифагору фигуру пророка Моисея²⁵ (оба оставили тексты «О жизни

²¹См.: Василий Великий, Алиева, 2016: 12.

²²«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» (пер. О.В. Алиевой).

²³См.: там же: 33.

²⁴Фелдман дает таким текстам название «подобноагиографических» текстов (Feldman, 1993: 233: *hagiographic-like lives*).

²⁵Григорий Нисский прямо не называет Моисея философом, однако о Моисее у Филона Александрийского такое понимание мы можем увидеть (см.: Litwa, 2014: 9). Подобное указание мы также находим в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (Иосиф Флавий, Генкель, 2002: 1.25).

Моисея» (*De vita Mosis*)). Задачей подобных повествований было показать древность и состоятельность той или иной философской традиции через представление определенного образца для подражания. При этом общее построение нарратива и лексика в них часто в каких-то аспектах совпадали, поскольку все перечисленные авторы принадлежали к одной и той же грекоязычной интеллектуальной культуре поздней античности. В частности, это видно на примере использования понятия *θεωρία*. Во всех трех указанных текстах оно является важной составляющей образа жизни или религиозного образования, которое дают своим ученикам Пифагор и Моисей. Пифагор, согласно повествованию Порфирия, научил одного из своих любимых учеников наряду со священнослужением (*τά τε περί ἱερουργίας*) и иными видами почитания богов (*Πορφ. VP. 14.5: τὰς ἄλλας εἰς θεοὺς θρησκείας*) созерцанию небес (*τὴν μετέωρον θεωρίαν*). Ямвлих в своей «Пифагоровой жизни», подчеркивая, что Пифагор первый стал называть себя философом (*Iambl. VP. 12.58.1*), говорит о том, что наиболее чистый и философский образ жизни тот, который посвящен созерцанию прекрасного (*Iambl. VP. 12.58.1: τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν*).

Итак, первая гомилия на «Шестоднев» дает описание образования и воспитания, которые получил Моисей (*Bas. Hex. (SC). 1.1.18–1.1.46*). Василий Великий выделяет здесь три этапа: египетский²⁶, когда он получает воспитание при дворе фараона²⁷, а затем образование у египетских мудрецов²⁸; эфиопский, в течении которого он сорок лет (*ἐν τεσσαράκοντα ὄλοις ἔτεσιν*)²⁹ в пустыне³⁰ всецело предавался «созерцанию сущего» (*Bas. Hex. (SC). 1.1.33: τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων ἀποσχολάσας*); наконец, синайский³¹, который соответствует восхождению Моисея на гору Синай. Привлекает внимание то, как автор в отношении второго и третьего периода описывает духовный рост пророка.

²⁶В «Жизни Моисея» египетский период жизни пророка не выделяется в отдельный этап, но знаменует, согласно Бланшару, то «время, когда душа была в плену у ложных представлений о Боге» (*Blanchard, 2004: 328*).

²⁷См. *Исх. 2.10*.

²⁸Данный биографический элемент отсутствует в книге Исхода, но несколько раз встречается у авторов, живших до Василия Великого. См. *Philo, Colson, 1929. 1.5; Clem. Strom. 1.23*.

²⁹Эта деталь в Писании не встречается. О ее происхождении в раввинистической традиции см. *Harl, 1967: 407*.

³⁰См. *Исх. 2.15–4.20*

³¹*Исх. 13.1–Втор. 34.12*.

В описании эфиопского периода автор использует слово θεωρία, которое в Писании в этом значении никогда не встречается³². Причем, если мы обратимся к книге Исхода, речь не только не идет о уединении, но из текста можно было бы даже предположить, что в жизни Моисея происходит довольно много событий: он женится на Сепфоре, дочери Иофора, от которой у него рождается ребенок (Исх. 2.21–2.22), и у своего тестя пасет овец (Исх. 3.1). Какое тогда место из Писания имеет в виду Василий Великий? Точно ответить на этот вопрос сложно, тем более, что помимо указанных событий в этом месте текста происходит только диалог между Богом и Моисеем (Исх. 3.4–Исх. 4.17), причем в этот момент Моисей отворачивает лицо, так как боится взглянуть на Бога (Исх. 3.6: εὐλαβήτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ). Сочетание «созерцание сущего» (contemplation des réalités), согласно комментарию С. Жиэ к этому месту, традиционно обозначает гнозис³³ и восходит к платоновской традиции, однако это замечание не объясняет, почему именно так Василий Великий решил описать данный период жизни Моисея. В этом фрагменте, как нам кажется, автор хочет соотнести Моисея с определенной традицией философской и биографической литературы, о которой мы упомянули выше.

Обращаясь к синайскому периоду, Василий Великий подчеркивает: Моисей видел Бога, как может видеть человек (εἶδε Θεὸν ὡς ἀνθρώπων ἰδεῖν δυνατόν). При этом данное пояснение представляется автором как «свидетельство самого Бога» (κατὰ τὴν μαρτυρίαν αὐτῆν τοῦ Θεοῦ), которое Василий Великий находит в книге Чисел (Числ. 12.6–8), приводя цитату из Септуагинты: «если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении (ἐν ὁράματι) во сне говорю (ἐν ὕπνῳ λαλήσω) с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моему: устами к устам говорю Я с ним, и явно (ἐν εἶδει), а не в гаданиях (δι' αἰνυμάτων)»³⁴. Исходя из текста приведенной цитаты, Василий Великий находит противопоставление всех прочих пророков и Моисея, как высшего образца, в терминах непосредственного зрения (ἐν εἶδει), которого удостоился Моисей, и опосредованного зрения (ἐν ὁράματι, ἐν ὕπνῳ, δι' αἰνυμάτων), которое стало достоянием всех прочих пророков. Словосочетание (ἐν εἶδει) автор в том же месте раскрывает как

³²В Новом и Ветхом Завете слово θεωρία встречается лишь 5 раз в значении «путешествия» (Machab. II 5.26.2; Machab. III 5.24.2; Daniel. 5.7.4), «видения» (Machab. II, 15.2.1) и «зрелища» (Luc. 23.48.2).

³³См. то же словосочетание в корпусе Василия Великого: Bas. Enn. in Is. 6.48.

³⁴Приводится синодальный перевод.

«непосредственное зрение лицом к лицу» (αὐτοπρόσωπος θέα). Указание на этот исключительный для человека дар (ὡς ἀνθρώπῳ ἰδεῖν δυνατόν), которое является авторским пояснением Василия Великого, позволяет ему особенно выделить пророка и сообщить ему роль учителя, который обладает сокровенным знанием. Действительно, хотя лицезрение Бога остается исключительным достоянием Моисея, есть некое другое учение, которое устно передается от Бога Моисею и от Моисея читателю (Bas. Hex. (SC). 1.1.41: ἐξ ὧν ἤκουσε παρὰ τοῦ Θεοῦ διαλέγεται ἡμῖν). Таким образом, вступление к «Шестодневу» выстроено так, что пророк Моисей указывается как «автор летописи» (Bas. Hex. (SC). 1.1.17: ὁ τὴν συγγραφὴν ταύτην καταβάλλόμενος) которому читатель должен с доверием внимать как обладателю сакрального знания.

При сопоставлении лексики эфиопского и синайского периодов мы наблюдаем, что ступенчатость духовного пути выражается сначала термином θεωρία, а затем глаголом «видеть» (ὁράω). Этим приемом Василий Великий, как можно предположить, старается передать большую «доступность», открывшуюся пророку на момент синайского периода. Данный прием можно отнести к приемам образного языка, основанного на чувственном восприятии. Последний, по замечанию А. Василиу, являет собой характерную черту языка каппадокийцев, которые стремились ответить «на новый вызов, заключающийся в том, чтобы думать, формулировать и показывать взаимоотношение между Богом и миром» (Vasiliiu, 2010: 14–15).

В случае «Жизни Моисея» Григория Нисского мы также встречаем идею трехчастного деления духовного пути пророка, однако автор представляет этот путь по-разному. По замечанию П. Бланшара, мы находим в данном тексте три «богоявленческих символа» (symboles théophaniques), которые символизируют три духовных пути или ряд восхождений, соответствующих духовному росту (Blanchard, 2004: 327). Этими тремя ступенями являются: возгорание неопалимой купины, которая может символизировать отказ от чувственного через уход Моисея в пустыню; облачный столб, который ведет народ из Египта ради встречи с Богом и восхождение на гору Синай, где Моисей беседует с Богом «уста к устам». Таким образом, египетский период Григорием Нисским опускается, а синайский занимает последнее место.

Изабель де Андиа, комментируя описание «духовной биографии» Моисея в «Гомилиях на Песнь Песней» (Gr. Nyss. In Cant. 6.354.11–6.356.16), также выделяет три этапа: очищение (уход от мира и философствование в пустыне); озарение (озарение неопалимой купиной и подъем в огне

на вершину горы); божественный завет (вступление в облако) (Андиа, Каратеев, 2012: 26). Конечной целью этих этапов становится стремление видеть Бога лицом к лицу (там же). Кроме того, египетский период, как мы видим, снова опускается.

Первый этап имеет у Григория Нисского очистительную функцию. Таким образом, в «Жизни Моисея» «тот, кто собирается приступить к созерцанию Сущего (τὸν μέλλοντα προσβαίνειν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ), должен полностью очиститься, чтобы быть незапятнанным и непричастным к скверне душой и телом, смыв грязь и с того и с другого» (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.154.5–6). В контексте этого места созерцание становится знанием (γνώσις), к которому следует подготовиться очищением. Объектом созерцания является трансцендентная природа (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.153.17–18: τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ). Последнее, вероятно, означает либо высшее знание, открывающее путь к богопознанию, либо само богопознание, что можно предположить из соседствующего выражения: «чтобы чистыми предстать перед тем, кто видит скрытое» (καθαροὶ καὶ τῷ τὸ κρυπτόν ὁρῶντι φανεῖσθαι). По замечанию Ж. Даниэлу, «вся цель духовной жизни заключалась для Григория Нисского в том, чтобы отойти от космической иллюзии, возвыситься и войти в мир сущностей» (Daniélou, 1944: 150).

Однако сложно сделать вывод о значении сочетания θεωρία τῶν ὄντων в Vas. Hex. (SC). 1.1.33, опираясь только на это место. С одной стороны, Василий Великий и Григорий Нисский здесь описывают одним и тем же выражением разные моменты «духовной биографии» пророка Моисея, поскольку во втором случае речь идет о видении неопалимой купины (Исх. 3.2–14). С другой стороны, значение этого сочетания в «Жизни Моисея» и в целом в корпусе Григория Нисского довольно неустойчиво. В «Жизни Моисея» оно приобретает в том числе значение созерцания тварного мира, которое приводит к богопознанию: «Удивительное устройство небес [...] проповедует в видимых явлениях великую славу Божию» (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.168.3–5). Слава Божья называется «громогласной трубой учения» (τῆς διδασκαλίας σάλπιγξ μεγάλωφωνος), звук которой, означает «созерцание сущего, приводящее к познанию Божественной силы» (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.169.3–4: λέγω δὴ τὴν ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων γινωμένην πρὸς τὴν τῆς θείας δυνάμεως γνώσιν). При этом автор снова делает акцент на том, что созерцание доступно лишь человеку, достигшему чистоты.

В большинстве остальных мест θεωρία, хотя и употребляется в значении «знания, постижения», однако Григорий Нисский толкует его

по-разному, делая объектом созерцания не постижение сущностей, но представляя θεωρία как «духовное толкование» земных реалий и земного знания (Desnickij, 2014: 101). Например, толкуя стих Исх. 17.11, относящийся к повествованию о борьбе евреев с Амаликом, воздетые руки Моисея, при которых евреи одерживают победу, согласно Григорию Нисскому, обозначают τὴν διὰ τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων θεωρίαν τοῦ νόμου (Greg. Nyss. De vita Mos. 149.5), что мы предлагаем перевести как «понимание закона через возвышенные мысли»³⁵.

Что касается выражения θεωρία τῶν ὄντων, то, например, в «Апологии на Шестоднев» автор придает ему значение «понимания определенных понятий»: «А я, хотя высокое слово нашего учителя [Василия Великого] соглашается с подобным мнением, попрошу читателей не оскорбляться, если, обращая внимание на то, что последует, я полностью поработаю себя предложенному выше (τοῖς προκαθημένοις) в понимании сущностей (ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων)» (Gr. Nyss. In Hex. 89.31–35).

Однако о какой философской традиции понимания «созерцания» мы здесь имеем право говорить? С одной стороны, как мы уже сказали, в сочетании τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων мы можем видеть отголоски платоновской традиции. Однако Василий Великий может быть косвенно связан через Климента Александрийского с перипатетической традицией, где «созерцание» занимает очень важное место. Как уже отметил П. Адо (Адо, Гайдамак, 1999: 90–91), Аристотель выделяет особый вид философского блаженства, которое сопутствует созерцательной жизни (θεωρία), т. е. жизни, всецело посвященной духовному усилию. В своем «Протретики» Аристотель говорит о созерцании как цели человеческой жизни (Ar. Protr. 66: τὸ κυριώτατον τέλος), вкладывая часть высказываний, касающихся теоретической и практической сторон созерцания, в уста Пифагора. Последний говорит о том, что человек был сотворен Богом, чтобы познавать и созерцать (Ar. Protr. 20: ἐπὶ τὸ γυνῶναι τε καὶ θεωρῆσαι πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν). Себя самого Пифагор у Аристотеля называет созерцателем природы (θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως), уточняя еще раз, что ради именно этого занятия он «пришел в жизнь» (Ar. Protr. 18: ἕνεκα παρεληλυθῆναι εἰς τὸν βίον).

³⁵См. данное место в переводе А. С. Десницкого (Gr. Nyss. In Hex. 2.43): «Когда Моисей в результате продолжительных упражнений (διὰ τε τῆς μακρᾶς ἐπιμελείας), а также после явления ему на горе Света (τῆς ἐν τῷ ὕψει γενομένης φωταγωγίας) поднялся на более высокую ступень развития своей души (πρὸς τὸ μείζον τῶν τῆς ψυχῆς κατορθωμάτων)».

По мнению Дж. Лаццати (Lazzati, 1938: 26), «Протрептик» Аристотеля мог оказать влияние на «Строматы» в той степени, в какой в этом тексте о созерцании вечного и неизменного (*ἀίδιον καὶ ἀναλλοίωτον*) говорится как о цели мудреца (*τέλος τοῦ σοφοῦ ἢ θεωρία*). Для христианина оно осуществляется в познании пророческого откровения, которое охватывает настоящее, прошедшее и будущее (Clem. Strom. 6.7.61.2.1–3.5: τὴν προφητικὴν φωνήν, δι' ἧς τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα, ὅπως ἔχει τε καὶ ἔσχει καὶ ἔξει, παραλαμβάνει). Кроме того, Климент в этом же тексте указывает на то, что христиане имеют право называться сыновьями Божиими, в том числе потому что они созерцают сущности (Clem. Strom. 2.17. 77.4.4: τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐγνωκέναι).

Следует также заметить, что этимологически *θεωρία*, означающее «священное посольство», с глаголом *ὄρώ* не связано (Chantraine, 1974: 433). Толкование этого понятия начало приближаться к тому, что мы сейчас назвали бы «созерцанием», начиная с Платона. В 6-ой книге «Государства», говоря об истинном философе, которому не свойственна мелочность (*σικρολογία*), Платон одной из его отличительных черт называет «возвышенность мысли и охват мысленным взором целокупного времени и бытия»³⁶³⁷. Согласно А.-Ж. Фестужьеру (Festugière, 1936: 59–60), «божественная красота» (*beauté divine*) переходит от чувственного мира к миру умопостигаемому. Из видимого состояния она переходит в невидимое. Учение (*doctrine*) происходит из опыта, поскольку «реальность объекта познания связана с реальностью первого объекта, который мы увидели» (*ibid.*: 6). Именно об этом «переходе» речь, вероятно, и идет в концепции Платона. Представление о *θεωρία* как о метафоре «зрения умопостигаемого» развилось немного позже.

В нашем исследовании мы постарались выделить те места «Шестоднева», где в описании процесса познания особенно четко проступает зрительная составляющая. Однако следует заметить, что в некоторых местах Василий Великий говорит о превосходстве разума над зрением. Рассмотрению данного противоречия, возможно, имеет смысл в дальнейшем уделить более пристальное внимание.

Мы исходили из того, что начало первой главы Бытия, экзегетическому исследованию которой посвящен «Шестоднев», должно было иметь важное педагогическое значение. Последний подход, учитывающий аудиторию и контекст, в котором создавался текст, возможно,

³⁶Перевод А. Н. Егунова Платон, Егунов, 1994.

³⁷Pl. Resp. 486a: διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας.

представляет в целом актуальную перспективу для исследования раннехристианских гомилий.

Зрение и созерцание занимают, как мы заметили, важное место в системе трактата Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею», что могло в какой-то степени быть перенято Василием Великим. Это наблюдение также имеет значение для исследования христианской рецепции Филона Александрийского.

Текст Филона не был единственным источником «Шестоднева». В отношении некоторых выражений и образов, как, например, прилагательного $\phi\lambda\omicron\upsilon\epsilon\delta\iota\mu\omega\nu$, сравнения Бога как высшего Блага с Солнцем и определения добродетельного человека как человека устремившего свой взор к небу мы встречаем определенное христианское переосмысление мест из платоновского корпуса («Государство», «Тимей»). Этот аспект нашего исследования вписывается в ту область изучения «Шестоднева», где на материале этого текста рассматривается встреча античного наследия и христианской мысли.

Особое внимание привлекло употребление понятия $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ (созерцание), которое Василий Великий делает важным этапом на пути богопознания. Через созерцание тварного мира человек приближается к Богу. При этом предметом опыта является также текст Священного Писания, который описывает тварный мир. Если в тексте Филона созерцание является зрением небесного и следующим этапом после зрения земной реальности ($\beta\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$), то в «Шестодневе» этого деления нет, а слово $\beta\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ почти не употребляется. В целом, естественная теология представляет собой в этом тексте важную составляющую богословия Василия Великого. Ее место в наследии Василия Великого и христианской экзегетике IV в. может в дальнейшем стать интересным полем для более подробного исследования.

Кроме того, созерцание занимает важное место в духовной биографии пророка Моисея, параллели чему мы встречаем, с одной стороны, в «Жизни Моисея» Григория Нисского, а, с другой стороны, в философских биографиях Пифагора и Ямвлиха. В «Шестодневе» созерцание представляет собой ступень, которая предшествует для Моисея непосредственному зрению Бога. Эта деталь, описывающая богопознание, которое достигает пророк Моисей, подкрепляет наше основное наблюдение о значимости зрительной лексики для «Шестоднева». Она может дать повод более внимательно рассмотреть, каким образом в последующие века в греческой экзегетической традиции будет описываться духовная биография Моисея.

СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. Protr. *Aristoteles*. Protrepticus // Exhortation à la philosophie / trad. de grec ancien par S. van der Meer. — Paris : Les Belles Lettres, 2011. — (Collection Fragments ; 11).
- Aug. De catech. rud. *Augustinus*. On the Catechism of the Uninstructed // Nicene and Post-Nicene Fathers. In 8 vols. Vol. 3. On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises / ed. by P. D. D. Schaff ; trans. from the Latin by S. D. F. Salmond. — Edinburgh, Grand Rapids, Michigan : T & T Clark, Eerdmans, 1887. — P. 613–680. — Series 1.
- Bas. Att. *Basile de Césarée*. L'homélie de Basile de Césarée sur le mot « Observe-toi toi-même » / sous la dir. de S. Rudberg. — 1962.
- Bas. Enn. in Is. *San Basilio*. Enarratio in prophetam Isaiam // Comento al profeta Isaia. In 2 voll. Vol. 2 / a cura di P. Trevisan. — Società Editrice Internazionale, 1939. — (Corona patrum Salesiana ; 4–5).
- Bas. Hex. (SC) *Basiliius Magnus*. Homiliae in hexaemeron // Homélie sur l'Héxaméron / trad. du grec par S. Giet. — Paris : Les éditions du Cerf, 1968. — (Sources chrétiennes ; 26).
- Bas. In Psalm. *Basiliius Magnus*. Homiliae in Psalmos / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1888. — (Patrologia Latina ; 30).
- Bas. SS. *Basiliius Magnus*. De Spiritu Sancto // Traité du Saint-Esprit / trad. du grec par B. Pruche. — Paris : Les éditions du Cerf, 1947. — (Sources chrétiennes ; 17).
- Clem. Strom. *Clément d'Alexandrie*. Les Stromates // Les Stromates / trad. du grec par M. Caster. — Paris : Les éditions du Cerf, 2006. — (Sources chrétiennes ; 30).
- Gr. Nyss. In Cant. *Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum homiliae xv // Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1863a. — P. 756–1120. — (Patrologia Graeca ; 44).
- Gr. Nyss. In Hex. *Gregorius Nyssenus*. Apologia in Hexaemeron // Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1863b. — P. 61–124. — (Patrologia Graeca ; 44).

- Greg. Nyss. De vita Mos. *Gregorius Nyssenus*. La Vie de Moïse selon Grégoire de Nysse / trad. de grec ancien par M. Corbin. — Paris : Les éditions du Cerf, 2008.
- Iambl. VP *Jamblichus*. La vie de Pythagore / trad. de grec ancien par L. Brisson, P. Segonds. — Paris : Les Belles Lettres, 2011. — (La roue à livres ; 29).
- Ph. De opif. *Philo*. On the Creation // On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3 / trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson, G. H. Whitaker. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1929a. — P. 414–446. — (Loeb Classical Library ; 226).
- Pl. Alc. *Plato*. Alcibiades // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2. Tetralogiae III–IV / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Resp. *Plato*. Respublica // Œuvres complètes de Platon. T. 7. Partie 1. La République. Livres IV–VII / trad. de grec ancien par E. Chambry. — Paris : Les Belles Lettres, 1931. — (Collection Budé, série grecque ; 1).
- Pl. Tim. *Platon*. Timée // Œuvres complètes de Platon. T. 10. Timée. Critias / trad. de grec ancien par A. Rivaud. — Paris : Les Belles Lettres, 1925. — P. 1–209. — (Collection Budé, série grecque ; 10).
- Plu. De curios. *Plutarque*. De la curiosité // Œuvres morales de Plutarque. En 16 t. T. 7. Partie 1. La Vertu peut-elle s'enseigner ? — De la vertu morale — Du contrôle de la colère — De la tranquillité de l'âme — De l'amour fraternel — De l'amour de la progéniture et autres traités / sous la dir. de J. Defradas ; trad. du latin par J. Dumortier. — Paris : Les Belles Lettres, 1975. — (Collection Budé ; 7).
- Plu. Quaest. conviv. *Plutarque*. Œuvres morales de Plutarque. En 16 t. T. 9. Partie 3. Traité 46 / trad. de grec ancien par F. Frazier, J. Sirinelli. — Paris : Les Belles Lettres, 1996. — (Collection Budé ; 9).
- Porph. VP *Porphyrius*. Vie de Pythagore // Vie de Pythagore. Lettre à Marcella / trad. de grec ancien par E. Des Places. — Paris : Les Belles Lettres, 1982. — (Collection Budé, série grecque ; 285).

Theoph. Ad Autol.

Theophilus Antiochenus. Trois livres à Autolycus / trad. de grec ancien par J. Sender. — Paris : Les éditions du Cerf, 1948. — (Sources Chrétiennes ; 20).

ИСТОЧНИКИ

Василий Великий. На слова: Внемли себе / под ред. О. В. Алиевой. — М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.

Иосиф Флавий. Собрание сочинений. Т. 1. Иудейские древности. Кн. 1–12 / пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. — М. : АСТ, Ладомир, 2002.

Платон. Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994.

ЛИТЕРАТУРА

Адо П. Что такое античная философия? / пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999.

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. В. А. Воробьева. — М., СПб. : Степной ветер, Коло, 2005.

Андиа И. де. Восточные и западные мистики / пер. с фр. Д. Каратеева. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012.

Михайлов П. Б. Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. — 2010. — Т. 58, № 2. — С. 92–103.

Шохин В. К. Естественная теология. — 2013. — URL: <http://www.pravenc.ru/text/190259.html> (дата обр. 24 авг. 2018).

Blanchard P. La «Vie de Moïse» et la théognosie selon Grégoire de Nysse // Du visible à l'intelligible : Lumière et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance / sous la dir. de C. Trottmann, A. Vasiliu. — Paris : H. Blanchard, 2004. — P. 327–340.

Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Т. 3. — Paris : Klincksieck, 1974.

Daniélou J. Platonisme et théologie mystique : Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. — Paris : Aubier, 1944.

Desnickij A. Le tappe spirituali nella Vita di Mosè : Un'interpretazione biblico-patristica // Le età della vita spirituale : Atti del XXI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa Bose, 4–7 settembre 2013 / a cura di L. Cremaschi, L. D'Ayala Valva. — Magnano, Biella : Qiqajon, Comunità di Bose, 2014. — P. 97–112.

Feldman L. H. Jew and Gentile in the Ancient World : Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. — Princeton : Princeton University Press, 1993.

Festugière A. J. Contemplation et vie contemplative selon Platon. — Paris : Vrin, 1936. — (Bibliothèque de Philosophie du Saulchoir ; 2).

Harl M. Les trois quarantaines de la vie de Moïse : schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens // Revue des Études Grecques. — 1967. — Т. 80. — P. 407–412.

- Hertz G.* L'ouïe, «ce sens aveugle»: le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie // *Pallas*. — 2015. — Т. 98. — P. 155–181.
- Lazzati G.* L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. — Milano : Vita e Pensiero, 1938. — (Scienze filologiche ; 26).
- Litwa D. M.* The Deification of Moses in Philo of Alexandria // *The Studia Philonica Annual*. — 2014. — Vol. 26. — P. 1–27.
- Pépin J.* Le «challenge» Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens // *Revue des Sciences Religieuses*. — 1955. — Т. 29, n° 2. — P. 105–122.
- Platon.* Œuvres complètes de Platon. Т. 8. Partie 2. Théétète / trad. de grec ancien par A. Diès. — Paris : Les Belles Lettres, 1923. — (Collection Budé, série grecque ; 8).
- Robbins F. E.* The Hexaemeral Literature : A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis. — Chicago, IL : University of Chicago Press, 1912.
- Runia D. T.* Philo in Early Christian Literature. — Assen : Van Gorcum, 1993.
- Sandwell I.* How to Teach Genesis 1.1–19 : John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World // *Journal of Early Christian Studies*. — 2011. — Vol. 19, no. 4. — P. 539–564.
- Urbano A.* The Philosophical Life : Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity. — Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2013.
- Vasiliiu A.* Eikôn : L'image dans le discours des trois Cappadociens. — Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

Grynert, A. [Grünert, A.] 2019. “Zritel'naya leksika v kontekste filosofii poznaniya Vasiliya Velikogo [The Visual Vocabulary in the Context of St. Basil's Epistemology]: na primere tsikla 'Besedy na Shestodnev' [the Case of the Hexaemeron]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 121–144.

ANNA GRÜNERT

MA STUDENT AT ST. TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY, MOSCOW

THE VISUAL VOCABULARY IN THE CONTEXT OF ST. BASIL'S EPISTEMOLOGY

THE CASE OF THE HEXAEMERON

Abstract: This article examines some cases when Basil of Caesarea (329/30–379) uses vocabulary related to the vision in the epistemological context in his Hexaemeron. First, in connection to the proclamation of the vision as the best human sense we confirm the hypothesis that Philo's of Alexandria text *On the Creation of the Cosmos According to Moses* influenced Basil's *Hexaemeron*. Second, a special attention is given to the meaning of the word and philosophical concept of θεωρία (contemplation), the interpretation of which goes

back to the Plato's and Aristotle's traditions. The author suggests to single out, on the one hand, a kind of contemplation which becomes a stage in the spiritual and philosophical trajectory of Moses. This fits into the tradition of philosophical and biographical texts of the late antiquity dedicated to Pythagoras, for example. On the other hand, there are also descriptions of contexts where the semantic of θεωρία changes taking an important place in the concept of natural theology, which forms the basis of Basil's pedagogy in this text. Finally, the author points out those passages where one can see a Christian interpretation of selected places from the corpus of Plato (the *Timaeus* and the *Republic*) making use of words from the lexical field of the vision.

Keywords: Basil of Caesarea, Epistemology, Vision, Contemplation, Exegesis, Plato, Philo of Alexandria.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-121-144.

REFERENCES

- Ado, P. [Hadot, P.] 1999. *Chto takoye antichnaya filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie antique?]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamak. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- . 2005. *Dukhovnyye uprazhneniya i antichnaya filosofiya [Exercices spirituels et philosophie antique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. A. Vorob'yev. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Stepnoy veter / Kolo.
- Andia, I. de. 2012. *Vostochnyye i zapadnyye mistiki [Mystiques d'Orient et d'Occident]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Karateyev. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Aristoteles. 2011. *Protrephticus* [in French]. In *Exhortation à la philosophie [Exhortation to Philosophy]*, trans. from the Ancient Greek by Sophie van der Meer. Collection Fragments 11. Paris: Les Belles Lettres.
- Augustinus. 1887. *On the Catechism of the Uninstructed*. In *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*, vol. 3 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. by P. D. D. Schaff, trans. from the Latin by S. D. F. Salmond, 613–680. 8 vols. Series 1. Edinburgh and Grand Rapids, Michigan: T & T Clark / Eerdmans.
- Basile de Césarée. 1962. *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même" [Attende tibi ipsi]* [in Greek and French]. Ed. by S. Rudberg.
- Basilus Caesariensis. 1997. *Homilien zum Hexaemeron* [in Ancient Greek and German]. Ed. by S. Y. Rudberg and E. A. de Mendieta. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Basilus Magnus. 1888. *Homiliae in Psalmos* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by J.-P. Migne. Patrologia Latina 30. Paris.
- . 1947. *De Spiritu Sanctu* [in Greek and French]. In *Traité du Saint-Esprit*, trans. from the Greek by B. Pruche. Sources chrétiennes 17. Paris: Les éditions du Cerf.
- . 1968. *Homiliae in hexaemeron* [in Greek and French]. In *Homélie sur l'Héxaméron*, trans. from the Greek by S. Giet. Sources chrétiennes 26. Paris: Les éditions du Cerf.
- Blanchard, P. 2004. "La 'Vie de Moïse' et la théognosie selon Grégoire de Nysse" [in French]. In *Du visible à l'intelligible : Lumière et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance*, ed. by C. Trottmann and A. Vasiliu, 327–340. Paris: H. Blanchard.
- Chantraine, P. 1974. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [in French]. Vol. 3. Paris: Klincksieck.
- Clément d'Alexandrie [Clemens Alexandrinus]. 2006. *Les Stromates [Stromata]* [in Ancient Greek and French]. In *Les Stromates*, trans. from the Greek by M. Caster. Sources chrétiennes 30. Paris: Les éditions du Cerf.

- Daniélou, J. 1944. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* [in French]. Paris: Aubier.
- Desnickij, A. 2014. "Le tappe spirituali nella Vita di Mosè: Un'interpretazione biblico-patristica" [in Italian]. In *Le età della vita spirituale : Atti del XXI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa Bose, 4-7 settembre 2013*, ed. by L. Cremaschi and L. D'Ayala Valva, 97-112. Magnano, Biella: Qiqajon, Comunità di Bose.
- Feldman, L. H. 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.
- Festugière, A. J. 1936. *Contemplation et vie contemplative selon Platon* [in French]. Bibliothèque de Philosophie du Saulchoir 2. Paris: Vrin.
- Filon Aleksandriyskiy. 2000. *O sotvorenii mira [De opificio mundi]* [in Russian]. In *Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta*, trans. from the Ancient Greek by A. V. Vdovichenko, V. Ye. Vitkovskogo, and M. G. Vitkovskoy, with a forew. by Ye. D. Matusova. Moskva [Moscow]: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.
- Gregorius Nyssenus. 1863a. *Apologia in Hexaemeron* [in Greek]. In *Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 61-124. Patrologia Graeca 44. Paris.
- . 1863b. *In Canticum canticorum homiliae xv* [in Greek]. In *Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 756-1120. Patrologia Graeca 44. Paris.
- . 2008. *La Vie de Moïse selon Grégoire de Nysse [De vita Mosis]* [in French]. Trans. from the Ancient Greek by M. Corbin. Paris: Les éditions du Cerf.
- Harl, M. 1967. "Les trois quarantaines de la vie de Moïse: schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens" [in French]. *Revue des Études Grecques* 80:407-412.
- Hertz, G. 2015. "L'ouïe, 'ce sens aveugle': le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie" [in French]. *Pallas* 98:155-181.
- Iosif Flaviy [Josephus Flavius]. 2002. *Iudeyskiye drevnosti. Kn. 1-12 [Antiquities of the Jews. Books 1-12]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by G. G. Genkel'. Moskva [Moscow]: AST / Ladimir.
- Jamblichus. 2011. *La vie de Pythagore [De vita Pythagorae]* [in French and Ancient Greek]. Trans. from the Ancient Greek by L. Brisson and P. Segonds. La roue à livres 29. Paris: Les Belles Lettres.
- Lazzati, G. 1938. *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* [in Italian]. Scienze filologiche 26. Milano: Vita e Pensiero.
- Litwa, D. M. 2014. "The Deification of Moses in Philo of Alexandria." *The Studia Philonica Annual* 26:1-27.
- Mikhaylov, P. B. 2010. "Vasilii Velikiy o poznanii Boga [Basil the Great on the Knowledge of God]" [in Russian]. *Al'fa i Omega* 58 (2): 92-103.
- Pépin, J. 1955. "Le 'challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens" [in French]. *Revue des Sciences Religieuses* 29 (2): 105-122.
- Philo. 1929a. *On the Cherubim [De Cherubim]* [in English and Ancient Greek]. In *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants*, trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson and G. H. Whitaker, 8-87. Loeb Classical Library 227. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1929b. *On the Creation [De opificio mundi]* [in English and Ancient Greek]. In *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*, trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson and G. H. Whitaker, 414-446. Loeb Classical Library 226. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1930. *On Drunkenness [De ebrietate]*. In *On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work As a Planter. On Drunkenness. On Sobriety*,

- trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson and G. H. Whitaker, 318–437. Loeb Classical Library 247. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Platon. 1902. *Alcibiades* [in Ancient Greek and Latin]. In *Tetralogiae III–IV*, vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1931. *Respublica* [in Ancient Greek and French]. In *La République. Livres IV–VII*, vol. 7, bk. 1 of *Œuvres complètes de Platon*, trans. from the Ancient Greek by E. Chambry. Collection Budé, série grecque 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Platon. 1923. *Théétète [Theaetetus]* [in Ancient Greek and French]. Vol. 8, bk. 2 of *Œuvres complètes de Platon*, trans. from the Ancient Greek by A. Diès. Collection Budé, série grecque 8. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1925. *Timée [Timaeus]* [in Ancient Greek and French]. In *Timée. Critias*, vol. 10 of *Œuvres complètes de Platon*, trans. from the Ancient Greek by A. Rivaud, 1–209. Collection Budé, série grecque 10. Paris: Les Belles Lettres.
- Platon [Plato]. 1994. *Gosudarstvo [Republic]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by A. N. Yegunov. 4 vols. Mosk-va [Moscow]: Mysl'.
- Plutarque [Plutarchus]. 1975. *De la suriosité* [in French and Ancient Greek]. In *La Vertu peut-elle s'enseigner? — De la vertu morale — Du contrôle de la colère — De la tranquillité de l'âme — De l'amour fraternel — De l'amour de la progéniture et autres traités*, vol. 7, bk. 1 of *Œuvres morales de Plutarque*, ed. by J. Defradas, trans. from the Latin by J. Dumortier. 16 vols. Collection Budé 7. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1996. *Traité 46 [Quaestiones convivales]* [in French and Ancient Greek]. Vol. 9, bk. 3 of *Œuvres morales de Plutarque*, trans. from the Ancient Greek by F. Frazier and J. Sirinelli. 16 vols. Collection Budé 9. Paris: Les Belles Lettres.
- Porphyrus. 1982. *Vie de Pythagore [Vita Pythagorae]* [in French and Ancient Greek]. In *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, trans. from the Ancient Greek by E. Des Places. Collection Budé, série grecque 285. Paris: Les Belles Lettres.
- Robbins, F. E. 1912. *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Runia, D. T. 1993. *Philo in Early Christian Literature*. Assen: Van Gorcum.
- San Basilio. 1939. *Enarratio in prophetam Isaiam* [in Italian and Ancient Greek]. In vol. 2 of *Commento al profeta Isaia*, ed. by P. Trevisan. 2 vols. Corona patrum Salesiana, 4–5. Società Editrice Internazionale.
- Sandwell, I. 2011. "How to Teach Genesis 1.1–19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World." *Journal of Early Christian Studies* 19 (4): 539–564.
- Shokhin, V. K. 2013. "Yestestvennaya teologiya [Natural Theology]" [in Russian]. Accessed Aug. 24, 2018. <http://www.pravenc.ru/text/190259.html>.
- Theophilus Antiochenus. 1948. *Trois livres à Autolycus [Ad Autolyicum]* [in French and Ancient Greek]. Trans. from the Ancient Greek by J. Sender. Sources Shrétiennes 20. Paris: Les éditions du Cerf.
- Urbano, A. 2013. *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Vasilij Velikiy [Basilius Magnus]. 2016. *Na slova: Vnemli sebe [Attende tibi ipsi]* [in Ancient Greek and Russian]. Ed. by O. V. Aliyeva. Moskva [Moscow]: Greko-lat. kabinet Yu. A. Shichalina.
- Vasiliu, A. 2010. *Eikón: L'image dans le discours des trois Cappadociens* [in French]. Paris: Presses Universitaires de France.