

«Псевдо-Климентины» как источник толкования библейского рассказа о сотворении света в Гомилиях на «Шестоднев» Василия Великого

О.Е. Нестерова

В цикле великопостных гомилий Василия Великого на «Шестоднев» (библейский рассказ о шести днях творения мира Богом) отразились широкие познания автора в области древних космологических и философских традиций, и проблема надежной идентификации его источников сохраняет свою актуальность. В статье показано, что в толковании рассказа о сотворении света (Быт. 1:3–4) Василий Великий опирался на текст «Псевдо-Климентин», где в свою очередь излагалось тео-космогоническое учение орфиков, и на сопутствующую философско-аллегорическую интерпретацию классического мифа о рождении Афродиты.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Василий Кесарийский, Библия, Ветхий Завет, книга Бытия, «Шестоднев», космогония, «Псевдо-Климентины», Афродита, Фанес, миф, аллегористы.

НЕСТЕРОВА Ольга Евгеньевна – Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва.

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литератур стран Азии и Африки ИМЛИ РАН.

hortensius@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 22 мая 2018 г.

Цитирование: *Нестерова О.Е.* «Псевдо-Климентины» как источник толкования библейского рассказа о сотворении света в Гомилиях на «Шестоднев» Василия Великого // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 160–175.

В современном восприятии *красота* – явление преимущественно эстетического порядка, однако в античности *красота* могла пониматься еще и как самостоятельная онтологическая сила, играющая существенную или даже главенствующую роль в процессе космогенеза. Само по себе это представление сформировалось в ходе философского осмысления космогонических мифов, в свою очередь породившего обратную тенденцию к мифологизации чисто философских понятий. В основе его лежало не только восприятие *космоса* как явления совершенной и гармонической упорядоченности, противопоставляемой темному, безобразному и пугающему *хаосу*¹: идея красоты, понимаемой как источник чувственного восторга и одновременно как объект и источник физического влечения, обнаруживала имманентную связь с идеей *эроса* (чувственной любви), традиционно рассматривавшегося как принцип, объясняющий тайну возникновения жизни и всего сущего в целом². Однако подобным представлениям, казалось бы, не было места в системе христианского креационизма, где единственной причиной возникновения мира выступал Бог-Творец. Между тем их отголоски – приглушенные, но все же явственно различимые – мы обнаруживаем и у христианских авторов, в частности, у христианского богослова IV в. Василия Великого, чьи Гомилии на

«Шестоднев» (толкования на библейский рассказ о шести днях творения мира Богом) на протяжении многих веков служили образцовым компендием, содержащим основоположения ортодоксальной христианской доктрины о происхождении и устройстве мира. Речь идет о том месте Гомилий на «Шестоднев», где Василий Великий толкует рассказ книги Бытия о *сотворении света*.

В Библии акт сотворения Богом света описывается кратко. В книге Бытия сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1:1–5)³. По поводу третьего стиха, относящегося собственно к сотворению света, Василий Великий говорит следующее:

Первое слово Божие света естество сотворило, тьму осветило (ἡφάνισε), сумрак уныния разрешило, мир озарило (ἐφαίδρυνε), и все <сущее> разом от него получило прекрасный для взора и усладительный вид (πᾶσιν ἄθροως χάριεσσαν ὄψιν καὶ ἡδεῖαν ἐπήγαγεν). Ибо стало видимым (ἐξεφάνη) небо, дотоле сокрытое тьмою, от него же такая произошла красота (τὸ κάλλος), каковой и поныне наши очи суть зрители. <...> По сотворении света и эфир сделался краше (ἡδίω), и воды светозарнее (φανότερα), ибо эти последние не только сияние принимали, но и от себя его возвращали через то, что свет о них преломлялся, рассыпаясь на все стороны бликами от поверхности вод. Слово Божие все сущее преобразило к вящей чести и вящей отраде (πρὸς τὸ ἡδίστον)! Ибо подобно как те <ныряльщики>, которые, погрузившись на глубину (ἐν τῷ βυθῷ), выпускают <из уст> масло, дабы там стало светлее (καταφάνειαν ἐμποιοῦσι), так и Создатель всего <сущего>, когда возгласил, разом в мир радость света (τὴν τοῦ φωτὸς χάριν) вселил (In Nehaem. hom. 2, 7)⁴.

На самый первый, поверхностный взгляд может показаться, что процитированный пассаж, проникнутый искренней, свежей, чистой и острой эмоцией радости и благочестивого изумления перед творческой волей Создателя, после сотворения неба и земли (то есть первооснов всего мироздания) не замедлившего наполнить мир светом, не содержит не только никаких существенных концептуальных моментов, но и никаких недомолвок, неясностей или трудностей. Однако это впечатление обманчиво.

Прежде всего приходится отметить, что собственно «красота» (греч. τὸ κάλλος) в вышеприведенном отрывке упоминается лишь однажды, причем не в связи со светом как таковым, а в связи с небом, которое – будучи озарено новозданным светом – являет эту «красоту» человеческим очам. О красоте самого света Василий Великий рассуждает не здесь, а чуть ниже, когда переходит к толкованию следующего стиха («И увидел Бог, что свет красив», Быт. 1:4 по Септуагинте⁵), причем из его рассуждения следует, что, поскольку красота света не подпадает под стандартный стоический критерий *соразмерности частей* (в силу простоты и однородности субстанции света), упоминание об этой красоте нужно понимать как антиципацию той приятности и той пользы, которую свет будет доставлять взорам, не раньше однако, чем появится *зритель*, способный воспринять и оценить эту красоту⁶. То есть, по мысли Василия Великого, красота – это не сущность, а свойство света или его способность делать «красивым» (или приятным для чувств) все, с чем он соприкасается, сочетающаяся со способностью делать вещи «видимыми» (опять-таки расцениваемой с позиции будущей отрады и пользы для тех, кому предстоит пользоваться зрением, то есть для пока еще не сотворенных живых существ и для человека). В интересующем нас отрывке ту же комплексную семантику красоты, удовольствия и радости, доставляемой зрелищем красоты, варьируют еще два греческих слова, которые – вместе с несколькими их производными – Василий Великий использует для описания мгновенно озарившегося светом космоса: это существительное *χάρις* («прелесть», «красота», «приятность», «радость», «удовольствие») и прилагательное

тельное ἡδύς (в первом значении «сладкий», отсюда «приятный», «доставляющий удовольствие», «отрадный»), хотя и они в данном случае характеризуют состояние наполнившегося светом мира, а не самого света⁷. И, наконец, параллельно этому ряду эстетической лексики Василий Великий выстраивает другой лексический ряд, связанный непосредственно со словом «свет». Это, во-первых, употребление образованного от того же корня *φαF-, что и греческое φῶς («свет»), глагола φαίνω (и его производных), развивающего два основных значения (1. «являть», «делать видимым»; 2. «светить», «сиять»), и, во-вторых, еще одного созвучного и близкого по значению глагола φαίδρύνω («делать светлым», от φαίδρός — «светлый», «сияющий», «ясный», «сверкающий», а также «радостный»), этимологически связанного с корнем *φαиF-.

Трудно усмотреть что-либо настораживающее в подобном выборе лексики, использованной для описания эффекта, произведенного явлением света в дотолем погруженном во тьму мире. Камень преткновения поджидает нас лишь в самом конце рассматриваемого отрывка, где Василий Великий обращается к аналогии с нырлящиком, выпускающим масло с целью осветить окружающую толщу воды. Суть описываемого технического приема состояла в том, что масло образовывало на поверхности моря пленку, способствовавшую проникновению солнечных лучей на большую глубину. Однако само сравнение Бога-Творца с нырлящиком, погружившимся на глубину и выпускающим предварительно набранное *в рот* масло⁸, чтобы осветить пространство вокруг себя, непроизвольно вызывает в воображении слушателя и читателя образ Создателя, Который как бы погрузился во тьму, образовавшуюся внутри созданной Им ранее небесной сферы⁹, и выпустил из уст слова «Да будет свет» (или даже самый *свет*, в качестве естественной символической параллели к которому выступает оливковое *масло*). Конечно, это всего лишь развернутая метафора. Более того, сам Василий Великий, приведя такое — признаем, довольно рискованное — сравнение, сейчас же предостерегает своих слушателей против антропоморфистских представлений о Боге, указывая, что никакие библейские упоминания о Божественном слове, или гласе, или повелении ни в коем случае не должны приниматься в грубом физиологическом смысле (как если бы речь шла о звуках, издаваемых человеческим языком и гортанью)¹⁰. Однако поспешность, с которой он делает все эти необходимые оговорки, наводит на мысль о том, что конкретно-пластический образ Бога-нырлящика живо представлялся и его собственному внутреннему взору и что сама эта аналогия, возможно, была заимствована Василием Великим из какого-то внешнего источника.

Впрочем, недоумения и вопросы вызывает не только неожиданное сообщение о профессиональных приемах охотников за губками, но и еще ряд моментов, содержащихся в предшествующих этому упоминанию рассуждениях Василия Великого о том, как чудесно преобразился мир после сотворения Богом света.

Во-первых, у Василия Великого сказано, что осветивший внутреннее пространство мира свет сделал видимым *небо*, от которого в свою очередь произошла «красота». Не вполне понятно, однако, о какой красоте здесь ведется речь. Если имеется в виду красота небесных звезд и светил (светоносность которых, как в дальнейшем подробно разъясняет Василий, обусловлена не их собственной природой, а тем, что они служат *сосудами и вместительными* для сотворенного прежде них света и могут быть уподоблены фонарю, заключающему в себе огонь¹¹), то они были созданы значительно позже — лишь на *четвертый* день творения¹², и Василий Великий толкует рассказ об этом в соответствующем месте, а именно — в шестой гомилии. Остается допустить, что у Василия все же говорится о красоте самого неба, еще не украшенного светилами, или — в порядке антиципации — о красоте всего космоса, сотворение которого еще ожидало своего завершения.

Во-вторых, нас могло бы смутить сообщение Василия Великого о том, что после сотворения света самый *эфир* сделался красивее (или приятнее на вид). С точки зрения античной физики, с понятиями которой Василий — в пределах допустимого и возможного — сообразует библейский рассказ о шести днях творения, эфир — это по преиму-

шеству светоносный элемент¹³. Но если так, то каким образом он мог оставаться невидимым до сотворения света или видоизмениться после сотворения последнего? Очевидно, Василий Великий в данном случае придерживался словоупотребления, обычного для Гомера и трагиков, у которых *эфир* выступает в значении «неба» как такового, но не ассоциируется непосредственно со светом. Вместе с тем ему, безусловно, было знакомо аристотелевское учение об эфире как субстанции неба и светил, сообщающей небесной сфере циклическое движение: он сам излагает это учение в конце первой гомилии в качестве правдоподобной философской гипотезы, хотя и не настаивает на ее истинности (см. In Нехаем. hom. 1, 11).

И, наконец, отметим специальные пояснения Василия Великого, касающиеся *прозрачной* стихии воздуха, абсолютно проницаемой для лучей света, и *зеркальной* природы покрывающей земную поверхность воды, не только поглощающей, но также отражающей эти лучи и тем самым *усиливающей* их сияние. Эти пояснения примечательны лишь постольку, поскольку Василий Великий явным образом акцентирует последний момент, связанный с констатацией отражающей способности водной глади, хотя, казалось бы, эта частность не столь уж важна для описания космогонического процесса. Однако и к ним нам еще придется вернуться.

В целом же предлагаемое Василием Великим толкование рассказа о сотворении света выглядит последовательным и стройным. Этот творческий акт Бога занимает надлежащее место в той очередности актов творения, которую Василий описывает, основываясь на первой главе книги Бытия и на собственных познаниях в области философии и естествознания, приведенных в согласии с принципом библейского креационизма. Соответственно, порядок сотворения мира в его изложении предстает следующим образом. Первыми Бог сотворил *небо* и *землю*, а также прямо не названные, но подразумеваемые сущности, которые, согласно учению о четырех (или пяти) элементах, определяют состав космоса, то есть — помимо *земли* и материи небесной сферы (очевидно, *эфира*)¹⁴ — также еще *огонь*, *воздух* и *воду*¹⁵. При этом небо образует периферию космической сферы, а земля — ее центральное ядро, за пределами же этой сферы остается предмирный и предвечный *свет*, в котором пребывает Сам Бог вместе с ангелами Своими¹⁶. Слова о том, что земля была «невидима и неустроенна» (греч. ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος в Септуагинте; в русском Синодальном переводе «безвидна и пуста»)¹⁷, понимаются Василием как указание на то, что первоначально земля была полностью скрыта под толщей *воды*, в свою очередь обьятой тьмою, спонтанно образовавшейся внутри небесной сферы¹⁸. Именно такое толкование подтверждается, по мнению Василия Великого, заключительной частью того же библейского стиха, где говорится, что «тьма» была над *бездною* и «дух» носился над *водою* (Быт. 1:2). Причем Василий специально уточняет, что библейская «бездна» (греч. ἡ ἄβυσσος, букв. «бездонное», ср. βυθός, «морская глубь», «глубина») — это отнюдь не зияющая пустота (как это было, например, для Филона¹⁹), а именно *морская пучина*²⁰, что же касается «духа» (греч. πνεῦμα), носившегося над водою, то на этот счет у него имеется две гипотезы: это мог быть просто *ветер* (то есть движение *воздуха*), но мог быть также и *Святой Дух*²¹. И, наконец, Бог создает *свет*, который рассеивает первобытную тьму и порождает (или обнаруживает) *красоту* мироздания: здесь у Василия Великого следует посвященный восхвалению света пассаж, процитированный нами выше²².

Однако сам этот пассаж, который в контексте гомилии воспринимается как поэтическое отступление чисто хвалебного толка, лишенное концептуально значимого содержания, обнаружит новый и весьма неожиданный смысл, если мы обратимся к его источнику. Этот источник никогда не фиксировался ни в научных комментариях к гомилиям на «Шестоднев» Василия Великого, ни в обширной литературе, посвященной этому памятнику. Между тем у нас есть все основания полагать, что основой для интересующего нас текста послужило изложение философско-аллегорической интерпретации языческого мифа о рождении богини Афродиты, воспроизведенное в так называемых «Псевдо-Климентинах» — апокрифическом иудеохристианском сочине-

нии (предположительно начала III в.), сохранившемся в двух параллельных (но существенно различающихся и, по-видимому, самостоятельных) христианских переработках IV в., одна из которых известна под названием «Гомилий», а другая — под названием «Встреч» (или «Узнаваний», греч. Αναγνώρισμοί, лат. *Recognitiones*)²³.

В редакции «Гомилий» по поводу этого мифа сообщается только то, что под Афродитой, рождающейся из *глубины* (ὁ βυθός)²⁴, следует понимать возникшую из «влаги» *порождающую* (γόνιμος) субстанцию, которая смешивается с горячей *пневмой*²⁵, чтобы произвести *эрос* (или сексуальное влечение) и довести до совершенства *красоту* космоса²⁶. Для нас больший интерес представляет редакция «Встреч»²⁷, где философское толкование того же мифа излагается более подробно. Здесь говорится, что, согласно аллегористам, «...как только *море* (*pelagus*) простерлось под *эфиром*, отраженное водами *сияние* (*splendor*) неба заблестало еще прекраснее (*gratior*) и потому *красота* (*venustas*) вешей, которая из-за вод *обнаружила* еще большее *благолеуие* (*quae ex aquis pulchrior apparuerat*), получила имя Венеры (*Venus*). А поскольку она (Венера-Красота. — *О.Н.*), совокупившись с *Эфиром* как со своим братом, произвела красоту, вызывающую вожделение (*concupiscibile decus effecerit*), о ней стали говорить как о родительнице Купидона (чувственного влечения, вожделения. — *О.Н.*)»²⁸.

Хотя в приведенном отрывке отсутствует упоминание о *свете* как о самостоятельной сущности (поскольку источником света, как того и следовало ожидать, выступает сам небосвод, или небесный *эфир*), однако — за этим единственным исключением — в нем представлен практически тот же ряд ключевых понятий (в данном случае переданных средствами латинского языка), что и в толковании рассказа о сотворении света у Василия Великого. Более того, этот отрывок позволяет разрешить те недоумения, которые возникали у нас при чтении текста самого Василия. Так, у Василия было сказано, что после сотворения света «Эфир сделался красивее» и что «воды» также участвовали в умножении красоты мира, возвращая назад сияние внезапно озарившего их света, а из текста «Встреч» мы узнаем не только то, что *сияние* неба (имеющего эфирную природу), *отразившееся* от поверхности вод, усилилось, произведя *еще большую красоту*, но и то, что именно этот смысл был выражен в мифе о рождении из моря богини любви и красоты Афродиты (Венеры), олицетворяющей для аллегористов *красоту* космоса, причем становится понятным, что в последнем случае нарочитое и подчеркнутое внимание к вопросу об *отражении* эфирного сияния *морем* (как если бы этот небесный свет сам по себе был еще недостаточным прекрасен и нуждался в зеркальном подкреплении) было обусловлено необходимостью установить и оправдать связь между некой более универсальной философской космогонической моделью и традиционным мифом, согласно которому Красота-Афродита рождается именно из *моря*, а не как-то иначе.

Однако зависимость Василия Великого от авторов «Псевдо-Климентин» проявилась не только в использовании аллегорического толкования мифа об Афродите в качестве канвы для его собственного толкования рассказа о сотворении света. Многочисленные и разноплановые примеры философско-аллегорической интерпретации классических мифов (в ряду которых фигурирует миф о рождении Афродиты) в «Псевдо-Климентинах» предваряются прямым изложением языческого космогонического учения, приписанного трем величайшим «мудрецам древности» — Орфею, Гомеру и Гесиоду, но опирающегося преимущественно на орфическую традицию.

Более обстоятельное и, по-видимому, наиболее близкое к первоисточнику изложение этой философско-мифологической космогонии содержится в редакции «Гомилий». Так, в третьей главе шестой Гомилии сообщается, что, по общему мнению Гомера, Гесиода и Орфея, началом всего был *хаос*, отождествляемый с философской *первоматерией* и одновременно с *космическим яйцом* орфиков (на том основании, что внутри мирового яйца была заключена все та же — первоначально пребывавшая в смешении — *материя четырех элементов*²⁹), хотя здесь же поясняется, что, согласно учению Орфея, *космическое яйцо* зародилось в лоне беспредельной *материи* (VI, 3, 4).

В следующей, четвертой главе последовательность возникновения мира описывается уже исходя из того, что хаотическая первоматерия предшествовала возникновению *космического яйца*, причем характер самого описания позволяет думать, что перед нами образец рационалистического, чисто философского (возможно, стоического) толкования оригинального орфического мифа. *Материя четырех элементов*, заключающая в себе животворную силу, отождествляется с беспредельной *бездной* и неким *потоком*, вечно пребывающим в хаотическом, беспорядочном движении³⁰ В какой-то момент это хаотическое движение приводит к образованию водоворота, который, увлекая за собой все, из чего в дальнейшем могло образоваться «живое существо», и одновременно всасывая в себя растворенную в воде *пневму*, позволяет возникнуть некоей сферической сущности (уподобляемой *пузырю воздуха*, образующемуся *в воде*), а затем внутри этой сферы зарождается «величайшее из рожденных существ» — *зачатое бездной, яйцевидное и быстрое, как птица*. Это существо, разбив скорлупу яйца, выходит наружу и силой *божественной пневмы* оказывается вознесенным *наверх* (VI, 4, 1–3). Упоминание *пневмы* (как активного творческого начала, обеспечивающего возникновение упорядоченного космоса из косной первоматерии) как будто указывает на стоические истоки этой космологической модели, хотя, с другой стороны, *пневма* (как *дыхание* или *ветер*, оплодотворяющий *морскую бездну*, в лоне которой зарождается *мировое яйцо*) могла быть конструктивным элементом уже самого орфического мифа.

И, наконец, далее, в пятой и последующей главах той же гомилии, излагается еще одна — параллельная — версия космогенеза, построенная на сочетании орфического мифа и гесиодовской теогонии. На этот раз толкователи-аллегористы, с чьим учением знакомят нас авторы «Псевдо-Климентин», опускают две первые фазы в гесиодовской генеалогии богов и не упоминают ни о первобытном *хаосе*, ни о происхождении Земли (= Геи) и Неба (= Урана). Олицетворениями двух первоначал здесь выступают двое (из двенадцати или одиннадцати) титанов и титанид, рожденных в союзе Урана и Геи, а именно Кронос (в духе известной стоической этимологии, основанной на созвучии имени Кронос с греческим χρόνος, «время», отождествляемый со *временем*, см. SVF II 1087–1091) и Рея (на основе такой же популярной этимологии, производящей ее имя от глагола ῥέω, «течь», см. SVF II 1084–1085, отождествляемая с текучей, влажной субстанцией, в свою очередь ассоциирующей все с той же неупорядоченной *первоматерией*, о которой уже шла речь выше). В соответствии с этой версией, влажная и текущая *первоматерия* породила *во времени* уподобляемое *яйцу* сферическое всеобъемлющее *небо* (то есть космическую сферу), заключающее в себе — в потенции — формы всех будущих сущностей. Внутри же этой сферы силой заключенной в ней *божественной пневмы* (τοῦ ἐνόοντος ἐν αὐτῇ θείου πνεύματος) было зачато живое *андрогинное* существо, которое Орфей именует Фанетом, потому что с его *появлением* все сущее от него *озарилось* (ὄν Φάνητα Ὁρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν) <сиянием> светозарнейшего элемента — *огня*. Итак, *мировое яйцо* стало нагреваться, а затем раскололось, и из него вышло наружу нечто (или некое существо), что привело к упорядочению космоса, поскольку, когда это светоносное существо воссело на вершине неба, неизреченным образом освещая беспредельную вечность (αὐτὸς δὲ ὥσπερ ἐπ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθέζεται καὶ ἐν ἀτορρήτοις τὸν ἀπειρον περιλάμπων αἰὼνα), оставшиеся в нижней части космической сферы элементы расположились в надлежащем порядке (символизируемом мифом о разделе мира между тремя Кронидами — Плутоном, Посейдоном и Зевсом): тяжелая *земля* (Плутон) опустилась вниз, над ней простерлась *вода* (Посейдон), *огонь* же (Зевс) вознесся к небу³¹.

В редакции «Встреч» философски препарированный космогенетический миф орфиков излагается в несколько иной интерпретации: здесь хаотическая *первоматерия* выступает не как смешение четырех первоэлементов, а как смешение четырех «качеств» (*холодное — горячее, сухое — влажное*), к которым добавлены (возможно, уже христианским редактором) *свет* и *тьма*. Однако и тут, хотя в более схематичной форме, нежели то было в редакции «Гомилий», воспроизводятся основные мотивы

орфической космогонии. Здесь также говорится о том, что в лоне текущей *первоматерии* (отождествляемой с первобытным *хаосом*, см. Рес. X, 17, или с Реей, см. Рес. X, 31–32) возникает космическое *яйцо* (по одной версии, оно образуется как пузырь, вбирающий в себя *пневму* и затем всплывающий «на поверхность» *материи*, как будто выходя из утробы, см. Рес. X, 32; по другой версии, оно образуется в результате сплочения частиц *хаоса*, см. Рес. X, 17), внутри которого зарождается *живое существо*, которое разбивает скорлупу яйца и выходит наружу. Это существо имеет *андрогинную* природу, см. Рес. X, 17 и 32, и именуется *Фанетом*, от «являться», так как, когда оно *появилось*, тотчас же воссиял *свет*³².

Размышляя над всеми этими вольными спекуляциями на тему оригинального орфического мифа, структурными элементами которого остаются образы *морской бездны* (у аллегористов – неупорядоченной *первоматерии*), оплодотворяемой горячей *пневмой* и порождающей *мировое яйцо* (описываемое толкователями как возникающий в толще *первоматерии* *пузырь* и отождествляемое со сферическим *небом*, ограничивающим видимый *космос*), из которого выходит *Фанес* – живое двуполое существо, отождествляемое со *светом*, озарившим внутреннее пространство космической сферы, невозможно не вспомнить проведенную Василием Великим аналогию между божественным актом сотворения света и действиями ныряльщика, выпускающего из уст золотистый пузырь масла. Правда, в самих «Псевдо-Климентинах» мы не встречаемся с такой аналогией. Рискнем, однако, предположить, что Василий Великий не самостоятельно выдумал столь красочное сравнение и что оно могло быть элементом общей традиции, связанной с интерпретацией орфического мифа о Фанете и, без сомнения, лишь частично засвидетельствованной в «Псевдо-Климентинах».

Не менее примечательно и то, что в качестве иллюстрации к другому аспекту орфического мифа, связанному с темой возникновения самого *мирового яйца*, предшествовавшего рождению *света*, могла бы рассматриваться еще одна выразительная аналогия, которую Василий Великий привлекает для объяснения Быт. 1:2b, где говорится о «духе», *носившемся* над обнятой тьмою морской бездной. Указав, что под «духом» (греч. πνεῦμα) в данном контексте мог пониматься *ветер* (или дуновение *воздуха*), хотя с большей степенью вероятности в Писании подразумевался *Святой Дух*³³, он продолжает: «Однако как же Он *носился* над водою? Не своим словом отвечу, но словом мужа сирийского, столь же удалившегося мудрости мира сего, сколь близкого к познанию истинного. А поведал он, что у сирийцев поставлено тут слово более вразумительное и, через соседственную близость к еврейскому, много более тесно прилежащее к смыслу Писаний. И что значение речения сего таково: мол, слово *носился* толкуют как употребленное вместо *возгревал* и *животворил* естество вод наподобие птицы, которая высиживает яйца и, согревая их, сообщает им некую животворную силу. Сходная мысль, говорят, и изъясляется в этом слове: что Дух-де *носился*, то есть предуготовлял водное естество к тому, чтобы оно породило живых существ» (Or. cit. 2, 6). Действительно, глагол, о котором идет речь, мог иметь подобное значение как в еврейском тексте книги Бытия, так и в переводе этого текста на близкий к еврейскому арамейский язык³⁴. Из слов Василия Великого можно заключить, что он почерпнул приведенные сведения либо из личной беседы со знатоком Священных Писаний, либо из экзегетического источника, в котором разъяснялось значение этого трудного для понимания библейского оборота³⁵. Тем не менее само это пояснение, касающееся библейского текста и носящее, казалось бы, чисто лексикографический характер, вновь отсылает нас если не непосредственно к орфическому мифу, излагаемому в «Псевдо-Климентинах», то к тому сложному комплексу мифологических представлений, которые получили свое выражение в космогоническом мифе орфиков и которые, независимо от последнего, могли оказать влияние на формирование библейской концепции происхождения мира (или на способы переосмысления оной).

В самом деле, если принять предложенное сирийским мудрецом толкование слов о духе, *носившемся* над водою, то окажется, что божественная *пневма*, о которой идет

речь в обоих случаях (то есть и в связи с орфической космогонией, и в связи с библейским рассказом о сотворении мира), обнаруживает сходство с крылатым существом (либо с птицей, либо с крылатым змеем, которые могли рассматриваться также и в качестве мифологических субститутов *ветра*), оплодотворяющего первобытную морскую бездну, в свою очередь порождающую мировое яйцо. Все перечисленные мотивы, как мы уже видели ранее, были характерны прежде всего для орфической космогонии³⁶. Разумеется, версия этой космогонии, воспроизведенная в «Псевдо-Климентинах», является поздней (она восходит к источнику, который датируют предположительно началом II в. н.э.), однако ей не противоречат другие известные версии орфического мифа, в частности, та, которая приводится в «Птицах» Аристофана:

Сначала был Хаос, и Ночь, да черный Эреб [Мрак], да Тартар широкий,
И не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба. В беспредельном лоне Эреба
Чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо, что ветром надуло.
Из него по истечении времени вылупился полный вождления Эрос
Со сверкающими крыльями на спине, подобный быстрому, как ветер, вихрям³⁷.

Параллели к этому мифу, варьирующему общую для самых разных культур парадигму «космического яйца», многочисленны и неоднократно описаны, однако ближайшая из них — это древнейший ведийский космогонический миф о *хираньягарбхе* — плававшем в космических водах золотом зародыше, из которого выходит творец Праджапати, а также развитие этого мифа в упанишадах, брахманах и древнеиндийском эпосе, где акцентируется огненная природа *хираньягарбхи*, порождающего сияющего Брахму (божественного творца мира, замещающего Праджапати или, в более поздних текстах, отождествляемого с последним): разбив *золотое яйцо*, внутри которого он находился, Брахма создает из двух его половинок небо и землю, затем — пять элементов (вода, огонь, земля, воздух, эфир) и другие сущности, после чего, разделившись на мужское и женское существо, продолжает творить уже растительный и животный мир (см., напр.: [Топоров 1967]). Еще одна параллель, заслуживающая внимания, — это древнеегипетский миф о происхождении *солнца* из яйца, снесенного птицей Великий Гоготун.

С другой стороны, собственно протобиблейская мифологическая традиция обнаруживает черты родства и фамильного сходства с группой семитских космогонических мифов, в которых акт сотворения мира описывается как результат победы светлого божества над косной, мрачной и хаотической водной бездной, в частности, с аккадским мифом о Мардуке. Согласно аккадской космогонической поэме «Энума элиш», Мардук (наделявшийся чертами солярного божества) был зачат «в жилище» убитого Апсу (который, как и его прототип, шумерский Абцу, выступал в роли владыки и олицетворения первобытной и хаотической водной бездны, или «нижних вод»), а затем, возмужав, вступил в битву с Тиамат (супруга Апсу и его женская ипостась, олицетворяющая морскую стихию), победил ее силой *ветра* и, разрубив ее тело надвое, создал из одной половины небо, а из другой — землю. Попытки свести библейский рассказ о сотворении мира к космогоническому мифу «Энума элиш» предпринимались с того момента, как были обнаружены тексты этой поэмы, причем в ряду прочих параллельных мотивов особо подчеркивалась связь между мифологической фигурой аккадской Тиамат и библейской бездной — *ʿhôm* (см., напр.: [Gunkel 1895; Gunkel 1984, 25–52; Childs 1960, 36; Anderson 1987, 15–40; Wakeman 1973, 86]). В настоящее время ученые в основном отказались от этой теории: они указывают, что древнееврейское *ʿhôm* соответствует угаритскому *thm /tahāmu/*, а не аккадскому *tīamat* (с окончанием женского рода), хотя все это формы общесемитского **tīhām-*, означавшего — вне мифологического контекста — просто море или водную массу, и не видят оснований к тому, чтобы рассматривать (подобно Гункелю и другим) библейское *ʿhôm* в качестве *деперсонифицированной* Тиамат (см.: [Tsumura 1989, 45–65; Hasel 1972]). Однако все эти в высшей степени серьезные и убедительные научные доводы никоим образом не исключают

того, что в сознании ученого сирийца, у которого Василий Великий позаимствовал столь заинтересовавшее его толкование библейского стиха о духе, *носившемся* над водою, бездна-*ἄχθῆ* могла ассоциироваться и с хаотической водной бездной орфиков, в лоне которой под воздействием духа-*пневмы* возникает *космическое яйцо*, и с аккадской персонификацией морской бездны, то есть с Тиамат. В свою очередь, для синкретического мышления позднеллинистической и римской эпохи было естественным отождествление Тиамат не только с греческой Фетидой, но и с Афродитой. Правда, в римский период Афродиту (культ которой был перенесен на италийскую Венеру) сближали и смешивали не столько с Тиамат, сколько с другими ближневосточными женскими божествами — западносемитской Астартой, восточносемитской Иштар и с египетской Исидой. Однако в рассказе Гесиода о рождении Афродиты из оплодотворившей море крови (или спермы) оскопленного Кроном Урана-Неба легко угадываются черты древнего хтонического божества, напоминающего драконоподобную Тиамат (см. «Теогония» 189–206)³⁸.

Так, кружным путем, мы вновь возвращаемся к той уже обсуждавшейся выше философской интерпретации классического мифа о рождении Афродиты, которой Василий Великий воспользовался в толковании библейского рассказа о сотворении света. Мы уже говорили о том, что, по свидетельству авторов «Псевдо-Климентин», Афродита, рождающаяся из *глубины*, понималась аллегористами как олицетворение возникающей из *влаги* (то есть из первобытных вод) *порождающей* субстанции, которая смешивается с *горячей пневмой* и производит *эрос*, в результате чего космос приобретает совершенную *красоту*. Однако Эрос, который у Гесиода входит в четверицу самых древних начал (наряду с Хаосом, Геей и Тартаром), *op. cit.* 115–122, который у Ферекида отождествляется с Зевсом-демиургом, *fr. B 3 DK = Прокл, In Tim. 32 c (II, 54, 28 D)*, и который у Парменида назван наипервейшим творением *создательницы космоса* Афродиты, *fr. B 13 и fr. B 12 DK*, в орфическом мифе и в орфических гимнах тождествен Фанету — персонификации *света*, упорядочивающего космос начала и причины *красоты* мироздания, иначе именуемому Протогоном (греч. *Πρωτόγονος*, букв. «первородный») и Фаэтоном (греч. *Φαέθων*, букв. «сияющий», «светозарный»), то есть вышедшему из *мирового яйца* живому и наделенному демиургической силой *существо*, соединяющему в себе *мужскую и женскую* природы.

В версии толкования мифа об Афродите, приведенной в редакции «Встреч», присутствие мотивов, восходящих к орфической космогонии, прослеживается менее отчетливо, чем в редакции «Гомилий», однако и здесь говорится, что Афродита (Венера), по-прежнему связанная с морской бездной, совокупляется с братом Эфиром (что можно понять и как указание на *горячую пневму*, оплодотворяющую *морскую бездну*, и как указание на андрогинную природу Фанета, мужское начало которого в предлагаемом контексте могло ассоциироваться со *светом*, а женское — с *красотой*) и порождает Эроса (Купидона), то есть возбуждающую вождение *красоту*.

Таким образом, мы располагаем двумя текстами, содержание одного из которых составляет аллегорическое толкование языческого мифа об Афродите (в «Псевдо-Климентинах»), а содержание другого — похвала *свету*, созданному словом Божиим в первый день сотворения мира (в «Гомилиях на Шестоднев» Василия Великого), и сопоставление этих текстов позволяет уверенно утверждать, что первый из них послужил ближайшим источником и литературной основой для второго. Хотя связь между этими текстами, как мы уже говорили, в научной литературе не отмечалась, однако сам факт знакомства Василия Великого с текстом «Псевдо-Климентин» (причем не в редакции «Гомилий», а в греческой редакции «Встреч», не дошедшей до нас в оригинале) хорошо известен и надежно установлен на основании цитаты из этого сочинения в его гомилии на слова «Внемли себе» (Втор. 15:20) (см. [Riedinger 1969]).

Но почему вообще Василий Великий счел возможным воспользоваться в своем толковании на Священное Писание материалом, который, хотя и был заимствован им из

христианского сочинения, все же имел ближайшее отношение к интерпретации языческих мифов, а отнюдь не библейских текстов³⁹? И отдавал ли Василий Великий самому себе отчет в том, что даже чисто механическое использование подобного материала неизбежно должно было привнести в его собственный комментарий языческие мотивы, пусть даже обнаруживающиеся лишь на ассоциативном уровне?

Косвенный ответ на первый из этих вопросов Василий Великий дает в гомилии «К юношам о том, как извлекать пользу из языческих сочинений», где он говорит: «Именно к такой (духовной. — *О.Н.*) жизни подводят нас Священные Писания, наставляя нас в тайнах. Но покуда мы, в силу <детского> возраста, неспособны постичь глубину их смысла, упражняем мы наше духовное зрение в других, не вовсе чуждых им, сочинениях, словно в неких тенях и зеркалах, — наподобие упражняющихся в ратном деле <людей>, которые, наловчившись в движениях рук и ног, пользуются плодами сих игрищ в битвах. <...> Ибо подобно тому, как красильщики сперва подготавливают материю особыми средствами, и только потом наводят пурпурный или иной какой цвет, точно так же и мы... первоначально предавшись предварительному изучению этих языческих <писателей>, затем начнем постигать священные и таинственные наставления и, как бы приучившись смотреть на <отражение> солнца в воде, в конце концов возведем взоры к самому свету» (*De legend. gentil. libris* 2). Иными словами, Василий, признавая, вслед за великими александрийскими учителями — Климентом и Оригеном, определенную пропедевтическую ценность и пользу языческой мудрости, считал допустимым использование при толковании Писания некоторых результатов практического приложения метода философской аллегорезы к текстам языческих поэтов точно так же, как он считал уместным использовать хорошо знакомый ему самому язык школьной философии для объяснения смысла библейского рассказа о сотворении мира при условии, что подобные объяснения не противоречат принципу библейского креационизма и не вступают в конфликт с «буквой» Писания. И, действительно, те мифологические подтексты, о которых мы так много говорили выше, выявляются лишь при сопоставлении толкования Василия Великого с его источником, но не в самом этом толковании, где присутствуют некоторые темноты, неясности и рискованные метафоры, но где нет ничего такого, что увлекло бы нас непосредственно в область языческой теогонии и космогонических мифов.

Вместе с тем сама возможность адаптации заимствованного из «Псевдо-Климентин» отрывка, трактующего происхождение *красоты* (которая, в духе космологии Парменида, выступает в качестве принципа упорядоченности космоса и начала становления), но не *света*, имплицитно обеспечивалась существованием некоторого посредствующего звена, каковым в данном случае послужил орфический миф о Фанете-Эроте (как персонификации *света*, *красоты* и *демиургического начала*), отголоски которого в контексте толкования самого Василия Великого можно усмотреть не только в проводимой им аналогии между Богом-Творцом и нырятьщиком или в разъяснении смысла стиха о духе, *носившемся* над водою, то есть сообщавшем воде животворную силу (наподобие птицы, *высиживающей* птенцов), но и в наделении *света* эпитетом «первородный» (*πρωτόγονος*), *In* Нехаеи. hom. 2, 8; 6, 2, изначально принадлежащим Фанету-Протогону. Правда, Василий Великий нигде в своем толковании не переходит черту, отделяющую литературную метафору от мифа. Однако, если в процессе переработки и переосмысления языческого материала ему удавалось столь благополучно избегать всех возможных подводных камней, он, по-видимому, должен был иметь ясное представление о наличии таковых. Поэтому невозможно счесть случайным то обстоятельство, что в толковании Василия Великого последовательно акцентируется связь *красоты* и *радости*, возбуждаемой созерцанием совершенства Божественного творения, а не связь *красоты* и *эроса*, как это было в тексте, послужившем ему источником.

Примечания

¹ Как известно, семантика слова «космос» (греч. κόσμος) ассоциировалась с идеей прекрасного порядка и благоуукрашенности (ср. основные значения глагола κοσμεῖν — упорядочивать, устраивать, украшать, наряжать), а употребление этого слова в качестве термина, обозначающего мироздание, засвидетельствовано уже у греческих философов-досократиков начиная по крайней мере с Гераклита Эфесского. Диоген Лаэртий, опираясь на популярную традицию, приписывает Фалесу Милетскому (нач. VI в. до н.э.) изречение: «Всего прекраснее космос, ибо он творение бога (κάλλιστον κόσμος ποίημα γάρ θεοῦ)», см.: Diog. Laert. I, 35 (пер. М.Л. Гаспарова, с измен. [Диоген Лаэртский 1986, 65]). В классическую эпоху ту же сентенцию развивает Платон в «Тимее» 29 а, где говорится, что «космос — прекраснейшая из возникших вещей» (пер. С.С. Аверинцева [Платон 2007, 510]); ср. его же «Горгий» 508 а: «Мудрецы (пифагорейцы и Эмпедокл. — О.Н.) учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” (“космосом”), а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством”» (пер. С.П. Маркиша [Платон 2006, 350]).

² Ср. Аристотель, «Метафизика» А 4 984 b 23, где сообщается, что впервые об *эросе* как онтологическом и космогоническом принципе задумался Гесиод, а вслед за ним и другие, в частности, Парменид, называвший Эрота первейшим созданием Афродиты (у Парменида — великой богини, создательницы космоса и причины всякого рождения).

³ Здесь и далее библейские тексты цитируются в Синодальном переводе, за исключением специально оговоренных случаев. В первой гомилии у Василия Великого толкуется первый стих первой главы кн. Бытия, вторая гомилия посвящена толкованию второго, третьего, четвертого и пятого стихов.

⁴ Здесь и далее тексты Василия Великого и другие источники цитируются в нашем переводе, если не указано иное. Курсив везде наш.

⁵ Греч.: Καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. В еврейском тексте употреблено слово *toḅ* (со значением «хороший», «красивый», «годный»), которое в переводе Аквилы передано греческим ἀγαθόν («хороший», «добрый»), а у Иеронима — латинским *bona* («quod esset bona») с тем же значением; ср. в русском Синодальном переводе: «И увидел Бог, что свет хорош»; в церковнославянском переводе: «И виде Бог свет, яко добро». Однако использованное в Септуагинте прилагательное *καλός* (в ср. р. *калόν*), «красив», могло указывать не только на эстетическую, но также на практическую ценность характеризуемого объекта (отсюда — выбор в пользу значения «добрый», «хороший» в переводах, основанных на Септуагинте: «Et vidit Deus lucem, quia bona est» — в доиеронимовских латинских версиях, объединяемых именем *Vetus Latina*, «И виде Бог свет, яко добро» — в церковнославянском переводе). Филон Александрийский, исходя из Септуагинты, принимает значение «красивый»: «Что же до света, то он (Моисей. — О.Н.) говорит, что тот превыше всего красив», De orific. mundi 30. То же самое можно сказать и о Василии Великом, хотя последний, как явствует из дальнейших его пояснений, учитывал также и дополнительные семантические оттенки прилагательного *καλός*.

⁶ In Hexaem. hom. 2, 7: «Какою похвалою возможно нам было бы возвеличить по достоинству свет, который уже заручился свидетельством о своей красоте от Самого Создателя своего? <...> Но коль скоро телесная красота происходит от соразмерности частей и от благокрасочной внешности, то как же в применении к свету, каковой по природе прост и подобочастен, сохраняет свой смысл слово *красив*? Разве что свидетельством Божиим подтверждается, что соразмерность света обретается не в частях состава его, но в том, что тешит и ласкает он взоры? Ибо подобным же образом *красиво* и злато, привлекательное и усладительное для взора не вследствие соразмерности частей, но единственно по причине прекрасного цвета. И Еспер есть прекраснейшая из звезд не потому, что имеет он во взаимном согласии части свои, из которых был бы составлен, но через ту утеху и ту отраду, каковую его сияние доставляет очам. И еще: присудил Бог, что свет *красив*, не потому только, что взирал Он на зрелище усладительное, но и потому, что прозревал грядущую пользу от него. Ибо не было до поры очей, чтобы судить им о красоте света».

⁷ Ср., впрочем, заключительную фразу пассажи, где говорится, что Бог «вселил в мир *радость* света»: здесь *χαῖρος* (в нашем переводе — «радость») может пониматься как «красота», причем с грамматической точки зрения это может быть и красота, произведенная светом, и красота самого света.

⁸ У Василия Великого прямо не говорится о том, что ныряльщики набирали при этом масло именно в рот, но, как отмечает в примечании к соответствующему месту греческого текста Василия Великого его издатель С. Жие, это уточнение, небесполезное для понимания смысла использованного Василием сравнения, обнаруживается в соответствующем месте гомилий на «Шестоднев» Амвросия Медиоланского (ок. 387), представлявших собою вольную переработку «Шестоднева» Василия: «Зачем же удивляться тому, что Бог изрек — «*свет*!», и обьятый мраком мир озарился светом, коль скоро, если кто-то, погрузившись под воду, выпустит изо рта масло (si quis inter aquas mersus oleum ore miserit), он сделает более светлым (clariora) то, что было скрыто в темных глубинах» (Exam. I, 9, 33, курсив наш); ср. [Basile de Césarée 1949, 172]. Аналогичное

пояснение присутствует в латинском переводе «Шестоднева» Василия, осуществленном ок. 400 Евстафием (Hom. 2, 7, 6), но здесь оно отнесено уже не к нырлящику, а к Богу: «*Nam sicut hi qui olei aspergine perspicuum sibi profundum maris efficient, sic rerum conditor deus, sui oris adflatu, iocunditatem lucis mundi repente praebuit*» («Ибо как те, которые, выпрыснув масло, сделают прозрачной для себя морскую глубь, так и Бог, Творец сущего, испустивши из собственных уст, сразу дал миру приятность света»). Плиний Старший называет эту практику общеизвестной: «[Все знают,] что маслом успокаивается всякое волнение, и нырлящики затем распыскивают ртом масло, что оно сглаживает рябь и проводит вниз свет» (Hist. natur. II, 234).

⁹ В представлении Василия Великого Бог вместе с ангелами и другими духовными силами пребывает в свете, существовавшем до сотворения мира. Когда же Бог сотворил «небо и землю», непрозрачная небесная сфера отсекала от этого внешнего света все, что заключалось внутри нее (подобно тому, как бывает, если в солнечный день зайти в непрозрачный для лучей солнца шатер). Именно в этом темном внутрикосмическом пространстве Бог первым словом Своим сотворил свет. См.: In Hexaem. hom. 2, 5: «Мы так о сем мыслим, что когда бы существовало нечто прежде сотворения сего воспринимаемого чувствами и преходящего мира, то оно, без сомнения, пребывало бы во свете. Ибо и высшие в достоинстве ангельском, и все небесные воинства, и вообще все, что только ни есть и что может быть поименовано или же не имеет имени, из числа разумных природ и духов, служителей Божьих, — все они не во тьме обитали, но во свете и во всяческом духовном благовеселии занимали место, им подобающее. <...> Но когда по Божию изволению возникло небо, разом собою облекшее то, что очутилось внутри его собственной округлой поверхности, то оно, имея плотное тело, пригодное к тому, чтобы отделять от внешнего внутреннее, сделало непротестным объётом им пространство, отсекаши свет внешний. Ибо для тени потребно сочетание трех: света, телесного средостения и неосвященного места. Так что тьма внутри мира необходимо предполагалась существованием тени от неба. Ты же уразумеи то, о чем говорю, на наглядном примере: это как если в ясный полдень раскинуть над собою шатер из плотной материи, хорошо укрывающей от лучей, и тем самым себя заточить в самозданной тьме».

¹⁰ См.: Ibid. 2, 7: «...когда бы ни говорили мы в применении к Богу о слове, о речи, о повелении, мы не подразумеваем под этим ни звука, издаваемого гортанью, ни колебания воздуха, производимого языком, но понимаем, что под видом повеления изображается наклонение Божественной воли, дабы было сие наглядным для низидаемых».

¹¹ См.: Ibid. 6, 2–3. Здесь же Василий Великий называет Солнце «колесницей» (τὸ ὄχημα), носителем оного «первородного» света (τῆ πρωτόγονῃ ἐκείνῳ φωτὶ), см.: 6, 2, что, конечно, не может не вызвать ассоциации с колесницей Гелиоса, хотя для самого Василия это также метафора, отнюдь не подразумевающая намека на божественность Солнца.

¹² См.: Быт. 1:14–19. Добавим, что и небесная твердь, на которой Бог разместил светила, была создана во второй день (см.: Быт. 1:6–8), то есть позже света и позже того «неба», которое обозначило внешние пределы сферического космоса и которое произвело пресловутую «красоту».

¹³ Обычно эфир понимался как тонкий, небесный огонь (начиная с Анаксагора) или как самостоятельный («пятый») элемент, еще более светлый, чем огонь, и выступающий в качестве субстанции света, небесных светил или небесного свода. В платоновской традиции с эфиром отождествлялась «пятая сущность» (или «пятый элемент»), упоминаемая Платоном в «Тимее» 55 с. Учение Платона о «пятой сущности» (буквально — «пятом виде» первоэлементов), предназначенной для украшения космоса, получило развитие прежде всего у Аристотеля (в утраченном раннем диалоге «О философии», а затем — в трактате «О небе» 1, 2–3), у которого эфир выступает в качестве вечной, нематериальной и божественной субстанции, наделяемой также и демиургическими функциями (ср. стоическое учение о «творческом огне» и позднейшее неоплатоническое учение об эфирной природе «мировой души»).

¹⁴ Относительно вещества, из которого было создано небо, Василий Великий не дает дополнительных разъяснений. Он говорит: «Довольно с нас и того, что написано было о сущности неба у Исаяи, простыми словами преподавшего нам достаточное для нас понятие о природе небес, когда было им сказано: *Укрепивший небо, как дым* (Ис. 40:22), что означает: природу тонкую, непрочную и неплотную соделавший сущностью состава небесного», Op. cit. 1, 8. При этом, как уже было сказано, он считает приземлемым перипатетическое учение об эфирной природе небесной сферы.

¹⁵ См.: Ibid. 1, 7: «Если небо, по природе своей, занимает верховное место, а земля расположена в самом низу, так как к небу устремляются легкие вещества, а на землю свойственно падать тяжелым, и, стало быть, всецело противоположны они друг другу, то, что наверху, и то, что внизу, то Моисей, упомянув лишь о тех сущностях, каковые по естеству своему отстоят всего далее друг от друга, через них обозначил также и то, что заполняет собою пространство меж ними, как бы прибегнув к синекдохе».

¹⁶ См.: Ibid. 2, 5: «...когда бы существовало нечто прежде сотворения сего воспринимаемого чувствами и преходящего мира, оно, без сомнения, пребывало бы во свете». Ср. Ibid. 1, 5: «Было некое старейшее сотворения мира сего состояние, каковое приличествовало силам премирным: превысшее времени, вечное и всегдашнее. В нем же Творец и Демиург всецелого сущего создал

творения, каковы суть: уопостиаемый свет (φῶς νοητόν), что приличен блаженству любящих Господа, и наделенные разумом невидимые природы, и вообще весь стройный чин мысленных сущностей, превышающих разумение наше, так что даже и имена их проведать нам не дано. Сии же исполняют собою сущность мира невидимого, как поучает нас Павел, говоря: *Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли* (Кол. 1:16), силы ли, ангельские ли воинства, или архангелы, над ними поставленные». Ср. также 1 Тим. 6:16, где говорится, что Господь «обитает в неприступном свете».

¹⁷ Быт. 1:2. Употребленное в еврейском тексте труднопереводимое словосочетание *tôhû wâ-bôhû* («пустым-пуста») в конкурировавших с Септуагинтой греческих переводах могло пониматься иначе: Аквила пытался передать его через греч. κένωμα καὶ οὐθέν («пустота и ничто»), Феодотион — через θέν καὶ οὐθέν («ничто-ничто»), Симмах — через ἀργόν καὶ ἀδιάκριτον («косная и не подвергшаяся [упорядочивающему] разделению»).

¹⁸ См. Op. cit. 2, 1: «Невидимую же земля была названа двух причин ради: то ли потому, что не было еще человека, зрителя оной, то ли потому, что она, бывши наводнена, не могла быть видна за водою, поверхность ее затопляющей. <...> Ведь что есть *невидимое*? Это то, что по природе невидимо для плотских очей; таков же наш ум. А когда нечто зримо по своему естеству, то, значит, оно схороняется под покровом тела, его заступающего, как, примерно, железо в пучине морской. Полагаем, что в этом именно смысле и названа здесь невидимую земля, водою укрытая. А, кроме того, поскольку и свет не был еще сотворен, то не диво, что она, во мраке простертая (ибо воздух над нею не был еще просветлен), также и по этой причине в Писании наречена *невидимую*».

¹⁹ Согласно Филону Александрийскому, Моисей назвал «бездною» *пустоту* (греч. τὸ κενόν) по причине глубины и необъятности последней, см.: De opific. mundi 29; ср. ibid. 32, где Филон говорит, что «тьма» (то есть темный, неосвещенный *воздух*) простиралась над *пустотой*.

²⁰ См.: Op. cit. 2, 4: «А под бездною что разумеется? Толща воды, предел глубины которой недосыгаем». Действительно, в еврейском тексте употреблено слово *hôm*, означающее именно «море», «морскую пучину» или «водную массу». В Септуагинте это слово чаще передается посредством греческого ἄβυσσος, ср., напр., Быт. 7:11 (о разверзшихся источниках *бездны*, производящих вселенский потоп), но иногда также через κῦμα, «волна», «водяной вал» (напр., Исх. 15:8, в связи с рассказом о переходе евреев через море: τὰ κύματα ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, в Синодальном переводе — «пучины в сердце моря»), или через λότος, «море» (напр., Исх. 15:5, в той же связи; в Синодальном переводе — «пучины»: «Пучины покрыли их»).

²¹ См.: Ibid. 2, 6: «Каковым духом называет он либо дуновение воздуха (разумей, что повествователь исчисляет тебе частный состав мира: что-де сотворил Бог небо, землю, воду и воздух и что сей последний был уже веющим и струящимся), либо же, что и к истине много ближе, и суждением прежних толкователей подкреплено, нарицается *Божий Дух Святой*».

²² Далее Василий переходит к толкованию последующих стихов первой главы книги Бытия, повествующих о том, как и в каком порядке был сотворен мир.

²³ Реконструируемое на основании сопоставительного анализа двух названных редакций иудеохристианское сочинение в свой черед носило компилятивный характер, будучи основано на нескольких более ранних источниках, к числу которых относят: 1) апокрифические «Проповеди Петра» (утраченное иудеохристианское сочинение с выраженной гностической окраской), 2) христианские апокрифические «Деяния Петра» (или другое — утраченное — сочинение, посвященное апостолу Петру), 3) не сохранившийся позднеантичный роман в жанре «встреч» (непреодолимые обстоятельства разлучают близких родственников или влюбленных, а спустя много лет они вновь находят друг друга), принадлежавший грекоязычному автору-иудею; 4) также не сохранившееся иудеоэллинистическое сочинение полемического характера («иудейская апология»), материал которого, по-видимому, уже был включен в ткань иудейского романа. Именно к этой «иудейской апологии» и восходит в конечном счете предпринятые героями «Псевдо-Климентин» обсуждение вопроса о философско-аллегорическом смысле языческих мифов и о мифологизированных космогонических доктринах. О «Псевдо-Климентинах» см.: [Cullmann 1930; Heintze 1914; Jones 1982; Jones 1983; Geoltrain 2001; Pouderon 2012].

²⁴ См.: С. 6–7 и сн. № 20.

²⁵ Греч. πνεῦμα — букв. дыхание, дуновение, ветер; в христианской традиции — дух (в том числе Святой Дух). Однако в данном случае *пневма* названа «горячей», что отсылает нас, скорее, к стоической концепции *пневмы*. О трактовке понятия *пневмы* у стоиков и в последующей традиции см.: [Verbeke 1945].

²⁶ Ном. 6, 13, 2: «ἡ δὲ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀνακύψασα Ἀφροδίτη ἡ ἐκ τοῦ ὑγροῦ γόνιμος οὐσία, ἣ τὸ θερμὸν πνεῦμα μὲν τὸν τῆς μίξεως ποιεῖται ἔρωτα καὶ τελεσιουργεῖ τὸν κόσμον τὸ κάλλος».

²⁷ В отличие от «Гомилий», дошедших в греческом подлиннике, «Встречи» (в десяти книгах, также написанные по-гречески) известны по переводу на латинский язык (осуществленному Руфином Аквилейским), по сирийскому переводу (охватывающему первые три и начало четвертой книги) и по нескольким греческим фрагментам, сохранившимся в сочинениях различных церковных писателей.

²⁸ Rec. X, 34, 1: «ubi aetheri subiectum est pelagus, cum repercussus splendor coeli gratior refulsisset, venustas rerum quae ex aquis pulchrior apparuerat, Venus nominata est, quae aetheri tanquam fratri suo sociata, quod concupiscibile decus effecerit, Cupidinem genuisse memorata est».

²⁹ То есть материя, состав которой определяли четыре первоэлемента: земля, вода, воздух и огонь.

³⁰ Ср. гесиодовский *хаос*, гомеровский *океан* и *морскую бездну* орфиков.

³¹ См.: Ном. VI, 5–7. В этом изложении явным образом совмещаются две самостоятельные космологические модели – мифологическая и философская. Согласно мифологическому преданию орфиков (параллели к которому обнаруживаются в древнеиндийской и в шумеро-аккадской мифологии), расколовшееся мировое яйцо распадается на две половины, верхняя из которых образует купол небосвода, под которым помещается высвободившийся из яйца Фанес-Свет (отсюда упоминание о «вершине неба»), а нижняя – землю. Согласно другой – философской – космологической теории, окончательно утвердившейся уже в платоновскую эпоху, космос устроен как система концентрических сфер, внутреннее ядро которых образует земля, а внешнюю периферию – небо.

³² Rec. X, 17, 4: «hunc etiam Phanetam nominarunt, ab apparendo, quia cum apparuisset, inquit, tunc etiam lux effulsit».

³³ Василий Великий не случайно приводит два варианта толкования употребленного в Быт. 1:2 слова «дух»: раннехристианские писатели не имели единого мнения на этот счет. С одной стороны, существовала ранняя, сложившаяся на почве сакраментальной типологии традиция отождествления «духа Божьего» со Святым Духом, ниспосылаемым верующим при крещении (см., напр., у Иустина Философа, Apol. 1, 64, у Тертуллиана, De bapt. 4, 1). Однако параллельно формировалась другая традиция, согласно которой под «духом Божьим» следовало понимать одушевляющее водную стихию *дыхание* Бога и одновременно *ветер*. Такая трактовка божественной *пневмы* не могла не вызывать ассоциаций со стоической космогонией (и, пожалуй, действительно была инспирирована оной) или с платонической концепцией *мировой души*, поэтому все христианские авторы, державшиеся подобного мнения, считали необходимым специально разъяснять, что *дух* в этом случае никоим образом не должен отождествляться с Самим Богом. Тот же Тертуллиан, но уже в трактате «Против Гермогена», писал: «О Духе – таким же образом Амос: *Он производит гром и творит ветер и возвещает людям своего помазанника* (4,13), показывая, что Бог создал духа, который был предназначен для сотворенной земли, который носился над водами, – распорядитель, вдохновитель и животворитель вселенной. Бог есть Дух; но здесь дух не обозначает, как некоторые думают, Самого Бога, ибо вода не была бы в состоянии поддерживать Бога. Здесь имеется в виду тот же дух, из которого состоят ветры, как сказано у Исайи: *Потому что дух вышел из Меня, и всякое дуновение Я сотворил* (57,16)», Adv. Hermog. 32, 2 (пер. Ю. Панасенко: [Тертуллиан 1994, 152]); ср. Феофил Антиохийский, Ad Autol. 2, 13, где говорится, что носившийся над водами дух был дан Богом творению, чтобы одушевить его, подобно тому как первому человеку была дана душа. Характерно, что большинство сирийских церковных писателей, в частности, Ефрем Сирий, Иаков Саругский, Феодор Мопсуетский и др., в отличие от alexandрийцев и каппадокийцев, склонявшихся к первой, а не ко второй точке зрения, с редким единообразием настаивали на том, что в Быт. 1:2 речь шла о *ветре*, но ни в коем случае не о Самом Боге.

³⁴ В Масоретском тексте употреблено причастие *m'rahmepet*, которое в Септуагинте передано глаголом *ἐπιφέρετο* (ср. в Синаодальном пер.: «носился над»), а в греческих переводах Аквилы и Симмаха – причастием *ἐπιφερόμενον*. Еврейский корень **rhp*, от которого произведен этот крайне редко встречающийся глагол, выражает идею *парения, порхания, трепетания*, применимому к птице, распростершей крылья над своим гнездом. Однако сирийский толкователь имеет в виду более узкое и конкретное значение этого семитского корня, позволяющее ему говорить о птице, которая сносит и высиживает яйцо.

³⁵ Уверенно идентифицировать сирийца, на которого с такой почтительностью ссылается Василий Великий, оказалось возможным лишь после публикации в 1980 г. армянского перевода комментария на кн. Бытия Евсевия Эмесского (ум. ок. 360). Именно у Евсевия (предположительно, при посредстве Диодора Тарсского) Василий заимствовал вышеприведенное толкование. См.: [Guillaumont 1973, 126–131; Lehmann 1981; Van Rompay 1992].

³⁶ Ср. версию космогонического мифа орфиков, приводимую у Дамаския, De princ. 123 bis. (= fr. 54 Kern) и у Афинагора, Supplic. pro christ. 18 (= fr. 57 Kern), согласно которым у орфиков отцом мирового яйца выступал дракон-Хронос.

³⁷ «Птицы», 693–697 (пер. А.В. Лебедева [Фрагменты 1989, 38–39]). Ироническое отношение самого Аристофана к орфической космогонии в данном случае не существенно, так как сообщаемые им сведения согласуются с другими источниками.

³⁸ На хтоническую природу гесиодовской Афродиты указывает не только то, что она, будучи дочерью Урана, не принадлежит к поколению богов-олимпийцев (хотя впоследствии она и включается в их круг), но и то, что, по сообщению того же Гесиода, вместе с нею из крови Урана родились чудовища – эринии и гиганты, op. cit. 184–185.

³⁹ Разумеется, этот языческий материал уже подвергся христианской обработке (следы которой более заметны в редакции «Встреч»), однако в самом корпусе «Псевдо-Климентин» он преподносится от имени *языческих мудрецов*, чье мнение относительно происхождения и устройства мира заинтересованно обсуждается, но при этом не объявляется истинным и безоговорочно приемлемым для христиан.

Источники. Издания цитируемых текстов – Primary Sources

Basile de Césarée (1949) *Homélie sur l'Hexaéméron*, Éd. S. Giet, Cerf, Paris.
Rehm, Bernhard, Strecker, Georg (eds.) (1992) *Die Pseudoklementinen, I Homilien*, De Gruyter, Berlin.
Rehm, Bernhard, Strecker, Georg (eds.) (1994) *Die Pseudoklementinen, II Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, De Gruyter, Berlin.
Saint Basile (2002) *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Éd. F. Boulenger, Les Belles Lettres, Paris.

Источники в переводах – Primary Sources in Translation

Диоген Лаэртский 1986 – *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспаров. 2-е изд. М.: Мысль, 1986 (Diogenes Laertius, *Vitae... Russian Translation*).

Платон 2006 – *Платон*. Горгий // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1 СПб.: Издательство СПбГУ: Издательство Олега Абышко, 2006 (Plato, Gorgias. Russian Translation).

Платон 2007 – *Платон*. Тимей // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3, ч. 1. СПб.: Издательство СПбГУ: Издательство Олега Абышко, 2007 (Plato, Timaeus. Russian Translation).

Тертуллиан 1994 – *Тертуллиан, Квинт Септимий Флорент*. Против Гермогена // Тертуллиан. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс – Культура, 1994 (Tertullian, *Adversus Hermogenem*. Russian Translation).

Фрагменты 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989 (The Fragments of the Pre-Socratics Translated into Russian by Andrei Lebedev).

Ссылки – References in Russian

Топоров 1967 – *Топоров В.Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Т. 3. Тарту, 1967. С. 81–99.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 2. P. 160–175

Pseudo-Clementine Writings as a Source of St. Basil's interpretation of the Genesis Account on the Creation of Light (In Hexaemeron, hom. 2)

Olga E. Nesterova

A series of Lenten homilies of Basil the Great on the Hexaemeron (the biblical account of the six days of creation of the world) was based on a vast knowledge of ancient cosmological and philosophical traditions, and the problem of a reliable identification of his sources still maintains the relevance. The article states, that in his treatment of Gen. 1:3-4 (the creation of light) Basil the Great had in mind particular passages of the Pseudo-Clementine Romans concerning the myth on the birth of Eros-Phanes, a god in several Orphic theogonies, also called Protogonos (the Firstborn), and the allegorical interpretation of the classical myth of the birth of Aphrodite.

KEY WORDS: Basil of Caesarea, Hexaemeron, book of Genesis, Pseudo-Clementine Writings, cosmogony, Orphism, Phanes, Aphrodite, allegorical interpretation of myths, biblical exegesis.

NESTEROVA Olga E. – A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science, Moscow.

CSc in Philology, Senior Researcher

hortensius@yandex.ru

Received at May 22, 2018.

Citation: Nesterova, Olga E. (2019) 'Pseudo-Clementine Writings as a Sours of St. Basil's Interpretation of the Genesis Account on the Creation of Light (In Hexaemeron, hom. 2)', *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2019), pp. 160–175.

DOI: 10.31857/S004287440003882-5

References

- Anderson, Bernhard W. (1987) *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, 2 ed., Philadelphia.
- Childs, Brevard S. (1960) *Myth and Reality in the Old Testament*, London.
- Cullmann, Oscar (1930) *Le Problème littéraire du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris.
- Geoltrain, Pierre (2001) 'Le roman pseudo-clémentin depuis les recherches d'Oscar Cullmann', Mimouni S.C., Jones Stanley, F. (eds.) *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Cerf, Paris, pp. 31–38.
- Guillaumont, Antoine (1973) 'Genèse 1, 1-2 selon les commentateurs syriaques', *In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse. Études augustiniennes*, Paris, pp. 115–132.
- Gunkel, Hermann (1895) *Schöpfung and Chaos in Urzeit and Endzeit*, Göttingen.
- Gunkel, Hermann (1984) 'Influence of Babylonian Mythology Upon the Biblical Creation Story', Anderson B. W. (ed.) *Creation in the Old Testament*, Philadelphia.
- Hasel, Gerhard F. (1972) 'The Significance of the Cosmology in Gen 1 in Relation to Ancient Near Eastern Parallels', *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 10, pp. 1–20.
- Heintze, Werner (1914) *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen*, Leipzig.
- Jones Stanley, Frederick (1982) 'The Pseudo-Clementines: A History of Research', Part I, *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, Vol. 2, pp. 1–33.
- Jones Stanley, Frederick (1983) 'The Pseudo-Clementines: A History of Research', Part II, *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, Vol. 3, pp. 63–96.
- Lehmann, Henning (1981) 'El Espíritu de Dios sobre las aguas. Fuentes de los comentarios de Basilio y Agustín sobre el Génesis 1,2', *Augustinus*, Vol. 26, pp.127–139.
- Pouderon, Bernard (2012) *La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques*, Peeters, Paris, Louvain, Walpole (Mass.).
- Riedinger, Rene (1969) 'Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den pseudoklementinischen Rekognitionen. Neue Parallelen aus Basileios *proseke seautō*', *Byzantinische Zeitschrift*, Vol. 62, pp. 243–259.
- Toporov, Viktor N. (1967) 'Towards the „World Egg“ Myth Reconstruction', *Trudy po znakovym sistemam*, Vol. 3, Tartu, pp. 81–99 (in Russian).
- Tsumura, David T. (1989) *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, Sheffield.
- Van Rompay, Lucas (1992) 'L'informateur syrien de Basile de Césarée', *Orientalia christiana periodica*, Vol. 58, pp. 245–251.
- Verbeke, Guillaume (1945) *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoncisme a saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Wakeman, Mary K. (1973) *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Brill, Leiden.