

Священник Игорь Иванов

ФИЛОСОФСКИЕ АЛЛЮЗИИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

(анализ «Наставлений о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах» преподобного Антония Великого)

В статье рассматривается специфика христианского эллинизма на примере жанра сентенций, популярного в византийской аскетической письменности. Анализируется текст «Наставлений о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах» преподобного Антония Великого. Выявлены тематические группы философских аллюзий, проведены сопоставления с античными текстами соответствующей тематики. Сделан вывод, что «Наставления...» представляют собой текст типичный для эклектической христианско-философской аскетической традиции, основанной на знании традиции платоновской, эпикуровской и стоической школ: в частности, учения о кардинальных добродетелях, бессмертии души, главенствующей роли разума в достижении бесстрастного и бессмертного блаженства. Эти факты дают основания полагать, что нельзя определенно считать, что авторство «Наставлений...» принадлежит преподобному Антонию Великому.

Ключевые слова: христианство, античная философия, этика, аскетика, разум, добродетель, Платон, Аристотель, Эпикур, Сенека, преподобный Антоний Великий, Добротолюбие.

Как известно, византийская христианская этика тесно связана с этикой философской, особенно, в том, что касается учения о добродетелях, о душе и о разуме. При этом зачастую античная мысль либо перифразируется, либо переосмысливается в контексте христианской традиции. В силу чего можно говорить о наличии некоторых философских аллюзий в христианских текстах, в частности — в аскетической литературе.

Византийские аскетические сочинения, как правило, представлены в виде собрания сентенций или так называемых сотниц. Уже это говорит о некоей их преемственности от эллинистической линии, поскольку этот жанр сложился как продолжение жанра античных сентенций, который особо ярко представлен у поздних стоиков: в «Нравственных письмах» Сенеки к Луцилию, в «Руководстве» Эпиктета, в «Сентенциях Секста» и «Размышлениях» Марка Аврелия.

У истоков этого жанра в собственно христианской письменности стоит Евагрий; ему следуют многие авторы, произведения которых вошли в состав греческого «Добротолюбия»: Диадок Фотикийский, Марк Подвижник, Иоанн

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

Карпафийский, прп. Максим Исповедник, Фалассий Ливийский, прп. Исихий Синаит, св. Феодор, еп. Эдесский, Филофей Синайский, прп. Симеон Новый Богослов, Никита Стифат, Илия Экдик, Антоний Мелисса, Феогност, прп. Григорий Синаит, свт. Григорий Палама, свт. Каллист II, патриарх Константинопольский.

Например, одним из интереснейших случаев взаимодействия двух этико-аскетических традиций представляется «христианизированный Эпиктет». К этой ситуации относят ряд текстов, таких как: а) «Трактат Псевдо-Антония», состоящий из 170 коротких глав — приписывался святому Антонию-отшельнику; б) «Руководство Псевдо-Нила» — слегка христианизированная версия «Руководства» Эпиктета, которая связывалась с именем Нила Анкирского, аскета IV века. Исследователи, сравнившие обе версии, отмечают следующие христианские корректуры в редакции Псевдо-Нила: «Зевс» переименован в «Бог Господь», а «Сократ» — в «апостола Павла»; в) анонимный «Христианский парафраз Руководства» Эпиктета — с уточнениями, сокращениями и адаптированным текстом; г) анонимный «Комментарий к Христианскому парафразу Руководства» — около 15 рукописей (самая ранняя относится к X в.) парафраза предваряются таковым комментарием, составленным неким клириком или монахом; д) версия «Руководства» согласно манускрипту Vaticanus Graecus 2231 (XIV в.), fol. 62r–74r — независимая от предыдущих текстов, написанная с большим аскетическим уклоном¹.

Характерно, что сочинения Эпиктета были актуальны в контексте средневековой христианской традиции вплоть до конца эпохи. Так из 54 известных науке рукописей «Руководства» Эпиктета одна датируется XII в., две — XIII в. и шесть — XIV в. «Беседы» Эпиктета были менее популярны: 20 поздних рукописей восходят к копии рубежа XI и XII в. Известно, что в Византии им интересовались такие эрудиты как св. Фотий, патриарх Константинопольский (IX в.), и Арефа Патрский, митрополит Кесарийский (X в.), написавший ряд схолий на «Беседы»². Также есть упоминание об Эпиктете в византийском энциклопедическом лексиконе «Свида» (X в.). На русском языке имеется скрупулезное, но, к сожалению, малоизвестное исследование А. А. Бронзова, посвященное христианизации стоической этики Эпиктета³.

Итак, о генетической связи византийских сотниц и античных сентенций говорит наличие в аскетической литературе элементов «христианского эллинизма», в силу чего при чтении некоторых текстов из византийской аскетической письменности можно встретить места, связанные с теми или иными положениями античной философии.

В частности, они касаются такой тематики:

- божественный и бессмертный статус души;
- определение сущности человека;

¹ Fuentes Gonzalez P. P. Épictète // Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet. T. III: d'Éccélos de Lucanie à Juvénal, Paris: C. N.R. S. — Éditions, 2000. P. 143–145.

² Ibid. P. 145.

³ Бронзов А. А. Охристианизованный Энхиридион стоика Эпиктета. Страница из истории христианской этики // Христианское чтение. 1904. № 7. С. 59–74.

- роль разума в руководстве душой;
- трехчастность сил души;
- дихотомия тела и души;
- три типа души (растительная, животная, разумная);
- учение о кардинальных добродетелях.

В данной статье мы рассмотрим некоторые сентенции, наглядно характеризующие вышеуказанную ситуацию.

Речь пойдет об одном из сочинений, расположенных почти в самом начале первого тома корпуса «Добротолюбия», а именно о тексте, озаглавленном «Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах»⁴.

Это сочинение приписывается прп. Антонию Великому (ок. 251–356). Однако современные исследователи полагают, что текст, по-видимому, принадлежит не ему, а значительно более позднему автору — Антонию Мелиссе. Есть основания полагать, что «Наставления...» составлены под влиянием различных стоических и платонических источников I–IV вв. Что касается научного комментирования этого текста, то оно оставляет желать лучшего. Так в словарной статье в Православной Энциклопедии, посвященной этому тексту, лишь кратко говорится, что «нравственные рассуждения Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и Саллюстия, нередко встречающиеся в тексте, были отредактированы автором в христианском духе»⁵, но при этом не указывается, какие именно эти фрагменты. Также, насколько нам известно, до сих пор нет на русском языке научно прокомментированного издания корпуса «Добротолюбия». Своего рода подспорьем в этом деле может послужить англоязычное издание Пальмера (при участии епископа Каллиста (Уэра) и Филиппа Шеррарда), где каждое сочинение снабжено небольшой аналитической вступительной статьей⁶.

Итак, рассмотрим по порядку некоторые философские аллюзии, которые обнаруживаются в «Наставлениях...» при внимательном чтении:

А) Утверждение, что душа божественна и бессмертна по своей природе⁷

Следует отметить, что тезис о бессмертии души приводится в тексте как само собой разумеющееся положение, не нуждающееся в особых пояснениях.

⁴ Далее «Наставления...».

⁵ Дионисий (Шлёнов), игум. Добротолюбие // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XV. С. 493.

⁶ The Philokalia: The Complete Text / Ed. by Palmer G. E. H., Ware K., Sherrard Ph. London: Faber and Faber, 1979–1999. Vol. 1–4.

⁷ Ср. с тематикой диалога Платона «Федон» и сочинения Плотина «О бессмертии души» (Эннеада, IV). Впрочем, в этих трактах речь идет более о доказательствах бессмертия души и ее онтологическом статусе, нежели о нравственном ее достоинстве, хотя в «Федоне» и говорится о связи загробной участи и состояния души. Впрочем, отметим, что В. Йегер видел влияние Платона и в смене акцентов у Климента Александрийского, видевшего во Христе Педагога с „большой буквы“: «Использование слова „педагог“ в этом возвышенном значении указывает на то, что оно уже не означает раба, который в классическую эпоху Греции провожал мальчиков в школу

Вероятно, предполагается, что читатели убеждены в этом, будучи укоренены как в христианском, так и философском учении.

Безрассудная душа, *по естеству бессмертная*⁸ и госпожа тела, становится рабой тела из-за чувственных удовольствий, не разумея, что услаждение тела — пагуба душе. Но впадая в нечувствие и обьюродевши, заботливо печется она о сем услаждении тела (§ 101)⁹.

(Настоящий) человек есть тот, кто понял, что такое тело, — именно, что оно тленно и маловременно. Таковый и душу понимает (как следует) — именно, что она *божественна и бессмертна*, и, будучи вдуновением Бога, соединена с телом для испытания и восхождения к богоподобию. Понявший же душу как следует, живет право и богоугодно, не доверяя и не поблаяя телу. Созерцая Бога умом своим, он зрит умно и вечные блага, даруемые Богом душе (§ 124)¹⁰.

<...> Если и душа, впадши в волны и кружение течений жизни, сама не возникнет из-под плотолубия и не познает самой себя, — именно, что она, будучи *божественною и бессмертною*, соединена с вещественным телом, маловерным, многострастным и смертным только на испытание, и позволит себе увлечься плотскими страстями на пагубу себе; то как презрительница себя самой, пьяная неведением и о себе не заботящаяся, погибает и остается вне круга спасаемых (§ 142)¹¹.

Сравним эти фрагменты с отрывком из диалога Платона (между 429 и 427 до Р. Х. — 347 до Р. Х.) «Федон», где повествуется о загробном состоянии бессмертной и разумной души в зависимости от ее отношения к телу:

Но на самом-то деле, раз выяснилось, что *душа бессмертна*, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир. <...> Если душа умеренна и разумна, она послушно следует за вожатым, и то, что окружает ее, ей знакомо. А душа, которая страстно привязана к телу, как я уже говорил раньше, долго витает около него — около видимого места, долго

и обратно, но близко к тому философскому смыслу, который Платон придал слову „педагог“ в *Законах*, где он определяет отношение Бога к миру следующим образом: „Бог — педагог всего мира“» (*Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Изд. Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014. С. 196). Здесь, конечно, вспоминаются евангельские слова Христа: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин 13:13).

⁸ Здесь и далее в цитатах курсив — мой (*свящ. И. И.*).

⁹ *Антоний Великий, прп.* Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах // *Добролюбие*: в 5 т. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 1. С. 77.

¹⁰ Там же. С. 80.

¹¹ Там же. С. 82.

упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней гений силою не уведет ее прочь. <...> А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержности, находят и спутников, и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте (Федон, 107с — 108с)¹².

Как видим, отличие христианского текста от платоновского состоит преимущественно в ясном и четком понимании того, что душа есть «вдуновение Бога» и призвана к «восхождению к богоподобию» и «созерцанию Бога и его вечных благ». А в учении об аскетическом разумном стремлении к умеренности, чистоте, воздержанию, равно как и о загробном блаженстве — оба текста весьма близки по смыслу.

Б) Утверждение, что ум руководит душой в стремлении к добру

И для автора «Наставлений...», и для эллинистической философии вполне очевидным и естественным является положение, что человек — это ум, стремящийся к добру. Более того, именно с подобного тезиса (в некотором смысле определяющего всю канву повествования) начинается само изложение «Наставлений...»:

Люди обычно именуются умными, по неправильному употреблению сего слова. Не те умны, которые изучили изречения и писания древних мудрецов, но те, у которых душа — умна, которые могут рассудить, что добро и что зло; и злого и душевредного убегают, а о добром и душеполезном *разумно радуют* и делают то с великим к Богу благодарением. Эти одни по истине должны именоваться умными людьми (§ 1)¹³.

Человеком должно называть или того кто умен (по первому пункту), или того кто принялся *исправлять себя*. Неисправного не должно называть человеком; потому что это (т. е. неисправимость) есть дело не человеческое. От таковых должно бегать. Сживающиеся со злом никогда не будут в числе бессмертных (т. е. блаженным бессмертием) (§ 13)¹⁴.

Здесь вполне однозначно говорится, что разумным можно считать только нравственного человека, различающего добро и зло и сознательно избирающего благо и исправление своей жизни — «уклонися от зла и сотвори благо» (Пс 33:15). В этом контексте читатель, конечно, может вспомнить и латинскую поговорку, приписываемую Сенеке (4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.): *Errare humanum est, stultum est in errore perseverare* (Человеку свойственно ошибаться, но глупо упорствовать в своих ошибках). Иными словами, разумен тот, кто стремится к благу и исправляет свои ошибки.

В онтологической перспективе получается, что неисправимость и укоренение во зле лишает человека не только его природной «человечности»,

¹² Платон. Федон // *Его же. Собрание сочинений*: в 4 т. М.: «Мысль», 1993. Т. 2. С. 69–70.

¹³ Антоний Великий, *прп.* Наставления... С. 58.

¹⁴ Платон. Федон... С. 61.

но и бессмертного блаженства — естественного продолжения состояния единства воли и деяний в согласии с заповедями Благого Бога (и голосом совести), которое человек не смог стяжать в течении жизни.

Характерно, что главенство разума в стремлении к бесстрастию и праведности перекликается и с эпикурейским пониманием свободы в контексте отношения к удовольствиям, скорбям и страданиям. При этом автор «Наставлений...» возводит мысль от привычных земных антиномий («радость — скорбь») к противопоставлению «вечных» и «маловременных» благ.

Удовольствие и радость чувствуем мы после того, как испытываем *скорбное*: ибо несладко пьет тот, кто не томился жаждою, несладко ест, кто не голодал, несладко засыпает, кого сильно не клонила дремота, не сильно чувствует радость, кто прежде не был в скорби: — так и вечными благами не насладимся мы, если не презрим маловременные (§ 104)¹⁵.

Те души, которые не обуздываются разумом и не управляются умом, который бы остепенял, удерживал и направлял (куда следует) страсти их, т. е. *скорбь и удовольствие*, — такие души погибают, как неразумные животные, потому что у них *разум увлекаем бывает страстями, как кучер лошадьми, вышедшими у него из повиновения* (§ 96)¹⁶.

Стоит обратить внимание на взаимосвязь удовольствия и скорби, которая явно намекает на знакомство автора с эпикурейским учением, где ключевым является мудрое отношение к тому, что считается «болью» и «наслаждением». В письме Эпикура Менекею читаем следующее:

Ведь всё, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилом всякого блага.

<...> Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе.

¹⁵ Антоний Великий, *прп.* Наставления... С. 77.

¹⁶ Там же. С. 76.

Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них. Кто, по-моему, выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеётся над судьбою, кем-то именуемой владычицею всего, [и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности,] иное по случаю, а иное зависит от нас, — ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлежит как порицанию, так и похвале¹⁷.

Иными словами, согласно Эпикуру подлинное удовольствие состоит в свободе от «страданий тела и от смятений души», а точнее — в праведной жизни согласно трезвому рассуждению, избирающему должное и благое¹⁸.

В этой связи можно вспомнить и слова Сенеки из его 124-ого письма к Луцилию:

Кто ставит выше всего наслаждение, те считают благо чувственным; мы же, приписывающие благо душе, — умопостигаемым. Если бы о благе судили чувства, мы бы не отвергали никаких наслаждений: ведь все они заманчивы, все приятны, — и наоборот, не шли бы добровольно на страданье, потому что всякое страданье мучительно для чувств¹⁹.

Эти слова о добровольном страдании вполне могли бы прозвучать и из уст христианского философа, стоически принимающего страдания и смерть за имя Христово.

В) Аллюзия на учение о трехчастности души

Теперь проанализируем аллюзию, заключающуюся во фразе из § 96: «такие души погибают, как неразумные животные, потому что у них разум увлекаем бывает страстями, как кучер лошадьми, вышедшими у него из повиновения». Конечно, образ возницы и лошадей и сам по себе многие столетия был видимым аргументом главенства разумного человека над неразумными животными, но здесь, возможно, мы имеем дело и с парафразом символических размышлений о строении души из платоновского «Федра»:

Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать отрядов; одна только Гестия

¹⁷ Эпикур. Письмо к Менекею // *Тит Лукреций Кар. О природе вещей* / Пер. и комм. М. Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1983. С. 317–319.

¹⁸ Ср.: «уклонись от зла и сотвори благо» (Пс 33:15).

¹⁹ *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию*. М.: Наука, 1977. С. 261.

не покидает дома богов, а из остальных все главные боги, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученным ему строем.

В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них свершает свое, а [за ними] следует всегда тот, кто хочет и может, — ведь зависть чужда сонму богов.

Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по краю поднебесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь; зато остальные двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться.

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба.

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо, наконец, осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром.

Такова жизнь богов. Что же до остальных душ, то у той, которая всего лучше последовала богу и уподобилась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду; но ей не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается — кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирая, пытаясь опередить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возничий с ними не справится, многие калечатся, у многих часто ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием» (Федр, 247a 248b)²⁰.

²⁰ Платон. Федр // *Его же. Собрание сочинений*: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 156–157.

Очевидно, что платоновское понимание сложностей умного восхождения и парафраз его в «Наставлениях...» делают акцент на неспособности разума, увлекающегося страстями, прийти к божественному умозрению. И более того, христианский философ онтологически углубляет ситуацию, говоря что «такие души погибают» как раз по причине своей свободно выбранной животной неразумности. В этом плане радикальная этика «Наставлений...» ближе к библейскому пониманию того, что 1) исполнение заповеди есть благо и жизнь (Втор 30:15); и при этом 2) доступно каждому (Втор 30:11). То есть благодать Святого Духа и есть счастье, которое доступно каждому человеку, приходящему в мир (Ин 1:9).

Отметим, что саму душу Платон делит на три составляющие. Собственно божественное начало души — это разум. Затем идет то, что принадлежит к миру чувственного восприятия: более благородное начало при этом — ярость (как послушное разуму); более низкое (поскольку противится разуму) — вожделение. Это тройственное деление души на разум, ярость и вожделение Платон выражает символом упряжки и возничего: разум — это возничий, ярость — послушный конь, а вожделение — непослушный.

Об этом подчинении разуму яростного и вожделевательного начал говорит Платон и в своем трактате «Государство»:

Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником... И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет эти оба начала к созвучию: способность рассуждать оно сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом. Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделеющим — а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал (Государство, кн. IV, 441e — 442)²¹.

Парафраз такого деления сил души можно найти у разных святых отцов. Приведем, например, такую цитату из сочинения прп. Симеона Нового Божьего слова (949–1022):

Благорасположенно любящий тех, которые его поносят и обижают, и причиняют ему ущерб, и молящийся о них в короткое время достигает великого преуспевания. Ибо когда так бывает в чувстве сердца, тогда это

²¹ Платон. Государство // Его же. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 3. С. 216.

благонастроенного сим образом вводит в бездну смирения и изводит из него источники слёз, в которых погружается вся троичность души (т. е. *разумная, желательная и раздражительная её силы*), — возводит ум на небо бесстрастия и делает его созерцательным, — вкушением же тамошних благ располагает вменять в уметы все блага настоящей жизни, и самую пищу и питье принимать не в сладостях и не так часто (§ 20)²².

Г) Дихотомия души и тела

Весьма специфическим моментом в «Наставлениях...» является еще один эллинистический аспект. В тексте можно встретить своеобразное противопоставление телесного и духовного, в некотором роде почти гностическое гнушение плотью. В нижеприведенных фрагментах говорится о «мраке тела», о «свержении вещественного бремени»; о том, что тело — «враг и противоборец»; о победе души над «злыми страстями и веществом». Кроме того, оборот «тело, соединяясь с душой...» как бы намекает скорее на некое предсуществование души, нежели на учение о ее сотворении в момент зачатия. Конечно, материя здесь не объявляется злом как в манихействе, но сама по себе воспринимается как место, где находит опору грех²³.

Тело, соединяясь с душой, выходит на свет из мрака чрева; а душа, соединяясь с телом, заключается во *мраке тела*. Посему надобно не жалеть, а обуздывать тело, как *врага и противоборца* души; ибо множество яств и сласти возбуждают злые страсти в людях, воздержанное же чрево усмиряет страсти и спасает душу (§ 117)²⁴.

Грех нашел себе опору в вещественном, и тело стало седалищем его. Но умная душа, поняв сие, *свергает с себя бремя вещественного*, и, возникнув из-под сего бремени, познает Бога всяческих и внимательно смотрит за телом, как за *врагом и противоборцем*, не доверяя ему. И таким образом душа, победивши злые страсти и вещество, венчается от Бога (§ 50)²⁵.

Бог благ, а человек зол. На небе нет зла, а на земле нет истинного блага. Но умный человек избирает лучшее: познает Бога всяческих, благодарит и воспевает Его; *телом же гнушается прежде смерти и злым его чувствованиям* (требованиям, желаниям) не позволяет приходить в исполнение, зная их пагубность и злое действие (§ 102)²⁶.

²² Симеон Новый Богослов, *прп.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: в 5 т. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 5. С. 13.

²³ При этом странно и то, что в «Наставлениях...» не говорится о боговоплощении и не упоминаются Господь Иисус Христос и Богородица. О Святой Троице упоминается единожды: «Сын в Отце, Дух в Сыне, Отец в Обоих. Верой человек познает все невидимое и умопредставляемое. Вера же есть свободное убеждение души в том, что возvesчается от Бога» (§ 141). Это лишний раз говорит о некоей философской универсальности «Наставлений...», в силу чего возникает вопрос об авторстве, предполагаемой читательской аудитории и целях написания данного сочинения.

²⁴ Антоний Великий, *прп.* Наставления... С. 79.

²⁵ Антоний Великий, *прп.* Наставления... С. 67.

²⁶ Там же. С. 77.

Умный человек борим бывает страстями душевными через чувства (телесные), кои есть у разумных тварей. Телесных чувств пять: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Чрез сии пять чувств подпадая четверем своим собственным страстям, бедная душа берется в плен. Эти четыре страсти душевные суть: *тщеславие, жажда утех, гнев и страх*. Но когда человек с мудростью и рассуждением, хорошо повоевавши, одолеет и победит страсти, тогда уже не бывает борим, но мирствует душой и увенчивается от Бога, как победитель (§ 79)²⁷.

Несколько иначе о мертвенности, жизни и воскресении души говорит прп. Симеон Новый Богослов. Но характерно, что именно ум, а не душу, он именует «бессмертным», при этом мертвенное движение связано у него не с телом, а с душой:

Бывает смерть прежде смерти физической, и прежде воскресения тел бывает воскресение душ, — делом, опытом, силой и истиной. Ибо когда смертное мудрование уничтожается *бессмертным умом* и мертвенность изгоняется жизнью, тогда душа, как бы воскресшая из мертвых, узревает чисто себя саму, как узревают себя пробудившиеся от сна, и познает истинного Бога, ее воскресившего, и Коего благодаря, выходит она за пределы чувств и всего мира, преисполненная неизреченной сладости, и тем заставляет утихнуть всякое мертвенное движение (§ 170)²⁸.

Также в «Наставлениях...» обращает на себя внимание перечень страстей, связанных с телом и пятью чувствами: *тщеславие, жажда утех, гнев и страх*. С одной стороны они напоминают слова апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин 2:16). Жажда утех — это похоть плоти и похоть очей, а тщеславие — это гордость житейская. С другой стороны они вполне коррелируют со стоическим списком страстей: *печаль, страх, вожделение и удовольствие*.

Сравним, например, с таким фрагментом из «Размышлений» императора Марка Аврелия (121–180 по Р. Х.), где называются такие недолжные по природе страсти, как: *несправедливость, разнузданность, гнев, печаль и страхи*.

Твое дыханье и все огненное, сколько туда подмешано, хоть и стремятся по природе вверх, однако, подчиняясь построению целого, удерживаются здесь, в соединении. Так и все земляное в тебе и влажное, хоть и стремятся вниз, однако подняты и занимают то место, которое отвела им их природа. Таким образом, и стихии слушаются целого, и куда их поставили, там они вынуждены стоять, пока не будет дан знак оттуда, что пора им врассыпную. Что ж, не страшно ли это, чтобы разумная твоя часть была единственным, что не подчиняется, сетуя на свое место? А ведь ей-то

²⁷ Там же. С. 73.

²⁸ Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы... С. 53.

насиленно ничего не приказывают — только то, что по ее природе. И она не выдерживает и даже затевает мятеж, ибо движение к *несправедливости, разнузданности, гневу, печали, страхам* — не что иное, как отступничество от природы. И когда ведущее негодует хоть на что-нибудь из происходящего, и тогда оно оставляет свое место, потому что ведущее устроено ради равенства и богопочитания не меньше, чем ради справедливости. Ведь и они — виды благообщности, и, пожалуй, старшие из правых деяний (Кн. 11, 20)²⁹.

Д) Три типа души (растительная, животная, разумная)

Далее в «Наставлениях...» мы видим такой интересный богословско-философский пассаж:

Против *тех, кои дерзают говорить, что растения и травы имеют душу*, написал я сию главу к сведению для простейших. *Растения имеют жизнь физическую, но души не имеют.* Человек называется *разумным животным*, потому что имеет ум и способен приобретать познания. Прочие же животные — земные и воздушные, у которых есть голос, имеют дыхание и душу. Все растущее и умаляющееся можно назвать живым потому, что живет и растет, но нельзя сказать, чтоб все такое имело душу. Живых существ четыре различных вида: одни из них бессмертны и воодушевлены, каковы Ангелы, другие имеют ум, душу и дыхание, каковы люди; иные имеют дыхание и душу, — каковы животные; а иные имеют только жизнь, — каковы растения. Жизнь в растениях держится и без души, и без дыхания, и без ума и бессмертия, но и прочее все без жизни быть не может. Всякая человеческая душа есть приснодвижна (§ 166)³⁰.

Здесь, скорее всего, имеется в виду учение Аристотеля (384 г. до Р. Х. — 322 г. до Р. Х.), согласно которому есть три типа “души”: растительная душа, которая отвечает за функции питания, роста и размножения; животная душа, отвечающая за те же функции и, кроме того, за функции ощущения и желания; разумная (человеческая) душа, которая, охватывая все вышеперечисленные функции, ведаёт ещё и функциями рассуждения и мышления³¹.

В частности, Аристотель говорит следующее:

Итак, всему, что живет и обладает душой, необходимо иметь растительную душу от рождения до смерти: ведь необходимо, чтобы родившееся росло, достигало зрелости и приходило в упадок, а это невозможно без пищи; таким образом, необходимо, чтобы растительная способность была у всего того, что растет и приходит в упадок (433b25)³².

²⁹ Марк Аврелий Антонин. Размышления. 2-е изд. М.: Наука, 1993. С. 65.

³⁰ Антоний Великий, прп. Наставления... С. 86.

³¹ Более подробно см.: Аристотель. О душе // Его же. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 371–448.

³² Там же. С. 445.

Душа животных отличается двумя способностями: способностью различения, которое осуществляется размышлением и ощущением, и способностью приводить в пространственное движение (432a15)³³.

Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения. Утверждая или отрицая благо или зло, она либо избегает его, либо стремится к нему; поэтому душа никогда не мыслит без представлений... (431a15)³⁴.

Показателен пафос автора «Наставлений...» в отношении тех «кои дерзают говорить, что растения и травы имеют душу». Что здесь проявляется? Выпад против аристотелизма или анимизма? Также интересен аспект «приснодвижимости»: в конце § 166 говорится, что приснодвижима душа, в то время, как в традиционных аскетических текстах речь идет именно о приснодвижимости ума.

Не менее выразительны слова современного христианского писателя, перекликающиеся с обеими вышеприведенными концепциями: «Все животные и растения созданы Богом и имеют душу. Но душа человека обладает особыми свойствами, ставящими ее в особое положение по отношению к душам животных и растений. И эта особенность ее заключается в ее духовности и разумности. В низшей своей части она сходна с душой животных, но ее одуховленность возвышает ее над душой животных и растений. При создании души человеческой Бог творил ее по образу Духа, вложив в нее образы и законы добродетели: рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и другие добродетели»³⁵. Как видно из этой цитаты, богословско-философский дискурс архим. Иоанна (Крестьянкина, 1910–2006) также представляет собой парафраз античных и святоотеческих представлений о душе, разуме и смысле человеческой жизни.

В связи с тем, что в § 166 «Наставлений...» среди живых существ упоминаются ангелы (но не говорится о демонах) отметим здесь и § 62, представляющий собой весьма странную эклектическую сентенцию, сочетающую в себе парафраз из Евангелия (Мф 6:6) с античными представлениями о «гении места» или «личном даймоне» вкупе со своеобразным пантеизмом:

Когда затворишь дверь жилища твоего и останешься один, ведай, что тебе соприсущ определенный от Бога каждому человеку Ангел, которого Эллина называют домашним духом. Он не дремлющ, и всегда будучи при тебе, все видит, Его обмануть нельзя и тьма не скрывает от него. Вместе с ним сознавай и Бога во всяком месте присущим. Ибо нет места, или вещества какого, где бы не было Бога, Который больше всех, и все содержит в руке Своей (§ 62)³⁶.

³³ Там же. С. 440.

³⁴ Там же. С. 438.

³⁵ Иоанн (Крестьянкин), архим. Размышления о бессмертной душе. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Krestjankin/razmyshlenija-o-bessmertnoj-dushe/ (дата обращения: 3.10.2019).

³⁶ Антоний Великий, *прп.* Наставления... С. 70.

Как известно, в диалоге «Государство» Платон развивает свое учение о четырех добродетелях в (кн. IV, 428–439a), равно как и учение о составе души (кн. IV, 439b–444), о чем уже шла речь выше. Согласно природе каждого из начал: 1) вожделеющего, 2) яростного и 3) разумного, Платон наделяет эти оставляющие свойственной каждой из них добродетелью. Задача разумной части человеческой души — приобретать мудрость, поэтому ее добродетель — мудрость. Задача яростной части — истово слушаться разума, следовательно, ее добродетель — мужество. Но и вожделению приходится прислушиваться к указаниям разума, поэтому добродетель этой части души — сдержанность или умеренность. Эти 3 добродетели, связанные с соответствующими частями души, Платон подчиняет четвертой добродетели — справедливости. Она правит душой, когда все ее части должным образом выполняют свои задачи. Как раз в этой добродетели особенно ярко проявляется склонность древних греков отождествлять добродетель с умеренностью и гармонией:

Поистине справедливость была у нас чем-то и таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью — умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством — мнения, ею руководящие» (Государство, кн. IV, 443d–e)³⁷.

Эти кардинальные добродетели упоминаются и в христианских текстах.

Например, у свт. Василия Великого (ок. 330–379) читаем: «Трудившиеся над исследованием учения о добродетели говорили, что одни добродетели состояются из умозрений, а другие неумозрительны: так благоразумие составляется из умозрений при рассуждении о добре и зле; целомудрие — из умозрений о том, что должно избирать и чего избегать; справедливость — из умозрений об усвояемом и неусвояемом; мужество — из умозрений о страшном и нестрашном. Но красота и крепость суть добродетели неумозрительные, следующие

³⁷ Платон. Государство... С. 218–219.

за теми, которые из умозрения; ибо некоторые из мудрых красоту находили в соразмерности и стройности душевных умозрений, а крепость усматривали в окончательном произведении положено в нас добродетелями умозрительными. Впрочем, чтобы в душе были красота и сила производить должное, для сего имеем мы нужду в Божией благодати»³⁸.

Или же у прп. Петра Дамаскина (XII в.) видим такой парафраз этого учения: «Видов премудрости четыре: мудрость, то есть знание того, что должно делать и чего не должно, и бдительность ума; целомудрие, то есть, чтобы ум был цел и мог удерживать себя вне всякого дела, слова и помышления, не угодного Богу; мужество, то есть крепость и терпение в трудах по Богу и в искушениях; правда, то есть распределение, отдающее каждой из сих (добродетелей) поровну. Эти четыре главные добродетели рождаются от трех душевных сил таким образом: от разумной части, то есть ума, — две: мудрость и правда, то есть рассудительность; от вождевательной — целомудрие; от раздражительной — мужество. Каждая из них находится между двух страстей (сущих) вне естества. Мудрость — выше чрезмерного мудрствования и ниже неразумия. Целомудрие — выше окаменения (сердца) и ниже невоздержанности. Мужество — выше дерзости и ниже боязливости. Правда — выше недостаточности и ниже излишества. И эти четыре суть образ небесного, а те восемь — земного»³⁹.

Интересно, что в античности четыре базовые добродетели сопоставлялись с четырьмя стихиями, что частично отразилось и в христианской мысли. Так в связи с учением о четырех кардинальных добродетелях игумен Дионисий (Шленов) отмечает такую философскую аллюзию в предисловии трактата «О душе», написанного прп. Никитой Стифатом: «Питайся обильно от них, если хочешь, — а ведь ты хочешь, будучи составлен из четырех воедино, — и, укрепившись, ублажи четверицу главных добродетелей (τῆν τετρακτὸν τῶν ὑενικῶν ἀρετῶν), конечно, в соответствии со стихиями души». Далее отец Дионисий комментирует этот фрагмент так: «В данном случае он делится своим собственным опытом — теоретическим и практическим — приведения в соответствие аскетики и психологии, учения о добродетелях и учения о силах, или частях, из которых состоит душа. Выражение «стихии души» использовалось Эмпедоклом, а вслед за ним Платоном в «Тимее», о чем особо упоминает Аристотель в трактате «О душе», а именно: земля, вода, эфир, огонь. Данным античным учением прп. Никита мог пользоваться опосредованно, например, через посредство прп. Максима Исповедника...»⁴⁰.

Однако, если сравнить эту классическую тетраду добродетелей с похожим перечнем великих добродетелей из «Наставлений...», то увидим немного

³⁸ Василий Великий, *свт.* Беседы на Псалмы. М.: Сибирская Благовонница, 2014. С. 54.

³⁹ Петр Дамаскин, *прп.* Напоминание душе своей // *Его же.* Творения. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 63–64.

⁴⁰ Дионисий (Шленов), *игум.* Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Часть I // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 196.

иной порядок (с добавлением добродетелей терпения и незлобия, но без упоминания добродетелей правды и справедливости):

Воздержание, незлобие, целомудрие, твердость, терпение и подобные им великие добродетели, как бы силы (ратные) получили мы от Бога, чтобы они сопротивлялись и противостояли встречающимся с нами прискорбностям и помогали нам во время их: так что если мы будем упражнять сии силы и иметь их всегда наготове, то ничто из случающегося с нами не будет для нас тягостно, или болезненно, губительно и несносно, ибо все то будет преодолеваемо сущими в нас добродетелями. Этого не имеют в мысли те, у коих душа не умна, ибо они не верят, что все бывает на пользу нам, чтобы просияли добродетели наши и мы увенчаны были за них от Бога (§ 3)⁴¹.

Кроме того, в этом параграфе звучит и античный (впрочем, равно как и новоевропейский) рационально-этический оптимизм («все то будет преодолеваемо сущими в нас добродетелями»), основанный на разуме и общей пользе, а также ожидаемо вознаграждаемый от Бога.

Такой же оптимизм просматривается и в заключительной формуле-напутствии «Наставлений...»

Когда склоняешься на свое ложе, со благодарением воспоминай в себе благодеяния и Промысл Божий. Тогда, исполненный этим благим помышлением, ты полно возвеселишься духом и будет для тебя сон тела трезвением души, смежение очей твоих — истинным видением Бога, и молчание твое, будучи преисполнено чувством блага, от всей души и силы воздаст восходящую горе — сердечную славу Богу всяческих. Ибо когда нет зла в человеке, тогда благодарение и одно, паче всякой многоценной жертвы, — приятно Богу. Ему же слава во веки веков. Аминь (§ 170)⁴².

Это напутствие весьма созвучно тому, которое дал Эпикур (342/341 до Р. Х. — 271/270 до Р. Х.) Менекею, отмечая, что божественная жизнь подобна жизни «среди бессмертных благ»:

Обдумывай же эти и подобные советы днём и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живёт среди бессмертных благ, тот и сам ни в чём не сходствует со смертными⁴³.

В заключение статьи, опираясь на богословско-философский анализ вышерассмотренных сопоставлений, можно сказать, что либо автор «Наставлений...» был вполне сведущ в античном философском дискурсе и непритязательно вкраплял в свой текст подходящие по смыслу аллюзии на него, либо

⁴¹ Антоний Великий, *прп.* Наставления... С. 59.

⁴² Там же. С. 87.

⁴³ Эпикур. Письмо к Менекею... С. 319.

сами эти словосочетания, сентенции и парафразы были уже общими местами в эпоху христианского эллинизма, а автор только воспринял их из общей культуры и выразил в собрании нравоучительных сентенций, полезных, по его мнению, и в делании христианской аскезы.

Конечно, говоря о выводах о роли и значении античных аллюзий в этом уникальном в своем роде сочинении, нужно учесть и весьма критические замечания в отношении «Наставлений...», данные составителями их англоязычного перевода: «Следует отметить, что в этом труде нет ссылок на Св. Писание. Хотя иногда упоминается Логос (§ 47, § 156), в этих отсылках нет ничего конкретно христианского. Нигде нет никакого намека на Иисуса Христа, на Церковь или на таинства. Троица упоминается единожды (§ 141), но, кажется, это поздняя интерполяция, поскольку вся сентенция не представляется органичным целым. Вероятно, ссылка на ангела-хранителя в § 62 также является христианской вставкой, поскольку сама сентенция касается языческого представления о «личном даимоне». На протяжении всего текста учение о человеке является скорее стоическим или платоническим, нежели христианским. Ничего не сказано о грехопадении или о необходимости для спасения человека божественной благодати; кажется, что душа не нуждается в искуплении, приближаясь к Богу через присущие ей силы. Тело резко противопоставлено душе (§ 124, § 142): оно рассматривается не как подлинная часть человека, а как предмет одежды, которую человек как бы снимает со смертью (§ 81) или как врага, которого ненавидят (§ 50, § 117), хотя есть также намек на то, что тело в конечном итоге может быть спасено (§ 93). Материя по своей природе считается злом (§ 50, § 89). Учение о Провидении в тексте — скорее стоическое, нежели христианское»⁴⁴. Таковые наблюдения дали основания составителям английского издания первого тома «Добротолюбия» поместить текст «Наставлений...» в Приложение, изъяв его из корпуса сочинений прп. Антония Великого.

Как бы то ни было, данная ситуация нам кажется достаточно значимой, чтобы считать необходимым сопровождать современные русскоязычные издания святоотеческих текстов, например, того же «Добротолюбия» соответствующим научным комментарием и примечаниями, то есть адекватным научно-богословским аппаратом. Таковой подход может способствовать как более глубокому их пониманию, так и более внятной просветительской деятельности на стыке взаимодействия теологии и гуманитарных наук.

Источники и литература

1. *Антоний Великий, прп.* Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах // *Добротолюбие*: в 5-ти т. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 1. С. 58–87.

2. *Аристотель.* О душе // *Его же.* Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 371–448.

⁴⁴ The Philokalia: The Complete Text / Ed. by Palmer G. E. H., Ware K., Sherrard Ph. London: Faber and Faber, 1979. Vol. 1. P. 327–328.

3. *Бронзов А. А.* Охристианизованный Энхиридион стоика Эпиктета. Страница из истории христианской этики // Христианское чтение. 1904. № 7. С. 59–74.
4. *Василий Великий, свят.* Беседы на Псалмы. М.: Сибирская Благовонница, 2014.
5. *Дионисий (Шленов), игум.* Добротолюбие // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XV. С. 491–512.
6. *Дионисий (Шленов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Часть I // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 192–209. DOI: 10.31802/2500-1450-2019-32-192-209.
7. *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Размышления о бессмертной душе. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Krestjankin/razmyshlenija-o-bessmertnoj-dushe/ дата обращения: 3.10.2019).
8. *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014.
9. *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.
10. *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. 2-е изд. М.: Наука, 1993.
11. *Петр Дамаскин, прп.* Напоминание душе своей // *Его же.* Творения. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 11–274.
12. *Платон.* Федон // *Его же.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 7–80.
13. *Платон.* Государство // *Его же.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 3. С. 79–420.
14. *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: в 5 т. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 5. С. 9–76.
15. *Эпикур.* Письмо к Менекею // *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей / Пер. и коммент. М. Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1983. С. 315–319.
16. *Fuentes Gonzalez P. P.* Épictète // Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet. T. III: d'Eccélos de Lucanie à Juvénal, Paris: C. N. R. S. — Éditions, 2000. P. 106–151.
17. *The Philokalia: The Complete Text / Ed. by Palmer G. E. H., Ware K., Sherrard Ph.* London: Faber and Faber, 1979. Vol. 1.

Priest Igor Ivanov. Philosophical Allusions in Byzantine Ascetic Writing (Analysis of the “Instructions on Good Morality and Holy Life, in 170 Chapters” by St. Anthony the Great).

Abstract: The article discusses the specifics of Christian Hellenism using the example of the maxim genre popular in Byzantine ascetic writing. Analyzed is the text of “Instructions on Good Morality and Holy Life, in 170 Chapters” by St. Anthony the Great. There are some thematic groups of philosophical allusions which are revealed and after that made are comparisons with ancient texts of the corresponding subject. It is concluded that “Instructions...” is a text typical for an eclectic Christian-philosophical ascetic tradition, based on knowledge of the traditions of the Platonic, Epicurean and Stoic schools: in particular, knowing the doctrine of cardinal virtues, the immortality of the soul, the dominant role of reason in achieving impassive and immortal beatitude. These facts give reason to believe

that it cannot be definitely considered that the authorship of the “Instructions...” belongs to the St. Anthony the Great.

Keywords: Christianity, ancient philosophy, ethics, asceticism, reason, virtue, Plato, Aristotle, Epicurus, Seneca, St. Anthony the Great, Philokalia.

Priest Igor Anatoliyevich Ivanov — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages and Associate Professor of the Theology Department, St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).