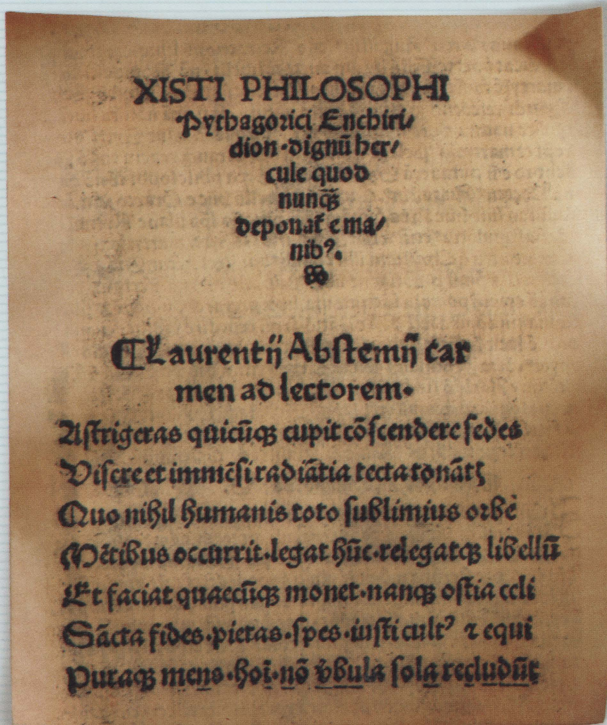


ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА

Перевод, вступительная статья
и комментарии
А.С.Небольсина



ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА

Перевод, вступительная статья
и комментарии
А.С.Небольсина



МОСКВА

Православный Свято-Тихоновский
Гуманитарный Университет

2007

ББК 87.3(0)+86
УДК 25 + 1(14)
И 39

На обложке использован фрагмент титула Мюнстерского издания латинского перевода «Изречений Секста» 1518 года (из фондов отдела редкой книги Всероссийской Государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино)

Фотографии мюнстерского издания латинского перевода «Изречений Секста» 1518 года публикуются с любезного разрешения Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино

И 39 Изречения Секста. Перевод, вступительная статья и комментарии А.С.Небольсина. М.: Издательство ПСТГУ, 2007. — 347 с.

ISBN 978-5-7429-0276-8

Книга содержит снабженный вступительной статьей и обширными комментариями перевод «Изречений Секста» – раннехристианского памятника конца I – начала II века. Своеобразие этого творения заключается в том, что значительная его часть является результатом христианской обработки языческого по происхождению материала, выполненной без единого упоминания о Христе. Одновременно с этим «Изречения Секста» содержат ряд библейских – в основном, новозаветных – аллюзий, словоупотребление которых адаптировано к языческому по происхождению окружению. Таким образом, «Изречения Секста» представляют собой ценнейший материал для анализа взаимного влияния христианства и эллинизма, для ответа на вопрос о том, в каком смысле можно говорить об «эллинизации христианства», а в каком – о «христианизации эллинизма». В приложениях представлены переводы языческих сборников максим и трактата крупного философа-неоплатоника Порфирия «К Маркелле», в которых в большом количестве представлен тот материал, который с изменениями или без таковых вошел в «Изречения Секста».

Для студентов богословских учебных заведений, специалистов в области патрологии и церковной истории, а также всех интересующихся наследием древней христианской Церкви.

ISBN 978-5-7429-0276-8

© Небольсин А.С., 2007

© ПСТГУ, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

А.С. Небольсин. «Изречения Секста» и их место в церковной традиции	6
1. Вступление	6
2. Рукописи и древние переводы «Изречений Секста»	8
3. Издания «Изречений Секста»	12
4. Объем «Изречений Секста» в рукописях и переводах	15
5. Свидетельства древних авторов об «Изречениях Секста»	18
6. Возможные варианты решения проблемы авторства	28
7. Общая характеристика «Изречений Секста»	35
1. <i>Эклектизм «Изречений Секста»</i>	35
2. <i>Источники «Изречений Секста»</i>	37
3. <i>Характер обработки исходного материала в «Изречениях Секста»</i>	42
8. Выводы. Место «Изречений Секста» в церковной традиции. Предполагаемое место и время их написания	45
9. О настоящем издании	49
ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА. 1—451	53
Комментарии	80
Список литературы	282
Приложение 1. Изречения Секста. 452—610	299
Приложение 2. Клитарх	308
Приложение 3. Изречения пифагорейцев	316
Приложение 4. Порфирий. К Маркелле	327

А.С.Небольсин
«ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА» И ИХ МЕСТО
В ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ

1. ВСТУПЛЕНИЕ

По словам протоиерея Георгия Флоровского, святоотеческие творения «показывают, как истины веры оживотворяют и преображают человеческий дух, как возрождается и обновляется в опыте веры человеческая мысль»¹. Животворящее воздействие истин веры распространяется и на наследие античности, поскольку оно вовлекается христианскими авторами в круг их мысли, становится предметом христианского осмысления. Сама по себе языческая мудрость, по выражению святителя Григория Нисского (О жизни Моисея. II. 11), «всегда страждет болезнями рождения, но никогда не рождает ничего живого»². Тем не менее, богословы древней Церкви умели ценить сами эти «родовые муки», умели узнать в лучших из язычников «христиан до Христа»³, готовы были увидеть в античной философии «детоводителя ко Христу»⁴. По апостолу Павлу, язычники, являясь, как и иудеи, творением и предметом попечения Бога (ср. Рим 3. 29), познали Бога (Рим 1. 21), им известен Его праведный суд (Рим 1. 32), и дело закона написано в сердцах их (Рим 2. 15), но они не прославили и не возблагодарили Бога должным образом, а осуетились в умствованиях своих (Рим 1. 21) и подавили истину неправдою (Рим

¹ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. М., 1992. С. 6.

² Цит. по: Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. 2. М., 1999. С. 274.

³ Мысль святого Иустина Философа о «живших по Логосу» Сократе и Гераклите. См. I Апология 46.

⁴ Климент Александрийский. Строматы. I. 28. 3.

1. 18). Древние христианские богословы видели свою задачу по отношению к античной мысли не только в том, чтобы обличить ее заблуждения, но и в том, чтобы вычленив содержащиеся в ней крупницы истины и, освобождая их от примесей неправды, вскрыть их подлинный смысл и сообщить им тем самым новые, спасительные перспективы. Это животворное разрешение от бремени, приносимое христианством, богослужбное песнопение описывает как цветение ранее бесплодной языческой пустыни: «Процвела есть пустыня, яко крин, Господи, языческая неплодящая церковь, пришествием Твоим»¹. Представленные в настоящем издании «Изречения Секста» как раз и представляют собой замечательный пример подобного преображающего вовлечения языческого материала в христианский контекст. К сожалению, «Изречения» не успели привлечь к себе внимание дореволюционных русских патрологов и переводчиков. Можно сказать, что до появления в 1996 г. «Курса патрологии» А. И. Сидорова этот памятник был почти полностью неизвестен в России. Он не был переведен на русский язык, и ему не было посвящено (на русском языке) ни одной сколько-нибудь значительной работы². Наш труд мы осознаем как дань, к которой нас обязывает память о подвижниках русской церковной науки, которые оставили после себя прекрасные образцы святоотеческих переводов и патрологических исследований, и благодаря труду которых тысячи людей имеют возможность войти в творческий мир наследия Святых Отцов, «в этот вечный мир нестареющего опыта и умозрения, в мир немерцающего света»³.

¹ Ирмос 3 песни 3 гласа.

² Исключением может считаться разве что посвященный так называемым «Поучениям Силуана» раздел книги А.Л.Хосроева «Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади» (М., 1991. С. 92-130), в котором автор на страницах 121—125 сопоставляет с названным памятником близкие к нему «Изречения Секста».

³ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 6.

2. РУКОПИСИ И ДРЕВНИЕ ПЕРЕВОДЫ «ИЗРЕЧЕНИЙ СЕКСТА»

«Изречения Секста» долгое время разделяли судьбу многих других памятников древнецерковной письменности: оригинальный греческий текст был утерян. В полном виде он стал известен только в конце XIX века. В 1876 году известный исследователь древней Церкви аббат L. Duchésne известил научную общественность о том, что в монастыре святого апостола Иоанна на Патмосе им найдена греческая рукопись X века, содержащая наш памятник¹ (Patmiensis 263, foll. 213—226; описана в каталоге патмосских рукописей Сакеллиона²).

В 1880 году немецкий ученый А. Elter обнаружил в Ватиканской библиотеке “Изречения Секста” в греческой рукописи XIV века (Vaticanus Graecus 742, foll. 2—23; описана R. Devreesse’ом)³.

Небольшой фрагмент памятника (ок. 20 изречений, идентификация некоторых из них спорна) был обнаружен в 1983 году в хранящемся в Барселоне папирусе конца IV — нач. V века (P. Palau Rib. inv. 225v; описан A. Carlini⁴, а впоследствии J. O’Callaghan’ом⁵). Афоризмы расположены здесь не в том порядке, как в двух полных рукописях, — скорее всего, в данном случае перед нами обрывок выборки-флорилегия.

До открытия этих манускриптов «Изречения» были известны, главным образом, благодаря латинскому переводу известного церковного писателя и подвижника конца

¹ Archives des Missions scientifiques et littéraires. Série 3, tome III. Paris, 1876. P. 440.

² Πατμιακή βιβλιοθήκη. Αθηνῶν, 1890. Σ. 127—130.

³ Codices Vaticani Graeci. T. 3. Codices 604—866. Romae, 1950. P. 256—257.

⁴ Carlini A. Il più antico testimone greco di Sesto Pitagorico. P. Palau Rib. inv 225v // Rivista di filologia e di instruzione classica 113 (1985). P. 5—26.

⁵ O’Callaghan J. Papiros literarios griegos del fondo Palau-Ribes. Barcelona, 1993. P. 41—53.

IV — начала V века пресвитера Руфина, сохранившемуся более чем в 50 рукописях, древнейшая из которых относится к VII—VIII векам¹. Три издания начала XVI века основывались на утерянных ныне манускриптах. Перевод «Изречений Секста» является одним из самых аккуратных в ряду многочисленных переводческих работ Руфина. Его отличает, в целом, стремление к максимальной точности². Встречающиеся в нем отклонения от текста греческих рукописей в ряде случаев поддерживаются коптским переводом (о котором см. ниже), что дает основание предположить, что в его основании лежит греческий текст, отличный от представленного в дошедших до нас манускриптах.

Известен также весьма древний сирийский перевод «Изречений Секста», сохранившийся во многих рукописях, находящихся в своем большинстве в Британском музее; три древнейшие из них относятся к VI веку³. Как показали исследования автора первого критического издания сирийского текста «Изречений» P. de Lagarde'a, строго говоря, существуют два независимых друг от друга сирийских перевода, слитых в рукописной традиции, причем один из них

¹ Список рукописей см.: *Bogaert P.-M.* La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et a une oeuvre inconnue // *Revue Bénédictine* 84 (1972). P. 26—46. Позже Bogaert внес дополнения в составленный им список. См. его рецензию на последнее критическое издание греческого текста «Изречений Секста» в *Revue Bénédictine* 93 (1983). P. 383—384.

² Краткую оценку перевода Руфина с указанием на его заботу о точности дают Н. Chadwick (*The Sentences of Sextus*. Cambridge, 1959. P. 5—6: Rufinus has translated with more literalness, than is his usual habit) и Р.-Н. Poirier (*Les Sentences de Sextus*. Québec, 1983. P. 15: un traducteur généralement soucieux d'exactitude). Детальное его исследование см.: *Bouffartigue J.* Du grec au latin: la traduction latine des Sentences de Sextus // *Études de littérature ancienne*. Paris, 1979. P. 81—95 (переиздано в 2002 г.). О Руфине как переводчике вообще см.: *Marti H.* Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen. München, 1974.

³ *Baumstark A.* Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palaestinischen Texte. Bonn, 1922. S. 170 (сноска 6).

весьма неполон и значительно короче другого¹. Сирийский перевод упомянут в изданном *Assemani* каталоге сирийской литературы *Абдишо*².

Существует и армянский перевод, в котором «Изречения Секста» перемешаны с афоризмами *Евагрия Понтийского*, причем, как предполагают исследовавшие армянскую традицию *F. C. Conybeare*³ и *J. Muyltermans*⁴, инкорпорировать «Изречения» в свои творения мог сам *Евагрий*. Армянский перевод представляет не весь греческий текст памятника, а имеет характер флорилегия (более 150 изречений с некоторыми повторениями), состоящего из трех частей, первая из которых содержит сто максимум по типу сотниц *Евагрия*⁵. Как показал *Muyltermans*, а вслед за ним *R. Hermann*⁶ (возможно, независимо от него, так как в его статье отсутствуют ссылки на работу *Muyltermans*'а), армянский перевод выполнен непосредственно с греческого оригинала, а не с сирийского перевода, как можно было бы предположить. Исследователи отмечают, что армянский перевод точнее сирийского, который вообще отличается вольностью, перифрастическим характером и стремлением к нарочитой христианизации «Изречений».

Сохранился и небольшой по объему (всего 22 изречения), но целостный, то есть носящий, опять-таки, харак-

¹ *Lagarde P. de. Analecta Syriaca. Leipzig, 1858* (репринт *Osnabrück: Zeller, 1967*).

² *Assemani J.S. Bibliotheca Orientalis. T. III. Roma, 1725. P. 48.*

³ *Conybeare F. C. The Ring of Pope Xystus. London, 1910* (нам недо-ступно).

⁴ *Muyltermans J. Le Discours de Xystus dans la version arménienne d'Évagrius le Pontique // Revue des études arméniennes. 1929. T. 9. Fasc. 1. P. 183–201.*

⁵ Впрочем, *Muyltermans* (op. cit., p. 184) сообщает, что в одной из рукописей библиотеки мекхитаристов в Вене содержится 197 первых «Изречений Секста», но этот текст, насколько нам известно, до сих пор не был издан и не стал предметом научного рассмотрения.

⁶ *Hermann R. Die armenische Überlieferung des Sextussentenzen // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1938. S. 217–226.*

тер флорилегия, грузинский перевод «Изречений Секста». Порядок афоризмов в нем соответствует армянской «согннице», а издавший его G. Garitte¹ указал на зависимость словоупотребления этого перевода от армянского.

В 1945 году в Наг-Хаммади был найден сохранившийся во фрагментарном состоянии, но, тем не менее, значительный по объему, коптский перевод «Изречений Секста». Содержащий его Кодекс XII (foll. 15–16 и 27–34; 17–26 утеряны) датируется серединой IV века и является древнейшей из известных на сегодня рукописей памятника. Сам перевод также является древнейшей из всех известных нам версий «Изречений» – Poigier датирует его концом III века² и характеризует как «en générale fidèle et intelligente»³. Следует отметить, что в составе найденной в Наг-Хаммади гностической библиотеки «Изречения Секста» наряду с так называемыми «Поучениями Силуана»⁴ представляют собой единственные творения, которые можно отнести к собственно церковной письменности⁵.

¹ Garitte G. Vingt-deux «Sentences de Sextus» en géorgien // *Muséon* 72 (1959). P. 355–363. См. также: *Outtier B.* Deux mots des «Sentences de Sextus» en géorgien // *Muséon* 91 (1978). P. 153.

² *Les Sentences de Sextus*. P. 25.

³ À propos de la version copte des *Sentences de Sextus* (Sent. 320) // *Laval théologique et philosophique* 36 (1980–1981). P. 317.

⁴ Текст издан в сериях *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (Section «Textes» 13; *Les Leçons de Silvanos*. Québec, 1983), *Egyptologische uitgaven* (Т. 6; *The Teachings of Sylvanus*. Leiden, 1991) и *Nag Hammadi Studies* (Т. 30; *Nag Hammadi Codex VII*. Leiden, 1996). Русский перевод с сопровождающим его исследованием, в котором рассматриваются также и «Изречения Секста» см.: Хосроев А.Л. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади*. М., 1991. С. 186–204 (перевод), 92–130 (исследование).

⁵ Между этими двумя памятниками в некоторых местах обнаруживается очень большая близость, впрочем, без дословных совпадений. Взаимоотношения «Изречений Секста» и «Поучений Силуана» рассмотрены в работе R. van den Broek'a *The Teachings of Silvanus and the greek gnostic tradition*. In: *Broek R. van den*. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden – New-York – Köln, 1996. P. 259–283.

Семь «Изречений Секста» засвидетельствованы в эфиопском переводе. Они включены в состав так называемой «Книги мудрых философов», изданной в 1875 году С. Н. Cornill'ом¹.

3. ИЗДАНИЯ «ИЗРЕЧЕНИЙ СЕКСТА»

Издаваться «Изречения Секста» стали с 1502 года. По 1860 год включительно латинский перевод Руфина выдержал 28 изданий, причем 14 из них приходится на XVI век. Начиная с парижского издания 1575 года, увидевшего свет в серии *Bibliotheca veterum Patrum*, начинает воспроизводиться сокращенный текст, ставший постепенно своего рода *textus receptus*. В 1873 году появляется критическое издание руфиновской версии на основании 14 рукописей, выполненное J. Gildemeister'ом², в котором после трехсотлетнего перерыва вновь публикуется полный латинский перевод нашего памятника³. На 15 лет раньше вышло в свет упоминавшееся выше критическое издание сирийского текста, осуществленное P. de Lagarde'ом. С этого издания V. Ryssel сделал немецкий перевод⁴. В 1892 году, через 12 лет после открытия Ватиканской рукописи и через 16 лет пос-

¹ *Mashafa falâsfâ tabibân. Das Buch der weisen Philosophen. Nach dem Aethiopischen untersucht von C. N. Cornill. Leipzig, 1875.*

² *Sexti Sententiarum Recensiones. Bonnae ad Rhenum, 1873.*

³ Необходимость нового критического издания латинской версии «Изречений Секста», основанной на всех имеющихся ныне в наличии рукописях, очевидна. Об этом писал еще в 1982 году Bogaert. См. его статью: *Les Sentences de Sexte dans l'ancien monachisme latin // Gnosticisme et monde hellénistique. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 337 (сноска 1).* К сожалению, мы и сегодня не имеем еще такого издания. Издатели греческого текста «Изречений Секста» в латинской части своего текстологического аппарата полностью зависят от Gildemeister'a, к 14 рукописям которого Elter добавил лишь одну.

⁴ *Ryssel V. Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 38 (1895), s. 617–630; 39 (1896), s. 568–624; 40 (1897), s. 131–148.*

ле открытия рукописи Патмосской, А. Elter издает греческий текст «Изречений Секста» с параллельным латинским переводом Руфина¹. Тексты Elter'a воспроизвел в 1937 году F. de Paola – с итальянским переводом². В 1898 году издается посвященное «Изречениям» голландское исследование Н.У. Меубоом'a, содержащее в себе перевод значительной части входящих в памятник максим³. Б. Саркисян в 1907 году публикует упоминавшийся выше древний армянский перевод⁴, который, в свою очередь, был переведен на английский язык F. C. Conybeare'ом, представившим в своей книге перевод и греческого текста «Изречений» по изданию Elter'a⁵. Немецкий перевод «Изречений Секста» увидел свет в 1924 году в издании новозаветных апокрифов под редакцией Е. Hennecke⁶. Напомним, что сирийская версия нашего памятника к этому времени уже была переведена на немецкий язык. В 1959 году замечательное критическое издание греческого текста с параллельным латинским переводом Руфина, комментариями и прекрасными исследованиями осуществил Н. Chadwick⁷. К сожалению, при подготовке своего издания Chadwick еще не имел возможности ознакомиться с неизданными к тому времени грузинской

¹ Gnomica I. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae. Leipzig, 1892. Рецензию P. Wendland'a на это издание см.: Berliner philologische Wochenschrift. 1893. Col. 229–235.

² Paola F. de. Le sentenze di Sesto. Milano-Genova-Roma-Napoli, 1937.

³ Meyboom H. U. De spreuken van Sextus // Theologisch Tijdschrift XXXII (1898). P. 455–488.

⁴ Sarghissian B. S. Patris Evagrii Pontici Vita et scripta (armenicae). Venetiis, 1907. P. 54–62 (нам недоступно).

⁵ Conybeare F.C. The Ring of Pope Xystus. P. 131–138.

⁶ Kroll J. Die Sprüchen des Sextus // Neutestamentliche Apokryphen. Hrsg. von E. Hennecke. Tübingen, 1924. 2 Ausg. (в третьем издании не перепечатано! – А.Н.). S. 625–643.

⁷ The Sentences of Sextus. A contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, 1959. Рецензию см.: Theologische Literaturzeitung. 1959. Col. 523–526 (Delling G.).

и — что гораздо более важно — коптской версиями памятника. Грузинский перевод двадцати двух изречений публикуется в том же 1959 году¹, а коптские фрагменты выходят в свет в двух независимых друг от друга сериях в течение 1980-х годов² (в 1973 году было выпущено факсимильное издание кодекса XII из Наг-Хаммади)³. В этих изданиях, которые готовили крупные коптологи Р.-Н. Poirier и F. Wisse, коптский текст снабжен не только комментарием, но и переводом: в Квебекском издании — на французский (Р.-Н. Poirier), в Лейденском (F. Wisse) — на английский язык. Перевод F. Wisse был также опубликован в сборнике английских переводов текстов из Наг-Хаммади⁴. В 1981 году американские ученые R. A. Edwards и R. A. Wild осуществили новое критическое издание греческого текста «Изречений Секста», выполненное с учетом коптской версии и снабженное новым английским переводом⁵, необходимость которого издатели обосновывали как труднодоступностью книги *Sonybeare*'а, так и тем, что для своего перевода тот

¹ См. сноску 3 на с. 8.

² Les Sentences de Sextus (NH XII,1). Fragments (NH XII,3). Fragment de la République de Platon (NH VI,5) // Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Textes» II. Québec, 1983. Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII // Nag Hammadi Studies XXVIII. Leiden, 1990. В связи с коптским текстом «Изречений Секста» см. также: *Colpe C.* Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften von Nag-Hammadi III // *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974). S. 109—125. *Wisse F.* Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik // *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag-Hammadi*. Wiesbaden, 1975. S. 55—86. *Poirier P.-H.* Le texte de la version copte des Sentences de Sextus // *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22—25 août 1978). Louvain, 1981. P. 383—389.

³ The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codices XI, XII, XIII. Leiden, 1973. P. XIII—XV, 85—94.

⁴ The Nag Hammadi Library in English. Leiden, 1977. P. 454—459.

⁵ The Sentences of Sextus. Edited and translated by Richard A. Edwards and Robert A. Wild, S. J. // *Texts and Translations 22: Early Christian Literature Series 5*. Chico (California): Scholars Press, 1981. Отрецензировано автором предыдущего критического издания памятника Н. Chadwick'ом: *The Journal of Theological Studies* 34 (1983). P. 311.

избрал устаревший «“King James” English»¹. К сожалению, это издание помимо текста «Изречений Секста» содержит лишь весьма краткую вступительную статью и мелкие подстрочные примечания чисто текстологического характера, и ввиду этого в историко-богословском отношении значительно уступает изданию Chadwick'a. В 2003 году увидел свет снабженный вступительной статьей и примечаниями французский перевод «Изречений Секста», выполненный Ch. Munier². В том же году в серии Corpus Christianorum был выпущен тезаурус к греческому и латинскому текстам «Изречений»³. Ценность этого издания, на наш взгляд, значительно снижается тем, что его составители без достаточных оснований и надлежащих объяснений включили в него слова из параллельных «Изречениям Секста» языческих сборников максим⁴, и, таким образом, проследить особенности словоупотребления именно христианского автора-составителя исследуемого памятника на основе данного тезауруса становится весьма затруднительным.

4. ОБЪЕМ «ИЗРЕЧЕНИЙ СЕКСТА» В РУКОПИСЯХ И ПЕРЕВОДАХ

В завершение краткого обзора рукописей, переводов и изданий «Изречений Секста» нужно отметить, что разные рукописи дают нам афоризмы в разном количестве и

¹ The Sentences of Sextus. P. 2.

² Munier Ch. A propos des “Sentences de Sextus”. Comment, au 19^e siècle, fut “christianisé” un recueil de maximes morales grecques // L'annuaire des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat. 2003. P. 93–111. Эта публикация, осуществленная в малоизвестном эльзасском альманахе, была нам доступна только в интернет-версии по адресу www.semantic.fr/bibhum/annuaires/annu_03/sextus3.html.

³ Thesaurus Sententiarum Sexti. Textus auctus una cum Sententiis Clitarchi, Sententiis Pythagoricorum et Translatione Latina Rufini Aquileiensis. Curantibus Bernard Coulie, Marc Dubuisson et CENTAL. Turnhout, 2003.

⁴ Об этих памятниках будет сказано ниже.

порядке. Что касается количества, то перевод Руфина содержит 451 изречение, две же полные греческие рукописи и сирийский перевод больше по объему: полный греческий текст содержит 610 афоризмов. Как пишет Chadwick, «без сомнения, Руфин воспроизводит весь имеющийся в его распоряжений сборник»¹, то есть не засвидетельствованные у него изречения добавлены впоследствии². В отношении порядка особняком стоит патмосская рукопись, представляющая иную по сравнению с ватиканской рукописью и поддерживающими ее в этом отношении латинским и сирийским переводами, последовательность изречений, которые расположены в ней в следующем порядке: 1–235 (с небольшими пропусками), первая половина 262, конец 379, 380–405, 236–261, 428–430 (431–443 пропущены), 444–450, 569, 579, 578, 583, 585–586, 591, 593–594, 610, 452–454, 406–427, 455–488, вторая половина 262–379, 489–555³. Очевидно, мы имеем здесь дело с трансляцией формы текста, являющейся результатом его серьезного повреждения на определенном этапе переписывания⁴. Chadwick завершает свой обзор рукописной традиции⁵ следующим схематическим изображением общего плана «Изречений Секста»:

¹ The Sentences of Sextus. P. 8.

² Перевод их см. в приложении I.

³ Здесь следует отметить, что в изданиях греческого текста «Изречений Секста» в той его части, которая соответствует руфиновскому корпусу, к порядковому номеру максим в ряде случаев добавляются латинские буквы (к примеру, 165a–g). Это сделано для того, чтобы, несмотря на пропуск отдельных изречений или объединение разных максим в единое высказывание у Руфина, прийти к представленному у него и ставшему общепринятым числу 451.

⁴ Мнение Chadwick'a (The Sentences of Sextus. P. 3) и Wisse (The Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. P. 296).

⁵ The Sentences of Sextus. P. 3–8.

Секст: 1—451

ПҮХ х RA

Приложение 1: 452—555	ПҮХ х (X опускает 486—535; некоторые имеются в A)
Приложение 2а: 556—577	ҮХ (П — только 569; отсутствует в A)
Приложение 2в: 578—587	ҮХ (П содержит 578—9, 583, 585—6; в A только 578)
Приложение 3: 588—610	Ү (П содержит 593, 594, 610; A только 606, 607)

Здесь:

П — Патмосская рукопись.

Ү — Ватиканская рукопись

X, x — сирийские переводы.

A — армянский перевод

В первую графу таблицы (1—451) можно добавить и коптский перевод, в котором сохранилось два больших блока максим: 157—180 и 307—397. Относительно общего его объема в неповрежденном виде можно с уверенностью утверждать лишь то, что текст коптской версии «Изречений Секста» — полный, а не флорилегийно-выборочный, как это мы видим в армянской, грузинской и частично в сирийской традиции памятника¹. Wisse, исходя из древности коптского перевода, предполагает, что в отношении количества максим он соответствовал латинскому, то есть, включал только 451 изречение без приложений, содержащихся в греческих рукописях².

Полный перечень изречений, содержащихся в изданном Саркисяном трехчастном армянском переводе памятника, приводится Chadwick'ом (The Sentences of Sextus. P. 7—8). Отметим лишь, что его первая и основная часть,

¹ Таково суждение Poirier. Les Sentences de Sextus. P. 21.

² «Since C is at least as old as Rufinus's Latin version (R), it is likely, that it also lacked the additions». The Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. P. 296.

построенная, как уже отмечалось, по типу Евагриевых сотниц, включает в себя изречения с 4 по 449 и, таким образом, полностью укладывается в рамки основного корпуса «Изречений Секста» (1–451), представленного в латинском переводе Руфина.

Двадцать два изречения, представленные в грузинском переводе, суть следующие: 4, 9, 10, 15, 18, 21, 37, 38, 41, 42, 51, 57а, 58b, 59, 64, 67–70, 71а, 73, 153. Их последовательность полностью соответствует армянской сотнице за исключением того, что в грузинском переводе опущено представленное в ней изречение 16. В эфиопском переводе сохранились изречения 282, 283, 285, 287, 288, 291, 292.

5. СВИДЕТЕЛЬСТВА ДРЕВНИХ АВТОРОВ ОБ «ИЗРЕЧЕНИЯХ СЕКСТА»

Первым христианским писателем, ссылающимся на «Изречения Секста», является Ориген. Два раза он прямо называет автора этого творения Секстом, но не сообщает никаких сведений относительно его личности. В первом случае (Против Цельса VIII. 30), отвечая на критику Цельса в адрес христиан за их отказ от вкушения идоложертвенной пищи, Ориген цитирует изречение 109 как «прекраснейшую мысль, которую большинство христиан читают в изречениях Секста» (*χαριεστάτης γνώμης ἢ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν χριστιανῶν ἀναγεγραμμένη ἐν ταῖς Σέξτου γνώμας ἐντυγχάνουσιν*). Во втором случае (Comm. in Matth. XV. 3) он цитирует изречения 13 и 273, толкуя Мф 19. 12, и вводит цитату следующими словами: «А Секст говорит в “Изречениях” — книге, которая у многих пользуется хорошей славой как безукоризненная...» (*Φησὶ δὲ Σέξτος ἐν ταῖς γνώμας βιβλίῳ φερομένῳ παρὰ πολλοῖς ὡς δοκίμῳ*). Имеется еще два случая, когда Ориген цитирует «Изречения Секста», не указывая имени автора. В первой Гомилии на пророка

Иезекииля (Нот. in Ezech. I. 11,) он приводит изречение 352, отмечая при этом, что данный афоризм он часто цитирует, а автор его — «мудрый и верный муж» (a sapiente et fidei viro dictam sententiam, quam saepe suscipio). В сохраненном у святителя Епифания Кипрского предисловии к толкованию на Пс. 1. (см.: Панарий. LXIV.7.3) цитируются изречения 22 и 352. То, что Ориген называет Секста «мудрым и верным» мужем, делает очевидным, что он считал «Изречения» памятником христианским. Но те оригеновские цитаты, где имя Секста не названо, были идентифицированы лишь Chadwick ом¹, а до него оставались незамеченными, так что даже издатели трудов Оригена и святителя Епифания обходили их вниманием. Основываясь лишь на тех цитатах, где автор «Изречений» прямо назван Секстом, такие крупные ученые, как Gildemeister, Preuschen и Harnack, делали вывод о том, что Ориген рассматривал наш памятник как языческий². Иной точки зрения придерживался автор статьи Xystus в англоязычном словаре христианских биографий J. Gwynn. Он справедливо, как мы теперь уже знаем, утверждал, что Ориген считал «Изречения» христианским творением³.

Как на христианское творение ссылается на «Изречения Секста» святитель Василий Великий в своем трактате «О крещении» (De baptisma I. 2. 1). Цитируя изречение 10, святитель Василий не называет имени автора, но характеризует его как «нашего», то есть христианина (τις τῶν παρ' ἡμῶν σοφῶν; некто из наших мудрецов)⁴. Данное место

¹ The Sentences of Sextus. P. 114–115.

² Sexti Sententiarum Recensiones. P. XLIII; Harnack A., von. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Band 1. Leipzig, 1893. S. 766 (раздел написан E. Preuschen, ом). Ibid. Band 2. Leipzig, 1904. S. 190 (написано самим Harnack, ом).

³ Gwynn J. Xystus. In: Dictionary of Christian Biography. T. 4. 1887. P. 1202.

⁴ Палестинский подвижник V века авва Зосима, цитируя в своем пятом (по русскому Добротолочию святителя Феофана — восьмом)

является единственной грекоязычной цитатой из исследуемого памятника, относящейся к IV веку.

Следующими по времени церковными авторами, высказывавшими свое мнение об «Изречениях Секста», были Руфин и блаженный Иероним. Первый около 400 года перевел их на латинский язык. В предисловии к своему переводу Руфин пишет, что автором переведенного им памятника является Ксист, «украшенный славой епископа и мученика», то есть римский папа Сикст II. Блаженный Иероним в своем творении «Против Иовиниана», написанном в 393 году, то есть еще до появления руфиновского перевода, цитировал изречение 231 в собственном переводе, именуя автора просто Ксистом: «Хотя начало любви и почтенно, но чрезмерность ее безобразна. То обстоятельство, что кто-либо безумствует из-за почтенной причины, не делает разницы. Почему и Ксист говорит в изречениях: тот прелюбодей, кто является слишком пламенным любовником в отношении к жене своей»¹. Уже после смерти Руфина, в 413 году блаженный Иероним вновь цитирует это же изречение в своих Толкованиях на пророка Иезекииля². Но здесь он резко выступает против Руфина как фальсификатора, предлагает свой независимый от руфиновского перевод и приписывает наш памятник Ксисту-пифагорейцу: «Прекрасно говорится в изречениях пифагорейца Ксиста: “прелюбодей жены своей тот, кто любит ее слишком горячо”. Некто, переводя

Собеседовании изречение 75b (см. комм. к нему), воспроизводит формулировку святого Василия, но как раз без слов *παρ' ἑμῶν*, и, таким образом, автор «Изречений Секста» оказывается у него кем-то из мудрецов вообще, а не из «наших» именно. Означает ли это, что авва Зосима рассматривал автора «Изречений» как язычника, сказать на основании имеющих скудных фактических данных весьма затруднительно. Ср. также комм. к изречению 177.

¹ Adv. Iovinianum I. 49. Русск. перевод Киевской Духовной Академии. Цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев, 1880. С. 219.

² Comm. in Ezech. VI. 18.

эту книгу на латинский язык, хотел украсить ее именем мученика Ксеста, не приняв во внимание, что во всей книге, которую он разделил на две части, совсем умалчивается об имени Христа и апостолов. И не удивительно, что языческого философа он обратил в мученика и епископа города Рима, когда первую книгу Евсевия Кесарийского в защиту Оригена он также смешал с именем мученика Памфила, чтобы чрез такого хвалителя легче расположить римлян к крайне нечестивым книгам περὶ ἀρχῶν»¹. Сходные мысли высказывает блаженный Иероним и в письме к Ктезифону (Ер. 133; по русскому изданию — 107), написанном примерно в то же время, что и толкования на пророка Иезекииля. После выпадов в адрес Пелагия и сходных с ним по духу, как представлялось блаженному Иерониму, Евагрия и Руфина, он пишет: «А кто в состоянии выяснить вполне то безрассудство и глупость его, что он подложным именем Сикста, мученика и епископа римской церкви, надписал книгу Сикста пифагорейца, человека не имевшего понятия о Христе и язычника? Надписал так книгу, в которой много говорится о совершенстве по учению пифагорейцев, равняющих человека Богу и приписывающих ему Божественное естество; и это для того, чтобы незнающие книги философа пили от имени мученика из золотой чаши вавилонской (Иерем 51. 7). Наконец, в самой книге нет никакого упоминания ни о патриархах, ни об апостолах, ни о Христе, чтобы провести мысль, будто епископ и мученик не имел веры во Христа. Из этой книги и вы приводите множество свиде-

¹ Цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 10. Киев, 1886. С. 254. Мученик Памфил действительно принимал участие в написании апологии Оригена, часть которой написана Евсевием Кесарийским. Относительно того, в каком объеме она была переведена Руфином и, соответственно, чей текст представлен в его переводе, см.: *Junod É. L'auteur de l'Apologie pour Origène traduite par Rufin // Recherches et Tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel S. J. Paris, 1992. P. 165–179.*

тельств против Церкви»¹. Вслед за этим опять идут обвинения Руфина в приписывании мученику Памфилу книги в защиту Оригена. В последний раз блаженный Иероним коснулся «Изречений Секста» в написанных вскоре после письма к Ктезифону Толкованиях на пророка Иеремию². Здесь он в прежнем духе нападает на Руфина, называя его Grunnius (от лат. grunpio – хрюкать): «Жалкий Грунный, отверзший для клеветы уста свои, и язык свой научивший лжи, перевел на латинский язык одну книгу Секста Пифагорейца, человека весьма языческого, и разделив ее на два тома, осмелился издать их под именем святого мученика Ксиста, епископа Римского. В этих томах нет и помину ни о Христе, ни о Духе Святом, ни о Боге Отце, ни о патриархах, пророках и апостолах, и эту книгу, которая читается во многих областях, и особенно проповедующими бесстрашие и безгрешность, с обычным безрассудством и безумием он назвал Перстнем. Итак, подобно тому, как Господь угрожает, что он сбросит Иехонию как перстень с руки своей и пальца, так и я умоляю читателя, чтобы он бросил негодную книгу, и если хочет, то читал бы ее как прочие философские книги, а не как книгу церковную»³. Чтобы понять некоторые детали иеронимовских текстов, нужно иметь в виду, что Руфин к переводу «Изречений Секста» приложил «кое-что избранное» и этот двухчастный труд озаглавил Anulus, то есть Кольцо, или Перстень. Вторая часть руфиновского труда до нас не дошла (о ее вероятном происхождении см. комментарий к Предисловию Руфина).

Итак, Руфин и блаженный Иероним коренным образом разошлись во мнениях относительно авторства «Изречений Секста». Любопытным образом, обе точки зре-

¹ Цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 3. Киев, 1880. С. 351.

² Comm. in Ierem. IV. 41.

³ Цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев. 1880. С. 396.

ния представлены у блаженного Августина¹. В своем творении «О природе и благодати» он цитирует изречения 36, 46 и 60 в переводе Руфина как творение папы-мученика Ксиста и отмечает, что их приводит в подтверждение своих взглядов Пелагий (*De natura et gratia* LXIV. 77); не забудем, что и блаженный Иероним в письме к Ктезифону указывал на имеющееся, с его точки зрения, родство между пелагианской доктриной и учением «Изречений». Позднее, – видимо, ознакомившись с трудами блаженного Иеронима, – блаженный Августин изменил свое мнение. Вот что он пишет в своем позднем труде: «...Некие изречения, которые Пелагий привел как якобы принадлежащие Ксисту – римскому епископу и мученику, я защищал, как если бы они действительно были словами того самого Ксиста, ибо я в самом деле так считал. Но позднее я прочитал, что они принадлежат Сексту-философу, а не христианину Ксисту» (*Retractationes* II. 42; пер. наш). Спор об авторстве «Изречений Секста» не утихал на латинском Западе и позднее. В написанных в начале VI века приложениях к первой главе «Декрета о книгах принимаемых и отвергаемых» папы Геласия наш памятник характеризуется как «книга изречений, которая составлена еретиками и надписана именем святого Ксиста, апокриф»². Более мягкую позицию занимал Исидор Севильский (ок. 570–636). В первой главе своей книги «О знаменитых мужах» он пишет: «Ксист, епископ города Рима и мученик, составил книгу изречений наподобие Соломоновой столь скупым языком (*tam brevis eloquio*), что в каждой отдельной строке раскрывается отдельная мысль. В это вот небольшое творение еретики вставили нечто против церковной веры,

¹ Кратчайший обзор августиновских цитат из «Изречений Секста» см. в: *Altaner B. Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche // Analecta Bollandiana* 67 (1949). S. 236–248 (об «Изречениях Секста» – с. 247–248).

² *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt. Recensuit et edidit A. Thiel. T. I. Brunbergae, 1868. P. 464 (пер. наш).*

чтобы утверждение превратных догматов принималось легче под именем такого мученика. Но тот, кто помнит о себе, что он православный (*catholicum*), пусть читает с рассуждением (*probando*) и то, что не противоречит истине, пусть принимает. Некоторые же считают, что эта книга [целиком] написана еретиками, а не Ксистом. Но это мнение опроверг блаженнейший Августин, который в одном из своих творений указал, что это творение составлено тем самым мучеником»¹. Ясно, что Исидор не знал *Retractationes* блаженного Августина. Что касается соответствующих творений блаженного Иеронима, то либо Исидор также не знал их, либо считал известное ему мнение Августина более близким к истине и поэтому просто не счел их достойными упоминания. Во всяком случае, мы видим, что точка зрения блаженного Иеронима не удерживается, — даже те, кто с опаской относились к «Изречениям Секста», объявляют памятник не языческим, а еретическим или содержащим еретические интерполяции. Для них было очевидно, что некоторые изречения могли быть написаны только христианином. К тому же необходимо отметить, что Руфин в предисловии к своему переводу свидетельствует о важной вещи: об авторе «Изречений» «передают, что он тот самый, украшенный славой епископа и мученика, кого... в городе Риме зовут Ксистом», то есть отождествление есть факт предания, причем это предание засвидетельствовано независимо от Руфина и на Востоке, о чем скажем ниже. На Западе же «Изречения Секста» и после блаженных Иеронима и Августина продолжают читаться в безусловно православной монашеской среде, хотя обращает на себя внимание подчеркнутое уклонение от указания имени автора². В *Regula Magistri* — анонимном уставе первой четвер-

¹ *Isidorus Hispalensis. De viris illustribus* I. PL 83. Col. 1084. Пер. наш.

² О рецепции «Изречений Секста» в западной монашеской традиции см.: *Bogaard P.-M. Les Sentences de Sexte dans l'ancien monachisme latin // Gnosticisme et monde hellenistique. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 337–340.*

ти VI века — мы находим три цитаты из нашего памятника. В IX и X главах приводится изречение 145 без упоминания имени автора. В главе IX цитата вводится словами *item dicit scriptura*, в главе X — *scriptum est*. В XI главе цитируется изречение 152, причем автором здесь назван Ориген. Поскольку в данном случае латинский текст несколько отличается от руфиновского, Chadwick не без основания отмечает, что автор устава мог позаимствовать изречение у более раннего писателя, который читал Оригена по-гречески, цитируемый им афоризм принял за собственно оригеновский и в качестве такового включил его в свой текст¹.

Изречение 145 цитируется и преподобным Венедиктом Нурсийским (ок. 480—543) в VII главе его Правила. Так же, как и в *Regula Magistri*, цитата вводится словами *scriptum est*, то есть «написано». Автор изречения не назван. С этой же вводной формулировкой и без упоминания имени автора изречение 145 приводится и в уставе южноиталийского подвижника первой половины VI века Евгипия (*Eugipius; Regula* 28. 76). Как отмечает Bogaert (*Les Sentences de Sexte dans l'ancien monachisme latin*. P. 338), цитаты у преподобного Венедикта и Евгипия есть результат влияния *Regula Magistri*, а не свидетельство независимого обращения к тексту «Изречений Секста».

Дважды цитирует «Изречения Секста» в своих трудах святитель Кесарий Арльский (ок. 470—542). В своем первом Слове (*Sermo* I. 7), представляющем собой увещание к епископам, он приводит изречение 141 без упоминания имени автора, отделяя его от предшествующей ему цитаты из Ювенала коротким *et illud*. В главе 5 своего Послания к монахиням основанного им монастыря святого Иоанна в Арле, настоятельницей которого была его сестра Кесария²,

¹ См.: *The Sentences of Sextus*. Cambridge, 1959. P. 124—125.

² По последнему критическому изданию трудов святого Кесария, подготовленному A. de Vogüé и J. Courreau в серии *Sources Chrétiennes* (Т. 345), это единственное его письмо к монашествующим (остальные

святитель Кесарий приводит изречение 240 с одним существенным изменением по сравнению с греческим оригиналом и переводом Руфина (см. об этом в комментарии к данной максиме). Обращает на себя внимание, что, не упоминая имени автора цитируемого текста, он характеризует его, тем не менее, как «святейшего мужа» (*quia vera est illius sanctissimi viri sententia*). Исследовавший данные тексты святого Кесария А. de Vogüé¹ предполагает, что бесцветное и, так сказать, ни к чему не обязывающее *illud* из слова к епископам — носителям церковной власти! — есть дипломатичная дань берущему начало от блаженного Иеронима критическому взгляду на происхождение «Изречений Секста», получившему своего рода официальный статус благодаря декрету папы Геласия. В послании же общине монахинь основанного им монастыря Святитель более откровенен — очевидно, в Арле следовали традиции отождествления автора «Изречений» с папой Сикстом II.

В первой четверти VII века ирландский подвижник святой Колумбан цитирует изречение 184 в гл. 9 (*De mortificatione*) своего монашеского устава, вводя цитату, опять-таки, словами *ut scriptum est*².

Таким образом, мы видим широкое распространение «Изречений Секста» на христианском Западе через два столетия после их перевода на латинский язык: их читают от Южной Италии до Ирландии. Тот факт, что в цитатах VI—VII веков обходится имя автора, вероятнее всего,

были признаны неподлинными); согласно более ранним изданиям, это письмо № 2.

¹ Deux sentences de Sextus dans les oeuvres de Césaire d'Arles. In: *Vogüé A. de. Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles. Roma, 2000. P. 775–780.*

² Анализ рассуждений святого Колумбана, в ходе которых он цитирует «Изречения Секста», см. в: *Vogüé A. de. "Ne juger de rien par soi-même". Deux emprunts de la Règle Colombanienne aux Sentences de Sextus et à saint Jérôme // Idem. Regards sur le monachisme des premiers siècles. P. 445–451.*

объясняется, как уже было отмечено в связи со святителем Кесарием, распространенностью критических в той или иной степени суждений об «Изречениях Секста», исходящих в том числе и от представителей церковной иерархии (блаженный Августин, декрет папы Геласия, позднее Исидор Севильский).

Ряд афоризмов из исследуемого нами памятника встречается в составленных в IX веке так называемых Лжеисидоровых декреталях. Здесь они приводятся уже как высказывания папы Ксеста II, и, по мнению Chadwick'a, нет оснований сомневаться, что составители декреталей считали их подлинными¹.

В более позднюю эпоху, однако, вновь появляются ссылки на «Изречения Секста» как на произведения Секста Пифагорейца (Петр Ломбардский), но встречаются ссылки и просто на «Сикста» без уточнения (Алан Лилльский)².

Большинство латинских манускриптов приписывают авторство «Изречений» римскому епископу Сиксту. Но некоторые из них и лионское издание 1507 года имеют заглавие с вышеприведенной цитатой из Толкования на пророка Иезекииля блаженного Иеронима. На одной из латинских рукописей XV века в следующем, XVI столетии надписано, что памятник принадлежит философу Сиксту и ошибочно приписан Руфином папе святому Сиксту.

Как уже отмечалось выше, на Востоке традиция, связывающая «Изречения» с именем папы-мученика Сикста (Ксеста) II, также засвидетельствована. На сирийских рукописях стоит имя Мар-Ксеста, епископа Рима. В «Священных параллелях» (*Sacra Parallela*) преподобного Иоанна Дамаски-

¹ The Sentences of Sextus. P. 125. Список цитат см.: *Hinschius P. Decretales pseudo – isidorianae et Capitula Angilramni*. Leipzig, 1863 (репринт: Aalen: Scientia Verlag, 1963). P. CXXXVII.

² См.: *Evans G. R. The Sentences of Sextus in the Middle Ages // The Journal of Theological Studies* 34 (1983). P. 554–555.

на немногочисленные ссылки на «Изречения» присутствуют под именем «Секста Римского» (буквально Ζέστου Ῥωμαίου; в латинском переводе издателя Lequien'a: *Sixti Rom.*). В Схолиях на 5 главу ареопагитского трактата «О мистическом богословии» цитируется изречение 28 как принадлежащие «Сексту — церковному философу». Важно, что здесь автор «Изречений» явно рассматривается не как язычник, а как христианин, причем «церковный», то есть не еретик. Обе же греческие рукописи не содержат никаких сведений об авторе.

6. ВОЗМОЖНЫЕ ВАРИАНТЫ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ АВТОРСТВА

Рассмотрим точки зрения, представленные у древних. Если латинские рукописи, в основном, автором памятника называют папу-мученика Сикста (Ксиста) II, то уже печатные издания «Изречений» приписывают их в большинстве своем «философу» и «пифагорейцу» Сексту (Ксисту), то есть мы видим, что с XVI века начинает господствовать точка зрения блаженного Иеронима¹.

Кто же мог бы быть этим пифагорейцем Секстом или Ксистом? Согласно хронике Евсевия Кесарийского, дошедшей до нас как раз в латинском переводе блаженного Иеронима, на 195 олимпиаду (1—4 гг. н.э.) приходится «расцвет» (ἀκμή) «Секста — пифагорейского философа» (греческий текст данного места сохранился в византийской хронике Георгия Синкелла). Никаких дополнительных сведений о нем не сообщается, но важно, что этот Секст был в поле зрения Иеронима.

Еще одно упоминание о пифагорейце с этим именем имеется у неоплатоника VI века Симпликия. В своих *Комментариях к Категориям Аристотеля* он цитирует

¹ Обзор изданий и список их см. у Gildemeister'a. *Sexti Sententiarum Recensiones*. Bonnæ ad Rhenum, 1873. P. III—XIV, LI—LII.

Ямвлиха, который, в свою очередь, ссылается на Секста-пифагорейца, обсуждая проблему квадратуры круга¹. Судя по тому, что нам известно из Симпликия, интересы Секста-пифагорейца отнюдь не были близки к предметам, затрагиваемым в «Изречениях». Можно отметить, что в интересующее нас время жило еще, по крайней мере, два философа Секста, о связи которых с пифагорейством, впрочем, ничего не известно. Об одном из них под третьим годом 224 олимпиады (119 г. н. э.) сообщают в своих вышеупомянутых хрониках Евсевий и Георгий Синкелл².

Другой более известен: это Секст Херонейский, племянник Плутарха, учитель Марка Аврелия. Последний в своих «Размышлениях» (I. 9) пишет, что он обязан Сексту «решением жить согласно природе, безыскусственной серьезностью... запасом терпения в отношении к людям невежественным... Он учил... с пониманием и методически отыскивать и располагать необходимые для жизни основоположения... сочетать любвеобилие с полнейшей свободой от страстей, пользоваться доброй славой, не вызывая шума»³. Все это, несомненно, очень близко к миру «Изречений». Впрочем, Секст Херонейский может быть одним лицом с предыдущим Секстом – хронологически это возможно.

В XIX веке двумя немецкими учеными была выдвинута версия, согласно которой указания блаженного Иеронима относятся к римскому философу-эклетику Квинту Секстию (род. ок. 70 г. до н. э.) или его сыну. R. Tobler в своем посвященном «Изречениям Секста» исследовании⁴ пытался показать, что подлинные афоризмы Секстия обрастали добавлениями римского епископа Сикста, а затем и Руфина. Chadwick характеризует книгу

¹ Chadwick H. The Sentences of Sextus. P. 128–129.

² См. Arnim J. von. Sextos // Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft. Band IIa. 1923. Col. 2057.

³ Цит. по: Римские стоики. Москва, 1995. С. 273.

⁴ Tobler R. Annulus Rufini: Sententiae Sextiae. Tübingen, 1878.

Toblera как «лишенную всякой ценности»¹. М. Ott² пишет о том, что Секстий-младший и его круг находились под влиянием иудейства, и это нашло выражение в принадлежащих Секстию «Изречениях» которые, по мнению Ott'a, содержат иудейские элементы. Против этого выступил в четвертом издании своего монументального труда по греческой философии E. Zeller³. Он справедливо отмечает, что автора «Изречений» разные источники называют Секстом, Сикстом, Ксистом, но никогда не Сектием. Та смесь греко-римских элементов с иудейскими, о которой пишет Ott, не соответствует известному нам из источников облику Секстия-старшего⁴, а наличие особого направления у младшего Секстия нигде не засвидетельствовано. В заключение Zeller высказывает мысль о том, что в настоящем своем виде «Изречения Секста» могли быть составлены только христианином и предположительно в конце II – начале III века. Gildemeister отмечает целый ряд фактических ошибок в труде Ott'a⁵.

На Квинта Секстия как автора «Изречений» указывает в двух посвященных им исследованиях и F. de Paola⁶. Сближаясь с Ott'ом, он говорит о том, что Секстии и их школа находились под влиянием учения ессеев, а «Изречения Секста» единственное дошедшее до нас свидетельство об их доктрине. Влияние ессеев de Paola обнаруживает и у других авторов: Сенеки, Посидония, средних платони-

¹ «Quite worthless». The Sentences of Sextus. P. 126.

² Ott M. Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius. Rottweil. 1861–1863.

³ Zeller E. Die Philosophie der Griechen. T. 3. Bd. 1. Leipzig, 1909. S. 701–704.

⁴ См. у Сенеки в 59 письме к Луцилию: «Писал по-гречески, мыслил по-римски». Цит. по: *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. М, 1977. С. 103.

⁵ Sexti Sententiarum Recensiones. P. XXXIV–XXXVI.

⁶ Paola F. de. Le Sentenze di Sesto. Milano-Genova-Roma-Napoli, 1937; Osservazioni alle Sentenze di Sesto. Roma, 1938.

ков. Немецкий ученый R. Beutler, рецензируя первый труд de Paola¹, характеризует его рассуждения как «salto mortale», и говорит о том, что итальянский ученый в своей книге «покинул почву точного исследования». В свете кумранских находок идеи de Paola выглядят также не очень убедительно². Chadwick приводит еще один аргумент против авторства Секстиев. К числу учеников Квинта Секстия принадлежал Сотион, оказавший большое влияние на Сенеку. Последний в своем 108 письме приводит рассказ Сотиона о том, почему отказывались от вкушения животной пищи Пифагор и Секстий. Из этого рассказа ясно, что Секстий был строгим вегетарианцем и четко мотивировал свою позицию. В то же время в «Изречениях Секста» (№ 109) употребление животной пищи объявляется в принципе безразличным, и воздержание от ее вкушения всего лишь «наиболее разумно». Ясно, что в «Изречениях» отражена не точка зрения Секстия. Блаженный Иероним наверняка читал Сенеку и должен был осознавать разницу между двумя взглядами. Поэтому вряд ли Секстий был автором «Изречений», и вряд ли его подразумевал блаженный Иероним под Секстом-пифагорейцем, хотя эклектические воззрения римского философа включали и пифагорейские элементы³.

Учитывая то, что Секст Херонейский не был пифагорейцем, приходится сделать вывод, что если бл. Иероним действительно точно знал, кто является автором «Изречений Секста», то его указания скорее всего нужно

¹ Gnomon 15 (1939). S. 587–588.

² Следует, впрочем, отметить и то, что теория, согласно которой в Кумране проживала община ессеев, хотя и представлена именами таких крупных исследователей, как E. Sukenik, R. de Vaux, A. Dupont-Sommer, G. Vermes, не является единственной. В последние годы, в частности, распространение получает гипотеза, согласно которой кумранское поселение имело чисто светский характер, никакой религиозной общины там не проживало, а свитки свезены из других мест. См. об этом: *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004.

³ The Sentences of Sextus. P. 126–128.

отнести к Сексту-пифагорейцу, «процветавшему» в первые годы нашей эры. Но, во-первых, о нем слишком мало известно, а, во-вторых, по весьма и весьма разумному замечанию Chadwick'a¹, является большим вопросом, насколько серьезно следует относиться к свидетельству блаженного Иеронима. Ведь, направляя свои стрелы против уже усопшего Руфина, он мог быть и не озабочен скрупулезной точностью. Ему было важно дискредитировать позицию Руфина и предложить свою версию. Он мог знать о том, что в свое время жил некий пифагореец Секст, и, сочтя учение «Изречений» соответствующим пифагорейским воззрениям, просто-напросто приписать их этому малоизвестному философу. Таким образом, слова блаженного Иеронима оказываются весьма шатким основанием для решения вопроса об авторстве «Изречений Секста».

Что же можно сказать о том предании, которое отражено у Руфина, в сирийских переводах и в *Sacra Parallela*, и согласно которому автором нашего памятника является римский папа и мученик Сикст (Ксис) II? Прежде всего, отметим, что он был одним из самых почитаемых мучеников римской церкви. Chadwick приводит много интересных фактов, свидетельствующих о его широком почитании не только на Западе, но даже в Месопотамии². Его житие в *Liber Pontificalis* сообщает, что он был «греком» и обратился из «философов» (*natione grecus ex philosopho*)³. По словам Chadwick'a, «Ксис был таким святым, которому не трудно было бы приписать популярное собрание нравственных максим, широко распространенное среди греческих христиан» (*Xystus was the kind of saint to whom it would not be difficult to credit a popular collection of moral maxims widely disseminated among Greek*

¹ *The Sentences of Sextus*. P. 129.

² *Ibid.* P. 130–136. Православная Церковь отмечает день памяти священномученика Сикста II 10 августа.

³ *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchésne*. T. I. Paris, 1955. P. 68.

XISTI PHILOSOPHI

Pythagorici Enchiridion
dignū hercule quod
nunc
deponat e manibus?
∞

Laurentij Abstemiij carmen ad lectorem.

Astrigeras quicūq; cupit cōscendere sedes
Disce et immēsi radiātia tectatōnāt;
Quo nihil humanis toto sublimius orbe
Mētibus occurrit. legat hūc. relegatq; libellū
Et faciat quaecūq; monet. namq; ostia celi
Sācta fides. pietas. spes. iusticūl? z equi
Purac; mens. hoi. nō vbula sola recludūt

Beatus Hieronymus cādidō lectori. S. S!

Divus Aureli⁹ Augustin⁹ scdo Retractionū libro capite xliij. in/
dicat aperte Xystū huius auctore libelli. nō Romanū illū ep̄m
et martyre fuisse. s; philosophū quēpiā. sic scribēs. Librū q̄ Delagis
respondi refēdens gratiā nō cōtra naturā. s; p̄ quā natura liberat ce
regit. te natura r̄ grā nūcupant. in q̄ vba quedā velut Syrti Roma
ni ep̄i et martyris Delagi⁹ posuit. ita defēdi tanq̄ reuera eiusd̄ Syrti
essent. id em̄ putauerā s; postea legi Syrti philosophi eē. nō Christi
ani. Hacten⁹ Augustin⁹. Lacterū q̄ libellū hūc e Graeco dicit. siue is
Rufinus fuit. siue alius q̄sp̄iā. quāq; phrasīs ip̄a plane Rufinū olere
videt. astipulārib⁹ etiā vetust⁹ exēplarib⁹. Syrti martyris titulo legi
voluit. nimirū q̄ Christiani illū cupidi⁹ amplecterētur Sic Eusebius
Caesariēsis p̄mū. p̄ Origene libz. Pāphilo martyri inscripsit. vt p̄mo
dius tā ep̄imij patroni sactūmonia. libri peri archon. hoc ē de p̄ncipijl
Romanis cōmēdarēt Nā oli āriq; si qm̄ expedire videbat. a pijs h̄ ge
nus mēdaciol. nō ita abbeerebāt Porro meminit etiā Xisti diu. Die/
ronym⁹ cōtra Iovinianū. sētētio lā cyclo citās hīs verb⁹ Sū r̄ Xysto i
sentētijis. Adul⁹ ē (inqt) i suā vxorē. amator ardētior. Hāc itaq; Xisti
gnōmologā ad āriqū exēplar qd̄ Selestadij i bibliotheca diuac s̄si
dīa suat. i rē studiosoz. p̄i nō Septēbri cursum recognoūi Tu q̄sq; ea
foeliciter lege Et bene Vale Basileae Calendis Octobris

Rufinus Aproniano suo S. P. D.

Sciō quia sicut grex ad v̄ cem proprij pastoris libenter accurrē
ita et religiosus auditor vernaculi doctoris admonitōib; gau
det. Quia ergo charissime Aproniane. religiosa filia mea soror tā in
Chro tua. poposcerat a me. vt ei aliqd̄ quod legeret tale p̄ponerē. vbi
neq; laboraret in intelligendo. Ap̄to r̄ satis plano s̄mone Xistū i lati
nū verti. quē Xistū ip̄m esse tradidit. q̄ ap̄d vos idem in v̄be Romana
Sirtua v̄eat. ep̄i et martyris glia decorat. Hūc ergo cū legerit. iuēni
et tam breuē. vt videat singul⁹ v̄sib⁹ igētes explicari seuis. tā rebemē
tem. vt v̄sus s̄nā ad totū possit p̄fectiōez vite sufficere. tā manifestū
ut nec assistens quidē legēti puellae. expertē se i intellectu esse causetur
Omne aut̄ opus ita breue. vt de manu ei⁹ nūq; possit recedere totus
h̄c liber ibi p̄stini alic⁹ p̄ciosi obtinēs annuli locū. Et reuera sequā
videt. vt cui p̄ v̄bo ter. trena ornāmēta sorduerāt. nūc a nobis ad vicē
verbi et sapie monilibus adornet. Nūc erge interim habeat i mani
bus. p̄ annulo liber. paulo post vero in thesaurū p̄ficiēs totus seruet
in corde. sermone disciplinae. et bonoz actū cōmunionis te itimo
suggesturus arcano. Addidi et electa quaedam religiosi parenti ad
filiū. sed breue totum. vt merito omne opusculum. vel Enchiridiō
si graeco. vel latine. annulus appellctur. Vale



Сикст повелел ему остаться на свободе и раздать церковное имущество гонимым и нуждающимся христианам. Он предсказал архидакону, что ему предстоит претерпеть более тяжкие страдания. Св. Лаврентий находил нуждавшихся христиан, помогал им и исцелял их недуги. Узнав, что святителя Сикста и его диаконов привели на суд, св. Лаврентий пришел туда же и сказал своему учителю, что он выполнил поручение и раздал все сокровища. Услышав о сокровищах, воины заключили св. Лаврентия в темницу.

Святитель Сикст и диаконы Феликиссим и Агапит были усечены мечом.

Находясь в темнице, св. Лаврентий претерпел за Христа жестокие муки. С твердостью и благодарением перенося страдания, он обратил ко Христу воина Романа и надзирателя римских темниц Ипполита, также принявших мученические венцы. После жестоких мучений св. Лаврентий был сожжен на медленном огне.

Мощи св. мученика Лаврентия находятся в Риме.

Римские мученики Папа Сикст, архидакон Лаврентий, диаконы Феликиссим и Агапит, воин Роман пострадали в 258 году при императоре Валериане (253-259). Святой Папа Сикст, родом из Афин, получил хорошее образование, проповедовал в Испании и был поставлен епископом в Рим после мученической кончины святого Папы Стефана (253-257, память 2 августа). Это было время, когда Папа, занимавший Римский престол, избирался на верную смерть. Меньше, чем через год святой Сикст был схвачен вместе с двумя своими диаконами Феликиссимом и Агапитом.

Когда их вели в темницу, то ученик св. Сикста св. Лаврентий, бывший в то время главным из семи диаконов Римской Церкви, хотел также пострадать с ними, но святой

Christians)¹. Но он стал римским епископом лишь в 257 году, а в 258 году уже претерпел мученическую кончину. Оригена в это время уже четыре года как не было в живых.

Однако нужно принять во внимание, что Ориген цитирует «Изречения» в своих поздних трудах. Ксисст мог занять римскую кафедру в преклонном возрасте, а составление сборника изречений могло относиться к его ранним годам. Их быстрое распространение в тесно между собой связанных церковных общинах вовсе не является невозможным, и в сороковые годы III века они могли достигнуть и Кесарии Палестинской, где их читал Ориген. Все это, конечно, лишь предположения. Нет достаточных оснований исключать Ксисста II из числа возможных авторов «Изречений» — вот все, что мы можем сказать².

Кроме Сикста II, в расчет может быть принят тезоименный ему и также грекоязычный папа Сикст I, занимавший римскую кафедру при императоре Адриане примерно в 115–125 гг. Согласно *Liber Pontificalis*, он почитался мучеником³, хотя священномученик Ириней Лионский ничего на этот счет не сообщает⁴.

Автором «Изречений Секста» его считал уже de Lagarde, который в оглавлении своих *Analecta Syriaca* (р. XIX), содержащих сирийский перевод памятника, после слов *Sixti II* в скобках добавляет *sed I est*. Такой же точки зрения придерживался Н. Ewald, посвятивший интересный этюд «Изречениям Секста» в третьем издании своего огромного труда по истории израильского народа⁵, причем нужно от-

¹ *The Sentences of Sextus*. P. 133.

² *Ibid.* P. 133–134.

³ *Le Liber Pontificalis*. P. 55–56. См. также: *Задворный В.* История римских пап. Т. 1. М., 1995. С. 81.

⁴ См.: *Против ересей III*. 3.3–4.

⁵ *Ewald H.* *Geschichte des Volkes Israel*. Т. 7. Göttingen, 1868. 3. Ausg. S. 356–361. Ewald касается в своем исследовании и раннехристианской церковной истории.

метить, что он свою точку зрения высказывает совершенно безапелляционно, не рассматривая возможных возражений и не приводя никаких аргументов. Лишь в маленькой сноске Ewald замечает, что если бы автором «Изречений» был Сикст II, то их не мог бы знать Ориген. Авторство Сикста I отстаивал и F. C. Conybeare¹. Chadwick отмечает, что Сикст I был фигурой малоизвестной, и в Риме IV века о нем знали не больше, чем мы сейчас. Нельзя категорически исключить того, что традиция могла «переадресовать» его творение более знаменитому Сиксту II². Нет достаточных оснований и для того, чтобы отвергать возможность наличия у христианина-грека в Риме времен Адриана выраженных в «Изречениях» взглядов. Поэтому точка зрения de Lagarde'a, Ewald'a и Conybeare'a должна быть принята во внимание, но в качестве не более чем предположения³.

Можно вспомнить еще об упоминаемом Евсевием Кесарийским (Церковная История V. 27) и блаженным Иеронимом (О знаменитых мужах L) христианине Сексте, который был автором трактата «О воскресении». Согласно Иерониму, трактат был написан в правление императора Септимия Севера (193–211 гг.), то есть, во всяком случае, хронологических препятствий к тому, чтобы считать этого Секста возможным автором «Изречений», нет.

Старший современник Оригена, известный церковный писатель и хронист Секст Юлий Африкан имел, как отмечает Chadwick, соответствующий «Изречениям» культурный background⁴. Но как раз имя «Секст» у него засвидетельствовано слабо: впервые Африкан назван так в словаре Суда (X в.), причем назван, строго говоря, не Секстом, а Сектом (Σέκτος). Это дает основания предполагать, что произошла метатеза, и изначально имя, или, говоря точ-

¹ Conybeare F.C. The Ring of Pope Xystus. London, 1910. P. 123.

² The Sentences of Sextus. P. 134.

³ Ibid. P. 134.

⁴ Ibid. P. 134–135.

нее, прозвище Юлия Африкана читалось как *Κεστός* и было произведено от *Κεστοί* – названия его не дошедшего до нас большого труда (*Κεστοί* означает, скорее всего, «вышивки», от *κεντέω* – колоть). Поэтому вероятность того, что Юлий Африкан имеет какое-либо отношение к «Изречениям», весьма невелика.

Итак, даже если не считать имя «Секст» простой мистификацией, а допустить, что «Изречения» действительно вышли из-под пера человека, носящего это имя, то, во всяком случае, приходится признать невозможность окончательного решения проблемы авторства. Но значение этой проблемы, на наш взгляд, невелико. Гораздо важнее определить характер памятника и его место в древнецерковной письменности.

7. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА «ИЗРЕЧЕНИЙ СЕКСТА»

Поскольку памятник подробно откомментирован нами, остановимся лишь на главном¹.

а) Эkleктизм «Изречений Секста». При чтении «Изречений Секста» бросается в глаза тот факт, что большинство афоризмов лишено собственно христианских черт. Но и их «языческий» профиль не отличается особой определенностью. Характерно, что такие крупные знатоки античной философии, как P. Wendland и K. Praechter, считали лежащий в основе «Изречений» исходный материал «нейтральным» (*so zu sagen neutral*)², или даже «бесцветным»³. Wisse,

¹ Детальный анализ учения нашего памятника см.: *Сидоров А.И.* Курс патрологии. М., 1996. С. 296–306.

² *Wendland P.* Рецензия на *Elter A. Gnomica // Berliner philologische Wochenschrift.* 1893. Col. 231.

³ *Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Т. 1. Hrsg. von. dr. K. Praechter. Berlin, 1926. S. 523 (текст принадлежит именно Praechter'у – редактору посмертного издания первого тома труда Ueberweg'a); *Wendland. Op. cit.* Col. 232.

характеризуя «Изречения Секста» как «типичный образец эллинистической религиозной этики», говорит об отражении в памятнике «всеобщих этических идеалов подлинной мудрости и богоподобия»¹. Действительно, мы видим здесь своего рода собрание общих мест античной этики и аскетики, и не случайно мысли, встречающиеся в «Изречениях Секста», можно найти у очень и очень многих древних авторов от «семи мудрецов» до поздних стоиков и неоплатоников. Поэтому речь в данном случае идет о такой «бесцветности», которая является почти что синонимом многоцветности и пестроты. В этом можно видеть отражение эклектических тенденций философии эпохи создания памятника, но более важным представляется другое. Будучи в настоящем своем виде творением христианина, «Изречения Секста» отражают тот характерный и для древнехристианских апологетов, и для ранних александрийских богословов взгляд, согласно которому ни одна из языческих философских школ не несет в себе полноты истины — она содержится в них лишь фрагментарно, как обрывки того подлинного богооткровенного знания, которое запечатлено в Священном Писании и носителем которого является Церковь. Поэтому и принципиальной разницы, которая бы ставила какую бы то ни было из них выше других, между различными направлениями языческой мысли нет. Климент Александрийский, говоря о ценности философии, пояснял, что имеет в виду философию «не стоическую, не платоновскую, не эпикурейскую, не аристотелевскую, но то, что есть прекрасного в каждой из них, что научает справедливости и благочестивому знанию»². В конечном счете, все истинное восходит к Богу как к своему источнику и является законным достоянием Его народа. Все же в связи с «Изречениями» нельзя не упомянуть

¹ Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. S. 56.

² Строматы I. 7. 338. Цит. по: *Муртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. XXI.

некоторых философских школ особо. Близость к стоикам в нравственно-аскетической части отмечена у Wendland'a¹ и Harnack'a². Последний говорит также о платонизме учения о Боге нашего памятника³. Поскольку, по меткому замечанию А. И. Сидорова, мирозерцание автора «Изречений» «разворачивается в диапазоне между двумя полюсами, одним из которых является Бог, а другим – человек», и «сквозным лейтмотивом всего произведения служит тема уподобления человека Богу»⁴, необходимо отметить, что уподобление Богу главной целью жизни провозглашалось опять-таки Платоном и его последователями. Присутствовала эта идея и в пифагорействе. Вспомним, что блаженный Иероним считал «Изречения» сочинением пифагорейца, и что, с его точки зрения, в них «много говорится о совершенстве по учению пифагорейцев, равняющих человека Богу и приписывающих ему божественное естество».

б) Источники «Изречений Секста». Разговор о пифагорействе дает возможность плавно перейти к вопросу об источниках «Изречений Секста». Ряд изречений сохранился под именем Пифагора в антологии Стобея. В свою очередь, эти максимы засвидетельствованы в сохранившемся в трех рукописях другом собрании афоризмов. Одна из этих рукописей – патмосский манускрипт X века, содержащий и «Изречения Секста». Наиболее значительна венская рукопись XV века⁵, в которой максимы расположены в алфавитном порядке начальных букв и озаглавлены как «Изречения пифагорейцев». Ватиканская рукопись XVI века содержит сокращенный вариант этого алфавитного собрания. 15 изречений из венского манускрипта опять же в алфавитном

¹ Op. cit. Col. 230–231.

² Op. cit. S. 192.

³ Ibid. S. 192.

⁴ Сидоров А.И. Указ. соч. С. 296.

⁵ Издана H.Schenkl'ем. См.: Pythagorassprüche in einer Wiener Handschrift // Wiener Studien. 1886. S. 262–281.

порядке и под именем Пифагора имеются и у Стобея (III. 1. 30–44). Очень многие максимы из венской и патмосской рукописей являются прямыми параллелями к «Изречениям Секста». Содержание собраний в этих двух манускриптах очень близко друг к другу, но совпадает все же не полностью. Chadwick опубликовал сделанную им самим на их основе компиляцию¹.

Имеется и сохранившийся в рукописи VI–VII вв. древний сирийский перевод «Изречений пифагорейцев», в котором они расположены в том же порядке, что и в венской рукописи².

Много параллелей к «Изречениям Секста» и «Изречениям пифагорейцев» одновременно содержит трактат известного философа-неоплатоника Порфирия «К Маркелле», написанный в конце III – начале IV вв. Приближающийся к своему 70-летию Порфирий совершенно неожиданно женился на вдове из Кесарии Палестинской по имени Маркелла, которая уже имела семерых детей. Этот брак вызвал сильное возмущение среди сограждан Маркеллы, и Порфирий, вынужденный после десяти месяцев совместной жизни отправиться в далекое путешествие ввиду призвавшей его «нужды эллинов»³, отправляет своей супруге своего рода апологию их бракосочетания – ободряющее послание, принимающее форму аскетического трактата. Это послание дошло до нас всего лишь в одной рукописи, в которой отсутствует его завершение⁴.

¹ The Sentences of Sextus. P. 84–94. Перевод ее см. в приложении 3 к настоящей работе.

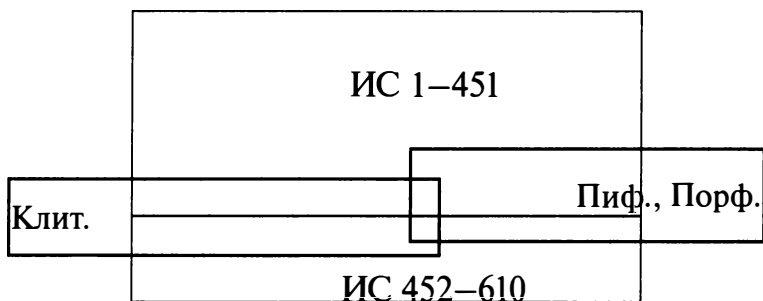
² Издан de Lagarde'ом: См.: *Lagarde P. de. Analecta Syriaca.* Leipzig, 1858. P. 195–201. См. также: *Gildemeister J. Pythagorassprüche in syrischer Überlieferung // Hermes.* 1870. S. 81–98.

³ По мнению Chadwick'a, здесь могла иметься в виду организация диоклетиановских гонений на христиан, к которой мог быть привлечен известный враг христианства Порфирий. См. *The Sentences of Sextus.* P. 142.

⁴ Перевод см. в приложении 4.

Существует еще одно собрание афоризмов, на которое необходимо обратить внимание в связи с «Изречениями Секста». Оно сохранилось в четырех рукописях XIII–XV веков, в двух из которых изречения приводятся под именем Клитарха. Количество афоризмов в манускриптах неодинаково – оно колеблется от 23 до 93. Chadwick, как и в случае с «Изречениями пифагорейцев», издал собственную компиляцию на основе всех четырех рукописей¹. В этом собрании имеется несколько десятков параллелей к «Изречениям Секста».

Итак, мы видим, что значительная часть представленного в нашем памятнике материала засвидетельствована в чисто языческих источниках: с одной стороны, в «Изречениях пифагорейцев» (далее – Пиф.), и в трактате Порфирия (далее – Порф.), с другой – у Клитарха (далее – Клит.). Общих для этих двух сторон афоризмов не очень много. Схематически отношение «Изречений Секста» (далее – ИС) к названным памятникам можно изобразить следующим образом:



Выраженные этой таблицей взаимоотношения текстов представляют собой, по словам Chadwick'a, «синоптическую проблему огромной сложности»². Решение этой

¹ The Sentences of Sextus. P. 73–83. Наш перевод см. в приложении 2.

² Ibid. P. 144. На следующих страницах Chadwick, подвергая тексты скрупулезному анализу, делает попытку решения этой проблемы или, во

проблемы не входит в задачу настоящего труда, но краткие замечания мы все же сделаем. Алфавитная структура «Изречений пифагорейцев», скорее всего, не является оригинальной. Следов такого расположения материала нет ни в «Изречениях Секста», ни у Порфирия. Но она, все-таки, достаточно ранняя, так как засвидетельствована у Стобея (частично) и в сирийском переводе. Далее, следует отметить, что словоупотребление Порфирия в целом ближе к «Изречениям пифагорейцев», нежели к «Изречениям Секста»¹. В то же время у Порфирия и у Секста² есть явные параллели в порядке изречений (см. Порф. 9, 12, 15, 16). Однако имеются и такие случаи, когда афоризмы, следующие непосредственно друг за другом или даже объединен-

всяком случае, высказывает некоторые ценные соображения, подводящие к ее решению, если оно вообще возможно. Вопросу о том, какими источниками и каким образом пользовался Порфирий, посвящена диссертация *Gass K. Porphyrius in Epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit*. Bonn, 1927. Это издание является величайшей библиографической редкостью и нам было недоступно. С его содержанием мы знакомы по рецензии W. Theiler'a. См.: *Gnomon* 7 (1931). S. 105. Проблеме источников и композиции трактата Порфирия уделяют внимание и издатели его текста W. Pötscher и É. des Places. См.: *Porphyrios. Προς Μαρκελλαν*. Griechischer Text. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Walter Pötscher. Leiden, 1969. S. 103–140; *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J. Paris, 1982. P. 94–101. Ср. также: *Rocca-Serra G. Le Lettre à Marcella de Porphyre et les Sentences des Pythagoriciens // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines* (Royaumont, 9–13 juin 1969). Paris, 1971. P. 193–202.

¹ Вполне убедительно это можно продемонстрировать, лишь обращаясь к оригинальному греческому тексту. При переводе неизбежно исчезают некоторые нюансы оригинала, в частности, меняется порядок слов. Ввиду этого, мы здесь приведем лишь два примера. В ИС 351 говорится о слушании, а в параллельных Пиф. 55 и Порф. 15 – о произнесении слова. В ИС 345 говорится о смерти от голода, тогда как в Порф. 35 и Пиф. 103 упоминания о голоде нет.

² В ряде случаев мы будем обозначать автора исследуемого памятника этим именем, в полной мере отдавая себе отчет в некоторой условности данного именованя.

ные в одно высказывание в «Изречениях пифагорейцев» и у Порфирия, у Секста находятся в разных местах (см. Пиф. 3; Порф. 12; ИС 92, 128, 404; Пиф. 102, Порф. 16, ИС 381, 402). Из всего вышесказанного можно сделать следующие осторожные выводы: источником для «Изречений Секста» и Порфирия не были «Изречения пифагорейцев» в настоящем своем виде; Секст и Порфирий пользовались материалом общего происхождения, но не одним конкретным общим источником — такой общий источник мог быть скорее у Порфирия и составителя сборника пифагорейских максим; часть этого общего материала была приведена в алфавитный порядок и таким образом возникли «Изречения пифагорейцев». Что касается сентенций Клитарха, то W. Kroll считал их языческим сокращением «Изречений Секста» с добавлением новых афоризмов, своего рода приостановлением, или обращением вспять, процесса христианизации исходного материала¹. Ранее к этому же мнению склонялся Elter² и рецензировавший его издание Wendland³. Chadwick считает более вероятным, что Секст и Клитарх независимо друг от друга использовали общий исходный материал, и не исключает даже того, что источником для Секста могло послужить как раз собрание Клитарха⁴. Росса-Serra⁵ поясняет взаимоотношения рассматриваемых текстов с помощью следующей схемы (приводим ее с небольшим упрощением):

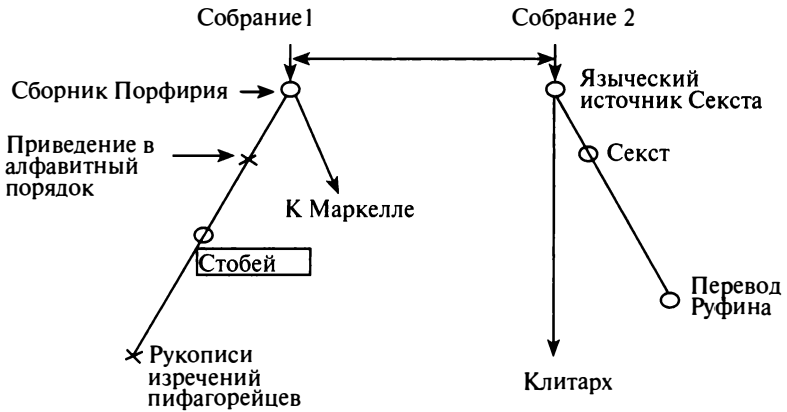
¹ Kroll W. Sextus // Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft. Bd. II a. Col. 2062.

² Op. cit. P. XXXVII.

³ Op. cit. Col. 230.

⁴ The Sentences of Sextus. P. 158.

⁵ Le Lettre à Marcella de Porphyre et les Sentences des Pythagoriciens. P. 195.



Необходимо отметить, что во всех вышеуказанных языческих памятниках засвидетельствованы изречения из числа тех, что не вошли в перевод Руфина, но дошли до нас в греческих рукописях (452 и далее). Очевидно, они входили в состав общего для всех этих памятников первичного материала, откуда и были вновь внесены в греческий текст «Изречений Секста».

с) Характер обработки исходного материала в «Изречениях Секста». Текстологические изыскания не являются нашей главной задачей, и все, что было сказано выше, является не более, чем осторожными предположениями, ни в коей мере не претендующими на какую бы то ни было окончательность. Для нас важно не то, откуда почерпнул материал составитель «Изречений», а то, как он его обработал. И вот эта обработка свидетельствует об «Изречениях Секста» как об оригинальном и тонком христианском творении. Обратим внимание на то, как автор «Изречений», слегка изменяя языческие сентенции, придает им христианское звучание даже без упоминания о Христе, Церкви и Таинствах. В Клит. 132 и Пиф. 47 говорится о том, что притворство не может быть сокрыто, а в ИС 325 добавлено:

«особенно в том, что касается веры». В ИС 49 стоит «верный» вместо засвидетельствованного во всех параллельных местах «мудрец». В ИС 171а по сравнению с Клит. 44 добавлено «будучи верным». В ИС 97 душа не просто «очищается» мыслью о Боге (так в Клит. 17 и Порф. 11), а «просвещается»¹. Из этих примеров мы видим, что основным понятием богословия нашего памятника является вера. Человек, живущий богоугодно, не просто «мудрый муж». Он «верующий (или «верный») муж». С описания того, кто есть «верный человек» и каким он должен быть, и начинаются «Изречения Секста». Кроме центральных понятий «вера» и «верный» здесь также встречаются и другие слова и выражения, которые должны быть признаны христианскими или, во всяком случае, библейскими терминами: «мир» в значении чуждой верующему сферы господства греха (κόσμος: 15, 16, 19, 20, 37, 82b, 405), «избранный» (ἐκλεκτός: 1, 2, 35, 433), «образ Божий» (εἰκὼν Θεοῦ: 190), «спасение» (σώζειν: 373, 374), «Царство Божье» (βασιλεία Θεοῦ: 311), «Господь Бог» (Κύριος ὁ Θεός: 442; впрочем, слово Κύριος (Господь) в этой максиме засвидетельствовано не бесспорно; см. комм.). Целый ряд «Изречений» можно считать скрытыми или даже явными ссылками на Евангелие: 13, 20, 39, 110, 193, 233, 242, 336. По Chadwick'у, максимами, которые не могут иметь иного происхождения, кроме христианского, являются также 1, 2, 6, 32, 155, (здесь почти прямая цитата из Прит 10. 19), 234, 373, 434, 436². Не столь очевидным, но все же вероятным, он считает христианское происхождение 60 и 271. Wendland выделяет в этом отношении 230, 239, 273, 267, 340, 47, 324,

¹ Глагол φωτίζω весьма характерен для христианского словоупотребления. См. хотя бы классические места Ин 1. 9.; Евр 6. 4; 10. 32. Субъектом просвещения в подавляющем большинстве случаев в Новом Завете является Сам Бог. В ранней Церкви «просвещение» становится также почти что техническим термином для обозначения таинства Крещения.

² The Sentences of Sextus. P. 139–140.

364¹. В этих изречениях, как уже не раз отмечалось, нет упоминания о Христе, но их характер, содержание, словоупотребление свидетельствуют о том, что возникли они в лоне Церкви. Нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что больше всего таких христианских или, если угодно, квазихристианских афоризмов содержится в начале нашего памятника, они определяют его общий дух и его восприятие читателем. А вот среди тех изречений, которые стоят в конце греческих рукописей, и не переведены Руфином (452–610), таких максим нет вовсе, зато есть высказывания, имеющие совершенно очевидный языческий характер (461–463). Ясно, что они не могли входить в изначальный состав «Изречений Секста» как христианского памятника, написанного «мудрым и верным мужем». Но включение христианских по происхождению и характеру максим в состав памятника и христианизация изначально языческих высказываний представляет собой только одну сторону работы автора-составителя «Изречений Секста». Не менее интересной особенностью «Изречений» является то, что в тех максимах, которые представляют собой аллюзии на отдельные места Священного Писания, налицо оказывается очевидная «эллинизация» библейского словоупотребления. Эта особенность памятника была отмечена Chadwick'ом², а немецкий ученый G. Dellling посвятил «эллинизации христианства» в «Изречениях Секста» отдельное исследование, которое, на наш взгляд, наряду с исследованиями Chadwick'a, включенными в его издание текста «Изречений», является лучшей работой, посвященной нашему памятнику³. Конкретные примеры данной эллини-

¹ Op. cit. Col. 231.

² The Sentences of Sextus. P. 138: «On the one hand, in content there is a Christianisation of pagan maxims; on the other hand, in form there is also a 'paganisation' of Christian maxims».

³ Dellling G. Zur Hellenisierung des Christentums in den «Sprüchen des Sextus» // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann

зации будут рассмотрены в комментариях к «Изречениям Секста» (см., например, комм. к ИС 13, 110, 242, 316). Здесь отметим лишь то, что, устанавливая своего рода равновесие между языческой и христианской составляющими своего сборника, автор, очевидно, стремился к исключению из него всякой христианской «нарочитости».

Что касается структуры «Изречений Секста», то здесь нужно отметить, что, будучи памятником по преимуществу нравственно-аскетическим, они все же не содержат стройной «лестницы» восхождения. Афоризмы расположены зачастую бессвязно. Но в ряде случаев можно проследить, как автор объединяет высказывания в тематические группы. Примером могут служить следующие фрагменты: 1–8 – кто есть верный; 151–165g – опасность многословия и пустословия; 230–240 – жизнь в браке; 350–368 – высказывания о Боге. По мысли Ewald'a¹ и А. И. Сидорова² образцом для составителя «Изречений» могли послужить учительные книги Ветхого Завета, а сам памятник рассматривается практически всеми исследовавшими его учеными как яркий пример христианской литературы Премудрости³.

8. ВЫВОДЫ. МЕСТО «ИЗРЕЧЕНИЙ СЕКСТА» В ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ. ПРЕДПОЛАГАЕМЫЕ МЕСТО И ВРЕМЯ ИХ НАПИСАНИЯ

На какого читателя рассчитаны «Изречения Секста»?
Умолчание о Христе и отмеченная выше эллинизирующая

zum 90 Geburtstag dargebracht. Berlin, 1961. S. 208–241. Ср. замечание Delling'a на с. 211: «Aber das Auffallende ist nun eben, dass der vorsichtigen Christianisierung der Form der nichtchristlichen Sprüche eine mitunter recht weitgehende Hellenisierung der Form der Bibelworte gegenübersteht».

¹ Ewald H. Op. cit. S. 357.

² Сидоров А.И. Указ. соч. С. 288–293

³ Помимо Ewald'a и Сидорова см. в особенности: Wilken R.L. *Wisdom and Philosophy in Early Christianity // Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame; London, 1975. P. 143–168.

обработка христианского по происхождению материала могут свидетельствовать только о том, что составитель ставил перед собой апологетическую задачу, и памятник предназначался для язычников, которых нужно было подвести к истине осторожно и постепенно. Таково мнение Zeller'a¹, Ewald'a² и Chadwick'a³, которое нельзя не признать обоснованным. В «Изречениях» заметна характерная для апологетической литературы благочестивая «маскировка» христианства, использование в миссионерских целях привычных для язычников форм мышления, идей и понятий. Можно вспомнить в связи с этим труды Афинагора, который свой трактат «О воскресении» написал, ни разу не упомянув о воскресении Христовом. Сказать разумное слово об истине язычникам, привлечь их к правой вере без «метания бисера перед свиньями» — вот какое стремление стоит за «Изречениями Секста». Но они, конечно же, обращены и к христианам. Об их популярности в христианской среде писали и Ориген и блаженный Иероним. Поэтому не следует оставлять без внимания и следующий аспект нашего памятника: стремление воцерковить лучшие достижения античной культуры. Основано это стремление на убеждении, которое выразил святой Иустин Философ: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»⁴. Chadwick (The Sentences of Sextus. P. 161) по этому поводу приводит знаменитую мысль Тертуллиана: душа человеческая по природе христианка (*anima naturaliter christiana*), и не без основания утверждает, что именно это убеждение лежит в основании «Изречений Секста». Христианство, пишет английский ученый, актуализирует то, что потенциально уже наличествует. В связи с этим невозможно не

¹ Zeller E. Op. cit. S. 703.

² Ewald H. Op. cit. S. 357.

³ The Sentences of Sextus. P. 160–161.

⁴ Св. Иустин Философ. Вторая апология 13. Цит. по: Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 359.

упомануть считавшего греческую философию «детоводителем ко Христу» Климента Александрийского, духовное родство с творениями которого «Изречений Секста» бесспорно. «Верный муж» нашего памятника является, так сказать, родным братом «истинного гностика» Климента, а «Педагог», по словам Wendland'a¹, – лучший комментарий ко многим «Изречениям». Harnack прямо пишет о том, что «Изречения Секста» вряд ли появились бы на свет, если бы за ними не стояла богословская работа, проделанная великим александрийцем². Задается Harnack и следующим вопросом: где писал составитель «Изречений»? Многое, по его мнению, указывает на палестино-финикийский регион: Ориген цитирует их только в кесарийский период своей жизни, блаженный Иероним и Руфин также теснейшим образом связаны с этим краем, Порфирий, знакомый с источниками памятника, будучи уроженцем Тира, проживал одно время и в Кесарии и там же вступил в брак с Маркеллой³. Здесь можно пойти и чуть дальше Harnack'a. «Изречения Секста» цитируются и на христианском Востоке в тех памятниках, которые имеют сиро-палестинское «притяжение». Тот фрагмент схолий к Ареопагитикам, который содержит ссылку на ИС 28, вероятнее всего, принадлежит перу Иоанна Скифопольского⁴, а *Sacra Parallela*, если и не являются в строгом смысле слова творением преподобного Иоанна Дамаскина⁵, то, во всяком случае, на каком-то

¹ *Wendland P.* Op. cit. Col. 232.

² *Harnack A von.* Op. cit. S. 192.

³ *Ibid.* S. 192.

⁴ Атрибуция, представленная в исследовании *Rorem P., Lamoreaux J.* *John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite.* Oxford, 1998. См. таблицу на с. 264–277 данного издания. Автор выражает благодарность В.В. Петрову за данное библиографическое указание. Скифополь – главный город Десятиградия, с IV в. – митрополия «Палестины второй» (*Palestina Secunda*).

⁵ Преподобный Иоанн Дамаскин подвизался в лавре преподобного Саввы Освященного, находящейся к юго-востоку от Иерусалима.

этапе своего формирования могли пройти через его руки¹. Достояна внимания и цитата из «Изречений Секста» у палестинского подвижника аввы Зосимы (цитируется ИС 75; см. комм. к нему). Таким образом, палестинское происхождение «Изречений» нам представляется вероятным. Нельзя сбрасывать со счетов и Рим. В его пользу свидетельствует традиция, связывающая составление памятника с именем папы Сикста II (его замена на Сикста I, в данном случае, ничего не меняет), а также близость многих афоризмов к идеям Сенеки и Эпиктета. Ориген бывал в Риме, а Порфирий жил там в течение долгого времени как ближайший ученик Плотина. По причине очевидной близости «Изречений Секста» к миру александрийского христианства, египетская столица также должна учитываться как возможное место их происхождения².

Возвращаясь к палестинской версии, можно отметить, что Harnack³ задается вопросом: не мог ли быть составителем «Изречений» очень близкий и к Клименту и к Оригену иерусалимский епископ священномученик Александр, занимавший кафедру с 212 по 250 год? Указывая, с одной стороны, на годы 150–220 как на временной промежуток, за рамки которого нельзя выходить при датировке «Изречений Секста», и, с другой стороны, предполагая, как уже отмечалось, что их составлению предшествовала богословская работа, проделанная Климентом Александрийским, Harnack склоняется к тому, чтобы датировать «Изречения» первы-

¹ См.: Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы V-VIII веков. М., 1992. С. 230. К.-Н. Uthemann в энциклопедической статье без всяких оговорок рассматривает «Священные параллели» среди творений преп. Иоанна. См.: Uthemann K.-H. Johannes von Damaskos // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 3. Hamm: Bautz, 1992. Col. 331–336.

² На Александрию или вообще Египет указывают А.И. Сидоров (ук. соч. С. 296), van den Broek (The Teachings of Silvanus and the greek gnostic tradition. P. 263), Wisse (Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. S. 55).

³ Harnack A. von. Op. cit. S. 192.

ми двумя десятилетиями III века¹. Признавая, что о причастности Александра Иерусалимского к «Изречениям Секста» ничего не известно, он подчеркивает, однако, что их автором-составителем должен был быть человек близкий к нему по духу и его современник (*ein Mann wie er (und sein Zeitgenosse)*).

В заключение хочется сказать, что кем бы ни был автор «Изречений Секста», в его лице мы имеем дело с человеком, к которому, по меткому замечанию Delling'a (*Zur Hellenisierung des Christentums in den «Sprüchen des Sextus»*. S. 241), могут быть отнесены евангельские слова: «всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину дома, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13. 52). Творческое и своеобразное использование этого «старого», то есть языческой мудрости, делает «Изречения Секста» уникальным свидетельством о миссионерском отношении христиан к античной культуре в ту эпоху, когда Церковь сделала самые решительные шаги для исполнения Господней заповеди: «Шедше научите вся языки» (Мф 28. 19).

9. О НАСТОЯЩЕМ ИЗДАНИИ

Все публикуемые в книге творения переведены на русский язык впервые. Выполненный нами перевод «Изречений Секста» ранее уже был дважды опубликован², однако в настоящем издании он представлен в существен-

¹ Датировка Chadwick'a (*The Sentences of Sextus*. P. 160): 180–210 гг.; Wisse (*Die Sextus-Sprüche. und das Problem der gnostischen Ethik*. S. 55): конец II века.

² Изречения Секста – памятник древнецерковной письменности // Ученые Записки Российского Православного университета апостола Иоанна Богослова. 1998. Вып. 3. С. 212–239.

Изречения Секста – памятник ранней христианской письменности // Богословский Сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского института. 1999. Вып. 3. С. 69–113.

но переработанном виде и к тому же сопровождается обширными комментариями, многократно превосходящими по объему краткие примечания предшествующих публикаций. «Изречения Секста» (1–610), «Изречения пифагорейцев» и сентенции Клитарха переведены по изданию *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. By H. Chadwick. Cambridge, 1959*, с учетом чтений, представленных в издании *The Sentences of Sextus. Edited and translated by Richard A. Edwards and Robert A. Wild S.J. Chico (California): Scholars Press, 1981*. Перевод трактата Порфирия «К Маркелле» выполнен по изданию *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris, 1982*. Труд Порфирия безусловно заслуживает отдельного исследования и комментированного издания, однако подобного рода работа выходит за рамки как научной компетенции автора, так и задач, стоявших перед ним при подготовке данной публикации.

Настоящее издание представляет собой публикацию диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия, защищенной в Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном университете в ноябре 2005 года (научный руководитель – доктор церковной истории Алексей Иванович Сидоров; официальные оппоненты – доктор исторических наук Игорь Сергеевич Чичуров и кандидат филологических наук Андрей Викторович Вдовиченко). Отдельные части диссертации еще ранее были оформлены как курсовая и дипломная работы в ходе обучения автора диссертации (который применительно к данной публикации предпочел бы именовать себя переводчиком-комментатором) в ПСТГУ, называвшемся в те годы еще Богословским институтом. Поскольку работа над «Изречениями Секста» по целому ряду причин растянулась на десять лет – перевод «Изречений Секста» был начат еще осенью 1995 года, когда переводчик учился на четвертом курсе, – круг людей, ко-

торые в той или иной форме оказали ему в данной работе помощь, весьма широк, и лишь часть тех, кому он хотел бы выразить свою признательность, может быть здесь упомянута.

В первую очередь переводчик-комментатор хотел бы выразить глубокую благодарность ректору ПСТГУ протоиерею Владимиру Воробьеву, в возглавляемом которым учебном заведении к моменту написания этих строк он провел в качестве студента и преподавателя пятнадцать замечательных лет. Непосредственно в связи с данной публикацией вспоминается беседа с отцом ректором в тот период работы над «Изречениями Секста», когда эта работа, казалось, зашла в тупик, и переводчик-комментатор был близок к тому, чтобы счесть ее продолжение бесперспективным и лишённым смысла. Тогда отец Владимир смог найти такие слова, которые заставили «укрепиться ослабленные руки», и, благодаря этому, работа, пусть и через несколько лет, была доведена до конца. Сама идея комментированного перевода «Изречений Секста» всецело принадлежит Алексею Ивановичу Сидорову, от которого переводчик впервые узнал о существовании этого памятника и который был его научным руководителем на всех этапах работы над «Изречениями». Хотелось бы с благодарностью отметить по-отечески доброе, выходящее за рамки обычного научного руководства, отношение Алексея Ивановича к переводчику-комментатору. Хочется также выразить особую признательность Игорю Сергеевичу Чичурову, который еще в самом начале диссертационного периода работы над «Изречениями Секста» своими ценнейшими замечаниями способствовал искоренению существенных недостатков исследования. Глубокую благодарность переводчик выражает своим учителям древнегреческого и латинского языков Андрею Викторовичу Вдовиченко (ставшему впоследствии его оппонентом на защите диссертации), Лидии Павловне

Горбуновой и Наталье Андреевне Старостиной, оказавшим ему неоценимую помощь на начальном этапе работы над переводом «Изречений Секста». Переводчик-комментатор благодарит и всех тех, кто сделал для него возможным полноценный доступ к изданиям источников и посвященных «Изречениям Секста» исследований: профессора Оксфордского университета Ричарда Суинберна, выславшего ему новейшее критическое издание «Изречений», немецкий фонд *Diakonisches Werk*, дважды — в 2004 и 2005 гг. — финансирующий его двухмесячные стажировки на богословском факультете Берлинского Гумбольдт-университета, и сотрудников ПСТГУ и Гумбольдт-университета, принимавших участие в организации этих стажировок. Переводчик также выражает благодарность преподавателям ПСТГУ Иосифу Александровичу Фридману, Марии Витальевне Волковой и Ирине Феликсовне Йевтич, помогавшим ему в наборе сирийских и коптских фрагментов текста, а также всем коллегам по родному учебному заведению, постоянное общение с которыми создавало благоприятствующую научной работе радостную атмосферу. И, наконец, глубочайшую благодарность переводчик-комментатор выражает всем членам своей семьи за их любовь и поддержку, сопровождавшие его работу над текстом публикуемой книги от первого до последнего дня.

ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА. 1—451

ПРЕДИСЛОВИЕ ПРЕСВИТЕРА РУФИНА К ЛАТИНСКОМУ ПЕРЕВОДУ

Поскольку я знаю, дражайший сын мой Апрониан, что, подобно тому, как стадо спешит на зов своего пастыря, [так же] и благочестивый ученик радуется увещаниям своего наставника, и поскольку духовная дочь моя и сестра твоя во Христе попросила меня подобрать ей для чтения что-нибудь написанное простым и довольно ясным языком, где она не затруднялась бы в понимании, но при этом получала бы от чтения пользу, — я перевел на латынь Секста, о котором передают, что он — тот самый, украшенный славой епископа и мученика, кого у вас, то есть в городе Рима, зовут Ксистом. По прочтении она в соответствии со [своей просьбой] найдет его столь кратким, что увидит великие мысли, раскрытые в каждой малой строчке; столь исполненным силы, что смысл [даже] одной единственной строки достаточен для совершенствования всей жизни; столь ясным, что даже далекая от чтения девушка не сможет сослаться на отсутствие разумения. Творение же в целом столь кратко, что вся книга никогда не сможет быть вдали от ее рук, занимая место какого-нибудь старинного драгоценного кольца. И действительно, представляется справедливым, чтобы тот, кому в соответствии со словом Божиим земные украшения внушают презрение, ныне был украшен нами вместо них ожерельем слова и мудрости. Таким образом, сначала книга в руках пусть будет как кольцо, а немного позже пусть станет сокровищницей, дабы доставлять из сокровенных глубин напоминания о всей полноте учения о доброделании. Кроме того, я добавил кое-что избранное, [обращаемое] духовным отцом к сыну, но все это — вкратце, чтобы весь маленький труд мог справедливо называться или руководством (*enchiridion*) по-гречески, или кольцом (*anulus*) по-латыни.

- 1) Верный человек есть избранный человек.
- 2) Избранный человек есть человек Божий.
- 3) Божий человек — достойный Бога человек.
- 4) Достойный Бога — тот, кто не совершает ничего недостойного Бога.
- 5) Поэтому, стараясь быть верным, не делай ничего недостойного Бога.
- 6) Маловерный не верен в вере.
- 7а) Верный в испытании веры есть бог в живом человеческом теле.
- 7б) Неверный в вере есть мертвый человек в живом теле.
- 8) Воистину верным является безгрешный.
- 9) Живи строго вплоть до мелочей.
- 10) Ибо немалое в жизни дело пренебрегать малым.
- 11) Всякое прегрешение считай нечестием.
- 12) Не глаз и не рука согрешает, и не что-либо из подобных, но дурно пользующийся рукой и глазом.
- 13) Всякий член тела, склоняющий тебя к нецеломудрию, отбрось, ибо лучше без члена жить целомудренно, чем с членом пагубно.
- 14) Считай, что [ожидающие] тебя на суде и почести и наказания — вечны.
- 15) Не досадуй, если кто-либо отберет у тебя все, что ты имеешь от мира.
- 16) Не представляй себя миру достойным порицания.
- 17) Кроме свободы, все уступай отнимающему у тебя ближнему.
- 18) Неимуший мудрец подобен Богу.
- 19) Мирскими вещами пользуйся, насколько это необходимо.

20) Воздавай строго мирское миру, а Богу — Божье.

21) Считай, что ты получил свою душу от Бога в качестве залога.

22) Когда говоришь о Боге — ты судишься Богом.

23) Полагай лучшей очистительной жертвой никого не обижать.

24) Душа очищается словом Божиим, [сказанным] мудрецом.

25) Не дай себя когда-либо убедить, что сущность Бога бесчувственна.

26) Так как Бог есть самодвижущийся Ум, то в соответствии с этим Он и существует.

27) Величия Божьего не исследуешь, летя на крыльях.

28) Не ищи имени Божьего, ибо не найдешь [его]. Все именуемое получает имя от более могущественного, дабы одно давало имя, а другое подчинялось. Так кто же дал имя Богу? «Бог» — не имя Божье, но мнение о Боге.

29) Поэтому не ищи в Боге ничего, чего не следует.

30) Бог есть мудрое сияние, не воспринимающее [Ему] противное.

31) Все, что Бог сотворил, сотворил ради людей.

32) Ангел есть служитель Божий, [приставленный] к человеку, а отнюдь не к кому-нибудь другому. Поэтому человек почтен у Бога более ангела.

33) Первый благодетельствующий есть Бог, второй же благодетельствуемый — человек.

34) Итак, живи как следующий по чести за Богом.

35) Будучи избранным, ты имеешь в своем составе нечто подобное Богу. Пользуйся поэтому своим составом, как храмом Божиим.

36) Верному Бог дает божескую власть — чистую и безгрешную.

37) Пусть мир благоговеет перед твоей жизнью.

38) Не представляй себя никому достойным порицания.

39) У дурно живущего после разлучения от тела требует отчета злой демон до тех пор, пока не отберет последнего кодранта.

40) Блажен муж, душу которого никто не захватит, когда она отходит к Богу.

41) Что ты почтишь выше всего, то и будет господствовать над тобою.

42) Почитай наилучшее, чтобы быть под началом наилучшего.

43) Находясь под началом наилучшего, ты сам будешь начальствовать над всем, чего пожелаешь.

44) Величайшая честь, [воздаваемая] Богу, есть ведение Бога и уподобление Ему.

45) Ничто не подобно Богу — любезнейшее же Ему то, что уподобляется Ему, насколько это возможно.

46a) Разум благочестивого — святой храм Божий.

46b) Лучший жертвенник Богу — чистое и безгрешное сердце.

47) Единственная и приятная жертва Богу — благотворение людям ради Бога.

48) Человек, живущий, насколько это возможно, по Богу, творит угодное Богу.

49) Бог ни в чем не нуждается, верный же — лишь в Боге едином.

50) По необходимости нуждающийся в малом соревнует ни в чем не нуждающемуся.

51) Старайся быть великим перед Богом, а перед людьми — не вызывающим зависти.

52) Добрый по отношению к нуждающимся, ты велик перед Богом.

53) Когда мудрый муж жив, то молва о нем невелика у людей, когда же он умрет, слава его воспевается.

54) Всякое время, которое ты не [посвятил] размышлению о Боге, считай потерянным.

55) Одно тело твое пусть странствует по земле — душа же пусть всегда пребывает с Богом.

56) Помышляй о добре, чтобы и творить добро.

57a) Помышление человека не сокрыто от Бога.

57b) Разум твой да будет чист от всякого зла.

58) Будь достоин Удостоившего тебя называть [Своим] сыном и делай все, как сын Божий.

59) Называя Бога Отцом, помни об этом в своих делах.

60) Муж чистый и безгрешный имеет у Бога власть, как сын Божий.

61) Благой разум есть селение Божье.

62) Дурной разум есть селение пороков.

63) Удаляя несправедного от несправедных дел, ты, возможно, наказываешь его согласно с Богом.

64) Старайся не казаться, но быть праведным, ибо видимость отторгает каждого от [подлинного] бытия.

65) Почитай праведность ради нее самой.

66) Не скроешься от Бога, ни творя неправду, ни даже только замышляя ее.

67) Целомудренный муж чист перед Богом.

68) Избегай необузданности.

69) Упражняйся в благоразумии.

70) Господствуй над наслаждениями.

71a) Побеждай тело во всем.

71b) Будучи сластолюбивым, не избежишь необузданности.

72) Слостолюбца Бог не слышит.

73) Итог роскоши – погибель.

74) Разум твой да предваряет твои порывы.

75a) Страшнейшее [дело] – находиться в рабстве у страстей.

75b) Сколько страстей у души, столько и владык.

76) Любовь к деньгам – избличение любви к телу.

77) Приобретай [относящееся] к душе как [не-что] незыблемое.

78) Расставайся с [относящимся] к телу, насколько это для тебя возможно.

79) Единственно сродственным [себе] полагай добро.

80) Будь всегда таким, каким хочешь быть, когда молишься Богу.

81) Когда ты сознательно бросишь в грязь лучшее из приобретенного тобою, тогда, став чистым, можешь просить что-либо у Бога.

82a) Будь уже сейчас таким, каким хочешь быть перед Богом.

82b) Раздавая мирское, презирай его.

82c) Помни, что ты [занимаешь место сразу] вслед за Богом.

82d) Душа богобоязненного человека – бог в теле.

82e) Оскверняет Бога дурно думающий о Нем.

83) Злословящий язык – обличение дурного образа мыслей.

84) Имей язык благоговейный, особенно по отношению к Богу.

85) Сотворить Богу зло никто не может, но хулящий Его – в высшей степени нечестив, ибо если бы он мог, то сотворил бы.

86a) Основание благочестия – воздержание.

86b) Вершина благочестия – любовь к Богу.

87) Обходись с благочестивым, как с самим собой.

88) Молись о том, чтобы с тобою произошло не то, что ты хочешь, но то, что необходимо и полезно.

89) Обходись с ближними так, как ты хочешь, чтобы с тобой обходились они.

90) Что порицаешь, того не делай.

91a) Никто да не убедит тебя делать что-либо, кроме наилучшего.

91b) Если кто и отнимет данное тебе, не досадуй.

92) То, что дает Бог, никто не отнимет.

93) Поразмысли над тем, что [собираешься] сделать, прежде того, как сделал, чтобы не сотворить дважды того, чего не следует.

94) Если делаешь что-то и не хочешь, чтобы об этом знал Бог, – не делай этого.

95a) Перед всем, что делаешь, думай о Боге.

95b) Пусть Свет прокладывает путь твоим делам.

96) Величайшее нечестие по отношению к Богу – оскорбление человека.

97) Душа просвещается мыслью о Боге.

98) Учись довольствоваться малым.

99) Не стремись к недолжному.

100) Усердно изыскивай причины [выпадающих на твою долю] благ.

101) Не люби того, что связано с телом.

102) Постыдное деяние творит нечистого человека.

103) Очищает душу обличение безумного [ее] мнения.

104) Бог есть предводитель добрых человеческих дел.

105) Никого не считай врагом.

106a) Люби соприродное [тебе].

106b) Люби Бога даже больше души своей.

107) Не трудно грешникам собраться вместе и не для греха.

108a) Обилие пищи препятствует чистоте.

108b) Невоздержность в пище делает [человека] нечистым.

109) [Хотя] употребление [в пищу] всего живого и безразлично, но воздержание наиболее разумно.

110) Не входящие через уста пища и питье оскверняют человека, но исходящее от дурных нравов.

111) Всякая пища, которую ты принимаешь, побеждаемый наслаждением, оскверняет тебя.

112) Не старайся нравиться толпе.

113) В чем бы ты ни был благополучен, — виновником считай Бога.

114) Бог — не виновник зол.

115) Не приобретай [ничего] сверх того, чего требует тело.

116) Золото не избавляет душу от пороков.

117) По замыслу Божьему ты родился не для того, чтобы пребывать в неге.

118) Приобретай то, чего никто у тебя не отнимет.

119) Переноси необходимые [потребности] как необходимые.

120) Упражняйся в великодушии.

121a) Не будь привязан к тому, за что тебя справедливо восхваляют, но что ты презираешь.

121b) Приобретай то, о чем справедливо имеешь великие мысли.

122) Проси у Бога достойного Бога.

123) [Присутствующий] в тебе разум делай законом твоей жизни.

124) Проси у Бога того, чего не можешь получить от человека.

125) Проси, чтобы после трудов у тебя появилось то, чему пролагают путь труды.

126) Молитва ленивого — пустое слово.

127) Презирай то, в чем не будешь нуждаться, освободившись от тела.

128) Того, что ты не сможешь удержать, приобрета его, — не проси у Бога.

129) Приучай свою душу иметь о себе самые высокие после Бога мысли.

130) Не почитай ничего, что может у тебя отнять дурной человек.

131) Только приличествующее Богу считай благом.

132) Достойное Бога [достойно] и мужа благого.

133) Что не ведет к блаженству божескому, не [ведет] и к человеческому.

134) Желай того, чего желал бы Бог.

135) Кто чтит лишь то, что [чтит] и [Сам] Бог, — тот есть сын Божий.

136) Насколько тело вожделеет — [настолько] душа не знает Бога.

137) Стремление к приобретению — начало корыстолюбия.

138) От себялюбия рождается несправедливость.

139a) Тело создано, чтобы [лишь] немного отягощать душу.

139b) Невыносимым тело делает сластолюбие.

140) Все преизбыточествующее враждебно человеку.

141) Любя то, чего не должно, не полюбишь того, что должно.

142) Если ты печешься о недобром, от тебя сокровится доброе.

143) Разум мудреца всегда [пребывает] с Богом.

144) В разуме мудреца обитает Бог.

145) Мудрец узнается немногими.

146) Вожделение ненасыσιμο, а потому и [всегда] находится в нужде.

147) Мудрое всегда подобно себе.

148) Для блаженства достаточны ведение Бога и уподобление Ему.

149) Дурные люди, когда им льстят, делаются еще хуже.

150) Восхваляемый порок становится невыносимым.

151) Язык твой да следует за умом твоим.

152) Лучше необдуманно бросить камень, чем слово.

153) Перед тем, как говорить, — подумай, чтобы не сказать того, чего не должно.

154) Слова без смысла — пустой шум.

155) Многословие не избежит греха.

156) Немногословию сопутствует мудрость.

157) Многословие — знак невежества.

158) Люби истину.

159) Ложью пользуйся [только] как лекарством.

160) [Произнесению] слов твоих да предшествует время.

161) Говори, когда молчать не подобает.

162a) Молчи о том, чего не знаешь.

162b) О чем знаешь, говори, когда необходимо.

163a) [Сказанное] не вовремя слово – изобличение дурного образа мыслей.

163b) Когда нужно [что-либо] делать – не разглажь гольствуй.

164a) В собрании не старайся говорить первым.

164b) Одна и та же наука – говорить и молчать.

165a) Лучше быть побежденным, говоря истину, чем победить обманом.

165b) Побеждающий с помощью обмана побеждается нравственно.

165c) Лживые слова становятся свидетелями порока.

165d) Велико искушение, когда ложь [кажется] необходимой.

165e) Если ты согрешаешь, говоря правду, то в таком случае, говоря ложь, ты с необходимостью не согрешишь.

165f) Никого не обманывай, особенно нуждающегося в совете.

165g) Разговаривая со множеством людей, более [обычного] следи за [приносимой разговором] пользой.

166) Вера – предводитель всех без исключения добрых дел.

167) Мудрость руководит душой на ее пути к Богу.

168) Нет ничего более сродного мудрости, чем истина.

169) Невозможно одной и той же натуре быть верной и лжелюбивой.

170) Трусливой и несвободной натуре вера едва ли свойственна.

171a) Будучи верным, предпочитай слушать, а не говорить [даже] то, что следует.

171b) [Находясь] среди верных, больше слушай, чем говори.

172) Слостолюбивый муж ни к чему не годен.

173) Будучи безответным, не разглагольствуй о Боге.

174) Согрешения невежд — позор их учителей.

175) Мертвы у Бога те, из-за которых хулится Имя Божье.

176) Мудрый муж — [первый] после Бога благодетель.

177) Пусть жизнь твоя подтверждает слова твои [в глазах] внимающих тебе.

178) То, чего делать не должно, даже и не предполагай совершить.

179) Того, чего не хочешь претерпеть, — не делай.

180) То, что делать постыдно, постыдно и поручать другому.

181) Вплоть до ума будь чист от прегрешений.

182) Начальствуя над людьми, помни, что над тобой начальствует Бог.

183) Судящий человека судится Богом.

184) Судящий [находится] в большей опасности, чем судимый.

185) Лучше навредить человеку чем угодно, но не словом.

186) Человека обольстить словом возможно, но Бога — невозможно.

187) Не невозможное дело — знать и [одновременно] быть побежденным в слове.

188) В дурной славе наиболее повинно [проявляющееся] в вере славолубие.

189) Чти статус верного посредством [собственного] пребывания в вере.

190) Почитай мудрого мужа как живой образ Божий.

191) Мудрый муж, даже и будучи нагим, пусть представляется тебе мудрым.

192) Не почитай никого из-за обладания большим богатством.

193) Трудно спастись обогащающемуся.

194) Хулить мудрого мужа и Бога – равное прегрешение.

195) Держа речь о Боге, считай, что души слушающих даны тебе в залог.

196) Невозможно жить хорошо, не веруя искренне.

197) Только добро полагай благом, и только добро – приличествующим Богу.

198) Твори великое, не обещая великого.

199) Не будешь мудрым, считая, что ты таков, прежде чем стать таковым.

200) Муж верный обнаруживает себя в великом искушении.

201) Целью жизни полагай жизнь по Богу.

202) Ничто из того, что не постыдно, не считай злом.

203) Итог пресыщения – дерзость, а дерзости – погибель.

204) Не взойдет страсть на сердце верного.

205) Всякая страсть души враждебна разуму.

206) Во всем, что бы ты ни сделал, будучи одержим страстью, – раскаешься.

207) Страсти – начала болезней.

208a) Порок – болезнь души.

208b) Несправедливость – смерть души.

209) Считай себя верным тогда, когда освободился от страстей души.

210а) Обходись со всеми людьми как равно близкий всем людям благодетель.

210b) Обходись с ближними так, как ты хочешь, чтобы с тобой обходились они.

211) Дурно обходясь с людьми, ты обходишься дурно с самим собой.

212) Верный никому не сделает зла.

213) Молись [о том, чтобы] быть в состоянии благотворить врагам.

214) Злым мудрый муж кажется бесполезным.

215) Без Бога не проживешь хорошо.

216) Ради жизни по Богу терпи все.

217) Бог не слышит молитвы не слышащего нуждающихся людей.

218) Философ философу – дар от Бога.

219) Почитая философа, ты почтишь самого себя.

220) Знай, что ты верный.

221) Когда кто-нибудь назовет тебя сыном, помни, Чьим сыном он тебя назвал.

222) Называя Бога Отцом, помни об этом в своих делах.

223) Твои верные слова да будут всегда исполнены великого благочестия.

224) Во [всех] делах твоих имей перед глазами Бога.

225) Страшно, исповедуя Бога Отцом, сотворить что-либо безобразное.

226) Не любящий мудреца и себя не [любит].

227) Пусть ничто не считается собственностью философа.

228) Для тех, у кого общий Бог, и [общий] как Отец, неблагочестиво иметь не общее имущество.

229) Неблагодарен Богу тот, кто не ценит высоко философа.

230а) Ибо Он позволяет тебе отказаться от брака, чтобы ты жил как друг Божий.

230б) Женись и рождай детей, зная, что и то и другое трудно, — если же наберешься мужества, подобного тому, которого ты набрался бы, зная, что война тяжелое дело, тогда и женись и рождай детей.

231) Всякий необузданный — прелюбодей в отношении собственной жены.

232) Ничего не делай ради простого наслаждения.

233) Знай, что ты прелюбодей, даже если ты только помыслил прелюбодействовать; и обо всех грехах пусть таково будет твое рассуждение.

234) Назвав себя верным, ты исповедал Богу, что совершенно не будешь грешить.

235) [Лучшим] украшением женщины верной пусть считается целомудрие.

236) Муж, разводящийся с женою, признается в том, что он не может управлять даже женщиной.

237) Целомудренная жена — слава мужа.

238) Благоговея перед [своей] супругой, ты будешь иметь супругу, благоговеющую [перед тобой].

239) Брак верных да будет состязанием в воздержании.

240) В той мере, в какой ты будешь управлять чревом, ты будешь управлять и [тягой] к любовным наслаждениям.

241) Остерегайся похвалы от неверных.

242) То, что ты получаешь от Бога даром, — даром и отдавай.

243) Множество верных ты, пожалуй, не найдешь, ибо доброе [встречается] редко.

244) Мудреца почитай вслед за Богом.

245) Обличаемый, дабы стать мудрым, будь благодарен обличающим тебя.

246) Кто не может терпеть мудреца, тот не может терпеть благо.

247) Желая быть верным, более всего [следи за тем], чтобы не грешить, — если же [согрешишь] в чем-то, не повторяй этого.

248) Науку недостойную Бога не изучай.

249) Многоученость да будет сочтена за излишество для души.

250) Достойным образом знающий Божественное — муж мудрый.

251) Без науки не будешь угодным Богу. К ней и стремись как к [делу] необходимому.

252) Мудрый муж бережет время.

253a) Имей дерзновение и вместе благоговение.

253b) Для мудреца и сон — [время] воздержания.

254) Пусть то, что [твои] чада живут дурно, огорчает тебя более, чем то, что они [уже] не живут.

255) Ибо жить ли — зависит не от нас, жить ли хорошо — [в том числе] и от нас.

256) Неверные чада — не чада.

257) Верный муж переносит потерю чад с благодарностью.

258) Не считай философом того, кому не во всем доверяешь.

259) Клевету на философа не принимай.

260) Старайся быть равно близким для всех людей благодетелем.

261) Полагай делом ненавистным даже и справедливо наказывать кого-либо.

262) Если хочешь жить в добром расположении духа, не занимайся многими делами, ибо, занимаясь [одновременно] многим, будешь поступать худо.

263) Чего не положил, того и не поднимай, ибо ты живешь не для самоудовлетворения.

264а) Оставив то, что приобрел, следуй за правым разумом.

264б) Служа Богу, ты будешь свободен от всего.

265) Удаляйся от пищи, еще желая [ее].

266) Делись пищей со всяким [человеком].

267) Ради того, чтобы накормить нищего, доброе дело и попоститься.

268) Всякое питье да будет для тебя сладким.

269) Пьянства же оберегайся как безумия.

270) Человек, покоряющийся чреву, подобен зверю.

271) От плоти ничего хорошего не происходит.

272) Сладость постыдного наслаждения быстро уходит, а позор остается.

273) Ты, возможно, видел людей, отсекающих и выбрасывающих свои члены ради сохранения здоровья оставшейся [части] тела. Насколько прекрасней [сделать это] ради целомудрия.

274а) Считай великим искусством господствовать над телом.

274б) Ибо не остановит страсти к стяжанию обладание деньгами.

275) То, что лишает свободы, — не философское [дело].

276) Относись к необходимым наслаждениям [именно] как к необходимым.

277) Все молятся о том, чтобы иметь блага, но приобретают их лишь истинные участники божественного слова.

278) Как философ будь более величественным, нежели шутивным.

279) Шутка, пусть даже и уместная, да будет у тебя редкой.

280a) Неумеренный смех — признак невнимательности.

280b) Не позволяй себе [заходить] в веселии дальше улыбки.

281) Больше трудись, чем развлекайся.

282) Пусть жизнь твоя будет борьбой за святость.

283) Лучше всего не грешить, но, согрешая, лучше осознавать это, чем не осознавать.

284) Хвастун — не философ.

285) Считай великой ту мудрость, посредством которой ты можешь переносить неотесанность невежд.

286) Полагай постыдным, имея разум, быть восхваляемым из-за красноречия.

287) Души мудрых [никогда] не пресыщаются богочитанием.

288) Что бы ты ни делал — начинай с Бога.

289) Думай о Боге с большим постоянством, чем ты дышишь.

290) Не принимайся без обучения за то, что следует делать научившись.

291) Не люби плоть.

292) Люби после Бога душу благую.

293) Свойство философа — способность переносить гнев домашних.

294) Богатство философа — воздержание.

295) Не считай благом того, что, отдав другим, ты не будешь иметь сам.

296) Ничто не общее не есть благо.

297a) Не считай одно прегрешение меньшим другого.

297b) Всякое прегрешение считай нечестием.

298) Порицаемый за согрешения – терпи подобно тому, как ты хочешь быть почитаемым за успехи.

299) Презирай порицание тех, которых и похвалами ты пренебрегаешь.

300) Скрывать клад не человеколюбиво, а уносить – не по-философски.

301) Можешь стать мудрым, если потрудишься ради души столько, сколько трудишься ради тела.

302) Ничто, приносящее вред, не мудро.

303) Что бы ты ни делал, призывай Бога во свидетели.

304) Бог утверждает добрые дела людей.

305) Злой демон – предводитель злых дел.

306) Мудреца не заставишь сделать того, чего он не хочет, – как и Бога.

307) Мудрый муж знакомит людей с Богом.

308) Бог из всех Своих дел более всего гордится мудрецом.

309) Ничто после Бога не обладает такой свободой, как мудрый муж.

310) Все, что является достоянием Божиим, есть также достояние мудреца.

311) Мудрый муж – причастник Царства Божьего.

312) Дурной муж не хочет знать промысла Божьего.

313) Дурная душа бежит Бога.

314) Все злое враждебно Богу.

315) Считай человеком то, что мыслит в тебе.

316) Где твое мыслящее [начало] – там и благо твое.

317) Не ищи блага в плоти.

318) То, что не вредит душе, не вредит и человеку.

319) Любомудрого человека почитай после Бога как служителя Божьего.

320) Тяготиться жилищем души твоей – высокомерно, а уметь спокойно отложить, когда необходимо, – блаженно.

321) Не будь виновником собственной смерти, но на отнимающего у тебя тело не гневайся.

322) Лишающий мудреца тела благодетельствует своим злом, ибо [тот] разрешается как бы от уз.

323) Страх смерти тревожит человека из-за неопытности [его] души.

324) Человекоубийственному оружию лучше было бы не возникать, но, [уже] возникшее, пусть оно почитается для тебя несуществующим.

325) Никакое притворство не может быть сокрыто в течение долгого времени, особенно в [том, что касается] веры.

326a) Каков твой нрав, такова будет и жизнь твоя.

326b) Богобоязненный нрав творит жизнь блаженную.

327) Замышляющий злое против другого претерпит зло прежде него.

328) Пусть не удержит тебя от благотворения неблагодарный человек.

329) Ничего из того, что ты отдаешь, когда тебя неожиданно просят, не почитай более ценным, чем тот, кто приемлет.

330) Ты воспользуешься своим состоянием наилучшим образом, охотно раздавая его.

331) Неразумного брата убеждай не поступать неразумно, а неисправимого соблюдай.

332) Подвизайся побеждать всех людей благоразумием.

333) Ума ты до тех пор не будешь иметь, пока не познаешь, что не обладаешь им.

334) Учись довольствоваться малым.

335) Члены тела являются бременем для тех, кто не пользуется ими.

336) Служить другим лучше, чем быть обслуживаемым другими.

337) Тот, кого Бог не освободил от тела, пусть не тяготится [им].

338) Считай тягостным не только исповедовать учение неправое, но и внимать ему.

339) Дающий что-либо с упреком наносит [тем самым] оскорбление.

340) Заботясь о сиротах, ты будешь любезным Богу отцом многих чад.

341) Если ты помогаешь кому-либо ради славы, то помогаешь небезвозмездно.

342) Если ты подал что-либо для того, чтобы об этом узнали, то не человеку ты подал, а собственному наслаждению.

343) Не возбуждай гнева толпы.

344) Итак, изучай, что нужно делать, чтобы быть счастливым.

345) Лучше умереть от голода, чем помрачить душу из-за невоздержности чрева.

346) Считай свое тело оттиском своей души и посему храни его чистым.

347) В каких [делах] душа упражнялась, живя в теле, с такими свидетельствами о себе она и отходит на суд.

348) Нечистую душу присваивают себе нечистые демоны.

349) Верной и благой душе на пути Божьем не воспрепятствуют злые демоны.

350) Не делись со всеми словом о Боге.

351) Когда слушают о Боге [люди], развращенные славой, – [дело] ненадежно.

352) О Боге [даже] и истину сказать – немалая опасность.

353) О Боге ничего не говори, не будучи научен Богом.

354) Безбожнику ничего не говори о Боге.

355) Истинное слово о Боге чти как Бога.

356) Не будучи чистым от нечестивых дел, не произноси слова о Боге.

357) Истинное слово о Боге есть Божье слово.

358) Удостоверившись сначала в том, что ты угоден Богу, говори о Боге тем, кого ты [в этом] удостоверил.

359) Пусть предшествуют всякому твоему слову о Боге богоугодные дела.

360) При толпе старайся не говорить о Боге.

361) На слово о Боге будь более скуп, чем [на слово] о душе.

362) Лучше потерять душу, чем необдуманно бросить слово о Боге.

363a) Ты можешь иметь власть над телом богоугодного мужа, но над разумом его ты не будешь господствовать.

363b) Над телом мудреца имеет власть и лев, и только над ним же одним [властен] и тиран.

364) При угрозе от тирана особенно помни, Чей ты.

365) Обращающий слово о Боге к тем, кому не положено, пусть считается предателем Бога.

366) Скрывать слово о Боге лучше, чем необдуманно говорить.

367) Говорящий о Боге неправду клеветает на Бога.

368) Человек, не имеющий сказать о Боге ничего истинного, оставлен Богом.

369) Невозможно знать Бога, не почитая Его.

370) Невозможно, чтобы обижающий человека чтит Бога.

371) Основание богопочитания — человеколюбие.

372) Заботящийся о людях и молящийся о всех — таковой воистину пусть почитается Божьим.

373) [Дело] Бога — спасти тех, кого Он избирает.

374) [Дело] же благочестивого — молиться Богу о спасении.

375) Когда тебе, молящемуся, будет подано Богом, тогда считай, что Богом тебе вверена власть.

376a) Достойный Бога человек — бог среди людей.

376b) Бог и сын Божий — одно наилучшее, а другое ближайшее к наилучшему.

377) Лучше быть неимущим, чем, имея многое, [ни с кем] не делиться им.

378) Не давая нуждающимся, будучи в состоянии [это сделать], не получишь от Бога, когда [сам] будешь нуждаться.

379) Даяние от всего сердца делящегося пищей с нуждающимся есть нечто малое, но готовность [к даянию] велика перед Богом.

380) Признающий Бога, но полагающий, что ничто не [совершается] по Его [промыслу], не менее безбожен, чем не признающий Бога.

381) Лучше всего почитает Бога тот, кто уподобил, насколько это возможно, свой разум Богу.

382) Бог никогда ни в чем не нуждается, но радуется о делящихся с нуждающимися.

383) Да будут слова верных немногочисленны, дела же обильны.

384) Верный – любознательный работник истины.

385) Будь готов к искушениям, чтобы быть радостным.

386) Никого не обижая, никого не будешь бояться.

387) Тиран блаженства не отберет.

388) Что необходимо делать – делай охотно.

389а) Чего не следует делать – не делай никоим образом.

389б) Обещай все, [что угодно], кроме как стать мудрым.

390) Когда ты благоденствуешь – причину возводи к Богу.

391) Никто, обращающий взор вниз на землю и на столы, не есть муж мудрый.

392) Философу следует освобождать не имя, а душу.

393) Остерегайся лгать, ибо обманывать значит и обманываться.

394) Познай, кто есть Бог, изучи мыслящее в тебе.

395) Благой человек – доброе творение Божье.

396) Несчастливы те, из-за которых хулится слово [Божье].

397) Душу губит не смерть, а дурная жизнь.

398) Зная, для чего ты создан, ты познаешь самого себя.

399) Нет жизни по Богу без пребывания в целомудрии, добре и праведности.

400) Жизнь неверных людей — позор.

401) Пусть никогда не проходит мимо твоего внимания, что ты делишься словом Божиим с неблагородной натурой.

402) Душу от земли вера возводит к Богу.

403) Величие души мудреца не более [доступно] твоему изысканию, чем Божье [величие].

404) То, что дает Бог, не отнимет никто.

405) То, что предоставляет мир, он надежно не сохраняет.

406) Ведение Бога есть божественная мудрость.

407) Нечистой душе не дерзай говорить о Боге.

408) Мужа испытывай в отношении дел прежде, нежели в отношении слов.

409) Уши свои не всякому вверяй.

410) Строить предположения о Боге легко — говорить же истину [о Нем] возможно одному только праведнику.

411) Не мучай тело душой своей и не мучай душу наслаждениями тела.

412) Приучай себя доставлять телу [надлежащее] телу целомудренно, душе же [надлежащее] душе — благочестиво.

413) Питай душу свою словом Божественным — тело же простой пищей.

414) Приучай душу свою радоваться тому, чему радоваться — прекрасно.

415a) Душа, радующаяся мелочам, лишена чести у Бога.

415b) Душа мудреца слушает Бога.

416) Душа мудреца приводится в соответствие с Богом [Самим] Богом.

417) Душа мудреца всегда видит Бога.

418) Душа мудреца всегда с Богом.

419) Сердце [человека] боголюбивого помещено в руку Божью.

420) Восхождение души к Богу [совершается] через слово Божье.

421) Мудрец следует за Богом, а Бог — за душой мудреца.

422) Начальствующий радуется подначальному — и Бог радуется мудрецу.

423) Начальствующий неотделим от подначального — и Бог промышляет и заботится о мудреце.

424) Мудрый муж находится под опекой Бога и поэтому блажен.

425) Душа мудреца испытывается Богом посредством тела.

426) Не язык мудреца ценен у Бога, но разумение.

427) Мудрый муж и молча почитает Бога, зная, ради Кого он молчит.

428) Не господствующий над чревом и тем, что под чревом, — не есть верный.

429) Человек, не владеющий собой, оскверняет Бога.

430) Ведение Бога делает человека немногословным.

431) Многословие о Боге — плод невежества.

432) Человек, знающий Бога, много не похвально.

433) Избранный человек делает все по Богу, но не уверяет, что он [избранный].

434) Верный человек всегда исполнен страха — до самого исхода к Богу.

435) Человек, дважды насыщающийся пищей и никогда не спящий ночью один, не избежит [плотского] сношения.

436a) Рок не творит верного.

436b) Рок не имеет власти над благодатью Божьей, а раз так – то и над [Самим] Богом.

437) Муж верный наслаждения тела воспринимает с тягостью.

438) Муж верный питается воздержанием.

439) Познай глаголы и творения Божьи и почитай Бога по достоинству.

440) Ничто дурное не считай свойственным Богу.

441) Душа верная чиста, мудра и [является] прорицей истины Божьей.

442) Не возлюбишь Господа Бога, не имея в себе того, чего желает Бог.

443) Полагай подобное другому подобному.

444) Не любя Бога, не будешь с Богом.

445) Приучай себя всегда взирать на Бога.

446) Видя Бога, узришь себя самого.

447) Видя Бога, ты соделаешь мыслящее в тебе [таким], каков Бог.

448) Чти то, что в тебе, и не оскорбляй вожделениями тела.

449) Храни свое тело неоскверненным как одеяние души, [данное] от Бога, подобно тому как и хитон свой хранишь чистым как одеяние тела.

450) Разум мудреца – зеркало Бога.

451) Необузданной душе не дерзай говорить о Боге.

КОММЕНТАРИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ РУФИНА

Как уже отмечалось во вступительной статье, перевод «Изречений Секста» выполнен Руфином около 400 г. Он предназначался в качестве несложного духовного чтения для знатной римлянки Авиты — племянницы знаменитой подвижницы Мелании Старшей и жены Апрониана, которому адресовано предисловие. Апрониан и Авита принадлежали к тому кругу тяготеющих к аскетической жизни и вдохновлявшихся примером восточного монашества римских аристократов-христиан, душой которого были Руфин и Мелания, много лет подвизавшиеся в Египте и Палестине и основавшие монастыри близ Иерусалима на Елеонской горе. К этому же кругу был близок и проживший большую часть своей жизни в Вифлееме блаженный Иероним, который, однако, в 90-е годы IV века в ходе охвативших Палестину оригенистских споров резко разошелся с Руфином и стал его противником. Вся эта плеяда западных подвижников представляла собой своеобразный живой мост между Западом и Востоком (см. о них: *Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 214–236; Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик. Гл. 101–117*). Что касается Апрониана и Авиты, то влияние на их духовное становление Мелании Старшей было определяющим. По свидетельству Палладия, приехавшая в Рим из Палестины уже в преклонном возрасте подвижница «наставила в вере и сделала христианином блаженного, достопочтенного и знаменитого мужа Апрониана, который был язычником; убедила его жить с женою, ее племянницею, блаженною Авитою целомудренно» (цит. по: Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или По-

вестование о жизни святых и блаженных отцов. М., 1992. С. 162–163). Такая девственная жизнь супругов и является причиной того, что Руфин называет Авиту «сестрой во Христе» Апрониана, никак не упоминая о соединяющих их брачных узах. Помимо перевода «Изречений Секста» Руфин посвятил Апрониану еще несколько своих трудов, в том числе и выполненный им примерно двумя годами ранее перевод гомилий Оригена на Пс. 36–38, в предисловии к которому, называя, как и в настоящем случае, Авиту своей духовной дочерью и сестрой во Христе Апрониана, он говорит о простоте переведенного памятника и доступности его даже для женщин (о взаимоотношениях Руфина с Апронианом и Авитой см.: *Murphy F. X. Rufinus of Aquilea: his Life and his Works. Washington, 1945. P. 119 ff.*).

Почему Руфин назвал свой перевод «Изречений Секста» «Кольцом» (или «Перстнем»)? Согласно интересной гипотезе Chadwick'a (*The Sentences of Sextus. P. 118*), здесь можно видеть намек на недавние события в жизни Авиты. Она могла потерять дорогое для нее старинное кольцо или, что более вероятно, продать все свои драгоценности из аскетических соображений и ради помощи бедным. Труд Руфина в таком случае является своего рода духовной компенсацией за лишение – пусть и добровольное – «земных украшений» и, прежде всего, особенно дорогого старинного фамильного кольца. Это предположение остроумно, но, разумеется, недоказуемо. Во всяком случае, заглавие «Кольцо» звучало непривычно, и блаженный Иероним видел в нем свидетельство «обычного безумия» Руфина.

Как свидетельствует в предисловии сам Руфин, его «Кольцо», или «Руководство» состояло не только из «Изречений Секста», но в его состав он включил и некие «избранные» им духовные наставления. О. Vardenhewer и F.X. Murphy предполагали, что второй частью «Руководства» были сентенции Евагрия (*Bardenhewer O. Geschichte der*

altchristlichen Literatur. Bd. 3. Freiburg in Breisgau, 1912. S. 554; *Murphy F. X.* Op. cit. P. 122). Но эта точка зрения была подвергнута критике Bogaert`ом (La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et a une oeuvre inconnue // *Revue Bénédictine* 84 (1972). P. 26—45, см. особенно 42—45), который после тщательного анализа предисловия Руфина, относящихся к теме свидетельств латинских церковных писателей, а также содержащих руфиновский перевод «Изречений Секста» рукописей, пришел к выводу, что искомым творением является, вероятнее всего, языческий памятник «Дистихи Катона» (*Disticha Catonis*), хотя во внимание должны быть приняты также «Напоминания» (*Monita*) Сенеки и латиноязычный псевдоэпиграф «Увещание святого Василия духовному сыну» (*Admonitio Sancti Basilii ad filium spiritualem*). Bogaert`ом в качестве возможных вариантов рассмотрены также сентенции Евагрия и приписанные папе Сиксту II пелагианские труды, но вероятность того, что они могли быть второй частью руфиновского «Руководства», по целому ряду соображений представляется ему невысокой.

1) **Верный человек есть избранный человек.**

«Верный» — перевод греч. πιστός. Слово это имеет несколько оттенков значения. Оно может как обозначать верность кому-либо или чему-либо (супругу, долгу, слову, родине, Церкви и т.д.), так и указывать на религиозный акт веры, сближаясь в этом случае с причастием «верующий». В древнецерковном словоупотреблении πιστός стало техническим термином для обозначения полноправного члена Церкви, соединившегося с ней в таинстве Крещения (ср. удержавшееся в современном обиходе выражение «литургия верных»). Встречаясь с этим словом в самом начале памятника, читатель, конечно же, может понять его в зависимости от своих воззрений в любом смысле, в том числе и в самом «минималистическом». Однако по мере продвижения по тексту ИС становится очевидным, что «верный» для

автора памятника является такой же образцовой фигурой, какой для античной традиции были «мудрец» (σοφός) или «философ» (φιλόσοφος). Это уже свидетельствует о христианской направленности памятника, ведь именно в христианстве вера становится основным богословским понятием и основной добродетелью, а ее носитель — исполнителем Божественного замысла о спасении мира и наследником Божественных обетований. Перед языческим читателем ИС в ходе их прочтения открывается новая, христианская по сути, перспектива — быть совершенным значит быть верным. Поэтому можно сказать, что автор ИС (при том, что он никогда не упоминает о Христе и Церкви), используя осторожную апологетическую тактику, в то же время начинает свое творение с максимально «наступательных» позиций.

Слово «избранный» (греч. ἐκλεκτός) — одно из любимых в Новом Завете для обозначения христиан. См.: Лк 18. 7; Рим 8. 33; Кол 3. 12; 2 Тим 2. 10; Тит 1. 1; 1 Пет 1. 1; 2. 9; Откр 17. 14.

2) Избранный человек есть человек Божий.

Выражение «человек Божий» (ἄνθρωπος Θεοῦ) — чисто библейское. В Септуагинте оно чаще всего используется в отрывке 3 Цар 17 — 4 Цар 8 как характеристика пророков Ильи и Елисея. В Новом Завете оно встречается в Пастырских посланиях апостола Павла: 1 Тим 6. 11; 2 Тим 3. 17.

3) Божий человек — достойный Бога человек.

Здесь библейское «Божий человек» соотносится с почерпнутым из языческого источника выражением «достойный Бога» (ср. Пиф. 4, почти дословным воспроизведением которого является ИС 376а). Интересно отметить, что в ИС 132 выраженная в данной максиме мысль, так сказать, меняет направление: подлежащее и сказуемое меняются местами, и «достойное Бога» оказывается достойным и «мужа благого».

4) Достойный Бога — тот, кто не совершает ничего недостойного Бога.

В основе перевода — чтение патмосской рукописи, поддерживаемое большинством манускриптов латинского перевода (ср. также Пиф. 40 и Порф. 15). В ватиканской рукописи произведена «перемена мест слагаемых» — там говорится о недостойности того, кто не делает ничего достойного Бога. Синтаксически это изречение близко к Пиф. 40, но по смыслу оно ближе к варианту Порфирия (Порф. 15): и здесь и там мысль дана в отрицательной форме («неделание недостойного»), тогда как у «пифагорейцев» — в положительной («делание достойного»; этот вариант засвидетельствован и в латинских рукописях ИС).

5) Поэтому, стараясь быть верным, не делай ничего недостойного Бога.

Своего рода резюме предшествующих изречений. Ср. также комм. к ИС 4.

6) Маловерный не верен в вере.

Здесь мы снова видим использование чисто библейского, а точнее даже, новозаветного, понятия. Слово «маловерный» (ὀλιγόπιστος) входит в греческую письменность именно через Новый Завет, оставаясь и в дальнейшем принадлежностью почти исключительно христианской литературы. В рамках новозаветного корпуса «маловерный» встречается за единственным исключением (Лк 12. 28) лишь в Евангелии от Матфея (Мф 6. 30, 8. 26, 14. 31, 16. 8, см. также «маловерие» (ὀλιγοπιστία) в Мф 17. 20).

7а) Верный в испытании веры есть бог в живом человеческом теле.

Отсутствует в патмосской рукописи и в латинском переводе. В нашем памятнике комментируемый афоризм является первым в ряду тех, которые прилагают к человеку именование «бог» (ср. ИС 82d, 376a; кроме того, речь еще будет идти об уподоблении Богу, см. ИС 44, 148, 381).

Такое именование имеет как языческую, так и библейскую предысторию. В античной традиции важнейшим в данном отношении текстом является фрагмент поэмы Эмпедокла Καθαρμοί («Очищения»; fr. 112 по Diehls'у/Kranz'у): «Привет вам! А я — уже не человек, но бессмертный бог (θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός) для вас — шествую, почитаемый всеми как положено» (пер. А. В. Лебедева. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 404). Характерно, что Секст Эмпирик (Adv. Math. I. 303) и Плотин (IV. 7. 10) интерпретируют эти слова Эмпедокла как свидетельствующие о божественности именно ума (νοῦς) или души (ср. ИС 82d, 381). Пифагорейские «Золотые стихи» в своей последней строчке (71) обещают человеку статус «нетленного, вечного и смерти не знающего бога» (ἄθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκ ἔτι θνητός) также после того, как он «тело покинув, в свободный эфир вознесется» (пер. И. Петер. Цит. по: Пифагорейские Золотые стихи с комментариями философа Гиерокла. Москва, 1995. С. 31; ср. перевод А. В. Лебедева в: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 505). В начале платоновского диалога «Софист» (216ab) Сократ, обыгрывая Одисс. XVII. 483–484 и IX. 270–271, называет чужестранца из Элеи «богом», правда не без иронии. Но Климент Александрийский (Строматы IV. 155. 2) воспринимает этот платоновский текст совершенно серьезно, хваля Платона за то, что он назвал богом среди людей созерцателя идей, созерцателя невидимого Бога. Текст Климента близок ИС 7а и 376а. При этом Климент опять-таки подчеркивает значение «ума» (νοῦς): именно ум является вместилищем идей (χώρα ἰδεῶν), но при этом и Бог является Умом. «Божественность» человека — в уме.

ИС также отдают дань этой спиритуализирующей античной традиции; ср. уже указанное выше ИС 82d, где «богом в теле» является «душа богобоязненного человека» (ср. также ИС 315–316). Но поскольку в ИС 7а и 376а, где богом

именуется человек «достойный бога» (ср. Ис 4), такого ограничения нет, и поскольку здесь отсутствуют также развернутые философские обоснования, благодаря которым спиритуалистическое античное понимание «божественности» человека должно было бы быть с необходимостью распространено и на них, мы можем видеть в рассматриваемых максимах нашего памятника также и продолжение и отражение библейской традиции. В этой традиции именование человека «богом» не характеризует человеческую природу или какую-либо ее часть, а указывает на определенное Творцом высшее место человека в мироздании или определенного лица – или группы лиц – в обществе. Библейская традиция именованя человека богом имеет, таким образом, не онтологически-антропологический, а, скорее, космологический и даже социальный характер. Ср. Исх 7. 1 (о Моисее: «Я поставил тебя богом фараону»); 21. 6 (о судьях Израиля по традиционному толкованию); Пс 81. 1, 6 (также о судьях: «Бог стал в сонме богов» (ст. 1), но уже в ст. 6 это именование может быть распространено на весь Израиль или человечество вообще: «Я сказал – вы боги и сыны Всевышнего – все вы»). Пс 81. 6 приводится Самим Иисусом Христом (Ин 10. 34–35) как свидетельство того, что Священное Писание именует «богами тех, к которым было слово Божье». Впоследствии в святоотеческой традиции такое словоупотребление хотя и не будет частым, но прочно займет свое место, причем в осмыслении «божественности» человека Святыми Отцами будет творчески использовано, переработано и усвоено и относящееся к теме античное религиозно-философское наследие. Ср. рассуждения святителя Фотия Константинопольского в 89 вопросе-ответе Амфилохий о том, в каких смыслах может употребляться слово «бог».¹

¹ Относительно написания слова «Бог» в настоящем издании считаем нужным сделать следующие разъяснения. В соответствии с цер-

Данное изречение имеет ярко выраженный христианский характер, так как богом человека делает непоколебимость в «испытании веры». Здесь невозможно не видеть указания на гонения. Само выражение «испытание веры» (δοκιμὴ πίστεως) имеет новозаветные параллели в Иак 1. 3 и 1 Пет 3. 7, правда, в обоих случаях здесь употреблено τὸ δοκιμῶν τῆς πίστεως, которому в переводе епископа Кассиана (Безобразова) (далее — КП) соответствует «испытание веры», в то время как в переводе Синодальном (далее: СП) в 1 Пет стоит «испытанная вера». Достоин внимания, что в обоих посланиях об «испытании веры» говорится в первых же строках — как и в ИС. Во всех трех памятниках тема испытаний становится одной из основных и накладывает свой отпечаток на дальнейшие рассуждения. Замечательно, что целый ряд ИС, продолжающих эту тему, имеет языческие параллели (320, 322, 362, 385, 387), но благодаря «экспонирующей» роли ИС 7а, где речь идет именно об испытании веры, они видятся в христианском свете.

7b) Неверный в вере есть мертвый человек в живом теле.

Интересен ряд «малoverный в вере» — «верный в испытании веры» — «неверный в вере», выстраивающийся в изречениях 6, 7а и 7b. Выражение «мертвый человек в живом теле» имеет смысловые параллели у Филона Александрийского (De fuga 55; De somniis II. 66) и в Новом

ковной традицией оно пишется с прописной буквы в том случае, когда оно употребляется в собственном смысле, и со строчной — когда оно относится к человеку. С прописной буквы пишутся и слова «Божество» и «Божественный». Этот принцип мы были вынуждены распространить и на языческие памятники, так как в них содержится немало параллельного ИС материала, и выписывать один и тот же текст двумя разными способами в зависимости от того, в языческом или христианском сочинении он находится, нам показалось топорным. Единственный случай, в котором мы сочли обязательной строгую графическую маркировку языческого через употребление строчной буквы, — упоминание «богов» во множественном числе.

Завете (Мф 8. 22 и 1Тим 5. 6). В 1Тим о сластолюбивой вдове говорится, что она «заживо умерла» (ζῶσα τέθνηκεν) — это же выражение во множественном числе употреблено в De fuga. В Мф духовно «мертвые» (νεκροί) должны «погребать своих мертвецов» — у Филона в De somniis говорится о тех, кто ἐπι ζῶντες предстают ὡς νεκροί.

8) Воистину верным является безгрешный.

Слово ἀναμάρτητος, переведенное нами как «безгрешный», достаточно широко употреблялось и в языческой литературе как в значении «безошибочный», «не ошибающийся», так и в этическом смысле (см. примеры в словаре Liddell'a-Scott'a). В Новом Завете оно встречается только один раз, причем в текстологически весьма проблематичном месте (Ин 8. 7), отсутствующем во многих древних рукописях и неизвестном восточным толкователям Ин до Евфимия Зигабена (см.: *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. М., 1996. С. 219–220). Безгрешным в собственном смысле слова является только Бог, поэтому данное высказывание нужно понимать как радикальный призыв к Божественному совершенству, тождественный по смыслу таким библейским местам как Лев 19. 2, Втор 18. 13 и Мф 5. 48. Тема уподобления Богу, как уже отмечалось, в ИС является весьма важной.

На этом изречении заканчивается христианский зачин памятника. В нем интересен и значителен его христианский характер как таковой, проявляющийся в выдвижении на первый план веры (ср. значение веры у апостолов Иоанна и Павла), но должен быть отмечен и специфический, близкий к Клименту Александрийскому, взгляд на верующего как на самодостаточного индивида. Идеал жизни по Богу для Секста и для Климента — именно верный как мудрец-одиночка. Для большинства же доникейских церковных писателей таким идеалом была Церковь как собрание верных. Впрочем, ожидать от намеренно не упоминающего о

Христе автора ИС выражения строго церковных идеалов, конечно, нельзя. Но характерно уже то, что автор взялся именно за такую работу. Трудно себе представить, чтобы подобный труд вышел из-под пера священномученика Игнатия Богносца, священномученика Иринейя Лионского или священномученика Киприана Карфагенского.

Интересна и структура этого «пролога». В ней нетрудно увидеть некоторые стилистические особенности иоанновских писаний Нового Завета. К их числу относятся частые и нарочитые повторения отдельных слов, словосочетаний и целых фраз, частое употребление антитетического параллелизма и хиастических построений (см.: епископ Кассиан (Безобразов). Водюю и Кровью и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 2001. С. 19–22). Наличие простых повторений в данном отрывке очевидно и не нуждается в каких бы то ни было пояснениях. Антитетический параллелизм наблюдается между изречениями 6 и 7а, 7а и 7б, и при этом, как уже отмечалось, максимы 6 и 7б, говорящие о маловерии и неверии, обрамляют занимающее осевое положение изречение 7а, говорящее об «испытании веры». В отрывке ИС 1–8 в целом можно видеть близкое к хиазму, хотя и не строгое, движение от понятия веры к понятию достойного – или недостойного – Бога и затем возвращение вновь к вере.

Таким образом, не только в содержании, но и в построении этого отрывка можно видеть черты, характерные именно для христианской письменности.

9–10) Живи строго вплоть до мелочей. Ибо немалое в жизни дело пренебрегать малым.

В христианском богословии тема «верности в малом» задается в Лк 16. 10 и Мф 25. 21. Но данные изречения едва ли не ближе к словам Сократа и Зенона Китийского у Диогена Лаэртского (II. 32; VII. 26), в которых, как и в ИС 10, сопоставляются $\mu\kappa\rho\upsilon\nu$ и $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\mu\kappa\rho\upsilon\nu$: «Хорошее

начало не мелочь, хоть начинается и с мелочи» (Сократ); «Добро не мелочь, а достигается по мелочам» (Зенон; пер. М. Л. Гаспарова. Цит. по: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 103, 256). Ср. также замечательную характеристику христиан у святителя Григория Богослова (Первое слово на царя Юлиана 123): «Для них один закон добродетели – не быть побежденным даже и малым, даже тем, что все оставляют без внимания» (Цит. по: *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 122).*

10) Ибо немалое в жизни дело пренебрегать малым.

Греческий текст (далее — Греч.): οὐ γὰρ μικρόν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρόν.

Таково чтение ватиканской рукописи. В патмосской, как и в параллельном данному изречению Клит. 6б, союз γὰρ (ибо) отсутствует. Древние переводы в данном отношении между собой также расходятся. Сирийский перевод отражает указанный союз, в латинском переводе он отсутствует. Ясно, что γὰρ могло появиться в данном изречении только тогда, когда оно оказалось рядом с ИС 9. Был ли союз включен в текст автором ИС или переписчиком, на основании имеющихся данных решить с уверенностью нельзя. Elter и Chadwick, которым мы следуем, воспроизводят текст с γὰρ, Edwards/Wild – без. Ясно, что разночтение здесь абсолютно несущественно с точки зрения смысла высказывания.

Это изречение цитируется святителем Василием Великим в трактате «О крещении» (De baptisma I. 2. 1).

11) Всякое прегрешение считай нечестием.

ИС 9б разъясняет, что «величайшим нечестием» (ἁσέβεια; в комментируемом изречении – ἁσέβητα; у Руфина оба раза impietas) является «оскорбление человека». G. Delling (op. cit., s. 215) указывает на 1 Ин 5. 17 (πάσα ἁδικία ἁμαρτία ἐστίν) как на возможный прототип ИС 11, отмечая «эллинизацию» апостольского текста: ἁδικία переходит в

чрезвычайно редко используемое в Священном Писании ἀμαρτημα, а основополагающее для Нового Завета ἀμαρτία в не встречающееся в нем ни разу ἀσέβημα. Прообраз комментируемого изречения можно видеть и в IИн 3. 4., где утверждается: ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (грех есть беззаконие), и, таким образом, ἀμαρτημα у Секста оказывается соответствующим христианскому ἀμαρτία, а ἀσέβημα — ἀνομία.

12) Не глаз и не рука согрешает, и не что-либо из подобных, но дурно пользующийся рукой и глазом.

Ср. Священномученик Мефодий Олимпийский. Пир десяти дев. Речь Феофилы 5: «Никакая вещь сама по себе не должна считаться злом, но она делается такой от злоупотребления пользующихся ею» (пер. Е. Ловягина. Цит. по: Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. М., 1996. С. 398). Почти дословное совпадение с комментируемым изречением — фактически, чуть скорректированная цитата, но без ссылки, — есть у богослова V века Василия Селевкийского в слове на Благовещение (PG 85, col. 437C).

13) Всякий член тела, склоняющий тебя к нецеломудрию, отбрось, ибо лучше без члена жить целомудренно, чем с членом пагубно.

Ср. Мф 5. 29–30; 18. 8–9; Мк 9. 43–47. Данное изречение является совершенно очевидной обработкой указанных евангельских мест. Указание на конкретные члены перекочевало в ИС 12 (глаз, рука), будучи замененным на обобщающее «всякий член тела», вместо библейского «соблазнять» (σκανδαλίζω) поставлено «склонять к нецеломудрию» (ἀναπειθόν σε μὴ σωφρονεῖν), συμφέρει (Мф 5.29) и καλόν (Мф 18. 8–9; Мк 9. 43–47) «исправлены» на ἄμεινον (все эти слова переводятся на русский язык как «лучше»). Составителем ИС исключены из своего варианта характерно евангельские выражения «геенна», «войти в жизнь», через что максима лишилась присутствующего в исходных текстах Священного Писания эсхатологического удара.

Это изречение вместе с ИС 273 цитирует Ориген в Толковании на Евангелие от Матфея (Comm. in Matth. XV.3; Ориген употребляет слово μέρος (часть), в ИС, как и в Мф 5. 29–30, – μέλος (член); Edwards/Wild воспроизводят чтение Оригена), предостерегая от буквального понимания данных высказываний и соответствующих евангельских мест, что вызывает особый интерес в связи с рассказом Евсевия о самооскоплении Оригена (Церковная история VI. 8). Евсевий называет этот поступок свидетельствующим «о душе юной, незрелой и в то же время глубоко верующей и стремящейся к самообузданию» (цит. по: *Евсевий Памфил. Церковная история*. М., 1993. С. 205). Мы стоим перед выбором: либо усомниться в подлинности рассказа Евсевия в свете оригеновских толкований, либо признать, что Ориген позднее раскаялся в совершенном в молодости поступке. Думается, нельзя исключить ни одного варианта.

14) Считай, что [ожидающие] тебя на суде и почести и наказания – вечны.

Вечны – по греч.: ἀθάνατοι, то есть, собственно, бессмертны. Интересно, что при всем своем внимании к вере, автор ИС в данном случае вместо засвидетельствованного в параллельном Пиф. ба «верь» (πίστευε) употребляет «считай» (νόμιζε).

15) Не досадуй, если кто-либо отберет у тебя все, что ты имеешь от мира.

В данном изречении можно видеть христианизацию ИС 91b, осуществляемую путем добавления отсутствующего там слова «мир» (κόσμος) в его христианском значении чуждой Богу и верующему сферы господства греха.

16) Не представляй себя миру достойным порицания.

Перед нами точно такая же корректировка, как и в предыдущем афоризме: «никто» из ИС 38 заменяется на «мир». Dellling (op. cit., s. 215) отмечает «христианское звучание» (christliche Klang) комментируемой максимы и указывает,

что, согласно 1Тим, епископ (3. 2) и вдова (5. 7) должны быть ἀνεπίληπτοι (СП: «непорочен» и «беспорочны»; КП дает оба раза «безупречны»), — не исключено, что составитель ИС, основываясь на этих местах из 1 Тим, обобщил их требование, используя прилагательное ἐπιλήψιος («достойный порицания»). В 1Тим 3. 7 сказано также, что епископу надлежит иметь «доброе свидетельство от внешних», и это тоже близко к мысли данного изречения. То, что вообще любой христианин не должен пренебрегать своими отношениями с «внешними» (т.е. с «миром»), подчеркнуто в Кол 4. 5. и 1 Фес 4. 12. Ср. также 2 Кор 8. 21; 1 Кор 10. 32.

17) Кроме свободы, все уступай отнимающему у тебя ближнему.

Очень показательна замена «сродника, начальника и друга» из Пиф. 97 на «ближнего», причем вместо евангельского ὁ πλησίον использовано ὁ πέλας, не встречающееся в Новом Завете ни разу.

18) Неимуший мудрец подобен Богу.

Почему неимуший мудрец подобен Богу, разъясняется в ИС 49, 50 и Пиф. 30: будучи свободен от житейских нужд, он подражает ни в чем не нуждающемуся Богу. Очень близкое изречение в собрании афоризмов под общим заголовком Γνώμικὰ τινα в изд.: *J.-F. Boissonade. Anecdota Graeca. Paris, 1831. III. 470.* Сам издатель в этом месте отсылает читателя к руфиновскому переводу ИС — греческий оригинал еще не был известен. Ср. также у святителя Василия Великого (Нравств. прав. 48. 3): «Должно не обогащаться, а быть неимушим (πτωχεύειν; в комментируемом изречении ἀκτίμων) по слову Господню» (далее приводятся Лк 6. 24 и 1Тим 6. 9–10).

19–20) Мирскими вещами пользуйся, насколько это необходимо. Воздавай строго мирское миру, а Богу — Божье.

Ср. Мф 22. 21 и параллельные места. Достойно внимания, что наряду с «миром» здесь появляется и прилагатель-

ное «мирской» (κοσμικός). Оба понятия противопоставлены Богу и Божьему, занимая, таким образом, место «Кесаря» и «Кесарева» из указанного евангельского места. Это приводит к заметному расширению смысла. Интересно отметить, что и Климент Александрийский (Eclogae propheticae 24) и Ориген (Comm. in Matth. XVII. 27) толкуют образ Кесаря из Мф 22. 21 аллегорически: по Оригену, он обозначает человеческое тело, которому должно воздавать необходимое ему (ср. ИС 412), а по Клименту вообще «ветхого человека», которому нужно отдавать «земное». Богу же, по мысли обоих авторов, должна воздаваться добродетельная жизнь, духовный подвиг.

21) Считай, что ты получил свою душу от Бога в качестве залога.

Греч.: τὴν ψυχὴν σου νόμιζε παραθήκην ἔχειν παρὰ Θεοῦ.

Возможно два понимания греческого текста этого изречения. Если видеть в нем оборот accusativus cum infinitivo с логическим подлежащим ψυχῇ (душа), то смысл фразы таков: считай, что душа твоя имеет от Бога залог. Безупречный грамматически, этот вариант несет в себе определенную трудность: не вполне ясно, что же нужно понимать под данным душе залогом. Если же видеть в данном изречении оборот accusativus duplex (ψυχὴν - παραθήκην), то залогом оказывается сама душа. Именно такое понимание отражено во всех древних переводах ИС, ему следуем и мы. Если душа есть полученный от Бога залог, то, значит, Ему мы и должны ее вернуть. Очень вероятно, что она и есть то Божье, что необходимо воздать, то есть вернуть Богу (ср. ИС 20). Прекрасная параллель к этой мысли есть в написанном святителем Афанасием Великим Житии преподобного Антония Великого (гл. 20). Преподобный Антоний призывает христиан: «соблюдаем Господу душу как приятый от Него залог (παρακαταθήκην), чтобы признал Он в ней творение Свое, когда душа точ-

но такова, какой сотворил ее Бог» (цит. по: *Святитель Афанасий Великий*. Творения в четырех томах. Т. 3. Москва, 1994. С. 197). Использование императивов от глаголов $\nu\omicron\iota\zeta\omega$ и $\eta\gamma\epsilon\omicron\alpha\iota$ (считать, полагать) – излюбленный прием автора ИС. Перечисление мест, где он использован, см. в комм. к ИС 79. Delling (op. cit., s. 222–223), соглашаясь с таким пониманием изречения, предлагает сопоставить его с Лк 12. 20, где Бог говорит богачу: «Безумный! в сию ночь душу твою возьмут от тебя». Не исключено, что составитель ИС в данном случае вдохновлялся именно этим евангельским местом.

22) Когда говоришь о Боге – ты судишься Богом.

Здесь та же мысль, что и в Пиф. 112 и Порф. 15, передана другими словами. Важно появление отсутствующего там библейского по преимуществу понятия суда Божьего, причем интересно отметить, что глагол «судить» стоит в настоящем времени: ты судишься Богом в тот момент, когда говоришь о Нем. Это в духе «осуществленной эсхатологии» иоанновских писаний Нового Завета (см., в частности, о суде: Ин 3. 19; 12. 31). Данное изречение вместе с ИС 352 цитируется Оригеном в предисловии к Толкованию на Пс. 1, сохраненном у святителя Епифания Кипрского в «Панарии» (LXIV. 7.3; см. вступ. статью). Интересно, что тексты очень близкие этим двум изречениям стоят рядом друг с другом и в найденных в Наг-Хаммади «Поучениях Силуана» (102. 7–22): «Мой сын, не дерзай говорить слова о Нем и не ограничивай для себя Бога всего умственными образами. Ибо тот, кто судит (то есть, очевидно, Бог – А.Н.) не может быть судим тем, кто судит (sic!). Хорошо спрашивать и узнавать, кто есть Бог. Логос и ум – это мужские имена. Тот, кто желает знать об этом, пусть ищет спокойно и благоговеино. Ибо существует немалая опасность говорить об этих предметах, поскольку ты знаешь, что ты будешь судим за все, что ты скажешь» (пер. А. Л. Хосроева. Цит. по: *Хосроев А.Л.* Александрийское

христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991. С. 193–194. Примечания Хосроева к данному тексту см. там же, с. 204. Богословский анализ этого фрагмента «Поучений Силуана» см. в: *Broek R. van den. The Teachings of Silvanus and the greek gnostic tradition // Idem. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden; New-York; Köln, 1996. P. 264–270).*

23) Полагай лучшей очистительной жертвой никого не обижать.

Почти та же мысль, только «от противного», выражена в ИС 102: «постыдное» делает человека «нечистым». Любопытно, что используемое в комментируемом афоризме слово καθαρμός принадлежит к языку мистерий: им обозначается низшая степень посвящения в таинства, в частности, Элевсинские (см. у Платона: Федон 69с; Федр 244е). «Ненанесение обид», таким образом, можно понимать и как вступление в начальный этап духовного пути, — в таком случае, перед нами предвосхищение появившегося в позднейшей аскетической литературе учения о «делании» (πράξις) как подготовительной ступени на пути к «созерцанию» (θεωρία).

24) Душа очищается словом Божиим, [сказанным] мудрецом.

Перед нами несколько причудливый вариант ИС 97 и его языческих параллелей (Клит. 17; Порф. 11), в котором соседствуют чисто христианское «слово Божье» (λόγος Θεοῦ) и произносящий его «мудрец» (σοφός) явно языческого происхождения. Может быть, замена «мудреца» на «верного» в данном случае уже казалась составителю ИС выходом за им же самим положенных пределов «христианизации» исходного языческого материала?

25) Не дай себя когда-либо убедить, что сущность Бога бесчувственна.

Греч.: ἀναίσθητον οὐσίαν μὴ πεισθῆς εἶναι ποτε Θεοῦ.

Таково чтение, представленное патмосской рукописью и поддерживаемое сирийским и латинским переводами. В ватиканском манускрипте на месте θεοῦ стоит θεόν, и речь, таким образом, идет не о «сущности Бога», а о том, что «Бог не является бесчувственной сущностью». Ватиканская рукопись датируется XIV веком (более точных указаний описавший ее R. Devreesse не дает). Заманчиво было бы представить себе, что ее вариант является сознательным исправлением, сделанным в ходе исихастских споров переписчиком-паламитом, таким способом выразившим неприятие учения Варлаама Калабрийского о тождественности Бога и Его сущности. Но за недостатком данных такое предположение, разумеется, должно быть отнесено к области фантазий.

Этим изречением открывается небольшой блок афоризмов, излагающих учение о Боге (25–30).

26) Так как Бог есть самодвижущийся Ум, то в соответствии с этим Он и существует.

Греч.: ὁ Θεὸς καθὸ νοῦς ἐστὶν αὐτοκίνητος, κατ' αὐτὸ τοῦτο καὶ ὕφ' ἑστῆκεν.

Платоновский характер учения исследуемого памятника о Боге отмечен Harnack'ом (op. cit., s. 192) и Wendland'ом (op. cit., col. 232), а Kroll (op. cit., col. 2062) прямо указывает на данное изречение как на одно из тех, которые могут принадлежать только перу человека, находящегося под влиянием языческой философии (einem von heidnischer Philosophie angehauchten Manne).

Точным воспроизведением этой максимы с добавлением частицы δὴ после αὐτὸ является ИС 562 (присутствует только в ватиканской рукописи).

27) Величия Божьего не исследуешь, летя на крыльях.

Сходная мысль у Филострата в «Жизни Аполлония Тианского» (II. 5), где говорится о том, что, взобравшись на высокую гору, никто не становится ближе к Богу. Ср. также:

Евагрий. Увещание к монахам (Institutio ad monachos; греч. текст без разделения на главы под именем преподобного Нила Синайского см. PG 79, col. 1237: «Естество Божье ты не можешь постигнуть, даже если воспаришь на крыльях» (пер. А. И. Сидорова. Цит. по: Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 316).

28) Не ищи имени Божьего, ибо не найдешь [его]. Все именуемое получает имя от более могущественного, дабы одно давало имя, а другое подчинялось. Так кто же дал имя Богу? «Бог» – не имя Божье, но мнение о Боге.

δόξα περί Θεοῦ – можно перевести и как «слава, окружающая Бога», что Chadwick отвергает как «mistranslating». Ссылка на это изречение имеется в Схолиях на Ареопагитики (О мистическом богословии, гл. 5): «И заметь, что ни божество не является сущностью Божией, ни вообще что-либо из перечисленного и противоположного тому; так что она ничем из этого не является. Ибо все таковое – не сущность Его, но представление о Нем. То же говорят и Секст – церковный философ — и Григорий Богослов в третьем из своих богословских слов, – что ни божественность, ни нерожденность, ни отечество не означают сущности Божией» (корректированный нами пер. Г.М. Прохорова. Цит. по: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. Спб., 1994. С. 363). Замечательно, что Секст здесь ставится в один ряд с самим Григорием Богословом! Кстати, схолиаст допускает некоторую неточность: указанные мысли содержатся не в третьем, а в четвертом слове о богословии. О неименуемости Бога см.: *святой Иустин философ*. II Апология 6; *Климент Александрийский*. Строматы V. 82–83; *Ориген*. Против Цельса VI. 65, VII. 42. *Евагрий*. Гностик (Умозритель) 27; *Дион Хризостом* XII. 75–78; *Максим Тирский* II. 10. Chadwick отмечает, что ИС 27–29 цитируются в древнем до-метафрастовском житии святого Вавилы Антиохийского, сохранившемся в латинском переводе (Acta Sanctorum.

24 jan. Vol. II). Священномученик обращает весьма близкие к Секстовым слова к проконсулу. Их греческий оригинал сохранился в «Священных параллелях» (Sacra Parallela) преподобного Иоанна Дамаскина в варианте Codex Rupefucaldinus (PG 96. Col. 533A).

29) **Поэтому не ищи в Боге ничего, чего не следует.**

Греч.: μηθὲν οὖν ἐν Θεῷ ὃ μὴ ἔστι ζῆται.

«Поэтому» является переводом соединяющей это изречение с предыдущими двумя частицы οὖν.

30) **Бог есть мудрое сияние, не воспринимающее [Ему] противное.**

Выражение ἀνεπίδεκτος τοῦ ἐναντίου, переведенное нами как «не воспринимающее [Ему] противное», может быть понято двояко. Либо речь идет о том, что Божество непричастно претерпеваниям, характерным для тварных существ, либо имеется в виду невозможность для Бога совершить что-либо противное Его природе. Руфиновский перевод in sacra contrarii ближе ко второму пониманию. Но Диоген Лаэртский (III. 77), излагая учение Платона, использует слово ἀνεπίδεκτος в первом смысле. По мнению Платона, пишет он, Бог «не подвержен тлению и претерпеванию» (φθорὰς καὶ πάθους ἀνεπίδεκτος; пер. наш).

31) **Все, что Бог сотворил, сотворил ради людей.**

Представленный этим изречением библейский взгляд на место человека в сотворенном мире (ср. Быт 1. 26–29; 2. 19–20) вызывал резкое неприятие у антихристианского полемиста II века эпикурейца Цельса. Опровержению его доводов против этой основополагающей для христианства мысли Ориген посвятил достаточно много места в своем направленном против него большом апологетическом труде (см.: Против Цельса IV. 74–99).

Данное изречение вводит небольшую связную группу афоризмов (ИС 31–36), темой которых является место человека в мироздании и его отношение к Богу.

32) Ангел есть служитель Божий, [приставленный] к человеку, а отнюдь не к кому-нибудь другому. Поэтому человек почтен у Бога более ангела.

Что ангел есть «служитель», приставленный к человеку, — это мысль новозаветная. В Евр 1. 14 прямо сказано, что ангелы «суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение», то есть для людей. Вполне вероятно, что составитель ИС вдохновлялся этим местом Священного Писания, хотя он и использует слово ὑπῆρέτης, в то время как в апостольском послании употреблены выражения λειτουργικὰ πνεύματα и διακονία. Слова «а отнюдь не к кому-нибудь другому» подчеркивают смысловую связь с предшествующим изречением.

Особый интерес представляет вторая фраза комментируемой максимы. С такой категоричностью превосходство человека над ангелами не утверждалось никем, по крайней мере, в доникейский период. Ориген в своих Толкованиях на Евангелие от Матфея (X. 13) пишет, что ему известна точка зрения, согласно которой святые в будущем веке будут выше ангелов (ср. 1Кор 6. 3), но он подчеркивает, что это может относиться только к некоторым ангелам, а не ко всем (заметим, что у Оригена речь заведомо не идет о людях вообще, а лишь об избранных). Комментируемое изречение, скорее, предвосхищает возвышенную антропологию таких Святых Отцов, как преподобный Анастасий Синаит и святитель Григорий Палама, которые любят сравнивать человека с ангелами, отмечая превосходство первого в тех или иных отношениях. При этом речь не идет о том, что человеческая природа как таковая выше ангельской, — человека возвышает над ангелами его царственное положение в сотворенном мире, его активная творческая и промыслительная деятельность в нем, сближающая его (человека) с Богом, в то время как высшие по природе ангелы выполняют лишь

служебные функции (см.: *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 207–208* (посвященные преподобному Анастасию Синаиту), 360–367 (посвященные Паламе, где собрано много относящихся к теме цитат). См. также русский перевод трех Слов об устройении человека по образу и подобию Божьему преподобного Анастасия, выполненный А.И. Сидоровым и снабженный им же обширными комментариями: *Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 25–189*). Очевидно, мысль Секста движется в этом же русле, во всяком случае, то, что «человек почтен у Бога более ангела» (τιμώτερον; точнее было бы перевести: [нечто] более почтенное), он выводит из служебной роли последнего, никак не характеризуя собственно ангельской и человеческой природы. При этом необходимо отметить, что ввиду отсутствия в ИС упоминаний о Христе, исключительно важный для святоотеческого богословия христологический аспект превосходства человека над ангелами здесь никак не отражен (о нем см. комм. к ИС 44).

33) Первый благодетельствующий есть Бог, второй же благодетельствуемый – человек.

Греч.: τὸ μὲν πρῶτον εὐεργετοῦν ὁ Θεός, τὸ δὲ δεῦτερον εὐεργετοῦμενον ἄνθρωπος.

Это чтение представлено ватиканской рукописью. В патмосской рукописи на второе место ставится «благодетельствуемый ангел», и лишь на третье – человек. Очевидно, этот вариант противоречит мысли предыдущего изречения, поэтому вслед за всеми издателями греческого текста мы следуем тексту ватиканского манускрипта. Что касается перевода, то замена среднего рода на мужской является, конечно же, отступлением от буквы греческого подлинника. Более точный перевод должен был бы звучать примерно так: «Первое благодетельствующее есть Бог, второе благодетельствуемое – человек». Смысл же, очевидно, таков: «На

первом месте – благодетельствующее, то есть Бог, а на втором – благодетельствуемое, то есть человек».

34) Итак, живи как следующий по чести за Богом.

Развивая мысли предыдущих максим, автор ИС высказывает здесь свое коренное убеждение: в иерархии разумных существ человек занимает место сразу вслед за Богом (μετὰ Θεόν; так в ватиканской рукописи). Словосочетание μετὰ Θεόν применительно к мудрецу или «душе благой» еще неоднократно встретится в ИС (см. 82с, 176, 244, 292, 309, 319).

В патмосской рукописи стоит не поддерживаемое прочими свидетельствами μετὰ Θεοῦ, что придает высказыванию следующий смысл: «Итак, живи, как существующий вместе с Богом». Любопытно, что в ИС 82с, наоборот, ватиканская рукопись заменяет μετὰ Θεόν на μετὰ Θεοῦ (см. комм. к нему).

Интересный вид приобретает это изречение в латинской традиции. Ряд рукописей добавляет к post Deum слово secundus, усугубляя таким образом связь с предыдущей максимой («второй после Бога»; ср. ИС 33). Кроме того, помимо слов, соответствующих известному нам греческому тексту, в латинском переводе Руфина читается еще et electus ab eo (и избранный Им), соответствующие началу ИС 35 по греческому тексту, где латинский перевод эти слова как раз опускает. Руфин, таким образом, переместил границу между ИС 34 и 35.

35) Будучи избранным, ты имеешь в своем составе нечто подобное Богу. Пользуйся поэтому своим составом, как храмом Божиим.

«Подобное Богу» – перевод греческого ὅμοιον Θεός (у Руфина – simile Dei). Относительно слова «избранный» см. комм. к ИС 1. Мысль о том, что тело христианина является храмом Святого Духа, встречается у апостола Павла в 1 Кор 6. 19. Он же в более общей форме говорит о христи-

анах как храме Божьем (1 Кор 3. 16–17; 2Кор 6. 16). Но во всех этих случаях им употреблено слово *ναός*, в то время как используемое в данном изречении *ἱερόν* в Новом Завете за единственным исключением (Деян 19. 27 – здесь речь идет о храме Артемиды в Ефесе) всегда обозначает иерусалимский храм. Комментируемый афоризм, несомненно, очень близок к мысли апостола Павла в 1 Кор 6. 19–20 и, возможно, является ее обработкой. Удивительно, что Delling в своей работе полностью игнорирует это изречение.

Ср. комм. к ИС 34 относительно латинского текста.

36) Верному Бог дает божескую власть – чистую и безгрешную.

Греч.: ἐξουσίαν πιστῷ ὁ Θεὸς δίδωσι τὴν κατὰ Θεὸν καθάραν οὖν δίδωσι καὶ ἀναμάρτητον.

В основе перевода текст патмосской рукописи, воспроизводимый всеми изданиями греческого текста ИС. Стоит, однако, отметить, что в ватиканской рукописи читается *ἐξουσίαν πίστεως*, то есть «власть веры». В латинском переводе на месте *πιστῷ* (верному) патмосской рукописи стоит *hominibus* (людям). *ἐξουσία*, переведенное нами как «власть», может означать и «свободу воли» – именно так понял это слово Руфин, переведший его как *libertas arbitrii*.

Это изречение цитировалось Пелагием, о чем пишет блаженный Августин (*De natura et gratia* LXIV. 77). Очень близкая к нему мысль о даровании Богом Божьей власти мудрому – а не верному, как здесь, – человеку содержится в Порф. II при отсутствии параллели в Пиф. Но более важным является близость данного изречения, как и ИС 60, к Ин 1. 12, где говорится о том, что пришедший в мир Свет, то есть Христос, «верующим во имя Его дал власть быть чадами Божьими», причем евангельская мысль как бы расщепляется: часть ее присутствует в ИС 36, а часть в ИС 60. В оба афоризма автор ИС вводит эпитеты «чистый» и «безгрешный», подчеркивая тем самым общность их содержания

и, может быть, происхождения. Что ИС 36 и 60 являются сознательной обработкой Ин 1. 12, – это, как минимум, не невозможно. Delling, однако, не рассматривает их, как и предыдущее изречение.

37) Пусть мир благоговеет перед твоей жизнью.

Ср. фрагмент 30 Мусония Руфа по изданию Hense (извлечен из Стобея III. 31. 6.): «Ты будешь достоин благоговения со стороны всех, если прежде научишься благоговеть перед самим собой» (пер. наш). Здесь использован тот же глагол αἰδέομαι (и существительное αἰδώς), что и в настоящем изречении. Характерно введение понятия «мир» в его христианском смысле в изречение с явно языческим background'ом.

38) Не представляй себя никому достойным порицания.

Перед нами исходный вариант ИС 16, в котором «никто» данной максимы заменено на «мир» (ср. ИС 37 и комм. к нему). Руфин, дабы избежать видимого повторения, использует в данном случае иное по сравнению с ИС 16 выражение, сохраняя близость общего смысла: nihil admittas quod tibi inurat notam (т.е. «не допускай ничего, что заклемило бы тебя [позором]»), в то время как в ИС 16 ἐπιλήψιος переводилось как gerprehensibilis (достойный порицания).

39) У дурно живущего после разлучения от тела требует отчета злой демон до тех пор, пока не отберет последнего кодранта.

Это изречение представляет большой интерес тем, что в нем евангельские стихи Мф 5. 25–26 (от которых, впрочем, здесь остается только упоминание о последнем кодранте) толкуются применительно к исходу души из тела. Таким образом, перед нами оказывается одно из древнейших свидетельств о том, что впоследствии будет названо «мытарствами» души, хотя нельзя исключить и того, что речь здесь идет о загробной участи души вообще, а не именно о мытарствах. Яркое, хотя и краткое, описание мытарств, то есть

прохождения разлучившейся с телом души через ряды бевсовских сил, взимающих с нее «пошлину» за содеянные ею грехи, встречается и у Климента Александрийского (фрагмент 69; Стром. IV. 116. 2 и VII. 83. 1), но без обращения к Мф 5. 25–26. Напротив, у Оригена в Гомилии XXXV на Евангелие от Луки достаточно подробно толкуются именно эти стихи вкупе с параллельными им Лк 12. 58–59; однако при очевидной эсхатологической направленности этого толкования, остается не вполне понятным, к какому моменту относится «отдание последнего кодранта», ясно только, что «соперник» – бес. Поскольку в области эсхатологии Ориген склонялся к учению о конечности адских мучений и последующем всеобщем восстановлении (апокатастасисе), вся загробная жизнь души до момента ее предопределенного спасения оказывается у него своего рода чистилищем. Не исключено, что под «отданием последнего кодранта» Ориген понимает окончание мук, хотя прямо об этом в Гомилии он и не говорит. Любопытно, что Delling (op. cit., s. 224) считает комментируемое изречение древнейшим свидетельством именно о чистилище (ein Beleg für den Lehrsatz vom Fegfeuer). Об этом чуждом православию учении см.: архим. Амвросий (Погодин). Св. Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Jordanville, N.-Y., 1963. С. 44–168; иером. Серафим (Роуз). Душа после смерти. Пер. с английского (выдержала несколько изданий в 90-е годы XX в.; здесь много материала и о мытарствах). О мытарствах см. также: святитель Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти. М., 1993 (или любое другое издание).

40) Блажен муж, душу которого никто не захватит, когда она отходит к Богу.

«Захват» отходящей к Богу души – это, вероятно, те же мытарства. Эта тема будет продолжена в ИС 347–349. В данном изречении характерны начальные слова «блажен муж» (μακάριος ἄνθρωπος) – яркий библейский оборот (см.

Пс 1. 1; 31. 2; 33. 9; 39. 5; 83. 6; 111. 1; Притч 8. 34; 28. 14; Сир 14. 1, 20; Ис 56. 2).

41–42) Что ты почтишь выше всего, то и будет господствовать над тобою. Почитай наилучшее, чтобы быть под началом наилучшего.

Эти два изречения тесно связаны между собой: второе является прямым выводом из первого. Довольно близко к ним по смыслу Пиф. 79, хотя прямых словесных параллелей здесь нет, и говорить о его прямом влиянии нельзя. Ближе к пифагорейской максиме мысль Марка Аврелия (VII. 3): «ценность каждого человека определяется ценностью предметов его стремлений» (пер. С.М. Роговина. Цит. по: Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 314). Ср. также евангельскую мысль: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф 6. 21; Лк 12. 34). Ее образный язык достаточно далек от комментируемых афоризмов, поэтому представляется более вероятным, что составитель ИС в данном случае ориентировался, – если не исключительно, то, по крайней мере, в большей степени, – на языческие образцы.

43) Находясь под началом наилучшего, ты сам будешь начальствовать над всем, чего возжелаешь.

Продолжение мысли двух предыдущих изречений. Ср. мысль апостола Павла: «Раб, призванный в Господе, есть свободный (буквально «вольноотпущенник», как и стоит в КП – А.Н.) Господа». Характерный для нашего памятника «поворот» ранее высказанной мысли (ср. ИС 23 и 102; 3 и 132) можно видеть в ИС 182: начальствуя, нужно помнить, что над тобой начальствует Бог. Вообще, тема начальствования занимает в ИС достаточно значительное место (кроме 182 см. еще 422–423). Причем, если ИС 422–423, в которых просто констатируется близость Бога к мудрецу, имеют параллели в Порф. 16, то ИС 43 и 182, подчеркивающие духовное значение подчинения Богу начальствующего

человека, таких прямых языческих параллелей не имеют, или, во всяком случае, смещают акценты близких к ним языческих сентенций (ср. комм. к ИС 182 с указанием соотношения с Клит. 60 и Пиф. 13).

44) Величайшая честь, [воздаваемая] Богу, есть ведение Бога и уподобление Ему.

Данное изречение и близкие к нему 148 и 381, без сомнения, являются ключевыми в нашем памятнике. Мысль об уподоблении Богу как высшем благе и цели жизни была впервые четко сформулирована еще Платоном (Теэтет 176А; Государство VI. 501ВС; X. 613А; Филеб 39Е), хотя восходит она, по-видимому, к древним пифагорейцам. Во всяком случае, более поздние источники представляют древнее пифагорейство именно подобным образом (ср. анализ относящихся к данной проблеме свидетельств в: *Delatte A. Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, 1915. P. 59–60, 71, 75, 284–285, 296; Delatte склоняется к пифагорейскому происхождению идеи уподобления Богу). Не чужда была эта идея и стоикам. См.: *Сенека. De vita beata XVI. 1; Марк Аврелий X. 8*. В христианстве уподобление Богу, или обожение, — центральная тема, фокус всего богословия, но в силу учения об изначальной сотворенности человека по образу Божию, Боговоплощении и Искуплении, тема эта наполняется совершенно иным по сравнению с античностью смыслом. Впрочем, не упоминая о Христе, Секст не вносит специфически христианских черт в свое учение об уподоблении Богу.

Сопрягаемое в данном случае с уподоблением Богу «ведение» (γνώσις) является одним из важнейших понятий христианской аскетики и тайнозрительного богословия. Оно включает весьма широкий спектр значений от «знания» в самом обыденном смысле слова до «гносиса» как высшей степени духовного совершенства, сближаясь в последнем случае с понятием «созерцания» (θεωρία). Именно

как «некое совершенство человека как человека» (τελείωσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου) определяет гносис Климент Александрийский (Стром. VII. 55. 1), близость к которому ИС уже отмечалась. Гносис у Климента теснейшим образом связан с верой, будучи практически синонимом высшей ступени веры (по Клименту, πίστις ἐξαιρέτος; букв. «отборная вера»), и подразумевает строгую добродетельную жизнь. Совершенного христианина александрийский дидакал называет «гностиком» или «истинным гностиком».

В ИС слово γνῶσις встречается четыре раза (44, 148, 406, 430), а глагол γινώσκω – семь раз (из них два раза в 369 и 394, объектом познания является Бог). Внимательный анализ этого небольшого по объему материала позволяет сделать некоторые интересные наблюдения. В ИС 406 «ведение Бога» отождествляется с «божественной мудростью», а из сличения ИС 167 и 402 видно, что вера и мудрость воспринимаются составителем ИС как чрезвычайно близкие, взаимозаменяемые понятия. Подтверждением этого является бесспорная синонимичность в нашем памятнике выражений «мудрец» и «верный», «мудрый муж» и «верный муж». Поэтому все сказанное в нем о мудрости и вере, мудреце и верном, можно включить в объем понятия «ведение», а самого «мудрого и верного мужа» можно называть в духе Климента Александрийского гностиком. Именно так и делает в посвященном ИС разделе своего «Курса патрологии» А.И. Сидоров (с. 301), говоря о начертываемом в памятнике идеале «истинно христианского» или «православного гностика».

Ведение или знание Бога нельзя смешивать со знанием о Боге. Подлинное знание Бога в христианском восприятии есть знание опытное, обнимающее собой всю жизнь человека, и в этом смысле оно очень близко к понятию уподобления Богу, являясь одним из его аспектов. Поэтому эти два понятия сопрягаются не только в ИС, но и в поздней-

шей святоотеческой литературе. Ср., например, у святителя Василия Великого: «мы обязаны уподобляться Богу, сколько это возможно для естества человеческого, уподобление же невозможно без ведения» (О Святом Духе I. Цит. по: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийския. Часть III. М., 1846. С. 232–233); о гносисе в православной традиции см.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 381–411, 681–682; о месте этого понятия в богословии Климента Александрийского: *Сидоров А.И.* Начало александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. 1998. Вып. 3. С. 104–112).

45) Ничто не подобно Богу – любезнейшее же Ему то, что уподобляется Ему, насколько это возможно.

Это изречение представляет собой своего рода комментарий, или схолию, к предыдущему. Уподобление Богу «насколько это возможно» – классическая платоновская формулировка (см. Теэтет 176А; κατὰ τὸ δυνατόν Платона заменяется в нашем памятнике на εἰς δύναμιν – так же у Климента Александрийского в Стром. VII. 13. 2). Выраженная этой максимой мысль очень близка ко взглядам Климента Александрийского, который, с одной стороны, часто говорит об уподоблении Богу, с другой – не забывает подчеркивать, что человеческая и Божественная природа несоизмеримы, и пропасть между ними преодолевается только по благодати Божьей (см. Стром. II. 74–75; 77. 4).

46a,b) Разум благочестивого – святой храм Божий. Лучший жертвенник Богу – чистое и безгрешное сердце.

Эти два изречения, в переводе Руфина представляющие собой единый афоризм, цитировались Пелагием (см. у блаженного Августина De natura et gratia LXIV. 77). Они очень близки друг другу по содержанию, при этом

в первом из них очевиднее эллинский оттенок, а во втором — библейский. К ИС 46а примыкают Пиф. 66, Порф. 11 (в двух местах) и Порф. 19. Храмом Божьим там провозглашается ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$; Пиф. 66 и Порф. 19), разум ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$; Порф. 11 — так и в ИС 46а) и мысль ($\gamma\nu\omega\mu\eta$; Порф. 11). Русскому слову «храм» соответствует $\dot{\iota}\epsilon\rho\acute{o}\nu$ в комментируемом изречении и в Порф. 11 («храм в мысли»: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \gamma\nu\omega\mu\eta\ \tau\acute{o}\ \dot{\iota}\epsilon\rho\acute{o}\nu$) и $\nu\epsilon\acute{o}\varsigma$ в Пиф. 66, Порф. 11 («в качестве храма разум»: $\nu\epsilon\acute{o}\nu\ \dots\ \tau\eta\nu\ \delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha\nu$) и Порф. 19. Мы видим, что во всех этих случаях храмом оказывается духовная природа человека, в то время как в ИС 35 им является «состав» ($\sigma\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$), который, вероятно, включает в себя и тело. ИС 46а можно считать, таким образом, спиритуализированным вариантом ИС 35 (см. комм. к нему).

В ИС 46b, напротив, на первый план выходит библейский характер. Это проявляется и в замене «разума» на «чистое сердце» (выражение чисто библейское; ср. Пс 50. 12; Мф 5. 8) и в утверждении о том, что чистое сердце является жертвенником Богу (ср. Пс 50. 18–19).

Мысли, близкие ИС 35, 46ab неоднократно высказывал Климент Александрийский. В Стром. VI. 60. 2 он говорит о теле праведника как о «святом храме», а в Стром. VII. 32. 5 — о праведной душе как истинном алтаре ($\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$). Ср. также у Евагрия: «Ум есть храм Святой Троицы» (Мысли 13. Под этим заглавием в соответствии с переводом А.И. Сидорова мы ссылаемся на изданные J. Muyldermans'ом в 44 выпуске *Le Muséeon* (1931) сентенции Евагрия. См.: Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 124).

Мысль Пиф. 66 воспроизводится в Комментариях Гиерокла к пифагорейским Золотым стихам (I. 19; здесь же цитируются Пиф. 15, 20, 25, 41, 66 со ссылкой на «пифагорейцев»).

47) Единственная и приятная жертва Богу — благоговение людям ради Бога.

Мы видим развитие мысли предыдущих изречений. В ИС 46а речь шла о храме, в 46b – о жертвеннике, а в данном случае – о жертве. Мысль о том, что лучшей жертвой Богу является благотворение, глубоко укоренена в Священном Писании (ср. Ис 1. 11–17; Ос 6. 6; Ам 5. 21–24; Фил 4. 18). Возможно, комментируемое изречение составлено не без влияния Евр 13. 16. О жертвенном культе и его христианском осмыслении много писал Климент Александрийский (см. особенно Стром. VII. 14). По Клименту приятной Богу жертвой является добродетель в широком понимании, в которую входит и человеколюбие. По святителю Григорию Богослову (Слово 17, говоренное встревоженным жителям Назианза и прогневанному градоначальнику 9), «в человеке всего более божественно то, что он может благотворить» (цит. по: *Святитель Григорий Богослов. Собр. творений в двух томах. Т. 1. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 259*).

48) Человек, живущий, насколько это возможно, по Богу, творит угодное Богу.

Выражение «жить//жизнь по Богу» (κατὰ Θεόν ζῆν//ζωή) встречается в ИС еще трижды: в изречениях 201, 216 и 399. Возможно, оно почерпнуто из 1Пет 4. 6, хотя контекст ни в одном случае не оказывается близким. Характерно использование ограничительного оборота «насколько это возможно» (εἰς δύναμιν; ср. ИС 45 и комм. к нему, а также ИС 381).

49) Бог ни в чем не нуждается, верный же – лишь в Боге едином.

Этот афоризм засвидетельствован и в Порф. 11, и в Клит. 4, и в Пиф. 39. Употребленное во всех этих случаях слово «мудрец» (σοφός) в ИС заменено на «верный» (πιστός – так в ватиканской рукописи, ей соответствуют латинский и сирийский переводы; в патмосской рукописи – πιστός καὶ σοφός, то есть «верный и мудрый») – ярчайший пример христианизации языческого материала без упоминания

нения о Христе. Впрочем, и без этой замены высказывание очень близко к христианству.

50) По необходимости нуждающийся в малом соревнует ни в чем не нуждающемуся.

Несколько смягченный вариант предыдущего изречения, весьма близкий к Клит. II, императив которого заменен на индикатив. Мысль ИС 49 и 50 является одним из общих мест античной философской этики. Весьма похожие формулировки можно найти у Сократа и киника Диогена (см.: *Ксенофонт*. Метoгaб. I. 6. 10; *Диоген Лаэртский* VI. 104–105). Близкие к комментируемому изречению мысли встречаются и у Климента Александрийского: «Ревнитель справедливого как почитатель Того, Кто ни в чем не испытывает недостатка, сам довольствуется малым, ни в чем другом, как в Самом Боге сберегая сокровище своего счастья» (Протрептик 105. 3. Пер. А.Ю. Братухина. Цит. по: *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. СПб., 1998. С. 23; такие же рассуждения в Стром. II. 81. 1; VII. 18. 2).

51) Старайся быть великим перед Богом, а перед людьми — не вызывающим зависти.

Изречение представляет собой точное воспроизведение Клит. 5. Не вызывать зависти — одно из основных требований пифагорейской этики. Ср.: *Порфирий*. Жизнь Пифагора 15; Пифагорейские Золотые стихи 36; *Гиерокл*. Комм. к Зол. ст. XVII. 7–11.

52) Добрый по отношению к нуждающимся, ты велик перед Богом.

Прямое продолжение мысли предыдущего изречения, разъясняющее, в чем именно состоит величие человека перед Богом. Сопоставляя ИС 51 и 52, можно прийти к выводу, что первое из них, почерпнутое из языческого источника, автор понимает как предостережение против благотворения напоказ, сближая его, таким образом, с Мф 6. 1–4.

53) Когда мудрый муж жив, то молва о нем невелика у людей, когда же он умрет, слава его воспевается.

Это изречение тесно связано с двумя предыдущими — оно подчеркивает, что «величие перед Богом» человека, ведущего добродетельную жизнь, «не вызывая зависти», делается очевидным после его смерти, и он будет прославлен. Эту же мысль развивает Сенека в 79 письме к Луцилию (13—18), ссылаясь на пример неизвестного при жизни Эпикура.

54) Всякое время, которое ты не [посвятил] размышлению о Боге, считай потерянным.

Очень близкая к этому мысль в ИС 289, причем в обоих случаях использовано выражение $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$.

55) Одно тело твое пусть странствует по земле — душа же пусть всегда пребывает с Богом.

Это изречение представляет собой очень интересный пример обработки исходного материала. В основе его лежат характеризующие философа слова Сократа из платоновского Теэтета (173e): «Одно лишь тело его обитает в городе, разум же... парит надо всем» (пер. Т. В. Васильевой. Цит. по: *Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М., 1993. С. 230*). «Город», стоящий в тексте Платона, заменен на «землю», а вторая половина высказывания Сократа сильно видоизменена и приведена в соответствие с бытовавшей отдельно максимой, засвидетельствованной в ИС 418, Клит. 7 и Порф. 16. Благодаря этому в принадлежащей великому афинскому философу мысли появляется отсутствующее в ее исходном виде упоминание о Боге.

56) Помышляй о добре, чтобы и творить добро.

Выраженная этим изречением связь между внутренним миром человека и его поступками подчеркнута также в ИС 326a,b.

57a) Помышление человека не сокрыто от Бога.

Это изречение отличается от Клит. 8 только употреблением слова $\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$ вместо стоящего там $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$. Ср.:

Климент Александрийский. Педагог II. 99. 5. Здесь Климент приводит высказывание Гераклита: «Как можно утаиться от того, кто никогда не заходит?» (фрагм. 16 по Diehls'у/ Kranz'у, 81 по Marcovich'у).

57b) Разум твой да будет чист от всякого зла.

В латинском переводе составляет с ИС 57а единый афоризм. ИС 56, 57ab связаны единой темой, что проявляется и в использовании однокоренных слов νοέω (56), ἔννοια (57а), διάνοια (57b). Центральное положение ИС 57а подчеркнуто упоминанием в нем о Боге.

58) Будь достоин Удостоившего тебя называть [Своим] сыном и делай все, как сын Божий.

В основании перевода лежит оборот ἄξιός ἐσσι, являющийся конъектурой, присутствующей у всех издателей греческого текста ИС. Этому исправленному варианту соответствует и латинский перевод (dignus esto). В ватиканской рукописи стоит бессмысленное ἔσσι, в патмосской – ἔσσι, очевидно, понимаемое как форма Ind. fut. 2 л. ед. ч., требующая иоты подписной. Индикативно-футуральная форма не соответствует императиву наст. вр. πράττε (делай) второй половины изречения. Ввиду этого конъектура ἔσσι представляется обоснованной.

Это изречение вводит группу из трех максим (58–60), связанных темой богосыновства, которая развивается далее в ИС 135, 221–222 и 225. Выражение «сын Божий», эксплицитно употребленное только в ИС 58, 60 и 135, ко времени написания ИС имело давнюю историю как в иудейской, так и в греко-римской традиции, причем использовалось оно в этих традициях в разном значении. Один из крупнейших современных специалистов по иудаистике G. Vermes так описывает это различие: «Живущему на рубеже эпох в Александрии, Антиохии или Афинах человеку, родным языком которого является греческий, выражение υἱὸς Θεοῦ, «сын Божий», привело бы на ум одного из многочисленных

потомков олимпийских божеств, или, может быть, кого-то из обожествленных властителей, принадлежащих к династии Птолемеев, или одного из императоров-богов Рима, преемника провозглашенного богом Юлия Цезаря. Для еврея же соответствующее древнееврейское или арамейское выражение не означало бы ничего из вышесказанного. Для него выражение «сын Божий» могло указывать на следующие предметы в восходящем порядке: любой сын Израиля, благочестивый еврей, святой еврей-харизматик, царь Израиля и особенно царский мессия; и, наконец, в совершенно ином смысле, ангельское или небесное существо» (*Vermes G. Jesus and the World of Judaism. SCM Press Ltd., 1993.* – нам недоступно. Пер. по авторизованному венгерскому изданию: *Jézus és a judaizmus világa. Budapest, 1997.* P. 129–130).

В Новом Завете помимо Иисуса Христа – Сына Божьего в собственном смысле слова – «сынами Божьими» называются верующие (Мф 5. 9, 44; Лк 20. 36; Рим 8. 14, 19; Гал 3. 26; 4. 6–7), и в этом случае выражение всегда стоит во множественном числе, являясь своего рода коллективным именем, – исключением является лишь Гал 4. 7, где слова «сын» (υἱός) и «Божий» (Θεοῦ) все же не стоят непосредственно рядом (ср. множество разночтений в этом стихе). В ИС выражение «сын Божий» всегда относится к верующему человеку и употребляется при этом в единственном числе. Знакомое греко-римскому миру понятие используется здесь в смысле близком к библейскому (ср. Прем 2. 18; 5. 5), но без наполнения его характерным для Нового Завета – особенно у апостола Павла – глубоким догматическим содержанием (богосыновство во Христе). О выражении «сын Божий» и о понятии богосыновства вообще см.: *Wülfling von Martitz P., Fohrer G., Schweizer E., Lohse E., Schneemelcher W. Υἱός // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (далее TWNT). Bd. VIII. S. 334.*

59) Называя Бога Отцом, помни об этом в своих делах.

Это изречение в данном месте приведено лишь в патмосской рукописи, а в ватиканской опущено. Но в обоих греческих манускриптах оно без изменений воспроизведено в ИС 222.

По словам немецкого ученого G.Schrenk'a «призывание Божества под именем Отца принадлежит к прафеноменам истории религий» («Die Anrufung der Gottheit unter dem Vaternamen gehört zu den Urphänomenen der Religionsgeschichte». *Schrenk G.* πατήρ // TWNT. Bd. V. S. 951). Неоднократно именуется «отцом» Зевс у Гомера (Ил. I. 503, 544; III. 365; Од. I. 28; IV. 341; XX. 201). Именование «отец» относится к божеству также у Платона (Тим. 28с; Гос. VI. 506е), Эпиктета (I. 9. 7), в Corpus Hermeticum (V. 9; XIV. 2–6). Встречающееся уже в Ветхом Завете (2Цар 7. 14; Ис 63. 16; 64. 7–8; Иер 31. 9; Мал 1. 6; 2. 10; Пс 88. 27; Сир 23. 1; 51. 10 (по греч. тексту), 14 (по слав.)) именование Бога Отцом становится характернейшей чертой новозаветных писаний и христианского богословия и благочестия в целом (см. хотя бы молитву «Отче наш»). Поэтому составитель ИС использует в данном случае понятие, свойственное как античной, так и библейской традиции, но перевес все же здесь на христианской стороне, ибо именование Бога Отцом и, в частности, молитвенное обращение к Нему как к Отцу, на которое, возможно, указывает используемый в настоящем изречении глагол ἐπικαλέω, не занимает нигде столь важного места, как в христианстве. Об именовании Бога Отцом кроме вышеупомянутой работы Schrenk'a см. также: *Jeremias J.* Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen, 1966; *Vermes G.* The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis, 1993.

60) Муж чистый и безгрешный имеет у Бога власть, как сын Божий.

Это изречение цитировалось Пелагием, о чем свидетельствует блаженный Августин (De natura et gratia LXIV.

77). В этом изречении чувствуется отдаленное сходство с Ин 1. 12. Руфин прямо сближает свой перевод с этим евангельским текстом (*vir castus et sine peccato potestatem accipit a Deo esse filius Dei*), хотя и вынужден сохранить свойственное ИС единственное число. Употребленное в данной максиме словосочетание «сын Божий» (υἱὸς Θεοῦ) соответствует «чадам Божиим» (τέκνα Θεοῦ) Ин 1. 12, выражению синонимичному в Новом Завете по отношению к «сынам Божиим» (см. Ин 1. 52; Рим 8. 16, 21; 9. 8; Фил 2. 15; 1 Ин 3. 1–2, 10; 5. 2; ср. также Гал 4.28; Еф 5. 1). Интересно, что в Ин 1. 12 речь идет о верующих, но составитель ИС в данном случае отдает предпочтение более нейтральной формулировке «муж чистый и безгрешный».

61–62) Благой разум есть селение Божье. Дурной разум есть селение пороков.

«Селение» — перевод греческого χωρος. В параллельном данным изречениям Порф. 21 употреблено слово χωρημα, которому в русском переводе также соответствует «селение». Интересно отметить, что у Порфирия душа называется селением богов (мн. ч.), тогда как у Секста слово θεός стоит в единственном числе («порокам» в Порф. 21 соответствуют «демоны»). Близкие мысли о разумной душе как «месте» (τοπος) Божьем и об уме как о Его «жилище» (κατοικητήριον) имеются у Евагрия (Мысли 12). Руфин, по-видимому, прочитал χωρός вместо χωρος, и поэтому пишет о хоре Божьем и о хоре зла.

63) Удаляя неправедного от неправедных дел, ты, возможно, наказываешь его согласно с Богом.

Греч.: τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικεῖν ἀπαλλάττων κολάζεις ἄν κατὰ Θεόν.

Смысл изречения состоит, очевидно, в том, что для «неправедного» человека невозможность совершать привычные для него «неправедные дела» сама по себе являет-

ся в высшей степени мучительной, и поэтому стремление наложить на него дополнительные наказания помимо лишения возможности совершать эти несправедливые дела является излишним, не соответствующим воле Божьей и недостойным «мудрого и верного мужа». Может быть, здесь есть скрытое неодобрение смертной казни. Ср. ИС 261.

64) Старайся не казаться, но быть праведным, ибо видимость отторгает каждого от [подлинного] бытия.

Принцип «быть, а не казаться» был одним из тех положений античной этики, которые всецело соответствовали и христианскому нравственному учению. Святитель Василий Великий (Беседа 22, К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями 4), говоря о том, что следует быть, а не казаться добрым, прямо ссылается на Платона (вероятно, имеется в виду Государство 361a). О самом святом Василии святитель Григорий Богослов писал, что «он старался быть, а не казаться только совершенным» (Слово 43, Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской 60. 5). По Клименту Александрийскому (Педагог III. 58. 3), «следует не казаться только свободными, но и состоять такими на деле» (пер. Н. Н. Корсунского. Цит. по: Педагог. Творение учителя Церкви Климента Александрийского. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. С. 256). Ср. *Гуерокл.* Комм. к пифагорейским Зол. стихам X. 23, где осуждается стремление лишь казаться, а не быть добродетельным.

65) Почитай праведность ради нее самой.

Греч.: τίμα τὸ δίκαιον δι' αὐτό.

«Праведность» в русском переводе соответствует греческому субстантивированному прилагательному среднего рода τὸ δίκαιον (буквально «праведное»; у Руфина: *quod iustum est*). Ср. употребление идентичных форм в ИС 147 и 158.

Мысль данного изречения будет развита в позднейшем святоотеческом богословии. Ср.: *святитель Григорий*

Богослов. Слово 4, Первое обличительное на царя Юлиана 60; *Евагрий.* Слово о духовном делании, или Монах. Пролог; *преподобный Иоанн Кассиан.* Собеседование XI. 10; *авва Дорофей* IV. 3. В этих святоотеческих текстах говорится о любви к добру ради самого добра. Необходимость именно такого отношения к доброделанию подчеркивается и Климентом Александрийским (Стром. IV. 135–139, 144–146). В связи с этим нужно отметить, что Святыми Отцами, в частности, святителем Василием Великим (Пространно изложенные Правила. Вступление. 3), святителем Григорием Богословом и аввой Дорофеем (Поучения IV и XIV) выделяются «три степени в спасаемых: рабство, наемничество и сыновство» (*Святитель Григорий Богослов.* Слово 40, На святое крещение 13). Отмеченное выше абсолютно бескорыстное отношение к доброделанию свойственно именно достигшим сыновства, но при этом и низшие степени имеют свой воспитательный смысл на определенных этапах духовной жизни и ни в коем случае не отвергаются Святыми Отцами категорически. С наибольшей обстоятельностью этот вопрос разъяснен в вышеупомянутых поучениях аввы Дорофея (см. ссылки в них на святого Василия Великого). Комментируемое изречение может рассматриваться и как аллюзия на Мф 10. 41, где говорится о принятии праведника «во имя праведника».

66) Не скроешься от Бога, ни творя неправду, ни даже только замышляя ее.

Диоген Лаэртский (I. 36) приписывает это изречение Фалесу. Характерно, что у Диогена—Фалеса речь идет о богах, а у Секста — о Боге.

67) Целомудренный муж чист перед Богом.

Единственный случай употребления в ИС выражения *σώφρων ἀνὴρ* (целомудренный муж). Интересно, что в переводе Руфина стоит *vir sapiens*, соответствующее у него часто встречающемуся в памятнике словосочетанию *σοφός ἀνὴρ*

(мудрый муж) и отражающее дохристианское понимание σοφροσύνη как «здравомыслия», «рассудительности». Этим изречением начинается дящийся до ИС 72, а может быть до 74 или даже 75b, тематический блок, посвященный целомудрию.

68) Избегай необузданности.

Данный афоризм открывает внутри вышеотмеченного тематического блока небольшую группу из четырех изречений (ИС 68–71a), объединенных общей структурой: каждое из них включает в себя глагол в императиве 2 л. ед. ч. При этом в ИС 68–69 он стоит на втором месте, а в ИС 70–71a – на первом (это различие не отражено в русском переводе).

69) Упражняйся в благоразумии.

Греч.: εὐλογιστίαν ἄσκει.

Изречения с императивом от глагола ἄσκέω (стараться, упражняться) встречаются в памятнике неоднократно. См. ИС 51, 64, 98, 120, 334.

70) Господствуй над наслаждениями.

Ср.: *Сенека. De vita beata VIII. 2*: «Телесные утехи и вообще факторы, имеющие в жизни несущественное значение, должны находиться у нас в таком положении, какое в лагере занимают вспомогательные и легковооруженные отряды. Они должны играть служебную, а не господствующую роль» (пер. С. Ц. Янушевского. Цит. по: Римские стоики. М., 1995. С. 173. Название русского перевода: «О счастливой жизни»).

71a) Побеждай тело во всем.

Интересно сопоставить это изречение с 1 Кор 9. 27, где апостол Павел говорит о том, что он «усмиряет и поработывает» свое тело (греч. ὑπωπιᾶζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ).

71b) Будучи сластолюбивым, не избежишь необузданности.

От параллельного Клит. 10 данное изречение отличается помимо другого употребленного глагола («избегать» вместо «происходить») еще тем, что мысль выражена с ис-

пользованием причастного оборота от глагола «быть» и обращена ко второму лицу. Такой оборот использован в ИС не один раз. Ср. ИС 35, 171а, 173. ИС 71а и 71b представляют собой у Руфина одно изречение, две части которого соединены союзом *quia* (ибо).

72) Сластолюбца Бог не слышит.

Это изречение тесно связано с предыдущим благодаря общему для них слову *φιλήδονος* («сластолюбивый»). В ИС 136 можно видеть вариант этой мысли в аспекте «гносиса». О том, кого еще Бог не слышит, см. ИС 217, 492, 584, Пиф. 17.

73) Итог роскоши – погибель.

Греч.: *τρυφῆς πέρας ὄλεθρος*.

По Ямвлиху (*De vita pythagorica* XXX. 171), Пифагор «установил такую последовательность: первым из зол проникает в дома и города роскошь (*τρυφή*), вторым – разнужданность (*ὑβρις*), третьим – гибель (*ὄλεθρος*)» (пер. В.Б. Черниговского. Цит. по: *Ямвлих. Жизнь Пифагора*. М., 1998. С. 111; поскольку более точным переводом заглавия трактата было бы «О жизни пифагорейской», мы будем ссылаться на него даже в случае цитирования его русского перевода с указанием традиционного латинского перевода заглавия). Вероятно, составитель ИС и Ямвлих пользовались близкими источниками.

74) Разум твой да предваряет твои порывы.

Греч.: *ὁ λόγος σου τῶν ὀρμῶν σου προηγεῖσθω*.

Таково чтение ватиканской рукописи. Оно близко Порф. 34, и ему отдает предпочтение Chadwick. Патмосская рукопись говорит не о «порывах» (*ὀρμῶν*), а о «делах», или «поступках» (*πράξεων*). Это чтение представлено в латинском и сирийском переводах, ему следуют Elter и Edwards/Wild. Если считать прообразом этого изречения Сир 37. 16 (слав. 37. 20), то и это говорит в пользу варианта патмосского манускрипта. Но, хотя внешние данные и поддерживают его в большей мере, для перевода избрано чтение ватиканс-

кой рукописи, так как пара λόγος (в смысле «разум») — ὀρμή представляется более рельефной и выразительной, чем λόγος — πράξις, тем более, что во втором сопоставлении, являющемся общим местом, λόγος обычно означает именно «слово», и при этом положительный акцент всегда ставится на «делах» (ср. ИС 359, 408, где, впрочем, использовано слово ἔργον, а не πράξις).

Интересно, что Руфин, оттеняя разные значения греческого λόγος, переводит его *verbum vel ratio* (исправленное в лионском издании 1507, и в базельском издании 1516 года на содержащее категорическое толкование греческого текста *non verbum sed ratio*).

75а) Страшнейшее [дело] – находиться в рабстве у страстей.

Изречение почти буквально совпадает с Пиф. 21 и Порф. 34, однако здесь отсутствует упоминание о тиранах, возможно, из-за того, что в следующем афоризме и так говорится о «владыках». Однако тема взаимоотношений с «тираном», который не представляет реальной опасности для мудреца, или верного, характерная для всего рассматриваемого круга текстов, не обойдена и в ИС: см. ИС 364 и 378.

Глагол δουλεύειν, которому в нашем переводе соответствует оборот «находиться в рабстве», можно было бы, архаизируя, перевести и как «работать».

75b) Сколько страстей у души, столько и владык.

Цитируется аввой Зосимой в его пятом Собеседовании (PG 78, col. 1689b; в русском Добротолюбии святого Феофана Затворника – собеседование 8), причем автором назван «некто из мудрых». В данном изречении, как и в Клит. 85, отсутствует засвидетельствованное в Пиф. 71 и Порф. 34 прилагательное «суровый». С другой стороны, в группировке афоризмов мы видим здесь нехарактерное совпадение ИС и Порф. вопреки Пиф. Соответствующие ИС 75ab максимы у Порфирия стоят совсем рядом, будучи разделены лишь кратким афоризмом,

отсутствующим в ИС, но засвидетельствованном в Пиф. 23 и Клит. 85, в то время как в Пиф. они находятся в совсем разных местах. Соотношение текстов можно схематически изобразить в таком виде.

ИС	Клит.	Пиф.	Порф.
75a		21	34
	86	23	34
75b	85	71	34

«Слабым звеном» здесь явно оказывается Пиф. 71. Очевидно, именно пифагорейские максимы отходят в данном случае от первоначального порядка расположения материала.

О страстях как владычицах души, у которых она находится в рабстве, ср.: *Климент Александрийский*. Стром. II. 144. 3; *Сенека*. Письма к Луцилию 14. 1.

76) Любовь к деньгам – изобличение любви к телу.

Связь между любовью к деньгам и любовью к телу утверждается в длинном, лишенном афористической краткости, Пиф. 110 и соответствующем ему Порф. 14. При общности темы и мысли в данном случае все же не прослеживается чисто литературной связи между этими памятниками и ИС. Интересно отметить, что во всех рассматриваемых текстах используются слова φιλοχρηματία или φιλοχρήματος, а не привычные для христианской письменности, начиная с Нового Завета, φιλαργυρία и φιλάργυρος (ср. Лк 16. 14; 1 Тим 6. 10; 2 Тим 3. 2). Мысль данного изречения полностью соответствует позднейшей святоотеческой аскетической традиции. Начиная с Евагрия и преподобного Иоанна Кассиана в классической схеме восьми главных страстей сребролюбие следует за блудом.

77) Приобретай [относящееся] к душе как [нечто] незыблемое.

Греч.: κτῶ τὰ τῆς ψυχῆς ὡς βέβαια.

τὰ τῆς ψυχῆς можно было бы перевести и как «свойственное душе», и как «приличисляющее душе», и как «надлежащее душе». Пиф. 91 является своего рода комментарием к данному изречению. Незыблемым там провозглашается «опираться на самого себя и на Бога». По Оригену (Против Цельса III. 72) «единственно незыблемым (βέβαιον) среди всего сущего являются познание (ἐπιστήμη) и истина, происходящие от мудрости» (пер. наш). Руфин переводит τὰ τῆς ψυχῆς как *animae virtutem*, то есть «добродетель души».

78) Расставайся с [относящимся] к телу, насколько это для тебя возможно.

Греч.: ἀποτάττου τοῖς τοῦ σώματος ἐφ' ὅσον δυνατός εἶ.

Относительно перевода τοῖς τοῦ σώματος «относящимся к телу» можно сказать то же, что и в предыдущем комм. в связи с «относящимся к душе». Пара этих понятий крепко связывает между собой ИС 77 и 78. Эта связь не отражена в переводе Руфина, который не сохраняет единообразия греч. текста: *animae virtutem – rebus corporis*.

79) Единственно сродственным [себе] полагай добро.

Буквально совпадает с ИС 593. В этом непримечательном в отношении смысла афоризме интересно отметить использование весьма характерного для ИС оборота с императивом 2 л. ед. ч. от глагола ἡέομαι в смысле «считать, полагать». Ср. ИС 11, 23, 105, 113, 131, 201, 202, 261, 276, 286, 297b, 338, 375, 443. Этот же самый оборот с синонимичным глаголом νομίζω см. ИС 14, 21, 54, 195, 274a, 285, 297a, 315, 324 (ср. также ИС 249, 365, 372, где использован медиопассивный императив в 3 л. ед. ч.).

80) Будь всегда таким, каким хочешь быть, когда молишься Богу.

Греч.: ὅποῖος θέλεις εὐχόμενος εἶναι αἰεὶ ἔσο.

Этот афоризм открывает достаточно многочисленный ряд изречений, темой которых является молитва. Ср.

ИС 81, 88, 122, 124, 125, 128, 213, 277, 329, 372, 374, 375. Нам представляется, что в данном случае речь идет не о тех качествах, которые являются предметом прошений молящегося, а о тех, которые являются внутренним условием действительности молитвы, то есть об искренности, благоговении, собранности и т. п.

81) Когда ты сознательно бросишь в грязь лучшее из приобретенного тобою, тогда, став чистым, можешь просить что-либо у Бога.

Сопоставление данного изречения с ИС 23, 102, 103, 108ab, 181 и 356 позволяет заключить, что в исследуемом памятнике «чистота» предполагает свободу от греха, относится как к душе, так и к телу, распространяется как на практическую, так и на умственную сферы человеческой жизни, и ярчайшим ее проявлением оказывается нестяжание. Акцент на нестяжательности как внешнем условии действительности молитвы роднит этот афоризм с Пиф. 17 и Порф. 13. В то же время здесь вероятна и связь с евангельским учением и, в частности, с общесиноптическим повествованием о беседе Христа с богатым юношей (Мф 19. 16–30; Мк 10. 17–31; Лк 18. 18–30). Этот евангельский отрывок впоследствии стал одним из программных текстов монашества (ср. в Житии преподобного Антония Великого гл. 2). Впрочем, данное изречение приобретает это христианское звучание только в том случае, если его рассматривать вкуче с ИС 82b, где говорится о раздаянии мирских благ. В вышеупомянутом евангельском повествовании Христос призывает Своего собеседника не просто к отречению от имущества, а к раздаянию его нищим.

82a) Будь уже сейчас таким, каким хочешь быть перед Богом.

Изречение, очень близкое по смыслу к ИС 80, а по структуре тождественное ему. Эти две максимы изящно обрамляют находящееся между ними ИС 81.

82b) Раздавая мирское, презирай его.

Достоинство внимания использование слова «мир» (κόσμος) в христианском значении чуждой Богу и верующему сферы господства греха (ср. ИС 15, 19, 20, и особенно 405 в сопоставлении с 404) в сочетании с характерным для ИС призывом к деятельному служению ближнему и благотворительности.

82с) Помни, что ты [занимаешь место сразу] вслед за Богом.

См. комм. к ИС 34. В ватиканской рукописи в данном изречении стоит не μετὰ Θεόν, а μετὰ Θεοῦ, и, таким образом, изречение приобретает следующий вид: «Помни, что ты с Богом». Чтение это, однако же, не поддерживается ни древними переводами, ни современными издателями. Изречения с призывом «помни» (μὲμνησο) в исследуемом памятнике встречаются неоднократно (см. ИС 59, 182, 221, 222, 364).

82d) Душа богобоязненного человека — бог в теле.

См. комм. к ИС 7а. Нам представляется допустимым и минималистическое толкование этого высказывания, в соответствии с которым речь здесь идет не о причастии Божеству, или «обожении», а всего лишь о главенствующем положении души в составе человека, когда она не подчиняется гнездящимся в теле страстям, а господствует над ними.

Очень близко данному изречению восклицание Сенеки (Ер. 31. 11) о душе «непреклонной, благородной, высокой»: «Можно ли назвать ее иначе как богом, нашедшим приют в теле человека?» (пер. С.А. Ошерова. Цит. по: *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию*. М., 1977. С. 59).

Ср. подчеркнуто христианское высказывание о душе в ИС 441.

82е) Оскверняет Бога дурно думающий о Нем.

Интересно сопоставить это изречение с ИС 429. В обоих случаях говорится об осквернении Бога, но если

здесь речь идет о внутреннем мире человека, то там, скорее, о внешних его проявлениях. Ср. у Эпиктета (II. 8. 13.): «В себе носишь ты его (т. е. Бога. — А.Н.) и не осознаешь, что оскверняешь его нечистыми мыслями, грязными действиями» (пер. Г. А. Тароняна. Цит. по: Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 106). Интересно, что в этой мысли стоического философа есть переключка и с ИС 82d.

83) Злословящий язык — обличение дурного образа мыслей.

Греч. βλάσφημος можно было бы в христианском духе переводить прямо как «богохульный», и это хорошо согласовывалось бы со следующими двумя изречениями, однако данная мысль приобрела бы в этом случае слишком уж банальный характер. Поэтому предпочтение отдано более нейтральному классическому значению греческого слова.

84) Имей язык благоговейный, особенно по отношению к Богу.

Антитетическая параллель к предыдущему изречению. В русском переводе параллелизм двух высказываний не столь очевиден, как в греческого оригинале, где оба изречения начинаются с созвучных словосочетаний: γλῶσσα βλάσφημος — γλῶσσαν εὐθουμον.

85) Сотворить Богу зло никто не может, но хулящий Его — в высшей степени нечестив, ибо если бы он мог, то сотворил бы.

Ср.: *Сенека*. De vita beata XXVI. 5.: «...Богов не оскорбляют люди, разрушающие их жертвенники, но злой умысел и злая воля усматриваются даже там, где они не могут причинить вреда» (русск. изд., с. 190). Эта мысль вложена Сенекой в уста Сократа.

86а) Основание благочестия — воздержание.

Эта максима цитируется блаженным Августином (Contra Julianum II. 7. 20), который приписывает ее святителю Амвросию Медиоланскому. Клит. 13 с помощью

частицы δε (же) соединяет это изречение с предшествующим ему Клит. 12, имеющим, в свою очередь, параллель в ИС 600. Варианты этой мысли встречаются у самых разных авторов. По Сократу, согласно свидетельству Ксенофонта (Воспоминания о Сократе I. 5. 4), воздержание является основанием «добродетели» (ἀρετῆς), по Филону Александрийскому (De somniis I. 124) – жизни (βίου), по Клименту Александрийскому (Стром. VII. 70. 1) – гносиса.

Комментируемое изречение интересно сравнить с дополняющим его ИС 371, имеющим параллель в Пиф. 51 и Порф. 35.

86b) Вершина благочестия – любовь к Богу.

Греч.: τέλος εὐσεβείας φιλία πρὸς Θεὸν.

φιλία, конечно, можно было бы перевести и как «дружба», подчеркивая тем самым интимность отношений между Богом и верующим (ср. ИС 443 и комм. к нему). Так переводил это место уже Руфин (amicitia), а вслед за ним и современные переводчики J. Kroll (Freundschaft) и Edwards/Wild (friendship). Впрочем, предлог πρὸς указывает на то, что на первом плане в данном случае находится именно человеческая активность, а не взаимные отношения Бога и человека. Ср. слова Христа о наибольшей заповеди в Законе (Мф 22. 37–38; Мк 12. 29–30; Лк 10. 25–28). Знаменательно, что характерное для Нового Завета и христианской письменности существительное ἀγάπη в ИС не используется. В то же время нельзя не отметить, что в Новом Завете есть несколько очень ярких мест, где для описания отношения верующего человека к Богу употреблен глагол φιλέω (Ин 16. 27; 21. 15–17; 1 Кор 16. 22; ср. также употребление сущ. φίλος в Ин 15. 14–15). Вопрос о тождественности или различии его значения и значения глагола ἀγαπάω (в ИС – 101, 106, 158, 442, 444) здесь мы не рассматриваем (см. по этому вопросу: Козлов М., *свящ.* «Глаголы любви» в Новом Завете // Альфа и Омега. 1995. N.2 (5). С. 21–36. N.3 (6). С. 23–38). В

любом случае, то, что любовь к Богу провозглашается вершиной благочестия, представляет собой замечательную перекличку с позднейшим святоотеческим аскетическим богословием, — ср. хотя бы «Лествицу» преподобного Иоанна Лествичника, где любовь оказывается высшей, тридцатой, ступенью на пути восхождения к Богу.

Пару ИС 86ab можно рассматривать также как предвосхищение позднейшего учения о «делании» (πράξις) и «созерцании» (θεωρία) (ср. комм. к ИС 23).

87) Обходись с благочестивым, как с самим собой.

Здесь, как и в ИС 86b, можно видеть аллюзию на слова Христа о наибольшей заповеди (Мф 22. 39; Мк 12. 31; Лк 10. 25–28; ср. также: Рим 13. 9; Гал 5. 14; Иак 2. 8; восходит мысль к Лев 19. 18), однако библейская заповедь здесь сильно «минимализирована», поскольку речь в данном изречении идет не о ближнем, а только о благочестивом. Интересно сравнить с очень близкими по форме ИС 89, 210ab, где говорится о «всех людях» и «ближних», и, таким образом, связь со Священным Писанием становится более очевидной (помимо указанных мест ср. еще и «золотое правило» Мф 7. 12; Лк 6. 31). Использование слова «благочестивый» связывает данное изречение с предыдущими двумя.

88) Молись о том, чтобы с тобою произошло не то, что ты хочешь, но то, что необходимо и полезно.

В Клит. 14 отсутствует «полезно», а в византийском сборнике Φιλοσόφων λόγοι, где это изречение также засвидетельствовано, как отмечает Chadwick (The Sentences of Sextus. P. 167), напротив, опущено «необходимо». Ср. свидетельство Диогена Лаэртского (VI. 42) о кинике Диогене Синопском: «Он порицал людей за их молитвы, утверждая, что они молят не об истинном благе, а о том, что им кажется благом» (русское изд., с. 227).

89) Обходись с ближними так, как ты хочешь, чтобы с тобой обходились они.

Это изречение полностью совпадает с ИС 210b. Оно является более христианским по звучанию, нежели близкое к нему ИС 87, и представляет собой интересную аллюзию на слова Христа, комбинируя «золотое правило» и «наибольшую заповедь» о любви к ближнему (ср. комм. к ИС 87). Русское слово «ближние» является переводом греч. οἱ πέλας, не встречающегося в Новом Завете (ср. ИС 17 и комм. к нему).

Близкую к данному изречению мысль Диоген Лаэртский (V. 21) вкладывает в уста Аристотеля: «На вопрос, как вести себя с друзьями, он сказал: “Так, как хотелось бы, чтобы они вели себя с нами”» (русск. изд., с. 194). Однако здесь очевидно ограничение, сближающее это высказывание с ИС 187.

90) Что порицаешь, того не делай.

Близкая мысль у Эпиктета в «Руководстве» (Enchiridion 5): «признакневоспитанного(ἀλαιδεύτου) [человека]—обвинять других в тех проступках, которые он сам совершает» (пер. наш). Своеобразным дополнением комментируемого изречения можно считать ИС 180 (ср. также ИС 178).

91a) Никто да не убедит тебя делать что-либо, кроме наилучшего.

В значительной части латинских рукописей стоит *petere*, то есть «просить», и, таким образом, темой этого изречения оказывается молитва, и оно сближается с ИС 88. Засвидетельствовано, однако, и *facere*, а Gildemeister предлагает читать *patrare* (осуществлять, совершать), что соответствует греч. ποιεῖν.

91b) Если кто и отнимет данное тебе, не досадуй.

Это изречение можно рассматривать как языческий прототип ИС 15 (см. комм. к нему). Ср. также ИС 17, 92, 118, 124, 127–128, 130, 321–322, 387, 404 с их параллелями, говорящие о том, что подлинной ценностью следует считать лишь то, что не может быть отторгнуто у человека насиль-

ственным образом, то есть душу и присущие ей добродетели. Эта мысль общая для античной философской этики и христианства.

92) То, что дает Бог, никто не отнимет.

Почти буквально совпадает с ИС 404, где вместо ἃ данного изречения стоит ὅσα. В параллельном Клит. 15 говорится не о «Боге», а о «воспитании» (παιδεία). О неотъемлемости даров Бога ср. Пиф. 3 и Порф. 12, где комбинируются мысли комментируемого изречения и ИС 128.

93) Поразмысли над тем, что [собираешься] сделать, прежде того, как сделал, чтобы не сотворить дважды того, чего не следует.

Греч.: σκέπτου πρὸ τοῦ πράττειν ἃ πράττεῖς ἵνα μὴ δις ποιῆς ἃ μὴ δεῖ.

Таково чтение обеих греческих рукописей ИС. В параллельном Клит. 16 текст дошел до нас в следующем виде: σκέπτου πρὸ τοῦ πράττειν καὶ ἃ πράττεῖς ἐξέταξε ἵνα μηδὲν ποιῆς ὃ μὴ δεῖ. К этому чтению близок и латинский перевод Руфина. Elter и Chadwick решаются на исправление и воспроизводят в своих изданиях ИС текст Клитарха. Мы следуем чтению греческих рукописей нашего памятника и принимающему его изданию Edwards'a/Wild'a.

Мысль этого изречения в достаточно близких выражениях присутствует в пифагорейских Золотых стихах (ст. 27 и 39), а также в Комментарий к ним Гиерокла (XV. 3; XIX. 3). В ИС 153 и Клит. 29 она отнесена не к делам, а к словам.

94) Если делаешь что-то и не хочешь, чтобы об этом знал Бог, — не делай этого.

Руфин переводит не agas nec cogites, то есть, «не делай и не помышляй», сближая этим данное изречение с ИС 178.

95а) Перед всем, что делаешь, думай о Боге.

Близкие мысли в ИС 56 и 289, причем можно отметить усиление теоцентризма в ряду 56—95а-289.

95b) Пусть Свет прокладывает путь твоим делам.

Греч.: φῶς σου τῶν πράξεων προηείσθω.

Перевод этого изречения зависит от того, к чему мы относим местоимение σου. Нам представляется, что оно относится к «делам». Edwards и Wild относят его к «свету», и изречение получает у них следующий смысл: «Пусть твой свет пролагает путь [твоим] делам». Сопоставление комментируемого изречения с ИС 95а и 97 склоняет, однако, к признанию того, что в данном случае речь идет не о внутренне присущем человеку по природе свете, а о свете Божественном. Именно так понимает это место и Руфин, который, объединяя ИС 95ab в единное высказывание, переводит их следующим образом: priusquam agas quodcumque agis, cogita Deum ut lux eius praecedat actus tuos. При таком понимании в качестве новозаветного «фона» данного изречения могут рассматриваться многие места иоанновских писаний (ср. Ин 1. 4, 5, 9; 3. 19–21; 8. 12; 9. 5; 11. 9; 12. 35–36, 46; 1Ин 1. 5, 7), а слово «свет» может писаться с большой буквы.

96) Величайшее нечестие по отношению к Богу – оскорбление человека.

Близкая мысль в ИС 23. Одной из характерных черт ИС является основанное на уверенности в выделенном положении человека в мироздании и его необычайной близости к Богу представление о некой «соизмеримости» божеского и человеческого и, в частности, как в данном изречении, – действий, направленных на Бога и на человека. Особенно ярко это проявляется в группе ИС 131–135.

97) Душа просвещается мыслью о Боге.

См. комм. к ИС 24. То, что в данном изречении говорится о «просвещении», а не об «очищении», как в параллельных Клит. 17 и Порф. 11 (ср. также ИС 24), есть основание рассматривать как скрытую христианизацию исходного материала. Хотя идея о том, что Бог есть свет, не чужда и античной религиозно-философской традиции, однако наибо-

лее яркое свое выражение она находит в Библии и, в частности, в Новом Завете. На составителя ИС могли оказать влияние следующие места: Ин 1. 9; Евр 6. 4; 10. 32 – везде здесь использован тот же глагол φωτίζω, что и в комментируемом изречении.

98) Учись довольствоваться малым.

Греч.: αὐτάρκειαν ἄσκει.

Это изречение дословно совпадает с ИС 334, правда, дважды текст приводится только в ватиканской рукописи, а в патмосской ИС 98 отсутствует. Руфин для каждого случая делает особый перевод, избегая простого повторения. В данном случае его версия такова: contentus esse mediocribus stude.

Использование императива глагола ἄσκέω достаточно характерно для ИС. Особенно запоминающимися являются призывы ИС 69 и 120, состоящие, как и в данном случае, всего лишь из двух слов (другие примеры – ИС 51, 64). Достоинно внимания, что это изречение открывает небольшую серию из четырех афоризмов, объединенных повелительным наклонением.

99) Не стремись к недолжному.

Греч.: τῶν ἀτόπων μὴ ὀρέγῃς.

Таково чтение патмосской рукописи и сирийского перевода, ему отдают предпочтение Chadwick и Edwards/Wild, которым мы следуем. В ватиканской рукописи вместо ἀτόπων стоит ἀπάντων, это чтение положено в основу перевода Руфина, и ему отдает предпочтение Elter. Смысл в этом случае оказывается следующим: «Не стремись ко всему [на свете]».

100) Усердно изыскивай причины [выпадающих на твою долю] благ.

Греч.: τῶν καλῶν ἐκπένει τὰ αἴτια.

Хотя формально речь в данном случае идет о причинах во множественном числе, в контексте всего памятника становится очевидным, что мысль читателя направляется автором к Богу.

101) Не люби того, что связано с телом.

Греч.: τὰ τοῦ σώματος μὴ ἀγάπα.

Близкие мысли в ИС 291 и 317 (ср. также ИС 271), однако там использовано слово σάρξ (плоть). Любопытно, что все эти изречения, в общем-то, вполне укладывающиеся в рамки античной философской этики, не имеют языческих параллелей.

102) Постыдное деяние творит нечистого человека.

Подтверждение ИС 23, так сказать, от противоположного. См. комм. к ИС 81 относительно понятия «чистоты». Дополнением этой мысли являются также ИС 90 и 180.

103) Очищает душу обличение безумного [ее] мнения.

Тема чистоты объединяет это изречение с предыдущим. См. комм. к ИС 81. Мысль о благотворности обличения и наказания характерна для книги Притчей Соломоновых (ср. Притч 3. 11–12; 5. 12–13; 9. 8–9; также Евр 12. 5–10; Откр 3. 19). Вполне возможно, что данный афоризм вдохновлен библейским учением.

104) Бог есть предводитель добрых человеческих дел.

В ватиканской рукописи отсутствует. Предводитель — перевод греч. ἡγεμών. В ИС 166 предводителем добрых дел оказывается уже вера или верный (см. комм.). Противоречия здесь усматривать не стоит, скорее, наоборот, — именно оба этих изречения в совокупности свидетельствуют о здоровом синергизме мышления автора ИС.

В ИС 305 говорится о предводителе злых дел, и этот афоризм имеет языческие параллели (см. комм. к нему).

105) Никого не считай врагом.

Близкие мысли в Комментарий к пифагорейским Золотым стихам Гиерокла (VII. 11): «Верно говорится, что у хорошего человека нет врагов... Поскольку такой человек любит людей вообще, он не считает злодея врагом» (русск. изд., с. 54).

106а) Люби соприродное [тебе].

Соприродное – перевод греч. ὁμόφυλον. Ясно, что речь идет о человеческом роде. Сходный призыв у Марка Аврелия (VII. 31): «Люби род человеческий» (русск. изд., с. 317). Но очевидна также близость данного изречения, – особенно если рассматривать его в совокупности со следующим, – к поучению Христа о наибольшей заповеди в Законе (Мф 22. 37–40; Мк 12. 29–31; Лк 10. 25–28; ср. также ИС 86b и 87, а также комм. к ним). Тем более показательна замена евангельского «ближнего» на более философское «соприродное».

Это изречение является обоснованием предыдущего (ср. связь мыслей у Гиерокла в предыдущем комм.).

106b) Люби Бога даже больше души своей.

И по форме и по содержанию очевидным образом сопряжено с предыдущим изречением. Эти две максимы соответствуют двум наибольшим заповедям Закона по учению Христа (см. вышеприведенные ссылки) – о любви к Богу и к ближнему. Правда, приведены они здесь в обратном порядке. Оборот «даже больше души своей», с одной стороны, может рассматриваться как усиленный вариант присутствующего в соответствующих евангельских местах выражения «всею душою твоею», а с другой стороны, оказывается очень близким к другим местам Евангелий, где говорится о «погублении» своей души и «ненависти» к ней ради Христа и Бога (ср. Мф 10. 39; 16. 25; Мк 8. 35; Лк 9. 24; 14. 26 – это самое яркое место; 17. 33; Ин 12. 25). Характерно, однако, что императивный по смыслу футурум библейских заповедей в ИС 106ab заменен на обычный императив.

107) Не трудно грешникам собраться вместе и не для греха.

Греч.: οὐ χαλεπὸν ἀμαρτωλοῦς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενέσθαι μὴ ἀμαρτάνοντας.

Одно из самых проблематичных изречений. В патмосской рукописи оно отсутствует. Трудности в понимании

общего смысла создает отрицательная частица οὐ. Она засвидетельствована помимо греческого текста ватиканской рукописи еще и в сирийском переводе:

... ܐܘܢ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ .
 ܐܘܢ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ
 ܐܘܢ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ ܕܡܘܠܘܢܐ

У Руфина мы сталкиваемся с иным вариантом, в котором не отражено не только первое οὐ, но и последующее μη: *pessimum est peccatoribus in unum convenire cum peccant*. Современные издатели и переводчики разошлись во мнениях относительно текста комментируемого изречения. Chadwick и Edwards/Wild сохраняют греческое чтение без изменений, причем первый интерпретирует его следующим образом: «Не раздражайся, когда грешники собираются вместе для целей не греховных» (*The Sentences of Sextus*, p. 168). Перевод Edwards'a/Wild'a: *It is not difficult for sinners to associate with one another if they do not sin*. То же видим и во французском переводе Munier: *N'aie pas de difficulté d'admettre que des pécheurs se réunissent sans commettre de péché*. Ср. итальянский перевод F. de Paola: *Non è male che i peccatori vadano d'accordo, quando non peccano*. Возможен и близкий к вышеприведенным русский перевод, при котором ἐπὶ τὸ αὐτὸ лишено «территориального» значения: «Не трудно, чтобы [даже] грешники сошлись во мнениях, не погрешая [против истины]». Elter предлагает опустить начальное οὐ. Подобным же образом переводит на немецкий J. Kroll: *Es ist schwer, dass Sünder sich zusammenfinden, ohne zu sündigen*. При этом он, правда, предлагает и варианты понимания с начальным οὐ, например: *es ist nicht anstössig, dass Sünder sich zusammenfinden, wofern sie nicht sündigen*. В любом случае, по Kroll'у это изречение является *unklar* (op. cit., s. 633). Особняком стоит голландский перевод Meyboom'a (op. cit., p. 472), предлагающего читать ἀμαρτωλοῖς вместо ἀμαρτωλοῦς: *die niet zondigen kunnen li-*

chtelijk aan zondaren gelijk worden, то есть «не согрешающие могут легко уподобиться грешникам». Этот перевод не лишен изящества, придавая изречению значение своего рода предостережения против осуждения грешников, однако его значение ослабляется тем, что он основан на конъюнктуре.

108a) Обилие пищи препятствует чистоте.

«Чистота» – перевод греч. ἀγνεΐα (в ИС – *haraх legomenon*). Это изречение открывает ряд афоризмов, посвященных теме пищи (ИС 108a-111).

108b) Невоздержность в пище делает [человека] нечистым.

«Нечистый» — перевод греч. ἀκάθαρτος. Несмотря на использование слов с разными корнями для передачи понятия чистоты-нечистоты, связь с предыдущим изречением несомненна. У Руфина эти две максимы соединены с помощью союза *et*. Обе они органично включаются в ряд изречений, трактующих о чистоте (см. комм. к ИС 81).

109) [Хотя] употребление [в пищу] всего живого и безразлично, но воздержание наиболее разумно.

Цитируется Оригеном (Против Цельса VIII. 30). Ср. мысли Климента Александрийского в начале второй книги Педагога, а также блаженного Диадоча Фотикийского в 44 главе его Сотницы (Подвижнического слова). Все эти авторы, утверждая в своих трудах важность самого принципа воздержания, тем не менее подчеркивают, что никакой род пищи не должен сам по себе считаться нечистым и принципиально недопустимым для употребления. В этом существенная разница с пифагорейством, которое свой запрет на вкушение животной пищи обосновывает чисто догматически как вывод из учения о переселении душ.

110) Не входящие через уста пища и питье оскверняют человека, но исходящее от дурных нравов.

Греч.: οὐ τὰ εἰσιόντα διὰ τοῦ στόματος σιτία καὶ ποτὰ μιαίνει τὸν ἄνθρωπον ἀλλὰ τὰ ἀπὸ κακοῦ ἤθους ἐξιόντα.

Несомненно, самая яркая и очевидная новозаветная аллюзия во всем памятнике. Ср. Мф 15. 11, 17–20 (паралл. Мк 7. 15, 18–23; впрочем, данное изречение ориентировано именно на текст Евангелия от Матфея). Как и в ИС 13, здесь в высшей степени характерна «шлифовка» евангельского материала. Достойна внимания уже замена предлога εἰς («в») на διὰ («через»). Но гораздо более показательной является замена глагола κοινῶν в чисто новозаветном его значении «осквернять» на классическое μιáινω – вместе со всеми издателями мы принимаем чтение ватиканской рукописи, в патмосской сохранен евангельский глагол, – а также употребление вместо библейского «сердца» (καρδία) более характерного для античной – и, в частности, пифагорейской, – этики слова ἦθος. Символично, что в Новом Завете ἦθος встречается только один раз и именно в цитате из Менандра (1Кор 15. 33). Неудивительно, что Chadwick (The Sentences of Sextus, p. 138) примером именно данного изречения подтверждает свою мысль о том, что в ИС мы имеем дело с христианизацией языческого материала в отношении содержания и, наоборот, – с эллинизацией христианского в отношении формы. Близкое к данному изречению обращение с рассматриваемым евангельским текстом см. у Климента Александрийского (Стром. II. 50. 2; Педагог II. 8. 4; 16. 3; 49. 1). В нехристианской письменности также встречаются варианты этой евангельской мысли, но с несколько иными акцентами, – там подчеркивается бóльшая ценность того, что исходит из уст, по сравнению с тем, что через них входит. Ср. у Филона Александрийского в трактате «О сотворении мира» (De orificio mundi 119): «...рот, посредством которого происходит, как сказал Платон, вхождение смертного, а исхождение нетленного. Ведь входят в него пища и питье (σντία καὶ ποτὰ, как и в ИС! – А.Н.) тленная пища для тленного тела, исходят же слова, бессмертные законы для бессмертной души, которыми руко-

водствуется разумная жизнь» (пер. А.В. Вдовиченко. Цит. по: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 79). Подразумеваемым местом у Платона, очевидно, является Тимей 75e, где о рте человека сказано: «Вход... ради необходимого, а выход — ради наилучшего. В самом деле, все, что входит в тело и питает его, относится к необходимому, между тем как изливающийся наружу поток речей, служа мысли, являет собою прекрасный и наилучший из всех потоков» (пер. С. С. Аверинцева. Цит. по: *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М., 1994. С. 482).

111) Всякая пища, которую ты принимаешь, побеждаемый наслаждением, оскверняет тебя.

Греч.: ὁ ἄν ἡδονῆ ἡττώμενος σιτίων προσφέρῃ μιᾶναι σε.

Слово ἡδονῆ (наслаждение) отсутствует в обеих греческих рукописях, однако соответствующие ему слова засвидетельствованы в латинском и сирийском переводах. Elter, предполагая порчу греческого текста, на месте ἡδονῆ ставит многоточие. Chadwick, а вслед за ним и Edwards/Wild, вносят его в текст, но помещают его в скобки как конъектуру (еще до них это сделал в своем переводе J. Kroll).

Очевидна смысловая связь этого изречения с предыдущим. Здесь указано, в каком именно смысле можно говорить об осквернении пищей. Достойно упоминания, что с группой изречений 108a–111 имеются многочисленные более или менее явные переключки в трудах Климента Александрийского (ср. начало второй книги Педагога; Стром. II. 50. 2) и Оригена (Против Цельса V. 49; VIII. 29–30).

112) Не старайся нравиться толпе.

Это изречение полностью укладывается в рамки античной философской этики, и в языческой литературе с ним имеются многочисленные переключки. Ср. мысли Сенеки в первых двух главах его труда «О счастливой жизни» (*De vita beata*; русск. изд., с. 167–169), например, следующую: «Одобрение

толпы — доказательство полной несостоятельности». Также и у Ямвлиха пифагорейцам приписываются такие соображения: «Неразумно обращать внимание на мнение всякого человека, и особенно, если это мнение большинства» (*De vita pythagorica* XXXI. 200; русск. изд., с. 123). Ср. также ИС 241 и комм. к нему.

113—114) В чем бы ты ни был благополучен, — виновником считай Бога. Бог — не виновник зол.

Совершенно очевидно, что пара этих изречений — с их параллелями — восходит к классическим текстам Платона (*Государство* 379b; 617e), хотя, по Диогену Лаэртскому (I. 88) и Деметрию Фалерскому (*Стобей* III. I. 172), мысль, соответствующую ИС 113, высказывал уже Биант (см. комм. к ИС 390). Основная идея этих языческих текстов полностью соответствует и библейскому учению, и не случайно, что различные ее варианты многократно встречаются в позднейших святоотеческих трудах.

115) Не приобретай [ничего] сверх того, чего требует тело.

Воспроизводится с минимальным изменением (πλείονα вместо πλέον) в ИС 602, содержащемся только в ватиканской рукописи. Мысль данного изречения неоднократно встречается у Климента Александрийского. У святителя Василия Великого в *Нравственных правилах* (48. 2, 4) подчеркивается, что излишки нужно «употреблять на дела благотворения»; это требование святителя Василия очень близко к миру ИС (ср. ИС 328—330, 382).

116) Золото не избавляет душу от пороков.

Это высказывание может иметь разные смысловые оттенки в зависимости от того, как понимать субстантивированное прилагательное [τὰ] κακά. Если под ним понимать разные проявления зла в самом общем смысле, то тогда речь здесь идет о том, что деньги не могут доставить человеку, прежде всего, внешнего благополучия. Если же в κακά

видеть обозначение не зла вообще, а именно пороков, то в таком случае мысль приобретает бóльшую этическую глубину и состоит в том, что за деньги нельзя приобрести самую главную ценность — добродетель. В любом случае это изречение коррелирует с ИС 114, где также использовано субстантивированное κακά.

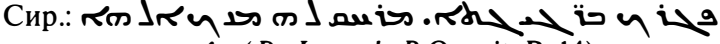
117) По замыслу Божьему ты родился не для того, чтобы пребывать в неге.

Греч.: οὐ γέγονας ἐντροφῆσων τῇ τοῦ Θεοῦ παρασκευῇ.

Таково чтение ватиканской рукописи, которому следуют все издатели греческого текста. В патмосской рукописи вместо ἐντροφῆσων стоит ἐν τρφῆ ὧν, то есть речь здесь идет не о том, ради чего создан человек, а о том, в каком состоянии он уже находится ныне. К этому чтению близки сирийский и латинский переводы. Вероятно также, что Руфин и сирийский переводчик читали не οὐ γέγονας, а οὐκ ἔγνωκας. Проблему составляет также правильное понимание словосочетания τῇ τοῦ Θεοῦ παρασκευῇ (Руфин, возможно, читал τὴν παρασκευήν; см. ниже латинский текст). Под ним можно понимать как изначальный замысел Божий, так и уготованные Богом земные блага. В параллельном ИС 603 (засвидетельствовано только в ватиканской рукописи) вместо Θεοῦ стоит κόσμου, что, очевидно, соответствует второму способу понимания, который и отражен во всех переводах за исключением немецкого, французского и сирийского. Сирийский перевод здесь вообще стоит несколько особняком, так как в нем говорится об удалении Бога от человека. В связи с этим Ryssel (Op. cit. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1896). S. 581) задается вопросом: не связывал ли сирийский переводчик каким-нибудь образом παρασκευή с глаголом ἀποσκευάζω?

Принимая во внимание текстологическую и смысловую сложность этого изречения, приводим все доступные нам его переводы:

Лат.: In deliciis positus corporis certum est quia ignoras illa quae praeparata sunt a Deo (*Chadwick H. The Sentences of Sextus. P. 27*).

Сир.:  (De Lagarde P. Op. cit. P. 14); его нем. пер.: Sei aber dessen bewusst, dass wenn du deinen Leib verweichlichst durch die Lüste, Gott sich von dir entfernt (*Ryssel V. Op. cit. (1896). S. 581*).

Англ.: You were not born to luxuriate in what God provides (*Edwards R.A., Wild R.A. Op. cit. P. 31*).

Голл.: Gij zijt niet geboren on te zweelgen in wat God heeft toebereid (*Meyboom H. U. Op. cit. P. 472*).

Ит.: Tu non sei nato per deliziarti di quello che Dio ha preparato (*de Paola F. Le Sentenze di Sesto. P. 70*).

Нем.: Zum schwelgen bist du von Gott nicht geschaffen worden (*Kroll J. Op. cit. S. 633*).

Фр.: Tu n'a pas été créé par la providence divine pour vivre dans la mollesse (*Munier Ch. Op. cit. www.semantic.fr./bibhum/annuaires/annu 03/ sextus3. html.*).

118) **Приобретай то, чего никто у тебя не отнимет.**

Ср. рассказомегарике Стилпоне у Диогена Лаэртского (II. 115): «Деметрий, сын Антигона, захватив Мегары, распорядился охранять дом Стилпона и возратить ему разграбленное добро; но когда он спросил у него перечень его убытков, Стилпон заявил, что убытков не было: воспитания у него никто не отнял, и знания его и разум остались при нем» (русск. изд., с. 127). Здесь же (VI. 11; русск. изд., с. 218) мысль киника Антисфена: «Добродетель – орудие, которого никто не может отнять». Ср. эту же мысль у святителя Василия Великого (Беседа 22, К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями 4) со ссылкой на Солона. Delling (op. cit., s. 231) отмечает близость комментируемого изречения к Мф 6. 19–21, не утверждая, впрочем, литературной зависимости от него.

119) **Переноси необходимые [потребности] как необходимые.**

Греч.: φέρε τὰ ἀναγκαῖα ὡς ἀναγκαῖα.

ἀναγκαῖα можно было перевести и как «вынужденные». В ИС 276 мы видим конкретизацию данной мысли в связи с «наслаждениями». Ср. также комм. к ИС 276.

120) **Упражняйся в великодушии.**

μεγαλοψυχία – собственно, не великодушие, а скорее «величие души». Это понятие античной этики было воспринято и святоотеческим богословием. Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика 1123b слл.; *Плотин* I. 6. 6; *святитель Иоанн Златоуст*. Беседы на 1 Кор XI. 1. Святитель Василий Великий (Беседа 7, К обогащаемым 4) призывает: «Старайся иметь великую душу» (цит. по: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския. Часть IV. М., 1846. С. 108). В целом, μεγαλοψυχία понимается античными философами и Святыми Отцами как способность возвыситься над всем мирским и преходящим.

121ab) **Не будь привязан к тому, за что тебя справедливо восхваляют, но что ты презираешь. Приобретай то, о чем справедливо имеешь великие мысли.**

«Справедливо» – перевод греч. εὐλόγως в обоих случаях. Нужно было обязательно сохранить тождество наречий в обоих изречениях, чтобы и в переводе была отражена их связь. Под тем, что достойно презрения, хотя и является предметом обоснованной похвалы, можно понимать и богатство, и высокое общественное положение, и разного рода таланты (ср., напр., ИС 286). В ИС 121b имеется в виду, конечно, добродетель в самом широком смысле слова. «Великие мысли» (греч. μεγαλοφρονεῖς) связывает это изречение с ИС 120.

122) **Проси у Бога достойного Бога.**

Это изречение открывает последовательный ряд афоризмов (ИС 122–128, кроме 123), имеющих параллели у

Порфирия и также сосредоточенных у него в одном месте его сочинения (Порф. 12). Однако мысль о том, что человек должен сам быть достоин Бога и иметь дело только с тем, что достойно Бога, в ИС занимает совершенно особое место, что видно уже из того, что она резко подчеркивается в самом начале памятника, не имеющем языческих параллелей. Ср. ИС 3–5, а также 58, 132, 248, 250, 376а.

123) [Присутствующий] в тебе разум делай законом твоей жизни.

Разум — перевод греч. λόγος, неоднократно используемого в ИС в этом значении (ср. ИС 74, 205, 264а). Закон (νόμος) — *hara* legomenon в исследуемом памятнике. Ср., напротив, обильные рассуждения о законе (законах) в Порф. 25–27.

124) Проси у Бога того, чего не можешь получить от человека.

Переведен текст ватиканской рукописи. В патмосской рукописи вместо ἀνθρώπου (человека) стоит ἄλλου (иного), что ближе к варианту Порфирия, который пишет ἐτέρου (другого). У Порфирия также вместо императива 2 л. ед. ч. употреблен *conjunctivus adhortativus*.

125) Проси, чтобы после трудов у тебя появилось то, чему пролагают путь труды.

В патмосской рукописи отсутствует. Полностью совпадает с Клит. 21, если не считать минимальной разницы в порядке слов. У Порфирия говорится «о трудах с добродетелью», и вновь использован *conjunctivus adhortativus*. Близкие мысли ср. у Климента Александрийского: Кто из богатых спасется 3; ср. также: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе II. 1. 19–20. Впрочем, и у Ксенофонта и у Климента речь идет только о «трудах», в то время как для ИС 125–126 не менее важной является тема молитвы (ср. также ИС 122, 128).

126) Молитва ленивого — пустое слово.

У Порфирия тесная связь этого изречения с предыдущим подчеркнута путем введения союза γάρ (ибо).

127) Презирай то, в чем не будешь нуждаться, освободившись от тела.

Отсутствует в патмосской рукописи. Воспроизводится в антологии Стобея (III. 1. 43). У Руфина мысль формулируется, так сказать, от противного: *Non oportet contemni ea quibus etiam post depositionem corporis indigemus*. В параллельном Пиф. 121 и Порф. 12 данная максима соединена с не засвидетельствованным в ИС продолжением.

128) Того, что ты не сможешь удержать, приобрета его, — не проси у Бога.

Это изречение присутствует во всех языческих памятниках рассматриваемого в связи с ИС круга. В Пиф. 3 и Порф. 12 оно комбинируется с ИС 92 и 404, объединяясь с ними в одну мысль. В Клит. 22 воспроизводится без изменений. Приводится также у Стобея (IV, р. VIII).

129) Приучай свою душу иметь о себе самые высокие после Бога мысли.

Глагол $\mu\epsilon\upsilon\alpha\lambda\omicron\phi\rho\nu\epsilon\hat{\iota}\nu$ (в патмосской рукописи) или $\mu\epsilon\upsilon\alpha\ \phi\rho\nu\epsilon\hat{\iota}\nu$ (в ватиканской) связывает это изречение с ИС 121b и 120, а характернейшее для ИС словосочетание $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ (после Бога) применительно к месту человека в мире — с ИС 34, 82с, 176, 244, 292, 309, 319.

130) Не почитай ничего, что может у тебя отнять дурной человек.

Стандартная как для ИС, так и вообще для античной философской этики мысль, соответствующая и христианскому взгляду. Различные ее варианты во множестве встречаются во всех памятниках рассматриваемого круга. Ср. ИС 17, 91b, 92, 118, 124, 127–128, 321–322, 387, 404 с их параллелями.

131) Только приличествующее Богу считай благом.

Это изречение открывает одну из важнейших «серий» всего памятника — ИС 131–135. См. комм. к ИС 132.

Осложненным вариантом этого изречения является ИС 197, в котором прямо сказано, что «приличествующим Богу» является «добро» (καλόν), и только это добро является «благом» (ἀγαθόν).

132) Достойное Бога [достойно] и мужа благого.

Один из ярких примеров теоцентрической антропологии ИС, для которой, как уже было отмечено выше, характерно утверждение не только близости, но даже некоторой «соизмеримости» Бога и человека. Ср. ИС 96 и комм. к нему. Вообще, весь ряд ИС 131–135 оказывается в этом отношении очень показательным. Это, несомненно, одно из центральных мест во всем памятнике, сопоставимое по своему значению с ИС 1–8, 44, 148, 306–311, 381. О понятии «достойного Бога» в ИС см. комм. к ИС 122.

133) Что не ведет к блаженству божескому, не [ведет] и к человеческому.

В патмосской рукописи отсутствуют обе отрицательные частицы, и эта же самая мысль приобретает положительную форму. В чем именно может и должно состоять человеческое «блаженство» (εὐδαιμονία), сказано в ИС 148. Ясно, что при таком понимании это блаженство может быть названо и «божеским».

134) Желай того, чего желал бы Бог.

Греч.: ταῦτα θέλε ἃ θεοὶ ἄν καὶ Θεός.

Интересно, что применительно к Богу употреблен оптатив (соответствующий сослагательному наклонению в русском переводе). Это как будто проводит некую границу между Богом и человеком. В строгом смысле этого слова, или, во всяком случае, так, как это присуще человеку, Бог не желает ничего – такая мысль сквозит в данном изречении. В параллельном Порф. 13 употреблен менее тонкий индикатив; с другой стороны, подчеркнуто, что предметом желаний и прошений (ср. ИС 122, 128) человека должен быть Сам Бог, – мысль, в ИС не высказанная прямо ни разу.

135) Кто чтит лишь то, что [чтит] и [Сам] Бог, – тот есть сын Божий.

Это изречение, завершающее объединенный общей темой ряд ИС 131–135, сопрягает характерное для этого отрывка утверждение близости человека к Богу с понятием богосыновства. Ср. в связи с этим ИС 58 и комм. к нему.

Очень характерно для ИС и понятие «почитания». Предметом почитания верного, или мудреца, согласно нашему памятнику должны быть «наилучшее» (42), «праведность» (65), «то, что чтит Сам Бог» (135), «верность», или «пребывание в вере» (189; см. комм. к нему), «философ» (219, 319), «мудрец» (244), «истинное слово о Боге» (355) и Сам «Бог» (44, 355, 381).

136) Насколько тело вожделеет – [настолько] душа не знает Бога.

Греч.: ἔφ' ὅσον ποιεῖ τὸ σῶμα ἢ ψυχὴ τὸν Θεὸν ἀγνοεῖ.

Руфин и современные переводчики за исключением Munier понимают ἔφ' ὅσον во временном смысле: donec (Руфин), as long as (Edwards/Wild), solange (Kroll), zolang (Meuyboom), finchè (de Paola). Изречение при этом понимании приобретает следующий вид: «Пока тело вожделеет, душа не знает Бога». Но возможно понимание ἔφ' ὅσον и в смысле меры: «насколько», «в какой мере» (ср. французский перевод Munier: dans la mesure). Нами избран этот вариант не только ввиду того, что и чисто филологически он представляется более убедительным, но и потому, что именно такое понимание данного текста засвидетельствовано в Порф. 13, где употреблена конструкция ἔφ' ὅσον... ἐπὶ τούτων. Это же понимание отражено в сирийском переводе, при всех его частных отличиях от греческого текста:

ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ
ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ ܩܘܠܢ

Ср. его немецкий перевод у Ryssel'a (op. cit. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1896). S. 584): «Je mehr der Mensch...»

У Порфирия данное изречение комбинируется с ИС 134. Интересно также, что у него тело оказывается объектом вожделения, а субъектом является абстрактный «кто-либо» (τις). Упоминание о душе при этом отсутствует. Таким образом, изящная форма комментируемой максимы с использованием пары «тело—душа» не без основания может быть приписана составителю ИС.

137) Стремление к приобретению — начало корыстолюбия.

На корыстолюбие (греч. πλεονεξία; в ИС — ἡαρχ λεγομενον) как на порок указывается неоднократно в Священном Писании (Лк 12. 15; Рим 1. 29; Еф 5. 3; Кол 3. 5; 2 Пет 2. 3, 14). Позднее оно займет третье место в ряду восьми главных страстей, или пороков, являясь синонимом сребролюбия (φιλαργυρία). См.: *Зарин С. М.* Аскетизм. М., 1996. С. 267–273.

138) От себялюбия рождается несправедливость.

Греч.: ἐκ φιλαυτίας ἀδικία φύεται.

Этот текст, публикуемый всеми издателями ИС, не соответствует чтению ни одной из греческих рукописей, которые в данном случае очень сильно расходятся между собой, а следует Руфину. Его перевод имеет следующий вид: cum semet ipsum quis amplius diligit, inde iniustitia nascitur. В греческих рукописях представлены следующие варианты:

Ἡ ἀδικία ἀδικία γίνεται (Ват.).

Ἐκ φιλαυτίας κακία φύεται (Патм.).

В параллельном Клит. 24:

Ἐκ [γὰρ] φιλαργυρίας ἀδικία φύεται.

К Клитарху близок и сирийский перевод. Как видим, публикуемый издателями вариант, положенный в основа-

ние русского перевода, собран «с миру по нитке». Однако, учитывая, что в чтениях двух греческих манускриптов ИС нет ни одного (!) общего слова, конъектура на основе латинского перевода, сочетающего элементы разных чтений, представляется оправданным компромиссом.

В Новом Завете слово φιλαυτία отсутствует, зато один раз употреблено φίλαυτος во мн. ч. как характеристика людей «последних дней» (2 Тим 3. 2). Chadwick отмечает, что себялюбие рассматривается Филоном и Климентом Александрийским как начало греха. Аристотель различает хорошее и дурное себялюбие (Никомахова этика IX. 8). Согласно Евагрию (Мысли 41), «первым из всех помыслов является помысел себялюбия, а за ним — остальные восемь» (русск. изд., с. 126).

139ab) Тело создано, чтобы [лишь] немного отягощать душу. Невыносимым тело делает сластолюбие.

Ср. ИС 425, где говорится, что душа «испытывается» (δοκιμάζεται) Богом посредством тела. С другой стороны, согласно ИС 411, если тело погружено в наслаждения, то оно начинает «мучить» (βασανίζειν) душу. Это хорошо соответствует паре комментируемых изречений. О печальных последствиях сластолюбия говорят ИС 72 и 172 — человек, преданный этой страсти, и в житейских делах ни к чему не годен, и Бог его не слышит. Близкие к ИС 139ab мысли рассыпаны в беседах святителя Василия Великого О посте (1 и 2) и На упивающихся.

140) Все преизбыточествующее враждебно человеку.

Греч.: πᾶν τὸ πλεόν ἀνθρώπῳ πολέμιον.

Это изречение, тесно примыкающее по смыслу к двум предыдущим, интересно своим звучанием. Здесь мы видим — и слышим — явную аллитерацию со звуками π, λ, ν. Благодаря этому, данный афоризм звучит почти как стихотворная строчка. В параллельном Клит. 143 это изречение объединено с следующими за ним ИС 141–142.

141) **Любя то, чего не должно, не полюбишь того, что должно.**

Русский глагол «любить» является в данном случае переводом греч. φλέω. Это изречение без изменений приводится в Клит. 25, а в Клит. 143 (см. предыдущий комм.) использована только первая его половина.

Цитируется святителем Кесарием Арльским (Sermo 1. 7) без указания имени автора.

142) **Если ты печешься о недобром, от тебя сокровится доброе.**

Иная формулировка той же мысли, что и в предыдущем изречении. В Клит. 143 это изречение приводится с изменением порядка слов, что в русском переводе не могло быть отражено в полной мере.

143–144) **Разум мудреца всегда [пребывает] с Богом. В разуме мудреца обитает Бог.**

Ср. ИС 55, где мысль ИС 143 облечена в форму призыва. Ср. также очень близкую к комментируемым изречениям серию ИС 415b–421, особенно 418, где речь, однако, идет не о «разуме» (διάνοια), а о душе. ИС 416–418 имеют параллели в Порф. 16. В связи с этим следует отметить, что не засвидетельствованные в языческих источниках ИС 143–144 не являются христианизацией тех близких к ним максим, которые имеют языческие параллели. Ср., при этом, ИС 419, выделяющееся из вышеотмеченного ряда благодаря своему явно библейскому характеру и представляющее собой христианизированный вариант предшествующего ему ИС 418.

145) **Мудрец узнается немногими.**

Греч.: σοφὸς ὀλίγοις γινώσκεται.

ὀλίγοις можно понимать как Dat. plur. и среднего, и мужского рода. Если реализовать значение среднего рода, то получится следующий смысл: «Мудрец узнается [уже] по немногому», или «из немногого». Такое понимание этого

изречения отражено в немецком переводе J. Kroll'a: *Den Weisen erkennt man (schon) an wenigem* (то же в сирийском). Руфин конкретизирует смысл, говоря о немногих словах, или немногословии, мудреца: *sapiens paucis verbis innotescit*. Руфину следует итальянский перевод de Paola: *Il sapiente si conosce da poche parole*. Если же видеть в ὀλίγοις форму мужского рода, то получается, что мудрец познается «немногими». Такое понимание засвидетельствовано в Порф. 13, где понимание словосочетания ὀλίγοις γινώσκόμενος в смысле «знаемый немногими», очевидно по контексту (ср. французский перевод É. des Places'a (*Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Paris, 1982. P. 113): *connu de peu de gens*). Так переводят данное изречение Edwards/Wild и Munier: *The sage is recognized by few; Le sage est reconnu par peu de gens*. Вероятно, такой смысл усматривает здесь и Chadwick, ибо предлагает сопоставить данную максиму с ИС 214, 243 и Пиф. 92. Для нас в выборе варианта перевода решающим было свидетельство Порфирия, хорошо знакомого с материалом, легшим в основу ИС.

Это изречение в руфиновском переводе цитируется в Уставе преподобного Венедикта Нурсийского (гл. 7) и в *Regula Magistri* (гл. 10). В 9 главе *Regula Magistri* это изречение цитируется без слова *verbis* и вводится словами *et item dicit scriptura*.

146) Вожделение ненасытимо, а потому и [всегда] находится в нужде.

Греч.: ἀπλήρωτος ἐπιθυμία διὰ τοῦτο καὶ ἄπορος.

Таково чтение ватиканской рукописи, а также параллельного данному изречению Клит. 26, в котором прилагательные находятся в среднем роде (см. русский перевод) и перед ἐπιθυμία стоит артикль. Этому чтению отдает предпочтение Chadwick. Elter и Edwards/Wild предпочитают чтение патмосской рукописи, в которой между ἐπιθυμία и διὰ стоят слова ἅπαντα παντός, то есть речь идет о «всяком», или

«всяческом», вожделении, которое ненасытно в отношении «всего». Текст Руфина: *inexplebilis est omnis cupiditas, propterea et semper indiget*, то есть ἄπλαστα здесь отражено, а παντός нет. Поскольку оба греческих чтения засвидетельствованы приблизительно в равной мере и никакого принципиального смыслового различия между ними нет, мы отдаем предпочтение варианту ватиканской рукописи исключительно ввиду его краткости и афористичности, восполняя его на основании латинского перевода уместным здесь и по-русски наречием «всегда».

Что же касается самой мысли этого изречения, то надо отметить, что она является одной из излюбленных у Святых Отцов (ср.: *святитель Василий Великий*. Беседа 6, На слова из Евангелия от Луки (12. 18) «разорю житницы моя, и большия созижду» и о любостыжательности 5; Беседа 7, К обогащающимся 5; Беседа 22, К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями 8).

147) **Мудрое всегда подобно себе.**

Единственный в ИС случай, когда предметом высказывания является не «мудрец» (σοφός), а абстрактное «мудрое» (τὸ σοφόν; ср. τὸ δίκαιον в ИС 65 и τὸ ἀληθές в ИС 158). Латинский и сирийский переводы меняют род на мужской. В чем может быть смысл употребления среднего рода? Не хотел ли автор ИС этим сказать, что мудрость не есть чисто человеческое качество, а оно есть свойство Божественной природы, к которому человек лишь причастен, и таким образом, когда говорится «мудрое», речь идет и о премудром Боге и о причастном Его Премудрости человеке? При таком понимании и «подобие самому себе» легко толкуется как вечное Божественное свойство, которое может быть по причастию отражено в жизни мудреца через его бесстрастие.

148) **Для блаженства достаточны ведение Бога и уподобление Ему.**

Интересно сопоставить эту максиму с ИС 466, «добродетель» (ἀρετή) которого заменена в данном изречении на более яркие «ведение Бога и уподобление Ему» (Θεοῦ γυνώσις καὶ ὁμοίωμα). В то же время речь здесь идет не о «крайнем» (ἄκρα) блаженстве, как в ИС 466, а просто о блаженстве без эпитетов. Безусловно, комментируемая максима ввиду всего сказанного выше звучит более максималистично, чем ИС 466. Ср. также ИС 44 и комм. к нему. Положение, гласящее, что добродетель довлеет себе для счастья, было одним из общих мест античной этики. См.: *Диоген Лаэртский* III. 78 (изложение учения Платона); *Платон*. Государство X. 612–613; *Сенека*. De vita beata XVI. 1. Характерно, что в вышеприведенных местах добродетель сопрягается с уподоблением Богу. Д. Миртов так характеризует учение о добродетели Климента Александрийского: «Добродетель, по Клименту, есть постоянное расположение души, создаваемое человеком на основе знания блага (или Бога), любви к нему, непрестанных усилий к осуществлению его на деле и молений о помощи свыше и при содействии Божественной благодати, идущей навстречу нравственному подвигу человека. Таково формальное определение добродетели. Что же касается ее содержания, то последнее определяется понятием богоуподобления» (*Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 98).

149) Дурные люди, когда им льстят, делаются еще хуже.

Это высказывание воспроизводится в Клит. 27 без глагола γίνονται (становятся). Та же мысль встречается у Филострата (*Жизнь Аполлония Тианского VII. 3*): «От похвал злодеи еще пуще злеют» (пер. Е. Г. Рабинович. Цит. по: *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 145).

150) Восхваляемый порок становится невыносимым.

Очевидна связь этого изречения с предыдущим. Вышеприведенная цитата из Филострата комбинирует элементы обоих.

151) Язык твой да следует за умом твоим.

Ср. высказывание Хилона у Диогена Лаэртского (I. 70): «Языком не упреждай мысль» (русск. изд., с. 75–76).

Это изречение открывает длинный ряд афоризмов, объединенных общей темой отношения человека к слову (ИС 151–165g; несколько особняком стоят ИС 158–159, впрочем, очевидна их смысловая связь с ИС 165a-f).

152) Лучше необдуманно бросить камень, чем слово.

Это изречение с незначительными изменениями присутствует во всех языческих памятниках рассматриваемого в связи с ИС круга и встречается почти во всех византийских флорилегиях. См., например: *Стобей* III. 34. 11; *Sacra Parallela* (PG 95, col. 1205; приводится как изречение Евагрия). Цитируется как мысль Оригена в *Regula Magistri* XI. Вероятно, автор этого устава читал данное изречение в каком-нибудь ныне утерянном труде Оригена, а не в переводе Руфина, о чем свидетельствует и несколько отличный от руфиновского латинский текст, в котором вместо употребленного Руфином *frustra* стоит *in vanum*. «Радикализированный» вариант этой максимы см. в ИС 362.

153) Перед тем, как говорить, — подумай, чтобы не сказать того, чего не должно.

Та же мысль, что и в ИС 93, только применительно к словам, а не делам (ср. отношение Клит. 29 к Клит. 16). В ватиканской рукописи эта близость к ИС 93 проявляется и в том, что там во второй половине изречения добавлено слово «дважды» (в патмосской рукописи, латинском и сирийском переводах отсутствует). В параллельном Клит. 29 подчеркнута связь с предшествующим Клит. 28 (паралл. ИС 152) через использование наречия *εἰς ἡ* (в Клит. 28 переведено как «необдуманно», в Клит. 29 — «наудачу»).

154) Слова без смысла — пустой шум.

Греч.: *ῥήματα ἄνευ νοῦ ψόφοι*.

Таков текст параллельного Клит. 30, которому следуют Elter и Chadwick. Последний решается и на дополнительное исправление, меняя на единственное число в слове ψόφοι, вероятно, по аналогии с чтениями греческих рукописей ИС и переводом Руфина (см. ниже). В основе сирийского и армянского переводов также лежит слово ψόφος; причем в случае сирийского, вероятно, во мн. ч. Греческие рукописи и латинский перевод представляют иные чтения. В патмосской рукописи стоит ψόγος (порицание, хула, ругань), этому соответствует перевод Руфина (*obprobria*), и этот вариант поддерживается Edwards'ом и Wild'ом: *Words without thought deserve reproach*. Ватиканская рукопись содержит чтение φόβος (страх, ужас), отвергаемое всеми издателями. Современные переводы за исключением английского основаны на чтении ψόφος или ψόφοι: *Worte ohne Überlegung sind leerer Schall* (немецкий перевод J. Kroll'a); *Woorden zonder zin zijn ijdel* (голландский перевод Meyboom'a; *op. cit.*, p. 481); *Le parole senza senno sono vani suoni* (итальянский перевод de Paola; *Le Sentenze di Sesto*, p. 72); *Paroles sans réflexion ne sont que bavardage* (французский перевод Munier). Следует отметить, что вариант с ψόγος допускает различное понимание. Слово ψόγος может рассматриваться как характеристика самих слов, и тогда изречение приобретает следующий смысл: слова без смысла есть не что иное, как ругань, или хула. Но ψόγος можно понимать и как реакцию на бессмысленные слова, и в таком случае речь шла бы о том, что слова без смысла вызывают порицание, или достойны порицания (ср. английский перевод). Ввиду того, что свидетельства источников в пользу каждого из чтений нам представляются примерно равнозначными, мы выбираем основанное на тексте Клитарха и сирийского перевода и предпочитаемое Elter'ом и Chadwick'ом ψόφοι/ψόφος исключительно ввиду ясности его смысла и удобства для перевода. То, что неразумное пользование словом пре-

досудительно, достаточно показано в предыдущих и последующих изречениях.

155) Многословие не избежит греха.

Лишь чуть-чуть измененная цитата из Притч 10. 19. Интересно, что характерное для христианского богословия слово ἀμαρτία (грех) в ИС использовано только здесь; чаще в ИС встречается ἀμαρτήμα (см. ИС 11, 174, 181, 194, 297ab, 298). Этот же библейский стих цитируется Климентом Александрийским в Педагоге (II. 52. 3).

156) Немногословию сопутствует мудрость.

Греч.: βραχυλογία σοφία παρακολουθεῖ.

Таково чтение ватиканской рукописи и параллельного Клит. 31. С ним согласуется и сирийский перевод. В патмосской рукописи иота подписная стоит в слове σοφία, и, таким образом, вследствие смены падежей получается, что, наоборот, немногословие сопутствует мудрости. Так, вероятно, понимал это изречение и Руфин, перевод которого имеет следующий вид: *brevis est in sermonibus sapiens*. Все издатели греческого текста отдают предпочтение варианту ватиканской рукописи, ему же следуют и современные переводчики.

157) Многословие – знак невежества.

В ватиканской рукописи отсутствует. Дословно совпадает с Клит. 32 (ср. параллелизм ИС 156 и Клит. 31). Это изречение открывает первый блок сентенций (ИС 157–180), сохранившихся в коптском переводе. Вместе с двумя предыдущими оно образует четко выделяющуюся небольшую группу благодаря использованию аналогичных по структуре слов *πολυλογία* – *βραχυλογία* – *μακρολογία*, первое и третье из которых переведены на русский язык одинаковым образом как «многословие».

158) Люби истину.

Греч.: τὸ ἀληθὲς ἀγάπα.

Более точным был бы перевод «люби истинное» (ср. ИС 147, где говорится о «мудром» в ср. роде, а также ИС 65).

Вариант перевода, представленный в тексте, был выбран по чисто стилистическим соображениям. Существительное «истина» лучше сочетается с «ложью» следующего изречения. С другой стороны, сам выбор автором ИС субстантивированного прилагательного среднего рода ἀληθὲς может быть объяснен тем, что оно, так сказать, гармонирует с существительным ψεῦδος (ложь), которое по-гречески также является словом среднего рода. Кстати говоря, во всех без исключения переводах ИС использовано именно существительное «истина».

159) Ложью пользуйся [только] как лекарством.

Греч.: τῷ ψεύδει χρῶ ὡς φάρμακῳ.

Греческое слово φάρμακον может означать не только лекарство, но и яд, и такое его значение реализовано в большинстве переводов: в коптском, латинском, пространном сирийском, английском Edwards'a/Wild'a, немецком Kroll'a, итальянском de Paola. В таком случае изречение можно понимать и как полное запрещение лжи, и как призыв к осторожному с ней обращению при допущении ее использования во врачебных целях «в малых дозах». Последнее понимание сближает «яд» с «лекарством», представленным в кратком сирийском и французском (Munier) переводах. Поскольку нам не кажется, что в данном случае речь идет о категорическом запрещении лжи, мы позволили себе вопреки большинству переводов перевести φάρμακον как «лекарство», однако с добавлением в скобках «только».

О допустимости лжи в особых случаях в качестве «врачебного средства» ср.: *Платон*. Государство 382с; 389б, 459с–d; *Филон Александрийский*. О Херувимах (De Cherubim) 14; *Эпиктет* IV. 6. 33 со ссылкой на «философов»; *Стобей* II. 7. 11m. со ссылкой на «стоиков» (этот же текст воспроизводит von Arnim в своем собрании Stoicorum veterum fragmenta. Vol. III. 554); *Климент Александрийский*. Стром. VII. 53. 2.

В христианской традиции однозначного ответа на вопрос о допустимости лжи нет. С одной стороны, есть достаточно свидетельств о категорической ее недопустимости. Ср., напр., у святителя Василия Великого, который запрещает любую ложь даже в благовидных целях в 76 вопросе-ответе Кратко изложенных правил, ссылаясь на Ин 8. 44 и 2 Тим 2. 5, и в Нравственном правиле 24 на основании Мф 5. 37, Еф 4. 25 и Кол 3. 9. Можно также отметить эпизод в т. н. «Истории египетских монахов», когда преподобный Иоанн Ликопольский сказал диакону, скрывшему по смирению свой сан: «И в большом и в малом ложь чужда нам. Непохвально это, даже если делается на пользу, ибо Спаситель сказал: “Ложь от лукавого”» (Цит. по: История египетских монахов. Москва, 2001. С. 12).

С другой стороны, есть и не менее яркие примеры допущения возможности «педагогической» лжи. Классическим в этом отношении местом является толкование блаженным Феофилактом Болгарским слов Христа о том, что о дне кончины мира не знают «ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 32; Мф 24. 36; в *textus receptus* в Мф слова «ни Сын» не вошли). Толкуя это место, блаженный Феофилакт подчеркивает, что Сын знает этот день, но скрывает свое знание от людей для их пользы, чтобы поддерживать в них постоянное бодрствование. При этом блаженный Феофилакт приводит примеры из семейной жизни, когда родители похожим образом поступают с маленькими детьми (соответствующий текст присутствует в Толкованиях как на Мф, так и на Мк).

160) [Произнесению] слов твоих да предшествует время.

Греч.: *καὶρὸς τῶν λόγων σου προηγεῖσθω.*

Поскольку греческое *καὶρὸς* означает некий определенный момент времени, или истечение срока, то это изречение можно понимать и в том смысле, что слова нужно

произносить только в нужный момент. Ср. немецкий перевод Kroll'a: *Lass dich bei deinen Worten vom rechten Zeitpunkt leiten.* Ср. также: *Климент Александрийский.* Стром. VI. 116. 3, где речь идет о том, что истинный гностик знает, когда, как и с кем говорить.

161) Говори, когда молчать не подобает.

Близкое по смыслу к предыдущему изречение. Ср. Сир 4. 23 (греч.); 4. 27 (слав.): «Не удерживай слова, когда оно может помочь».

162a) Молчи о том, чего не знаешь. О чем знаешь, говори, когда необходимо.

Представляет собой единое изречение у Руфина и в параллельном Клит. 36, где, впрочем, *ότε* (когда) заменено на *ό* (что).

163a) [Сказанное] не вовремя слово – изобличение дурного образа мыслей.

В параллельном Клит. 37 говорится не о «дурном образе мыслей» (*διάνοια κακή*), а о «неразумии» (*ἄνοια*). Ср. Сир 20. 7, близкое также к ИС 160–161: «Мудрый человек будет молчать до времени, а тщеславный и безрассудный не будет ждать времени».

163b) Когда нужно [что-либо] делать – не разглаговльствуй.

Отсутствует в патмосской рукописи и у Руфина. Относительно взаимоотношений между словом и делом см. ИС 74 и комм. к нему, а также ИС 359 и 408.

164a) В собрании не старайся говорить первым.

В Клит. 39. объединено с вариантом ИС 165g в единое изречение.

164b) Одна и та же наука – говорить и молчать.

Это изречение не переведено у Руфина, отсутствует оно и в обеих греческих рукописях ИС, зато засвидетельствовано в сирийском и коптском переводах. Греческий текст издателями восстанавливается по Клит. 38.

165ab) **Лучше быть побежденным, говоря истину, чем победить обманом. Побеждающий с помощью обмана побеждается нравственно.**

Эти два изречения очень близки по смыслу ИС 187 (см. также комм. к нему). Возможно, речь в данном случае идет не просто о лжи в ее элементарном значении, но о всяких «уловках», привлекающих слушателя или собеседника (использованы слова ἀπάτη и ἀπατάω). Не исключено, что предметом осуждения здесь является красноречие (ср. ИС 286 и комм. к нему). Тем не менее, нельзя упускать из виду, что в ИС 165с-е речь идет именно о лжи (ψεῦδος). В коптском и сирийском переводах ИС 165b употреблены выражения, позволяющие предположить, что в их основе лежал текст, включающий в себя вместо слова ἦθος (нрав) слово ἀλήθεια (истина). Речь, таким образом, могла бы идти о поражении «от истины», или «воистину».

Ср. мысли Хилона у Диогена Лаэртского (I. 70): «Лучше потеря, чем дурная прибыль: от одной горе на раз, от другой навсегда» (русск. изд., с. 75). Близкая к комментируемым изречениям мысль обнаруживается в Новом Завете (2Тим 3. 13): «Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь» (πλανῶντες καὶ πλανώμενοι).

ИС 165а-с приводятся подряд в Порф. 14. ИС 165b-g отсутствуют у Руфина и в патмосской рукописи, но присутствуют в ватиканском манускрипте, сирийском и коптском переводах.

165с) **Лживые слова становятся свидетелями порока.**

В Порф. 14 соединено с предыдущими двумя максимами с помощью частицы δέ, при этом глагол γίνονται (станоятся) опущен.

165d) **Велико искушение, когда ложь [кажется] необходимой.**

Греч.: μεγάλη περίστασις ἢ πρέπει ψεῦδος.

Это изречение вызывает интерес при сопоставлении с ИС 159 и 165е. Комментируемый афоризм как будто наводит на мысль, что могут существовать такие чрезвычайные «обстоятельства» (περίστασις), когда ложь допустима и, быть может, даже неизбежна (ср. ИС 471, также содержащее подобную мысль, причем там тоже употреблено слово περίστασις). Все же здесь чувствуется некоторая недосказанность. В параллельном Клит. 40 мысль выражена следующим образом: μεῦάλη περίστάσει πρέλει ψεῦδος (ср. русский перевод). Тут все оказывается несколько проще, и возможность лжи предполагается совершенно очевидно.

165е) Если ты согрешаешь, говоря правду, то в таком случае, говоря ложь, ты с необходимостью не согрешишь.

Еще одно не лишнее загадочности высказывание о лжи. И опять читатель как будто подводится к той мысли, что она допустима в том случае, когда «правда» сопряжена со грехом. Только вот что это может быть за случай? Справедливый, но жесткий и поэтому подавляюще действующий выговор? Сообщение неприятных и угнетающих, ввергающих в скорбь известий? Или сообщение сведений, могущих вызвать нездоровый, или прямо греховный, интерес? А может быть, сообщение соответствующих истине и губительных для кого-то сведений на допросе? Дальше постановки вопросов мы, конечно, пойти не можем.

165f) Никого не обманывай, особенно нуждающегося в совете.

В Клит. 41 воспроизводится с добавлением частицы δέ (же; ср. русский пер.).

165g) Разговаривая со множеством людей, более [обычного] следи за [приносимой разговором] пользой.

В Клит. 39 образует единый афоризм с ИС 164а, при этом μετὰ πλείονων (со многими) комментируемого изречения заменено там на μετὰ πλείονας (после многих), что хорошо гармонирует с предшествующими словами.

166) **Вера – предводитель всех без исключения добрых дел.**

Греч.: πίστις ἀπασῶν καλῶν πράξεων ἡγεμὼν ἐστίν.

В обеих греческих рукописях стоит не πίστις, а πιστός, т.е. «верный». Это чтение поддерживает и коптский перевод, ему отдают предпочтение Edwards и Wild. Elter и Chadwick следуют латинскому и сирийскому переводам, которые говорят о «вере». Это чтение представляется предпочтительным и нам ввиду смысловой ясности, гармоничного сочетания с ИС 104, 167, 402, и, по контрасту, с ИС 305, а также ввиду соответствия общему характеру памятника. К тому же оно имеет важную параллель в раннехристианской письменности – у святителя Феофила Антиохийского (К Автолику I. 8) сказано, что «во всех делах предшествует вера» (ἀπάντων πραγμάτων ἡ πίστις προηγεῖται; пер. прот. П. Преображенского. Цит. по: Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 463). На это святоотеческое свидетельство особо обращает внимание Chadwick в рецензии на издание Edwards'a/Wild'a (The Journal of theological studies 34 (1983). P. 311).

При любом чтении данного изречения важно, что в сравнении с ИС 104, где речь идет о Боге, оно подчеркивает человеческую активность в деле спасения, что свидетельствует о здоровом синергизме мышления автора. Чисто христианский характер этой максимы подчеркивает Delling (op. cit., s. 239).

Нельзя ли видеть в чтении πιστός (верный) отражения древней практики духовничества, или старчества?

167) **Мудрость руководит душой на ее пути к Богу.**

Это изречение тесно примыкает к предыдущему, особенно, если мы читаем там πίστις (см. комм. к ИС 166). Еще ближе оно к ИС 402, сличение с которым показывает, что «вера» и «мудрость» в сознании автора ИС были почти синонимичными понятиями.

168) Нет ничего более родного мудрости, чем истина.

Эта же мысль в Клит. 42, только вместо *genetivus comparationis* данного изречения там использован оборот с союзом *ἤ* (русск. «чем»). Русский перевод в обоих случаях одинаков. Понятия мудрости и истины сближаются также в ИС 441.

169) Невозможно одной и той же натуре быть верной и лжелюбивой.

В предыдущем изречении говорится о родстве мудрости и истины, в настоящем же — о несовместимости веры и лжи. Таким образом, мы вновь можем констатировать чрезвычайную близость в ИС понятий веры и мудрости, как уже было отмечено в комм. к ИС 167.

Достоинно внимания, что в параллельном Клит. 43 говорится не о «верной» (*πίστην*) натуре, а о «любомудрой» (*φιλόσοφον*). Если сентенции Клитарха или лежащий в их основе материал предшествовали ИС, то в данном случае налицо христианизация языческого первоначального текста. Если же, как считали Elter и W. Kroll, собрание Клитарха, наоборот, является «паганизирующей» переработкой ИС, то, опять-таки, показательным здесь является отказ от христианского по преимуществу понятия веры и ее замена на более абстрактное «любомудрие».

170) Трусливой и несвободной натуре вера едва ли свойственна.

О трусости эксплицитно в ИС говорится только здесь, свобода же — одно из важных понятий этого памятника. Она является единственной ценностью человека, которую он не должен никому уступать (ИС 17), ее лишение — разрыв с любомудрием (ИС 275), она сопряжена со служением Богу (ИС 264b) и ею в наибольшей мере после Бога обладает мудрец (ИС 309). Лишь в данном изречении свобода сближается с центральным в ИС понятием веры. В этом сближении, конечно, можно видеть вовлечение понятия

свободы в христианский контекст, однако в целом учение нашего памятника о свободе, ввиду отсутствия упоминаний о Христе и его искупительном деле, лишено специфически христианских черт и остается очень близким античной философской этике, прежде всего стоической. К Эпиктету оно, во всяком случае, ближе, чем к апостолу Павлу.

171a) Будучи верным, предпочитай слушать, а не говорить [даже] то, что следует.

В Клит. 44 эта же мысль облечена в положительную форму, кроме того, там отсутствуют слова «будучи верным». Ср. на этот счет соображения в комм. к ИС 169.

171b) [Находясь] среди верных, больше слушай, чем говори.

В латинском переводе отсутствует. Ср. совет Клеобула «больше слушать, чем говорить» у Диогена Лаэртского (I. 92); Ямвлих (*De vita pythagorica* XXIX.163) пишет о пифагорейцах, что «они были молчаливы, любили слушать и хвалили того, кто умеет это делать» (русск. изд., с. 107).

172) Сластолюбивый муж ни к чему не годен.

В ватиканской рукописи вместо φιλήδονος (сластолюбивый) патмосской рукописи и всех древних переводов стоит ἄπιστος (неверный). Относительно сластолюбия см. комм. к ИС 139.

173) Будучи безответным, не разглаговльствуй о Боге.

Греч.: ἀνεύθυνος ὦν λόγοις μὴ χρῶ περὶ Θεοῦ.

Таково чтение патмосской рукописи, которому следуют Elter и Chadwick. В ватиканской рукописи отсутствует отрицательная частица μὴ, подобный вариант лежал, вероятно, в основе латинского и сирийского переводов (коптский текст данного изречения поврежден). Это чтение воспроизводят Edwards и Wild. Ἀνεύθυνος в таком случае понимается как «безупречный» — только такой человек может себе позволить говорить о Боге. Эта мысль не чужда ИС (ср. ИС 353, 356, 358).

Для нас, однако, решающим фактором в выборе варианта текста явилось свидетельство тождественного по структуре ИС 541, где перевес данных на стороне чтения с $\mu\eta$ (патмосская рукопись, сирийский и армянский переводы против ватиканской рукописи, где частица вновь отсутствует). Ἀνεύθυνος в соответствии с этим мы понимаем как «безответный», «не способный дать отчет». Для λόγοις χράομαι мы реализуем значение не просто «говорить», а «говорить много».

174) Согрешения невежд — позор их учителей.

В Клит. 45 эта же мысль, только вместо «невежд» (ἀγνοοῦντες) и «учителей» (διδάξαντες) там говорится о «воспитуемых» (παιδεύόμενοι) и «воспитателях» (παιδεύοντες). Использованное в данном изречении ἀμαρτήματα можно было бы понимать и не как «согрешения», а просто как «ошибки»; в первоначальном языческом контексте этой максимы, вероятно, имелось в виду именно это. Однако, принимая во внимание специфику ИС как христианского произведения, мы выбираем христианизующий вариант перевода. Ср. мысль Delling'a (op. cit., s. 215): «Diese Sent. könnte ausserchristlicher Herkunft sein, konnte aber von den Leser unserer Sammlung christlich verstanden werden».

175) Мертвы у Бога те, из-за которых хулятся Имя Божье.

Явная аллюзия на Рим 2. 24, являющееся, в свою очередь, цитатой из Ис 52. 5: «Ради вас, как написано, имя Божие хуляется у язычников». При этом βλασφημεῖται Священного Писания заменено в ИС на λοιδορεῖται. Использование слова «мертвы» (νεκροί) заставляет предположить, что автор вдохновлялся также Мф 8. 22 и Лк 9. 60. Chadwick'у это изречение представляется «христианской версией» ИС 396.

176) Мудрый муж — [первый] после Бога благодетель.

Очередной случай употребления излюбленного в ИС выражения «после Бога» (μετὰ Θεόν; см. комм. к ИС 34).

Chadwick в ИС 33–34 видит христианизацию данного изречения (The Sentences of Sextus. P. 155). Ср. также очень близкие ИС 210а, 260, 542. В любом случае, мысль этой максимы не чужда христианской традиции. Ср. у святителя Григория Богослова (Слово 14, О любви к бедным 26–27): «Будь для несчастного богом, подражая милосердию Божию. Ибо ничто столько не уподобляет человека Богу, как благотворение» (русск. изд., с. 222).

177) Пусть жизнь твоя подтверждает слова твои [в глазах] внимающих тебе.

В Клит. 48 эта мысль приводится без упоминания о слушателях. Очевидна также близость к Порф. 8, хотя прямых дословных совпадений нет. В Порф. 8 воспроизводится с небольшими изменениями также текст ИС 547, который, в свою очередь, имеет параллель в Клит. 49. Ср. также высказывание Мусония Руфа (фрагм. 32 по изданию Hense; сохр. у Стобея IV. 7. 15): «Не стремись предписывать должный образ действий тем, кто знает, что сам ты поступаешь недолжным образом» (пер. наш).

Клит. 48, то есть ИС 177 без указания на «внимающих», приводит авва Зосима в своем 29 Собеседовании (согласно тексту русского Добротолюбия святителя Феофана Затворника; т. 3, с. 127), причем в качестве автора назван, как и в случае цитирования ИС 75b, «некто из мудрых». Соответствующий данному месту русского издания греческий текст в содержащем издание Собеседований аввы Зосимы 78 томе патрологии Migne'a отсутствует. Святитель Феофан в предисловии к своему переводу отмечает, что при работе над ним он пользовался рукописным патериком «из обители святого Саввы Палестинского», в котором Собеседования аввы Зосимы представлены полнее, нежели в издании Migne'a. Очевидно, данное место как раз относится к той их части, которая представлена лишь в рукописном варианте. Цитировал ли в данном случае авва Зосима

ИС как христианский памятник, немного отклоняясь от той формы текста, которая засвидетельствована в доступных в настоящее время рукописях, или же он воспроизводит максимум известную и ему в качестве языческой, определить невозможно (ср. комм. к ИС 75b).

178) То, чего делать не должно, даже и не предполагай совершить.

Воспроизводится с минимальными изменениями в Пиф. 6 и у Стобея (III. 1. 32). Chadwick указывает, что этот афоризм встречается в нескольких византийских сборниках. Варианты этой мысли ср. в ИС 94, 389a. Данное изречение открывает небольшую группу из трех максим (ИС 178–180), объединенных общей темой и схожей структурой.

179) Того, чего не хочешь претерпеть, – не делай.

Здесь можно видеть отзвук евангельского «золотого правила» (Мф 7. 12) в его отрицательной формулировке, содержащейся в декрете Апостольского собора (Деян 15. 20, 29), восходящем, в свою очередь, к т. н. Ноеву кодексу (Быт 9. 1–7; ср. особенно ст. 5–6).

180) То, что делать постыдно, постыдно и поручать другому.

В основе перевода лежит принимаемый всеми издателями текст ватиканской рукописи. В патмосской на месте второго «постыдно» (αἰσχρόν) стоит «еще постыднее» (αἰσχρότερον). Сокращенный вариант этой максимы в ИС 549. На этом изречении, точнее, на его первой половине, обрывается первый сохранившийся фрагмент коптского перевода ИС (157–180).

181) Вплоть до ума будь чист от прегрешений.

В данном изречении говорится об очищении «вплоть до ума» (μέχρι τοῦ νοῦ), а в параллельном месте Порф. 9 – «доныне» (μέχρι τοῦ νῦν). Впрочем, нельзя упускать из виду, что тактат Порфирия дошел до нас лишь в одной рукописи. О понятии «чистоты» в ИС см. комм. к ИС 81.

182) Начальствуя над людьми, помни, что над тобой начальствует Бог.

В Клит. 60 и Пиф. 13 близкая мысль с использованием глагола «царствовать». Но акцент в этих памятниках несколько иной – если в ИС 182 подчеркивается ответственность человека перед Богом, то там на первый план выдвигается идея награды за хорошее царствование. Призыв данного изречения к начальствующему тождественен по смыслу призыву апостола Павла к «господам» помнить о том, что и у них есть «Господин на небесах» (Еф 6. 9; Кол 4. 1). Ср. ИС 43 и комм. к нему. Ср. также комм. к ИС 82с в связи с императивным оборотом «помни».

183) Судящий человека судится Богом.

В ватиканской рукописи отсутствует. Здесь совершенно очевидно влияние слов Христа (Мф 7. 1–2; Лк 6. 37) «не судите, да не судимы будете», при том, что комментируемое изречение тесно связано с предыдущим, имеющим языческие параллели. Ср. ИС 22, где речь идет о суде Божьем над человеком, говорящим о Боге, и комм. к нему.

184) Судящий [находится] в большей опасности, чем судимый.

В отличие от предыдущего изречения, где был использован глагол κρίνω, здесь употреблены глагол δικάζω и существительное δικάστης. Это может свидетельствовать о влиянии на автора ИС именно Лк. 6.37, где в первой половине стиха употреблен глагол κρίνω, а во второй – καταδικάζω.

Это изречение цитируется ирландским подвижником преподобным Колумбаном в его монашеском Уставе (гл. 9, De mortificatione) без указания имени автора. Цитата вводится словами ut scriptum est (как написано).

185) Лучше навредить человеку чем угодно, но не словом.

Вариант той же мысли, что и в ИС 152, только без приточного образа камня. Это изречение с двумя следующими

составляет небольшую группу, тождественную по своей теме ИС 151–165g.

186) Человека обольстить словом возможно, но Бога — невозможно.

«Обольстить» — перевод греч. ἀλατῆσαι.

С небольшими изменениями читается в Клит. 53. Как и в ИС 165b, в данном случае речь может идти не о простом обмане, а о риторическом блеске, всякого рода «убедительных словах человеческой мудрости» (1 Кор 2. 4), неуместных в отношениях с Богом, в частности, в молитве. Даже если это изречение является языческим по происхождению, оно хорошо вписывается в христианский контекст (помимо вышеприведенного места из апостола Павла ср. слова Христа о молитве из Нагорной проповеди в Мф 6. 7–8).

187) Не невозможное дело — знать и [одновременно] быть побежденным в слове.

Несколько туманное изречение, но, исходя из сопоставления с ИС 165ab и другими афоризмами, можно приблизиться к его правильному пониманию. По-видимому, Секст предостерегает от стремления победить словесно во что бы то ни стало, с одной стороны, и от огорчения, если тебя кто-то «переспорил», — с другой. Ср. также ИС 408 и мысль святителя Григория Богослова (Слово 25, В похвалу философа Ирона 18): «Не беда, если победят кого словом; потому что не всем дан дар слова» (русск. изд., с. 371).

188) В дурной славе наиболее повинно [проявляющееся] в вере славолубие.

К сожалению, в русском переводе не удалось передать игрусловкакодоξία—φίλοδοξία. Важно отметить, что славолубие, о котором здесь идет речь, проявляется именно в области веры, то есть мы имеем здесь дело с грехом «верного». Договаривая недосказанное, можно сказать — с грехом христианина. Поэтому и «дурная слава» может быть сопоставлена с «хулением имени Божьего у язычников» из

Ис 52. 5 и Рим 2. 24, отголосок которого можно видеть в ИС 175.

189) Чти статус верного посредством [собственного] пребывания в вере.

Греч.: τίμα τὸ πιστὸς εἶναι διὰ τὸ εἶναι.

Руфин переводит *fidelis esse magis quam videri stude*, то есть сближает с ИС 64. Русский перевод получился достаточно тяжеловесным. Афористичность греческого оригинала хорошо сохранена в английском переводе Edwards'a/Wild'a: Honor faithfulness by being faithful.

190) Почитай мудрого мужа как живой образ Божий.

Любопытным образом в Клит. 9, являющемся упрощенным вариантом данного изречения, употреблено не σοφός (мудрый), а более библейское по звучанию δίκαιος (праведный). В ИС 450 можно видеть спиритуализированный вариант комментируемой максимы – там «зеркалом Бога» оказывается лишь «разум» мудреца (ср. соотношение между ИС 35 и 46а).

«Образ Божий» – одно из фундаментальных понятий библейской антропологии (ср. Быт 1.26–27; 9. 6; Прем 2. 23; Сир 17. 3), причем, согласно церковному учению, носителем образа Божьего является каждый человек, а не только отдельные праведники. Однако это выражение использовалось также в культах эллинистических государей. Delling (op.cit., s. 234–235) приводит пример Птолемея V Епифана, который провозглашался «живым образом Зевса», и считает, что данное изречение следует понимать как полемический выпад против такого рода культовых наименований. Не в государе являет себя Бог, а в мудреце – вот какова, по Delling'у, основная мысль ИС 190. При этом никакой смысловой связи с библейским учением о сотворении человека здесь может и не быть, или, во всяком случае, нельзя утверждать его влияния в данном тексте. Даже если это и верно, важным, с нашей точки зрения, является другое.

Используя понятие, характерное как для языческой, так и для христианской культуры, но имеющее в каждой из них разный смысл и разный *Sitz im Leben* (ср. ИС 58 и комм. к нему в связи с понятием «сын Божий»), автор ведет читателя в контексте всего памятника в совершенно определенном направлении — от язычества к христианству. Принимая во внимание этот очевидный вектор ИС, в связи с комментируемой максимой можно сделать следующий вывод. Вчера для читателя «образ Божий» был понятием родного языческого религиозного быта; сегодня — в момент прочтения ИС — совершается выход за его рамки; завтра и для него это будет понятие библейского богословия.

Ближние мысли ср. у Климента Александрийского, называющего душу праведника, или гностика, «божественным и богоподобным изваянием» (ἄγαλμα θεῖον καὶ Θεῶν προσεμφερές; Стром. VII. 16. 5), «земным образом божественной силы» (ἐπιγυεῖος εἰκὼν θείας δυνάμεως; Стром. VII. 64. 6).

191) Мудрый муж, даже и будучи нагим, пусть представляется тебе мудрым.

Тема наготы присутствует также в ИС 554, Пиф. 17 и Порф. 33. В последних двух случаях подчеркивается, что человек приходит в мир нагим, и это, так сказать, естественное его состояние, соответствующее состоянию молитвы, ибо Бог слышит только тех, кто не обременен ничем чуждым. Сенека (Ер. 80. 8—10) также увещевает Луцилия давать оценку человеку, предварительно «раздев» его, то есть не принимая во внимание все внешнее, не имеющее отношения к его внутреннему содержанию. «Хочешь знать, что ты вешишь, — отставь в сторону деньги, дом, сан» (русск. изд., с. 161). Ср. также ИС 18, где «неимуший мудрец» уподобляется Самому Богу.

192) Не почитай никого из-за обладания большим богатством.

Это изречение тесно связано с двумя предыдущими, подтверждая их мысль «от противного». Там говорилось о

почитании мудреца, который является таковым даже будучи нагим, то есть совершенно неимущим (ср. ИС 18), здесь же запрещается почитание богатого. Очевидна связь и со следующей максимой.

193) Трудно спастись обогащающемуся.

Греч.: χαλεπὸν ἐστὶν πλουτοῦντα σωθῆναι.

Явная аллюзия на Мф 19. 23–25 (паралл. Мк 10. 23–26; Лк 18. 24–26). При этом евангельское *δυσκόλως* заменено на *χαλεπὸν*, и не использовано чисто евангельское выражение «войти в Царство Небесное» (или «Божье»). Употребленное в Мк и Лк словосочетание *χρήματα ἔχοντες*, кажется, отразилось в предыдущем изречении (*διὰ τὸ πολλὰ ἔχειν χρήματα*; «из-за обладания большим богатством»), а причастная форма от глагола *πλουτέω*, возможно, появилась в данном изречении не без влияния знаменитого и очень близкого по смыслу места из Песни Богородицы (Лк 1. 53). Ср. мысль Евагрия о невозможности сосуществования в одном человеке богатства и любви (Монах 18).

194) Хулить мудрого мужа и Бога – равное прегрешение.

Опять мы видим характерное для ИС «уравнивание» мудреца и Бога. Ср. ИС 122–123.

195) Держа речь о Боге, считай, что души слушающих даны тебе в залог.

В ИС 21 как о залоге говорится о своей собственной душе. Таким образом, человек несет перед Богом такую же ответственность за души слушающих его, как и за свою собственную. Ср. ИС 350–368, где речи о Боге являются главной темой.

196) Невозможно жить хорошо, не веруя искренне.

Искренне – перевод греч. *γνησίως*. Можно было бы перевести и «право», но нам представляется, что на первом плане в данном изречении не объективное содержание веры, не «вероучение», а субъективный человеческий акт, отношение самого человека к исповедуемому им учению.

Этим и объясняется выбор перевода. Delling (op. cit., s. 239) считает это изречение одним из тех, которые с очевидностью свидетельствуют об авторе как о христианине. Ср. ИС 215, где в аналогичном контексте говорится не о вере, а прямо о Боге.

197) Только добро полагай благом, и только добро – приличествующим Богу.

Несколько усложненный вариант ИС 131. Что только добро, или «прекрасное» (καλόν), следует рассматривать как благо (ἀγαθόν) и, стало быть, как предмет стремлений, подчеркивали уже стоики (ср. Диоген Лаэртский VII. 101 со ссылкой на Гекатона и Хрисиппа). Это воззрение было усвоено и христианским богословием. Ср. у Климента Александрийского (Педагог II. 121. 3): «В качестве единственно прекрасного должно быть признаваемо лишь доброе» (русск. изд., с. 208). То, что добро квалифицируется как «единственно приличествующее Богу», в контексте ИС значительно усиливает увещательную выразительность высказывания, ведь в памятнике подчеркивается, что человек призван уподобиться Богу (ср. ИС 44, 148), все «божеское» должно стать и «человеческим» (ср. ИС 131–135). Возможно, в данном изречении косвенно утверждается, что Бог – не виновник зла (ср. ИС 30, 114 и особенно 440).

Мысль этого изречения формулируется «от противного» в ИС 440.

198) Твори великое, не обещая великого.

Эта же мысль в Пиф. 86 (и у Стобея III. I. 37) с использованием глагола πράττω вместо употребленного в данном изречении ποιέω. К «обещаниям» и «уверениям» отношение в ИС довольно строгое (ср. ИС 389b, 433; также ИС 470).

199) Не будешь мудрым, считая, что ты таков, прежде чем стать таковым.

Эта же мысль в ИС 333. Вероятно, вдохновлена она знаменитым сократовским «я знаю, что ничего не знаю»,

хотя не менее близкие по смыслу слова есть у ап. Павла: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот еще ничего не знает так, как должно знать» (1Кор 8. 2); «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы стать мудрым» (1Кор 3. 18; ср. также 1Кор 10. 12). Поэтому нельзя исключать того, что автор ИС при составлении комментируемого текста, в чем бы это «составление» ни заключалось, ориентировался и на апостольские слова.

200) Муж верный обнаруживает себя в великом искушении.

Искушение – перевод греч. *περίστασις*, как и в ИС 165d. Мысль комментируемого изречения очень характерна для стоической этики. Ср. у Эпиктета (I. 24. 1): «Людей показывают обстоятельства (*περίστάσεις*). Стало быть, когда тебе выпадет какое-то обстоятельство, помни, что это бог, как учитель борьбы, столкнул тебя с грубым юнцом» (русск. изд., с. 78). Однако, использование словосочетания «верный муж» (разумеется, не в смысле супружеской верности) сообщает этой максиме характерную для ИС христианизированную окраску.

201) Целью жизни полагай жизнь по Богу.

Греч.: *τέλος ἡγοῦ βίου τὸ ζῆν κατὰ Θεόν.*

К сожалению, в русском переводе невозможно отразить различие греческих слов *βίος* и *ζωή* с их производными. Отсюда неудачное в стилистическом отношении двукратное использование в одном изречении слова «жизнь». В ИС 86b «вершиной благочестия» (*τέλος τῆς εὐσεβείας*) названа любовь к Богу. «Жизнь по Богу» и «любовь к Богу» как высший предел и цель человеческой жизни – характерные мотивы ИС. Выражение *ζῆν κατὰ Θεόν* (жить по Богу; в ИС кроме данной максимы присутствует еще в 216 и 399) использовано в 1 Пет 4. 6., однако наличие в этом апостольском стихе весьма своеобразного контекста, отсутствующего в ИС, склоняет к большой осторожности в воп-

росе о возможном влиянии этого новозаветного текста на составителя ИС. Delling (op. cit., s. 217) предполагает, что в данном случае мы имеем дело с независимой от новозаветных образцов максимой, созданной по типу излюбленных в философии высказываний о τέλος'е человеческой жизни и, возможно, в полемике со стоическим учением о жизни «согласно природе» (ἀκόλουθως τῇ φύσει ζῆν).

202) Ничто из того, что не постыдно, не считай злом.

В ИС 475 мы видим простую констатацию того, что ничто не постыдное не является злом. Это положение восходит к античной философской этике, в частности стоической. Ударение здесь ставится на том, что страдания и боль сами по себе не есть зло. Цицерон (De finibus V. 94) упрекает отложившегося от стоиков из-за болезни глаз Дионисия Гераклеяского в том, что тот «не усвоил, что не является злом то, что не постыдно» (пер. А. А. Столярова. Цит. по: Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998. С. 149). Дионисий ушел от стоиков именно потому, что был не в состоянии, страдая из-за болезни, согласиться со стоическим положением о том, что страдание не есть зло. В Порф. 9 в положительной форме утверждается, что всякий порок есть нечто постыдное. В комментируемой максиме мысль ИС 475 выражена в излюбленной в ИС форме с использованием императива от глагола «считать», «полагать» (в данном случае — ἡγοῦ). В этой же форме написаны говорящие о благе ИС 131 и 197, своеобразным дополнением которых может считаться данное изречение.

203) Итог пресыщения – дерзость, а дерзости – гибель.

Греч.: κόρου πέρας ὑβρις, ὑβρεως δὲ ὄλεθρος.

Таков текст, публикуемый Chadwick'ом и лежащий в основании русского перевода. Он отражает чтение, представленное в сирийском переводе. Текст обеих греческих рукописей ИС, которому соответствует латинский перевод

и который воспроизводят в своих изданиях Elter и Edwards/Wild, содержит како́в вместо ко́ров. Согласно этому варианту, дерзость является проявлением зла вообще, а не именно пресыщения. В пользу того, чтобы отразить в русском переводе поддерживаемое Руфином чтение греческих рукописей, говорит не только самодостаточная фактическая данность их свидетельства, но и то, что это чтение в несколько большей мере, нежели конъектура Chadwick'a, соответствует ближайшему контексту – слово κακόν (зло) обеспечивает связь между ИС 202 и 203. Однако следует принять во внимание, что в основании конъектуры Chadwick'a лежит не только сирийский перевод ИС, свидетельство которого само по себе недостаточно, но и параллели в грекоязычной письменности. Пара ко́ρος–ὑβρις в очень близких к комментируемому изречению афористических высказываниях присутствует у Диогена Лаэртского (I. 59 – слова Солона) и у Стобея (IV. 1. 80 – приписано Пифагору). У Стобея мы видим цепь из четырех звеньев: τρυφή (роскошь) – ко́ρος (пресыщение) – ὑβρις (дерзость) – ὄλεθρος (погибель). Первое и четвертое звено этой цепи присутствуют в ИС 73. Аналогичная цепь у Ямвлиха (De vita pythagorica XXX. 171) состоит из трех звеньев: τρυφή – ὑβρις – ὄλεθρος. Здесь опять видна близость к ИС 73, однако отсутствует рассматриваемое в связи с комментируемым изречением ко́ρος. Несмотря на отсутствие ее у Ямвлиха, пару понятий ко́ρος – ὑβρις есть все основания считать вошедшим в пословицу общим местом греческой популярной этики. Воспроизводится она и святителем Григорием Богословом (Слово 14, О любви к бедным 24): ὡς τοῦ κόρου τὴν ὑβρίν τίκτοντος («от пресыщения рождается дерзость»; пер. наш). Таким образом, конъектура Chadwick'a не лишена убедительности. Решение отразить в русском переводе именно ее, притом, что чаши весов нам представляются в данном случае находящимися в равновесии, было принято на основании стилистических

соображений. Именно при этом варианте можно применительно к представленным в комментируемой максиме обеим парам понятий (пресыщение—дерзость; дерзость—погибель) реализовать одно и то же значение слова *πέρας*, а именно: «итог, результат, конец», в то время как в тексте греческих рукописей это значение присутствует только во втором случае, в первом же (зло—дерзость) *πέρας* означает «высшее проявление, крайняя степень». Таким образом, вариант Chadwick'а дает возможность сохранить в переводе афористичность греческого текста.

Интересно проследить, как ИС 73 и 203, извлекая разные элементы из одного «пратекста», рисуют два разных «пути к гибели».

204) Не взойдет страсть на сердце верного.

Греч.: οὐκ ἀναβήσεται πάθος ἐπὶ καρδίαν πιστοῦ.

Возможно, это изречение возникло не без влияния 1 Кор 2. 9, где также использован оборот ἀναβαίνειν ἐπὶ καρδίαν, хотя содержание двух текстов разное. Комментируемая максима открывает небольшой ряд афоризмов, посвященных теме страстей (ИС 204—207, ср. также ИС 209). При этом в ИС 209 и в настоящей максиме говорится о полной свободе верного от них. Идея бесстрастия как аскетического идеала была заимствована христианским богословием из античной философии. Обогащенная библейским учением о праведности, в центре которого чуждая античной философской этике идея смирения, она вошла в плоть и кровь православной аскетики. В ИС засвидетельствованы первые шаги на пути ее воцерковления. Разумеется, здесь нет и не может быть той глубины, которая характерна для учения о бесстрастии позднейшей монашеской литературы. Во всяком случае, можно отметить, что в этом вопросе наблюдается большая близость между ИС и Климентом Александрийским. По мысли последнего (Стром. III. 57; Кто из богатых спасется 11), различие между языческой и

христианской этикой состоит в следующем: греческие философы учат, что влечение должно быть подавлено, а христианство – что оно не должно ощущаться вообще. Правда, Климент подчеркивает, что достижение такого состояния возможно только по благодати Божьей.

Эта ориентация на полное бесстрашие очень раздражала в ИС блаженного Иеронима (см. приведенные в гл. 1 цитаты из письма к Ктезифону и толкований на книгу пророка Иеремии), разбор аскетических воззрений которого не входит в нашу задачу.

205) Всякая страсть души враждебна разуму.

Любопытным образом все языческие параллели к данному изречению (Пиф. 2, 116; Порф. 9; Стобей III. 1. 44) по звучанию оказываются более «христианскими», так как в них вместо «разума» (λόγος) говорится о «спасении» (σωτηρία). Нельзя не признать, что в данном случае текст ИС с его стандартным, всецело укладывающимся в стоические рамки противопоставлением πάθος–λόγος звучит на их фоне несколько банально. Аналогичный случай в ИС 190 (ср. Клит. 9).

206) Во всем, что бы ты ни сделал, будучи одержим страстью, — раскаяешься.

Единственный случай употребления в ИС глагола μετανοέω (каяться), существительное μετάνοια во всем памятнике не употреблено ни разу. Идея покаяния находится вне поля зрения автора, и в этом отношении можно сказать, что его мысль остается в рамках античной этики. Вероятнее всего, и в данном случае «раскаяние» нужно понимать в его «минималистическом» значении «сожаления».

207–208ab) Страсти — начала болезней. Порок — болезнь души. Неправедливость — смерть души.

Очевидна связь этих трех изречений, проявляющаяся в сцеплении понятий «начала болезней» — «болезнь» — «смерть». Им соответствуют «страсти» — «порок» (κακία) —

«несправедливость» (ἀδικία). Страсти назывались болезнями души еще у стоиков (ср. свидетельство Цицерона (Acad. poster. X. 38)). Точно так же они характеризуются у Климента Александрийского (Педагог I. 6. 1). По Евагрию, «бесстрастие есть здоровье души» (Монах 56; русск. изд., с. 106). В ИС сами по себе страсти оказываются, однако, лишь «началом болезней», а сама болезнь души – это порок, то есть, очевидно, то состояние, когда страсти укореняются в душе и начинают в ней господствовать. «Несправедливость» же, по-видимому, указывает на деятельное зло, являющееся следствием укоренения в душе страстей. Это очень характерно для ИС с их вниманием к «практической» стороне аскетики. Следует отметить, что греческое слово ἀδικία можно было бы перевести и с большей по сравнению с избранным вариантом степенью обобщения как «неправда», и с большей степенью конкретизации как «обида» или «оскорбление». Интересно, что, по святителю Василию Великому (Беседа 13, Побуждающая к принятию святого крещения 1), смертью души является неведение Бога.

ИС 208а отсутствует в ватиканской рукописи, но засвидетельствовано в сирийском и латинском переводах, а кроме того и в Порф. 9, где также следует за ИС 207. Интересен руфиновский перевод ИС 208b, в котором на месте греческого слова ἀδικία стоит пара *iniustitia et impietas*.

209) Считай себя верным тогда, когда освободился от страстей души.

Как и в ИС 204, свобода от страстей провозглашается, так сказать, существенным свойством верного.

210а) Обходишь со всеми людьми как равно близкий всем людям благодетель.

Открывает группу из трех близких по теме изречений (ИС 210а-211), объединенных к тому же употреблением одного и того же глагола *ὑπάγομαι* (обходиться). Перевод выполнен по тексту патмосской рукописи, лежащему в основе всех

изданий ИС. Руфин к нему добавляет характерное для ИС post Deum (после Бога). Ватиканская рукопись дает следующее чтение: «Обходись со всеми людьми как общниками» (ὡς κοινωνοῖς; ср. ИС 478). Этот вариант отражен и в сирийском переводе. Ср. также у Климента Александрийского (Стром. VII. 86. 2), указывающего, что всех людей следует считать братьями как творение одного Бога и носителей одного образа.

Мысль данного изречения с незначительными изменениями воспроизводится в ИС 260. Более простой ее вариант – в ИС 176.

210b) Обходись с ближними так, как ты хочешь, чтобы с тобой обходились они.

Текст обеих рукописей почти полностью совпадает с ИС 89, только в ватиканской рукописи вместо πέλας (ближними) стоит παῖδας (детьми). У Руфина отсутствует. Ср. комм. к ИС 89.

211) Дурно обходясь с людьми, ты обходишься дурно с самим собой.

Выше неоднократно отмечалось характерное для ИС сближение, порой почти уравнивание, мудреца, или верного, с Богом. Очень важным гармонизирующим противовесом этому является выраженная данным изречением этическая норма, согласно которой в своих поступках человек должен отождествлять себя со своими ближними, на которых направлены его действия и которыми потенциально являются все люди (ср. также ИС 89, 210ab). Здесь, как уже отмечалось выше (см. комм. к ИС 87 и 89), можно видеть влияние таких евангельских текстов, как «золотое правило» и «наибольшая заповедь», а в связи с настоящей максимой можно вспомнить и приточное повествование о Страшном Суде (Мф 25. 31–46, особенно ст. 40 и 45), где Сам Христос отождествляет Себя с «братьями меньшими».

212) Верный никому не делает зла.

Греч.: οὐδένα κακῶς ποιήσει ὁ πιστός.

Перевод Руфина: nihil mali vult, qui fidelis est. Chadwick в сноске к этому месту задается вопросом, не лежало ли в основе руфиновского текста греческое οὐδὲν κακῶς ποιεῖσει. Сирийский перевод согласен с греческим оригиналом.

213) Молись [о том, чтобы] быть в состоянии благотворить врагам.

Здесь несомненно влияние заповеди Христа о любви к врагам (Мф 5. 44; Лк 6. 27). Причем особо следует отметить связь именно с Лк 6. 27, где после призыва любить врагов сказано: «Благотворите (καλῶς ποιεῖτε) ненавидящим вас». По смыслу это очень близко комментируемому изречению, хотя в нем и использован не встречающийся в данном новозаветном месте глагол εὐεργετεῖν, однако еще более значимой является близость словоупотребления к предыдущей максиме с ее κακῶς ποιήσει. Достоинно внимания также, что в Мф 5. 44 и Лк 6. 28, как и в данном изречении, говорится о молитве. Предмет прошений в Евангелии и ИС хотя и не тождественен, но близок.

Отмеченный выше глагол εὐεργετεῖν связывает эту максиму с ИС 210а, где употреблено существительное εὐεργέτης (благодетель). Благотворение любому человеку как норма жизни представлено также в ИС 176, 260, 328.

214) Злым мудрый муж кажется бесполезным.

В Клит. 64 эта же мысль, только вместо использованного в данном случае φαί νεται там употреблено δοκεῖ. Различие глаголов отражено в русском переводе.

Это изречение близко ИС 145 в том понимании, которое легло в основание его русского перевода (см. комм.). Ср. у Сенеки (Письма к Луцилию 76. 4): «Там, где изучают, что есть муж добра (vir bonus), и учат, как стать мужем добра, сидят считанные слушатели, да и те, на взгляд большинства, занимаются пустым делом, так что имену-

ют их дураками и лентяями (*inepti et inertes*)» (русск. изд., с. 145).

215) Без Бога не проживешь хорошо.

Ср. ИС 196, где в аналогичном контексте говорится не о Боге, но о вере. Именно вера соединяет с Богом – такой вывод можно сделать из сопоставления этих двух изречений. Мысль эта, конечно, в гораздо большей мере характерна для Священного Писания, нежели для языческой религиозной философии.

216) Ради жизни по Богу терпи все.

О жизни «по Богу» (*κατὰ Θεόν*) речь уже шла в ИС 201, там она была обозначена как цель жизни. В данном изречении мы видим призыв терпеть все ради этой высшей цели. Глагол *ὑπομένω* (терпеть) в ИС использован только здесь. Выражение *ὑπομένω πάντα* (все терплю) встречается в 2 Тим 2. 10, где апостол Павел говорит о том, что все терпит «ради избранных, дабы и они получили спасение во Христе Иисусе с вечною славою». Совпадение это примечательно, однако ввиду того, что совпадающее выражение не отличается особым своеобразием, говорить в данном случае о влиянии новозаветного текста на автора ИС следует с большой осторожностью.

217) Бог не слышит молитвы не слышащего нуждающихся людей.

Иная формулировка этой же мысли в ИС 378. В ИС 584 текст данного изречения воспроизводится с заменой слова *ἀνθρώπων* (людей) на *σπουδαίως* (усердно). Интересен вариант, представленный в ИС 492, которое включено в длинную цепь максим (ИС 486–495), посвященных теме отношения к родителям. Эта тема в основном корпусе изречений (ИС 1–451) совершенно не представлена.

Мысль данного изречения – как и ИС 378 и 584 – очень близка говорящим о доброделании и любви к ближним ИС 89, 210ab, 211, 260, и при этом созвучна многим текстам Священного Писания. Помимо «золотого прави-

ла», наибольшей заповеди и поучения о Страшном суде, отмеченных в комментариях к перечисленным максимам, можно еще указать на Мф 7. 21–23; Иак 2. 13–17; 5. 4; также ветхозаветные Лев 19. 13; Втор 24. 14–15. Ср. у святителя Василия Великого (Беседа 8, Говоренная во время голода и засухи 3): «Голос молящихся раздается напрасно и рассеивается в воздухе, потому что и мы не слушаем умоляющих» (русск. изд., ч. IV, с. 125).

218) Философ философу – дар от Бога.

Это первый случай употребления в ИС слова φιλόσοφος – в дальнейшем оно становится достаточно частым (ср. ИС 219, 227, 229, 258, 259, 275, 278, 284, 293, 300, 319, 392). Изречения, включающие это слово, в подавляющем своем большинстве полностью укладываются в рамки античной философской этики и могут быть отнесены к наименее оригинальным частям памятника – исключение представляет собой, пожалуй, лишь ИС 319, где φιλόσοφος является, собственно, именем прилагательным.

219) Почитай философа, ты почтишь самого себя.

Мысль очень близкая к ИС 87, только «благочестивый» заменен на «философа». Это изречение можно было бы рассматривать как антитетическую параллель к ИС 211 (см. комм. к нему), если бы круг «почитаемых» не был здесь строго ограничен. Очевидна его связь с предыдущим, где речь также шла о «философе».

220) Знай, что ты верный.

Греч.: πιστὸς ὧν ἴσθι.

Смысл изречения, очевидно, в том, что верный, памятуя о высоте своего звания, должен с особой сознательностью и ответственностью относиться к каждому своему помышлению и поступку. Эта максима своим христианским звучанием, проявляющимся в использовании слова «верный», достаточно резко контрастирует с двумя предыдущими, в которых говорилось о «философе».

221) Когда кто-нибудь назовет тебя сыном, помни, Чьим сыном он тебя назвал.

То есть человек должен помнить о своем богосыновстве. Возведение отношений сыновства—отцовства непосредственно к Богу — характерно новозаветная черта. (Ср. Мф 23. 9; Еф 3. 14—15. Ср. также ИС 58—59 и комм. к ним).

222) Называя Бога Отцом, помни об этом в своих делах.

Полностью совпадает с ИС 59 (см. комм. к нему), причем, как это было и в случае ИС 58 и 59, образует смысловую пару с предшествующей максимой, посвященной теме богосыновства.

223) Твои верные слова да будут всегда исполнены великого благочестия.

Греч.: τὰ ρήματά σου τὰ πιστὰ πολλῆς εὐσεβείας μεστὰ ἔστω.

Здесь мы имеем единственный в ИС случай употребления слова πιστός (верный, или верующий) как прилагательного без отнесения его к человеку (если не считать ИС 441, где оно относится к душе). Впрочем, в латинском и сирийском переводах оно не отражено. Словосочетание «верные слова» (ρήματά πιστὰ) можно понимать и как «достоверные слова» и как «слова веры», то есть слова, порожденные верой и свидетельствующие о ней. Слово εὐσέβεια (благочестие) представлено в патмосской рукописи, в ватиканской — очень близкое по значению εὐλάβεια, которое можно было бы перевести как «благоговение». Интересно отметить, что словосочетание πιστός ὁ λόγος (верно слово) несколько раз встречается в Пастырских посланиях апостола Павла (1 Тим 1. 15; 3. 1; 4. 9; 2 Тим 2. 11; Тит 3. 8; также Тит 1. 9, где в СП стоит «истинное слово»; ср. также Откр 21. 5; 22. 6), а слово εὐσέβεια из 15 случаев его употребления в Новом Завете 10 раз встречается также именно в них. В связи с этим нельзя не обратить внимания на то, что, несмотря на отсутствие в ИС явных аллюзий на тексты 1—2 Тим и Тит, подобных тем,

что имеются на некоторые евангельские места, словоупотребление и мысли этих посланий все же дают о себе знать в ИС (ср. ИС 2, 7б, 16, 138, 216, 259 и комм. к ним). Очевидно, Пастырские послания апостола Павла принадлежали к кругу постоянного чтения автора ИС и наложили на его мышление определенный отпечаток.

224) Во [всех] делах твоих имей перед глазами Бога.

Выражение ἐν οἷς πράττεῖς (в делах твоих) связывает это изречение с ИС 59 и 222. Близко оно по смыслу и ИС 220–221. «Иметь перед глазами Бога» – характерно библейский образ (ср. Пс 15. 8; 120. 1–2; 122. 1–2; 140. 8), прочно вошедший в христианский обиход. Ср. слова преподобного Антония Великого, сказанные в ответ на вопрос о том, что делать, чтобы угодить Богу: «Куда бы ты ни пошел, всегда имей Бога перед своими очами; что бы ни делал ты, имей на это свидетельство в Священном Писании; и в каком бы месте ты ни жил, не скоро уходи оттуда» (цит. по: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 11).

О необходимости осознания постоянного присутствия Божьего говорится и в Пиф. 26 и Порф. 20, но интересно, что «зрителем» там оказывается не человек, а Бог.

225) Страшно, исповедуя Бога Отцом, сотворить что-либо безобразное.

Характерное для ИС подтверждение ранее высказанной мысли – в данном случае ИС 222 – «от противного».

226) Не любящий мудреца и себя не [любит].

Антитетическая параллель к ИС 219 (ср. отношение предыдущего изречения к ИС 222). Такого рода антитетические параллелизмы, как уже отмечалось в комм. к ИС 8, характерны для иоанновских писаний Нового Завета, с влиянием которых мы, вероятно, имеем здесь дело. Правда, в них тезис и антитезис всегда находятся непосредственно

рядом, в то время как в ИС между соответствующими друг другу максимами часто вклинивается целый ряд других.

227) Пусть ничто не считается собственностью философа.

Воспроизводится без изменений в ИС 594. Иной вариант этой мысли в Пиф. 80, он воспроизведен у Стобея (III. 1. 36). Ср. также ИС 18, где говорится о «неимущем мудреце», и комм. к нему. Мысль данного изречения восходит к античной философской этике, а впоследствии укореняется в христианской монашеской традиции, в которой нестяжание с самого начала было одной из центральных идей. Ср. у Евагрия (Зерцало иноков и инокинь. Увещание к девственнице 30): «Не говори: это мое, а то твое, ибо во Христе все общее» (русск. изд., с. 139). Ср. также комм. к следующему изречению.

228) Для тех, у кого общий Бог, и [общий] как Отец, не благочестиво иметь не общее имущество.

Отсутствует в ватиканской рукописи. Общность имущества – характернейшая черта пифагорейского образа жизни. Пифагор говорил: «У друзей все общее» (ср. *Диоген Лаэртский* VIII. 10; *Порфирий*. Жизнь Пифагора 20; *Ямвлих*. De vita pythagorica XXX. 167–168). Но комментируемое изречение в настоящем своем виде отражает, конечно же, тот христианский, церковный опыт богосыновства и общения в Боге, когда «у множества уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян 4. 32). Ср. святоотеческие свидетельства об общности имущества как жизненном идеале: Учение двенадцати апостолов 4. 8; Послание Варнавы 19; *Климент Александрийский*. Педагог II. 120. 3–5; *святитель Василий Великий*. Беседа 8, Говоренная во время голода и засухи 8. См. также цитированную в комментарии на предыдущее изречение мысль Евагрия.

229) Неблагодарен Богу тот, кто не ценит высоко философа.

Вариант ИС 226, только в данном случае зло оказывается направлено не на себя, а на Бога.

230а) Ибо Он позволяет тебе отказаться от брака, чтобы ты жил как друг Божий.

«Друг» — перевод греч. *πάρεδρος*. Союз *γάρ* (ибо) читается только в ватиканской рукописи, а в патмосской рукописи, латинском и сирийском переводах он отсутствует. Его неуместность в данном контексте убеждает Chadwick'a в его оригинальности: «difficult and therefore original» (The Sentences of Sextus. P. 172). Chadwick не сомневается («no doubt»), что составитель ИС нашел его в своем источнике. Elter также принимает чтение с *γάρ*.

Напротив, Edwards и Wild считают *γάρ* неподлинным и рассматривают его как позднейшую редакторскую связку между ИС 230а и 229, то есть, с их точки зрения, контексту логической взаимосвязи максимум использование этого союза как раз соответствует. Это утверждение можно признать справедливым в чисто грамматическом отношении. ИС 230а лишено подлежащего, — русское «Он» добавлено в переводе из стилистических соображений, — и союз *γάρ*, связывая его с предыдущей максимой, делает логическим подлежащим слово «Бог». Однако никакой смысловой связи между двумя изречениями союз не вносит, и у читателя создается впечатление явной неувязки. Поэтому представляется, что суждение Chadwick'a не лишено основания, хотя остается открытым вопрос, почему же составитель ИС не придал в данном случае тексту более осмысленный вид.

Эта максима открывает серию афоризмов, темой которых являются брак и целомудрие (ИС 230–240). Chadwick считает, что изречение обращено скорее к уже вступившим в брак, нежели к еще безбрачным, что не представляется бесспорным. ИС 230ab, 239, а также ИС 13 и 273

позволяют Harnack'у (op. cit., s. 192) высказать мысль, что составитель ИС настроен более аскетично, чем Климент Александрийский, и что он очень близок к энкратитству, с которым Климент боролся. Согласно W. Kroll'у – автору статьи Sextus в энциклопедии Pauly-Wissowa (op. cit., col. 2062), – учение нашего памятника о браке соответствует христианскому взгляду, но при этом характеризуется им как пренебрежительное (Geringschätzung). Эта же оценка представлена у Wendland'a (op. cit., col. 231). Не вдаваясь в обсуждение непростого вопроса о статусе брака в безусловно аскетически ориентированном христианском богословии, отметим лишь, что учение о браке в ИС – даже если принять мнение Chadwick'a о том, что отказ от брака предлагается тем, кто в него уже вступил, – вполне соответствует опыту наиболее ревностно стремящихся к духовному совершенству древних христиан. Это видно из сопоставления относящихся к браку изречений нашего памятника с известными повествованиями Палладия о преподобном Амуне Нитрийском (Лавсаик 8; ср. об этом же событии: *Сократ Схоластик*. Церковная история IV. 23) и преподобного Иоанна Кассиана об авве Феоне (Собеседование XXI). О сознательном и добровольном безбрачии многих древних христиан свидетельствуют святой Иустин Философ (I Апология 15), Афинагор (Прошение за христиан 33), Ориген (Против Цельса I. 26). Ср. также ИС 239 и комм. к нему.

230b) Женись и рождай детей, зная, что и то и другое трудно, – если же наберешься мужества, подобного тому, которого ты набрался бы, зная, что война тяжелое дело, тогда и женись и рождай детей.

Первая половина изречения – до слова «трудно» – отсутствует в ватиканской рукописи и сирийском переводе, но представлена в патмосской рукописи и у Руфина. По мысли Климента Александрийского, истинный гнос-

тик, живущий в браке, выше себялюбивого холостяка, поскольку имеет много возможностей для совершенствования в борьбе с искушениями, которые постигают его через детей, жену, домочадцев и имения (Стром. VII. 70). В восприятии Церкви, брак есть подвиг, близкий к мученичеству. См. молитвенное обращение к святым мученикам, «добре страдавшим и венчавшимся», в чине Венчания.

231) Всякий необузданный – прелюбодей в отношении собственной жены.

Греч.: μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναίκοις πᾶς ὁ ἀκόλαστος.

В Клит. 71 эта же формулировка с добавлением связки εστιν.

Это изречение цитируется блаженным Иеронимом (*Adversus Iovin. I. 49; Comm. in Ezech. VI. 18*). Как уже отмечалось во вступительной статье, он оба раза предлагает свой собственный перевод, отличный от руфиновского. Блаженный Августин приводит эту мысль как принадлежащую святителю Амвросию Медиоланскому (*Contra Julianum II. 7. 20*). Словоупотребление и здесь не полностью соответствует руфиновскому, что вполне объяснимо, если атрибуция Августина верна, – святитель Амвросий скончался еще до того, как Руфин сделал свой перевод. Еще показательнее то, что в XII веке Петр Ломбардский, цитируя в своих *Сентенциях* (IV. 31. 5) это изречение как принадлежащее Сексту-пифагорейцу, тоже не следует тексту Руфина – его вариант близок к иеронимовскому, хотя и не полностью с ним совпадает. Эта же максима воспроизводится еще у двух латинских писателей XII века – в одном случае она приписывается святому Амвросию Медиоланскому, в другом – блаженному Августину. Перевод в этих двух случаях одинаков, но он не совпадает ни с одним из ранее встречавшихся вариантов (см. *Evans R. F. The Sentences of Sextus in the Middle Ages // The Journal of Theological Studies 34 (1983). P. 554–555*). Все это дало основание Evans'у предположить,

что данное изречение имело хождение независимо от всего сборника. Мысли, сходные с этой максимой, высказывает Климент Александрийский. В Педагоге (II. 99. 3) он говорит, что прелюбодеем в собственном браке оказывается тот, кто вносит в него распутство (μοιχεύει γὰρ τὸν ἑαυτοῦ γάμον ὁ ἑταιρίζομενος αὐτόν; русск. изд., с. 192). Ср. также Стром. II. 143. 1; *Священномученик Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев IX (Речь Тисианы). 4.

232) Ничего не делай ради простого наслаждения.

С небольшим изменением, диктуемым контекстом, включено в Порф. 35. Ямвлих (*De vita pythagorica* XXXI. 204) говорит о пифагорейцах: «Вообще же, как кажется, они старались никогда ничего не делать ради наслаждения» (русск. изд., с. 125).

233) Знай, что ты прелюбодей, даже если ты только помыслил прелюбодействовать; и обо всех грехах пусть таково будет твое рассуждение.

Греч. текст первой половины изречения: ἴσθι μοιχὸς εἶναι κἂν νοήσῃς μοιχεύσαι. Это чтение ватиканской рукописи, которому соответствуют сирийский и латинский переводы. В патмосской рукописи текст имеет следующий вид: μοιχὸς ὢν ἴσθι εἶναι κἂν νοεῖς τὸ μοιχεύειν. Смысл в этом случае получается примерно такой: будучи прелюбодеем, знай, что ты таков, даже если ты страдаешь от прелюбодения.

В варианте ватиканской рукописи, которому отдают предпочтение все издатели греческого текста ИС, несомненно, сказывается влияние Мф 5. 28. Delling (op. cit., s. 230) отмечает частое обращение к этому евангельскому месту у Климента Александрийского, причем в одном случае (Стром. IV. 82. 2) у него присутствует такое же обобщение, как и во второй половине комментируемого изречения.

234) Назвав себя верным, ты исповедал Богу, что совершенно не будешь грешить.

Греч.: πιστὸν εἰπὼν σεαυτὸν ὠμολόγησας μηδὲ ἁμαρτεῖν Θεῷ.

Θεῷ можно отнести к ὠμολόγησας, и тогда речь будет идти о данном Богу обещании, а можно и к ἁμαρτεῖν, и тогда речь пойдет о согрешении против Бога. Нами избран первый вариант. Что верный, как это ни прискорбно, может все-таки иногда согрешать, признается в ИС 247 и 283. Chadwick отмечает, что в данном изречении, возможно, имеются в виду крещальные обеты.

235) [Лучшим] украшением женщины верной пусть считается целомудрие.

Возможно, это изречение возникло не без влияния 1Пет 3. 3–4 и особенно 1Тим 2. 9, где также говорится о целомудрии (σωφροσύνη). Однако нельзя не считаться с тем, что мысль данной максимы была распространена и в нехристианских кругах. Delling (op. cit., s. 217) прямо называет ее общим местом и ссылается на такого весьма далекого от христианства автора, как Лукиан (Imagines 11). Иероним сохранил высказывание Сенеки: mulieris virtus propter pudicitia est (Adversus Iovin. I. 49). Впрочем, в любом случае, автор ИС захотел придать своей мысли христианский характер, поскольку говорит он именно о «верной» женщине. Ср. в связи с этим ИС 513 и Клит. 75, где неверность (οὐ πιστή) любящей украшение женщины можно понимать и как неверность ее своему мужу и как отпадение от веры. В известной мере такая двойственность может быть отмечена и в данной максиме, ибо в предшествующем ей ИС 234 слово «верный» употреблено, несомненно, в религиозном смысле, а в следующем за ней ИС 236 говорится о расторжении брака.

Мысль о целомудрии как украшении женщины встречается и у Климента Александрийского (Педагог III. 64). Ср. также у Евагрия (Зерцало иноков и инокинь. Увещание к девственнице 47): «Дева, накидывающая на

себя покров стыда, подобна жемчужине в золотой оправе» (русск. изд., с. 140).

236) Муж, разводящийся с женою, признается в том, что он не может управлять даже женщиной.

Chadwick указывает на чисто эллинский характер этого изречения. Действительно, развод рассматривается в категориях совершенно небиблейских и нецерковных и оказывается лишь унижением достоинства мужчины.

237) Целомудренная жена — слава мужа.

Это изречение близко по содержанию некоторым местам книги Притчей Соломоновых (10. 16; 12. 4; 31. 10–34), хотя в словоупотреблении общности нет.

238) Благоговей перед [своей] супругой, ты будешь иметь супругу, благоговещую [перед тобой].

Это красивое изречение приводится в Клит. 72, только вместо использованного в данном случае слова ὑσμετή, переведенного на русский язык как «супруга», там употреблено γυνή, которому в русском переводе соответствует «жена». В ИС 501 мы видим иной вывод из благоговения перед супругой, более максималистический и, пожалуй, более христианский по звучанию, поскольку речь там идет прямо о спасении.

239) Брак верных да будет состязанием в воздержании.

О воздержной жизни древних христиан в браке свидетельствуют Климент Александрийский (Стром. VI. 100: для истинного гностика жена — сестра μετὰ τὴν παιδοποιίαν), священномученик Мефодий Олимпийский (Пир десяти дев IX (речь Тисианы) 4). Здесь можно еще раз упомянуть об отмеченном в комм. к ИС 230а повествовании Лавсаика о преподобном Амуне Нитрийском. Согласно Палладию, до того как разойтись, Амун и его жена прожили вместе, как брат с сестрой, восемнадцать лет.

240) В той мере, в какой ты будешь управлять чревом, ты будешь управлять и [тягой] к любовным наслаждениям.

«Любовные наслаждения» – перевод греч. τὰ ἀφροδισία (так в ватиканской рукописи; этому соответствует латинский перевод; в патмосской рукописи стоит τὰ ὑπογάστρια (подбрюшина); ср. ИС 428).

В Клит. 73 этот афоризм приводится с минимальным, не отраженным в русском переводе, отличием. В ИС 428 мысль данного изречения заострена, а также в известной мере христианизирована, посредством введения слова «верный». Впрочем, основная идея комментируемой максимы и в настоящем виде находится в соответствии с христианским учением. В ряду восьми главных страстей блуд у всех восточных аскетических писателей следует за чревоугодием (ср. ИС 510, а также комм. к ИС 76).

Данное изречение цитируется святителем Кесарием Арльским (Ер. ad sanctimoniales 5), который, впрочем, вносит в текст Руфина достаточно серьезное изменение, заменяя *venerios motus* на *venenosos motus eius* (i.e. *ventris*. – А.Н.). Таким образом, у Кесария мысль приобретает следующий вид: в какой мере ты будешь управлять чревом, ты будешь управлять и его (чрева) ядовитыми движениями (или похотями, тяготениями, «импульсами»; смысл, вероятно, и при этом чтении оказывается не очень далеким от стандартного руфиновского). De Vogüé (*Deux sentences de Sextus dans les oeuvres de Césaire d'Arles*. P. 775), подчеркивая частоту использования у св. Кесария слов *venenosus*, *venenatus*, *venenum*, указывает, что и в данном случае ответственность за отход от руфиновского текста, вероятно, лежит на нем лично.

241) **Остерегайся похвалы от неверных.**

Дословно воспроизводится в ИС 570 (только в ватиканской рукописи), очень близкие мысли в ИС 112, 299, 531. Данное изречение и совпадающее с ним ИС 570 имеют наиболее христианский вид среди вышеперечисленных максим, так как тут речь идет не о «толпе», «злых людях» и т.п., а о «неверных». Сама же основная идея всех этих афо-

ризмов в равной степени близка и христианской и античной языческой традиции. Ср.: Лк 6. 26; Иак 4. 4 и, с другой стороны, замечание Антисфена (Диоген Лаэртский VI. 5), когда его хвалили дурные люди: «Боюсь, не сделал ли я чего дурного?» (иной вариант этого рассказа там же VI. 8; русск. изд., с. 216–217).

242) То, что ты получаешь от Бога даром, — даром и отдавай.

Явная аллюзия на Мф 10. 8. Для ИС характерна замена евангельского δωρεάν на более изящное аттическое προίκα, ни разу не встречающееся ни в Септуагинте, ни в Новом Завете.

243) Множество верных ты, пожалуй, не найдешь, ибо доброе [встречается] редко.

В ИС 535 мы видим языческий прототип этого изречения, в котором речь идет не о «верных», а о «философах». Ср. ИС 145, где та же мысль представлена «с другой стороны»: мудрец узнается немногими.

244) Мудреца почитай вслед за Богом.

К почитанию мудреца, или философа, призывают также ИС 190, 219 и 319. В данном случае обращает на себя внимание употребление излюбленной в ИС формулировки μετὰ Θεόν.

245) Обличаемый, дабы стать мудрым, будь благодарен обличающим тебя.

Очень близкая мысль в ИС 298, однако в комментируемом изречении она выражена более максималистично — человек призывается не просто к терпению, а к благодарению. Ср. Пиф. 113, где в сходном духе говорится о радости при обличениях. В ИС 103 просто констатируется очистительное действие на душу обличения ее заблуждений. В данном случае сопряжение понятий «обличения» и «мудрости» делает весьма вероятным, что автор ИС вдохновлялся Прит 9. 8–9.

246) Кто не может терпеть мудреца, тот не может терпеть благо.

О том, что отношение к мудрецу, или к философу, со стороны окружающих может быть не самым лучшим — вплоть до хулы на него, свидетельствуют также ИС 145, 194, 214, 226, 229. Любопытно, что ни в одном из этих случаев не употреблено слово «верный», хотя о гонениях на верующих — как в настоящем, так и в будущем, — неоднократно говорится в Священном Писании. Невольно возникает вопрос: случайно ли это? Не хотел ли автор совершенно сознательно изъять столь дорогое для него понятие из столь отрицательного контекста? Ср., впрочем, ИС 243.

247) Желая быть верным, более всего [следи за тем], чтобы не грешить, — если же [согрешишь] в чем-то, не повторяй этого.

Отсутствует в патмосской рукописи. О недопустимости для верного греха ср. ИС 234, о сознательном отношении к своему согрешению в том случае, если оно все-таки имело место, — ИС 283, об опасности повторной ошибки — ИС 93.

Против повторного греха предостерегает Сир 7. 8, но литературной близости между этим ветхозаветным текстом и комментируемым изречением нет. Нельзя не отметить, что ИС создавались в тот период, когда Церковь глубоко волновал вопрос о допустимости повторного покаяния после обращения к вере и принятия крещения. В «Пастыре» Ерма (Заповедь 4) и у Климента Александрийского (Стром. II. 56–58) мы видим примерно ту же позицию, что и в исследуемом памятнике: единократное покаяние при обращении еще рассматривается как норма, а не как отдаленный идеал, повторное покаяние допустимо, но только в качестве послабления или снисхождения.

248) Науку недостойную Бога не изучай.

Это изречение открывает небольшую группу из четырех максим (ИС 248–251), посвященных теме учености

и науки. Первые две из них выдержаны в критическом по отношению к «науке» (перевод греч. μάθημα) тоне, вторые две все же допускают существование такой науки, которая делает человека угодным Богу.

Строго говоря, в ИС 248 нет ничего специфически христианского. Подобного рода мысли, к примеру, понижают 88 письмо Сенеки к Луцилию. Тем не менее, созвучие этой максимы с ИС 3–5 (ср. также ИС 58, 122, 132, 376а), в которых речь идет о достойном и недостойном Бога, позволяет предположить, что она является оригинальным творением христианского составителя ИС.

249) Многоученость да будет сочтена за излишество для души.

Излишество – перевод греч. περιεργία. Ср. знаменитую мысль Гераклита: «Многознание уму не научает» (фрагм. 16 по Marcovich'у, 40 по Diehls'у/Kranz'у).

250) Достойным образом знающий Божественное – муж мудрый.

Греч.: ὁ τὰ τοῦ Θεοῦ ἀξίως εἰδὼς σοφὸς ἀνὴρ.

Таково чтение патмосской рукописи, которому отдают предпочтение все издатели. В ватиканской рукописи вместо наречия ἀξίως (единственный случай употребления этой формы в ИС) стоит прилагательное ἄξια (ср. р., мн. ч.) и, соответственно, речь идет не о достойном Бога знании, а о знании достойного Бога (ср. ИС 248). В любом случае, после критических в отношении «науки» ИС 248–249, теперь указывается, какое знание все-таки соответствует статусу «мудрого». Предмет этого знания относится к сфере Божественного, какому бы чтению мы ни отдавали предпочтение. Познание Божественного «достойным образом», в варианте патмосской рукописи, может означать деятельное осуществление познанной воли Божьей.

251) Без науки не будешь угодным Богу. К ней и стремись как к [делу] необходимому.

Усиление предыдущей мысли. Здесь мы видим уже не простую констатацию того, что существует некое познание божественного, приличествующее мудрецу, но утверждение невозможности без этого познания угодить Богу. В контексте предыдущих изречений очевидно, что под «наукой» в данном изречении следует понимать именно «Божественную», или «достойную Бога», науку. Также совершенно ясным в контексте всего памятника представляется то, что эта наука не есть чисто теоретическое восприятие определенных фактических знаний, но обнимающий все сферы человеческой жизни подвиг.

252) Мудрый муж бережет время.

В данном случае мы имеем дело с таким общим местом, которое в разных вариантах встречается в античной литературной традиции. Как правило, эта мысль приписывалась либо Семи мудрецам, либо кому-нибудь из них отдельно. Ср.: *Климент Александрийский*. Стром. V. 22. 1; *Цицерон*. De finibus bonorum et malorum III. 22. 73; *Филон Александрийский*. De vita contemplativa 16; *Стобей* III. 1. 173. По Ямвлиху (De vita pythagorica III. 13), Пифагор получил совет дорожить временем лично от Фалеса.

253a) Имей дерзновение и вместе благоговение.

Греч.: παρρησίαν ἄγε μετὰ αἰδοῦς.

Таково чтение патмосской рукописи, ему следует латинский перевод. В ватиканской рукописи вместо императива ἄγε стоит индикатив 3 л. ед. ч. ἄγει, обретающий смысл только в том случае, если в качестве логического подлежащего предполагать «мудрого мужа» из предыдущего изречения. В этом случае изречение просто констатирует то, что мудрец имеет одновременно и дерзновение и благоговение. Такое понимание отражено в сирийском переводе. В любом случае, это изречение очень органично вписывается в общий контекст памятника, где, с одной стороны, подчеркивается полная свобода мудреца, или верного, а с

другой – страх Божий, осторожность, рассудительность и забота о том, чтобы «не метать бисер перед свиньями».

253b) **Для мудреца и сон – [время] воздержания.**

Греч.: ἔστιν σοφοῦ καὶ ὕπνος ἐγκράτεια.

У Руфина отсутствует. Elter предлагает читать ὕπνου, и в этом случае изречение приобретает следующий смысл: мудрец и в отношении сна проявляет воздержание. Надо сказать, что и без этого исправления текст допускает подобное или, во всяком случае, близкое понимание. Ср. перевод Edwards'a/Wild'a: For the sage even sleep is a matter of self-control. Мы в своем переводе сближаем данное изречение с ИС 435, мысль которого восходит к Платону (см. комм. к нему). Речь, таким образом, идет не о сокращении времени сна, а о целомудренном проведении ночи, которое определяется соответствующим проведением дня. Близкие к этому мысли очень часто встречаются у Климента Александрийского. Ср.: Стром. II. 145. 1; IV. 139. 4, 142. 1; VII. 78. 5.

254) **Пусть то, что [твои] чада живут дурно, огорчает тебя более, чем то, что они [уже] не живут.**

Эта же мысль в другой форме выражена в ИС 520. Данное изречение открывает группу из четырех максим (ИС 254–257), посвященных теме отношения к детям. Возможно, что комментируемый афоризм возник не без влияния таких евангельских мест, как Мф 18. 6 и 26. 24. Впрочем, тесно с ним связанные ИС 255 и 257 вполне укладываются в рамки языческой, прежде всего, стоической, традиции.

255) **Ибо жить ли – зависит не от нас, жить ли хорошо – [в том числе] и от нас.**

Перевод соответствует тексту ватиканской рукописи и следующим ему латинскому и сирийскому переводам. В патмосской рукописи и в Клит. 76 отсутствует союз «ибо» (γάρ), зато наличествует прямое упоминание о детях. Таким образом, связь с предыдущим изречением присутствует в обоих вариантах.

Мысль данного изречения весьма характерна для стоиков. Ср.: *Сенека*. Письма к Луцилию 90. 1; 93. 2; *Эпиктет* I. 1. Различение между тем, что от нас не зависит, и тем, что зависит от нас, встречается и у Святых Отцов. Ср.: *святой Иустин Философ*. I Апология X. 4; *Евагрий*. Монах 6.

256) Неверные чада — не чада.

Это изречение, по всей видимости, вдохновлено очень близким к нему и к ИС 254 по содержанию Сир 16. 1–3. При этом, в ИС в присущем им стиле говорится не о «нечестивых» (ἄσεβεις) детях, как в библейской книге, а о «неверных» (μὴ πιστὰ).

257) Верный муж переносит потерю чад с благодарностью.

Как и в ИС 255, перед нами мысль, близкая языческой философской традиции. По Диогену Лаэртскому (II. 13), Анаксагор, узнав о смерти сыновей, сказал: «Я знал, что они родились смертными» (русск. изд., с. 96). Подобную же историю Диоген рассказывает о Ксенофонте (II. 55). В Комментариях к пифагорейским Золотым стихам (XI. 3) Гиерокл приводит цитированные выше слова Анаксагора без ссылки и отмечает, что праведный (δίκαιος) человек переносит потерю детей спокойно (πρῶως; возможный перевод — кротко). Характерно для ИС, что на месте «праведного» стоит «верный» (πιστός). Однако Delling (op. cit., s. 214) очень тонко отмечает, что еще более значительным христианизирующим компонентом данного изречения является упоминание о «благодарности» (εὐχαρίστως), которая в контексте рассматриваемой темы представляется аллюзией на слова Иова, сказанные им после получения известия о смерти детей: «Да будет имя Господне благословенно» (εὐλογημένον; Иов 1. 21).

258) Не считай философом того, кому не во всем доверяешь.

Ср. у Сенеки (Письма к Луцилию 3. 2) подобную мысль о дружбе: «Если ты кого-нибудь считаешь другом и при этом

не веришь ему, как самому себе, значит, ты заблуждаешься и не ведаешь, что́ есть истинная дружба» (русск. изд., с. 7).

259) Клевету на философа не принимай.

Греч.: διαβολὰς κατὰ φιλοσόφου μὴ παραδέχου.

Несколько странное по смыслу изречение – как будто не на философа клевету принимать можно. Может быть, под διαβολαί здесь следует понимать не собственно клевету, а обвинение, поношение, дурную молву, слухи и т.п.? Ср. 1 Тим 5. 19, где говорится именно об обвинении: κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου. Близость комментируемого изречения к данному новозаветному стиху не может не бросаться в глаза, хотя очевидно и то, что последний достаточно радикально эллинизирован в ИС благодаря замене «пресвитера» на «философа».

260) Старайся быть равно близким для всех людей благодетелем.

Чуть измененный вариант ИС 210а (ср. также ИС 176).

261) Полагай делом ненавистным даже и справедливо наказывать кого-либо.

Афинагор пишет, что для христиан невыносимо видеть казнь осужденных даже по закону (Прощение о христианах 35). А Ориген (Против Цельса III. 7) отмечает, что Христос учил своих учеников «избегать даже такого насилия, которое вызвалось требованиями справедливости и направлялось на человека даже самого нечестивого» (пер. Л. Писарева; цит. по: *Ориген. Против Цельса. Учебно-информационный экуменический центр апостола Павла*, 1996. С. 192–193).

262) Если хочешь жить в добром расположении духа, не занимайся многими делами, ибо, занимаясь [одновременно] многим, будешь поступать худо.

Ср. у Марка Аврелия (IV. 24), приводящего высказывание не названного по имени автора: «Если хочешь достичь

душевного спокойствия... то ограничь свою деятельность немногим» (русск. изд., с. 291).

263) Чего не положил, того и не поднимай, ибо ты живешь не для самоудовлетворения.

Ср.: *Платон*. Законы 913с – здесь выражение почти дословно совпадает с первой половиной комментируемого афоризма. Ср. также закон Солона у Диогена Лаэртского (I. 57): «Чего не клал, того не бери, а иначе смерть» (русск. изд., с. 71). Применение этого общечеловеческого правила в христианской монашеской среде см. в патериковом повествовании об авве Агафоне, сказавшем своему ученику, захотевшему поднять попавшийся по дороге чечевичный стручок: «Как же ты хочешь взять то, чего не клал?» (цит. по: *Достопамятные сказания*. С. 30).

264a) Оставив то, что приобрел, следуй за правым разумом.

Греч.: ἀφεῖς ἃ κέκτησαι ἀκολούθει τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

Данное изречение представляет особый интерес с точки зрения соотношения языческого и христианского в ИС. Выражение ὀρθὸς λόγος, засвидетельствованное уже у Платона (Федон 73а; Критий 109b; Законы X. 890d), было одним из основных понятий стоической этики – в качестве такового оно может переводиться на русский язык как «верный разум», или «правый разум». Ср. у Диогена Лаэртского (VII. 88): «Конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – правый разум» (русск. изд., с. 273; ср. также VII. 47, 54, 93, 128). Именно это значение данного выражения отражено во французском переводе комментируемой максимы (la droite raison). Однако в христианском контексте λόγος приобретает и другое значение – здесь можно видеть указание на Божественное Лицо Сына Божия, на Христа. При

таким пониманием данное изречение может рассматриваться как аллюзия на евангельский эпизод встречи Христа с богатым юношей (Мф 19. 16–22 и пар.). Господь предложил последнему продать имение и последовать за Ним (δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι), а юноша опечалился, поскольку у него было большое имение (κτῆματα πολλὰ). Словоупотребление данного евангельского эпизода и комментируемого изречения оказывается достаточно близким. Подобного рода прикровенные «намёки» на Логос как Лицо можно предположить и в ИС 277 и 357 (ср. еще 420), хотя, надо признать, что это не более чем догадки.

Выражение ὀρθὸς λόγος может переводиться также как правое, или верное, «учение» — в таком случае каждый читатель, разумеется, мог понимать его по-своему. Этот вариант реализован в английском и немецком переводах ИС. У Руфина и в сирийском переводе употреблено выражение «слово Божье», при этом остается неясным, имеется в виду Божественное Лицо или учение. В итальянском переводе говорится просто о «правом слове» (la retta parola).

264b) Служа Богу, ты будешь свободен от всего.

«От всего» — перевод греч. ἀπὸ πάντων; возможен перевод «от всех».

Идеал свободы от всех или от всего — стоический, однако сопряжение свободы со служением Богу, несомненно, говорит о христианском происхождении этого афоризма. Близкое словоупотребление можно видеть в 1 Кор 9. 19: «Будучи свободен от всех, я всем поработил себя», хотя здесь в отличие от комментируемого изречения речь идет о порабощении себя людям. Впрочем, и «рабом Божиим» апостол Павел называл себя неоднократно. Особенно важно в этом отношении Гал 1. 10, где как раз утверждается связь между рабством Христу и свободой от людей.

265) Удаляйся от пищи, еще желая [ее].

О воздержании в отношении пищи и о последствиях невоздержания ср. ИС 108–111. Данное изречение открывает новую группу максим (ИС 265–270), посвященных теме отношения к пище и питью.

266) Делись пищей со всяким [человеком].

Красивое дополнение предыдущего изречения. В отношении себя – строгость и самоограничение, в отношении ближних – щедрость, благотворительность, готовность всегда прийти на помощь. Можно сопоставить с ИС 176 и особенно 210а.

267) Ради того, чтобы накормить нищего, доброе дело и попуститья.

Это изречение как бы суммирует содержание двух предыдущих. Обращает на себя внимание христианский, или даже общебиблейский, характер словоупотребления. «Нищий» (πτωχός), нуждающийся в помощи, «поститься» (νηστεῖσαι) – от этих слов и от их сочетания веет духом Священного Писания. Ориген в десятой Гомилии на книгу Левит (Hom. in Lev. X. 2), сохранившейся в латинском переводе Руфина, приводит очень близкое данному изречению высказывание, ссылаясь на некую книгу апостольского происхождения (ab Apostolis dictum): «Блажен, кто даже постится ради того, чтобы накормить нищего» (пер. наш).

268) Всякое питье да будет для тебя сладким.

Это изречение представляет собой лишь слегка преобразованное путем замены индикатива на императив воспроизведение утверждения Ксенофонта о Сократе (Воспоминания о Сократе I. 3. 5), для которого, согласно свидетельству афинского историка, всякое питье было сладким, потому что он не пил, если не чувствовал жажды. Смысл комментируемой максимы, разумеется, не в том, что надо заботиться о сладости своих напитков, а в том, что любой напиток, будь то даже простая вода, надо принимать с удовлетворением.

269) Пьянства же оберегайся как безумия.

Подобная оценка пьянства содержится также у Сенеки (Письма к Луцилию 83. 18) и в афоризмах, сохраненных в антологии Стобея (III. 18. 23–24) под именем Пифагора и Хрисиппа. В Сир 31. 27–30 (греч.), 31–35 (слав.) порицанию пьянства предшествует указание на допустимость умеренного употребления вина.

270) Человек, покоряющийся чреву, подобен зверю.

Почти полностью совпадает с Клит. 95, где вместо ἡττώμενος настоящего изречения употреблено ἦσσαν. Этот же образ во фрагменте из трактата Мусония Руфа «О пище» (περὶ τροφῆς) у Стобея (III. 18. 37; в издании фрагм. Мусония – 18b), где чревоугодие уподобляется бессловесным животным и, в частности, свиньям и собакам.

271) От плоти ничего хорошего не происходит.

Русский перевод соответствует чтению ватиканской рукописи и латинскому переводу. В патмосской рукописи вместо σαρκός стоит γαστήρς, то есть ничего хорошего не происходит от «чрева».

К предпочитаемому всеми издателями варианту ватиканской рукописи очень близко ИС 317 – фактически мы видим здесь иную формулировку той же самой мысли (ср. также ИС 291). В этих изречениях можно видеть отголоски Рим 7. 18, Гал 5. 16–17, 19–21 и 6. 8, разумеется, без отражения всего своеобразия понимания «плоти» (σάρξ) у апостола Павла. Плоть в данном случае может рассматриваться как седалище и орудие тех страстей, о которых речь идет в ИС 269, 270, 272.

272) Сладость постыдного наслаждения быстро уходит, а позор остается.

Подобная мысль присутствует у Мусония Руфа (фрагм. 51): «Если ты сделал что-то постыдное с наслаждением, сладость исчезает, а стыд остается» (пер. наш). Сопоставление краткости наслаждения и длинноты после-

дующего раскаяния встречается также у Сенеки (Письма к Луцилию 27. 2–3) и Эпиктета (Enchiridion 34).

273) Ты, возможно, видел людей, отсекающих и выбрасывающих свои члены ради сохранения здоровья оставшейся [части] тела. Насколько прекрасней [сделать это] ради целомудрия.

Слова «и выбрасывающих» (καὶ ῥίπτοντας) отсутствуют в ватиканской рукописи и у Руфина.

Это изречение вместе в ИС 13 цитируется Оригеном (Comm. in Matth. XV. 3), который вместо стоящего здесь μέλη (члены) пишет μέρη (части). При очень большой смысловой близости ИС 13 и 273 в данной максиме гораздо менее чувствуется влияние евангельских текстов. Близкое по общему смыслу, но более радикальное по своему конкретному требованию, а также и несколько отличное по словоупотреблению высказывание присутствует в Порф. 34.

274a) Считай великим искусством господствовать над телом.

«Искусство» — перевод греч. παιδεία. В Порф. 34 это же высказывание приводится без императива «считай». Очень близко к данному изречению также ИС 71a, где мы имеем дело фактически с иной формулировкой той же самой мысли. Интересно отметить, что слово σῶμα (тело) встречается в ИС намного чаще, чем σάρξ (плоть), при этом никакой смысловой разницы между ними не наблюдается — и то и другое понятие употребляется, как правило, в отрицательном контексте, связанном с теми страстями, которые человек должен преодолеть (тем значительнее, впрочем, исключения; ср., напр., ИС 346 и 449).

274b) Ибо не остановит страсти к стяжанию обладание деньгами.

Союз «ибо» (γάρ) обеспечивает связь с предыдущим изречением. У Руфина ИС 274ab составляют единое высказывание. В Пиф. 30 данное изречение включено в со-

став более крупной максимы. Содержание комментируемого афоризма полностью совпадает с ИС 146 (ср. комм. к нему). Раскрытию этой же мысли посвящена гл. 24 книги VII (О сребролюбии) творения преподобного Иоанна Кассиана «О постановлениях киновитов».

275) То, что лишает свободы, – не философское [дело].

См. комм. к ИС 170 (о понятии свободы в ИС) и к ИС 218 (об употреблении в исследуемом памятнике слова φιλόσοφος, которое в данном случае, как и в ИС 319, является именем прилагательным).

276) Относись к необходимым наслаждениям [именно] как к необходимым.

ἀναγκαῖος может быть переведено и как «необходимый» и как «вынужденный» или как «принудительный» и «насильственный». Ср. ИС 119, где эта же мысль высказана без указания на наслаждения, и комм. к нему. По Платону, «те вожделения, от которых мы не в состоянии избавиться, можно было бы по справедливости назвать необходимыми, а также и те, удовлетворение которых приносит нам пользу; подчиняться как тем, так и другим неизбежно уже по самой нашей природе» (Государство VII. 558. Пер. А. Н. Егунова. Цит. по: *Платон. Собр. соч. в четырех томах. Т. 3. М., 1994. С. 345*). В качестве примера таких вожделений здесь приводится потребность в питании. По-видимому, и у Секста речь идет об утолении голода и жажды. Ср. слова Марина о Прокле (Прокл, или О счастье 19): «В неизбежных наслаждениях пищей и питьем был он сдержан до крайности» (пер. М. Л. Гаспарова; цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 448*).

277) Все молятся о том, чтобы иметь блага, но приобретают их лишь истинные причастники Божественного слова.

Употребленное в данном изречении словосочетание θεῖος λόγος можно было бы понимать и как «Божественный

разум», тем самым в некоторой степени дехристианизируя максиму, однако выражение $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\chi\omicron\iota$ нам представляется слишком созвучным ряду новозаветных мест, чтобы решиться на такое выхолащивание смысла. Ср. 2 Пет 1. 4 ($\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\omicron\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$); Евр 3. 14 ($\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\chi\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$); 1 Кор 10. 17 ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ – о евхаристии); также Евр 6. 4; 1 Кор 1. 9; 10. 21; 1 Ин 1. 3, 6. Думается, что христианский вектор в этой максиме очевиден. При этом, под Божественным словом здесь, как и в ИС 413, следует, в первую очередь, понимать слово Божественного Откровения – это же относится и к выражению $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (слово Божье), употребленному в ИС 24, 357, 420. Однако ввиду отмеченных новозаветных мест, некоторые из которых прямо или косвенно относятся ко Христу, в данном изречении можно было бы видеть и прикровенное указание на Божественное Лицо Логоса-Христа, что соответствует традиции христианской апологетики. Ср. комм. к ИС 357.

278–281) **Как философ будь более величественным, нежели шутивым. Шутка, пусть даже и уместная, да будет у тебя редкой. Неумеренный смех – признак невнимательности. Не позволяй себе [заходить] в веселии дальше улыбки. Больше трудись, чем развлекайся.**

Эта группа изречений очень органично вписывается в античную философскую традицию, где часто подчеркивается недопустимость для философа неумеренного смеха, склонности к шуткам, всякого рода расслабленности и развязности. Яркие примеры этого: *Ямвлих. De vita pythagorica* XVII. 71; *Цицерон. De officiis* I. 103–104; Эпиктет. *Enchir.* 33. 4; *Порфирий. De abstinentia* IV. 6 (в последних двух случаях особенно видна близость к ИС 280ab).

В христианской традиции этот взгляд тоже представлен. Об улыбке как крайней форме выражения веселья для благоразумного человека говорит Сир. 21.20 (греч.); 21.23 (слав.). Та же мысль присутствует у святителя Василия

Великого в Пространно изложенных правилах (вопросоответ 17). У Климента Александрийского в Педагоге (II. 46) достаточно большой раздел посвящен теме смеха, и в нем пространно развиваются все мысли комментируемой группы изречений.

ИС 279 отсутствует в патмосской рукописи.

282) Пусть жизнь твоя будет борьбой за святость.

Греч.: ἄγωνα ὁ βίος ἔστω σοι περὶ τοῦ σεμνοῦ.

В таком виде текст представлен в ИС 573, присутствующем только в патмосской рукописи. В данном месте в обеих греческих рукописях вместо τοῦ стоит βίου, при этом в ватиканской рукописи ὁ βίος опущено. Chadwick и Edwards/Wild первоначальным чтением для данного изречения считают вариант ИС 573, поддерживаемый сирийским переводом. Elter, хотя и воспроизводит текст именно ИС 282 (в варианте патмосской рукописи), в сноске также отмечает, что подлинное чтение, вероятно, представлено в ИС 573. Перевод Руфина не соответствует вполне ни одному из греческих вариантов: *castorum vita sit tibi ad honestatis exemplum*. С большой долей вероятности можно говорить лишь о том, что вместо ἄγωνα он читал ἀγῶν.

Слово σεμνός было использовано в ИС 278 (там оно было переведено как «величественный»). Его употребление в данной максиме (τὸ σεμνόν; русский пер.: святость) создает обрамление всему блоку ИС 278–282. К сожалению, в русском переводе по причине различия смысловых оттенков слова в этих местах не удалось сохранить единство словоупотребления.

283) Лучше всего не грешить, но, согрешая, лучше осознавать это, чем не осознавать.

Это же высказывание с небольшим изменением представлено в Пиф. 84. В ИС 595 (присутствует только в ватиканской рукописи) начало мысли то же, что и здесь, но отличается ее завершение — там говорится не об осозна-

нии греха, а о его открытом признании. Близкая мысль у Климента Александрийского (Педагог. I. 81. 3): «Прекрасно не грешить, но хорошо и это, если грешник обращается» (русск. изд., с. 91). Ср. также комм. к ИС 247.

284) Хвастун – не философ.

Единственный случай употребления в ИС слова ἀλαζών. В Новом Завете оно использовано дважды, оба раза в составе длинных перечней грехов. В Рим 1. 30 оно характеризует язычников (СП: «самохвалы»; КП: «хвастливы»), в 2Тим 3. 2 – людей последних времен (СП: «горды»; КП: «хвастливы»).

285) Считаю великой ту мудрость, посредством которой ты можешь переносить неотесанность невежд.

В параллельном Пиф. 64 вместо σοφία (мудрость) употреблено παιδεία (просвещенность) и отсутствует упоминание о «невеждах». В таком виде максима воспроизводится под именем Пифагора и у Стобея (III. 19. 8). Что «неотесанность невежд» есть вещь весьма тяжело переносимая, засвидетельствовано и в Библии: «Легче понести песок и соль и глыбу железа, нежели человека бессмысленного» (Сир 22. 15 (греч.); 22. 16 (слав.)).

286) Полагаю постыдным, имея разум, быть восхваляемым из-за красноречия.

Греч.: αἰσχρὸν ἡγοῦ λόγον ἔχων διὰ στόμα ἐπαινεῖσθαι.

Текстология этого изречения достаточно сложна. Текст, представленный в изданиях Chadwick'a и Edwards'a/Wild'a и лежащий в основе русского перевода, не соответствует ни одной из греческих рукописей. В ватиканской рукописи вместо στόμα (уста, в переводе «красноречие») стоит σῶμα (тело), таким образом, избегать следует восхваления из-за тела, то есть, вероятно, внешнего вида (так в сирийском переводе; у Руфина в соответствии с чтением патмосской рукописи речь идет об устах). В патмосской рукописи вместо ἡγοῦ стоит сильно усложняющее смысл изречения

αἰδοῦ. Как видно отсюда, текст Chadwick'a и Edwards'a/Wild'a представляет собой комбинацию вариантов двух манускриптов. В обоих древних переводах не отражены слова λόγον ἔχων (имея разум). Elter в своем издании воспроизводит текст ватиканской рукописи. Нам представляется, что предостережение против восхваления из-за красноречия (так в патмосской рукописи) больше соответствует контексту памятника с его вниманием к теме слова, чем предостережение против восхваления из-за «тела». В то же время αἰδοῦ приводит изречение на грань бессмыслицы. Ввиду этого мы следуем тексту Chadwick'a и Edwards'a/Wild'a. «Антириторическая» направленность ИС проявляется также в ИС 164a, 165ab, 186, 187 (ср. комм. к ним).

287) Души мудрых [никогда] не пресыщаются богопочитанием.

«Богочитание» — перевод греч. θεοσέβεια. Можно было бы перевести, архаизируя в церковнославянском духе, как «богочестие». Мысль данного изречения — одна из излюбленных в христианском тайнозрительном богословии. Уже Климент Александрийский указывает, что у научившегося любить Бога гностика добродетель никогда не оскудевает (Стром. IV. 139. 2), что он просит Бога о росте и непрерывности (αὐξεῖν τε καὶ παραμένειν) созерцания (VII. 46. 4). Классическая ее формулировка принадлежит святителю Григорию Нисскому (О жизни Моисея. Вступление): «Поскольку знающим то, что по естеству прекрасно (имеется в виду Бог. — А. Н.), непременно вожделенно причастие его (а оно не имеет предела), то по необходимости вожделение причащающегося, простираясь в беспредельность, не имеет остановки... у добродетели же один предел — беспредельность» (цит. по: Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. 2. М., 1999. С. 258; эта же мысль высказывается святителем Григорием Нисским и в конце XII гомилии на Песнь Песней).

288) Что бы ты ни делал – начинай с Бога.

«Начинай с Бога» – перевод греч. ἀρχόμενος ἀπὸ Θεοῦ. Таков текст ватиканской рукописи, ему соответствует и латинский перевод (exordium a Deo). В патмосском манускрипте вместо ἀπὸ стоит ὑπὸ, и смысл при этом несколько меняется: делай то, что ты делаешь, [памятуя] о том, что ты находишься под началом Бога. Оба эти варианта весьма органично вписываются в контекст памятника. К чтению ватиканской рукописи, отраженному в нашем переводе, близки по мысли ИС 134, 224, 289. Вполне вероятно, что в данной максиме речь идет о молитве. Смысловая и лексическая близость к варианту патмосского манускрипта очевидна в ИС 42, 43, 182, 422, 423, в которых подчеркнуто, что человек подначален Богу (везде использован глагол ἄρχω).

289) Думай о Боге с бóльшим постоянством, чем ты дышишь.

Греч.: συνεχέστερον νόει τὸν Θεὸν ἢ ἀνάπνει.

Ср. у святителя Григория Богослова в Первом Слове о богословии (Ог. XXVII. 4): μνημονευτέον γὰρ Θεοῦ μάλλον ἢ ἀναπνευστέον. Русский перевод: «Памятовать о Боге необходимее, чем дышать» (русск. изд., с. 387). Chadwick и Edwards/Wild прямо обозначают это как цитату, хотя у святого Григория нет никаких ссылок, и сами тексты, как легко в этом убедиться, вовсе не тождественны друг другу. Вместе с тем, тождество идеи здесь несомненно, и нельзя исключить того, что в данном случае мы имеем дело с аллюзией на ИС. Что памятник был святителю Григорию известен, можно предполагать с большой долей вероятности, ведь святой Василий Великий прямо цитирует ИС 10, а круг чтения у великих каппадокийцев был общим.

Очевидна связь этого изречения с предыдущим. Снова можно отметить, что, возможно, речь идет о молитве (ср. позднейшую практику координации Иисусовой молитвы с дыханием).

Chadwick отмечает, что этот афоризм часто встречается в поздневизантийских сборниках.

290) Не принимайся без обучения за то, что следует делать научившись.

О том, что достижениям предшествует труд, ср. ИС 125, о необходимости сознательного отношения к своим словам и делам, об их предварительном обдумывании с целью не допустить ошибки – ИС 93 и 153.

291) Не люби плоть.

Эта же мысль в иных формулировках в ИС 101, 271, 317 (см. комм. к ним). Использованный в данной максиме глагол ἐράω в ИС помимо нее употреблен лишь однажды – в следующем за ней ИС 292.

292) Люби после Бога душу благую.

Очевиден антитетический параллелизм с предыдущим изречением, с которым эту максиму связывает и употребленный в обоих случаях глагол ἐράω. Обращает на себя внимание и излюбленная в ИС формулировка «после Бога» (μετὰ Θεόν).

293) Свойство философа – способность переносить гнев домашних.

Известны некоторые эпизоды из жизни античных философов, иллюстрирующие эту мысль. Можно вспомнить взаимоотношения Сократа и его сварливой жены Ксантиппы, которая ругала его, окатывая водой, прилюдно рвала на нем плащ, а он спокойно переносил все это и говорил, что на Ксантиппе учится обхождению с другими людьми (*Диоген Лаэртский* II. 36–37). Достоинно упоминания также поведение Эпиктета, позволившего своему хозяину Эпафродиту сломать себе ногу и сохранившего при этом полное самообладание (сообщение Цельса, сохраненное Оригеном: *Против Цельса* VII. 53).

294) Богатство философа – воздержание.

В ватиканской рукописи вместо «философа» говорится о «верном», и этому чтению следует в своем изда-

нии Chadwick. Однако сирийский и латинский переводы поддерживают лежащий в основе русского перевода вариант патмосской рукописи, воспроизводимый Elter'ом и Edwards'ом/Wild'ом. Поэтому, как нам представляется, нет достаточных оснований считать чтение ватиканской рукописи первоначальным. Содержание данного изречения, таким образом, не выходит за рамки языческой мысли, представленной в Пиф. 89.

Воздержание – одно из важных аскетических понятий ИС. Оно – основа благочестия (ИС 86а) и пища верного (ИС 438), оно играет важную роль в супружеской жизни верных (ИС 239) и должно проявляться во всякое время суток (ИС 253b).

295) Не считай благом того, что, отдав другим, ты не будешь иметь сам.

Эта же мысль в очень близких выражениях присутствует в Клит. 105 и Пиф. 32. От близких по смыслу ИС 118, 128, 130 (ср. комм. к ним) данная максима отличается тем, что в ней речь идет не просто о лишении какого-то имущества и насильственном его отъятии, а о добровольной его раздаче, и, таким образом, это изречение сближается с теми, которые подчеркивают значение добродетели и благотворительности. Согласно Ямвлиху (*De vita pythagorica* VIII. 43), Пифагор считал, что «образование (παιδεία) можно и перенять от другого человека, и, дав его другому, самому тем не менее продолжать его иметь» (русск. изд., с. 43).

296) Ничто не общее не есть благо.

Греч.: οὐδὲν ἀκοινώνητον ἀγαθόν.

Русский перевод не вполне адекватен греческому тексту – этот вариант был избран благодаря своей соответствующей оригиналу афористичности. Точный смысл этого изречения состоит в том, что не является благом ничто, что нельзя сделать общим. Очевидна смысловая близость с предыдущей максимой, а также с ИС 228 (ср. комм. к нему).

297а) Не считай одно прегрешение меньшим другого.

Эта мысль полностью соответствует стоическому учению. Chadwick характеризует данное изречение как «orthodox Stoicism» (The Sentences of Sextus. P. 176). Ср. у Диогена Лаэртского (VII. 120): «Все погрешения они считают одинаковыми – так говорят и Хрисипп в IV книге «Этических разысканий», и Персей, и Зенон» (русск. изд., с. 282).

В то же время здесь можно видеть и определенную переключку с библейской этикой, согласно которой «кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак 2. 10; ср. Гал 3. 10 и лежащее в его основе Втор 27. 26).

297б) Всякое прегрешение считай нечестием.

Полностью совпадает с ИС 11, но в данном месте присутствует только в ватиканской рукописи, а в патмосском манускрипте, сирийском и латинском переводах опущено.

298) Порицаемый за согрешения – терпи подобно тому, как ты хочешь быть почитаемым за успехи.

«Успехи» – перевод греч. κаторθώματα. Вasketическом контексте это слово можно было бы перевести и как «подвиги». Более содержательный вариант этой мысли в ИС 245.

299) Презирай порицание тех, которых и похвалами ты пренебрегаешь.

Несколько странный вариант этой мысли в Клит. 106, где тема презрения по отношению к восхвалениям и порицаниям рассмотрена в несколько ином ракурсе. В Пиф. III данное высказывание объединено с другим, которое, в свою очередь, является также частью Пиф. 82. Пиф. III воспроизведено у Стобея (IV. 5. 42).

По духу это изречение с его «презрением» и «пренебрежением» больше соответствует умонастроению античного философа, нежели христианского подвижника.

300) Скрывать клад не человеколюбиво, а уносить – не по-философски.

Вывод из этого изречения, очевидно, должен состоять в том, что клад надо оставлять на месте (ср. ИС 263), – надо думать, видном, – чтобы им могли воспользоваться другие люди. Обращает на себя внимание характерный для ИС мотив человеколюбия и благотворения.

301) Можешь стать мудрым, если потрудишься ради души столько, сколько трудишься ради тела.

В Пиф. 95 и Порф. 32 этот же текст присутствует в чуть измененном виде. Высказывание стоит в индикативе и сообщает о жизни «разумного и боголюбезного человека».

В ИС есть еще несколько мест, содержащих яркое противопоставление души и тела: ИС 55, 77–78, 136, а также 411–412, где противопоставление не столь жестко. Следует отметить, что для Нового Завета оппозиция «душа—тело» не очень характерна, гораздо чаще встречается и богословски лучше разработано противопоставление «духа» и «плоти», «духовного» и «душевного» (ср. Ин 3. 6; 6. 63; Рим 8. 5–9; Гал 3. 3; 4. 29; 5. 17, 19–23; 6. 8; 1 Кор 2. 14–15; 15. 44–46; Иуд 19).

302) Ничто, приносящее вред, не мудро.

Греч.: σοφὸν οὐδὲν ἐστὶν ὃ βλάπτει.

Помимо предложенного нами перевода возможно и другое понимание этого изречения. Если σοφὸν трактовать как винительный падеж (ед. ч. мужского рода), задаваемый глаголом βλάπτω, то смысл получается следующий: не существует ничего, что могло бы нанести вред мудрецу. Этот вариант представлен в сирийском и английском (Edwards/Wild) переводах. Такое понимание вполне соответствует общему контексту ИС, где неоднократно подчеркивается, что подлинные ценности и блага находятся внутри человека и не могут быть отчуждены от него извне (ср. ИС 17, 118, 128, 130, 295).

303) Что бы ты ни делал, призывай Бога во свидетели.

Эта же мысль в других словах выражена в ИС 134, 224, 289–290, а также в Порф. 12. В данном случае обращает на

себя внимание использование оборота «призывать Бога во свидетели» (Θεὸν ἐπικαλεῖσθαι μάρτυρα), употребленного в 2 Кор 1. 23. Ср. также Рим 1. 9; Фил 1. 8; 1 Фес 2. 5, 10, где говорится о Боге как свидетеле.

304) Бог утверждает добрые дела людей.

βεβαίωσι можно переводить и как «укрепляет, упрочивает». В Порф. 16 говорится, что Бог укрепляет человека, делающего добрые дела. Согласно ИС 104 Бог является предводителем добрых дел человека. Данное изречение можно понимать и как указание на помощь Божью в процессе совершения дел — так у Порфирия — и как свидетельство о том, что уже совершенным делам Бог придает определенную значимость, действенность, вес и т. д. При любом понимании этой максимы несомненно, что в ИС проявляется очень живое чувство промысла Божьего и синергии Бога и человека.

305) Злой демон — предводитель злых дел.

Во всех памятниках рассматриваемого в связи с ИС круга присутствуют тексты, очень близкие данной максиме или, во всяком случае, построенные по сходной схеме. В Пиф. 49 и Порф. 16 мы видим дословное совпадение с комментируемым изречением (опущена лишь связка ἐστιν), причем у Порфирия ему предшествует та же максима, что и в ИС. Связь между ИС 304 и 305 очевидна и обеспечивается парой понятий «добрые дела» — «злые дела». В Клит. 126b и Пиф. 59 предводителем «зол», или «пороков», оказывается «злое слово». Характерно, что антитетическая параллель к данной максиме, согласно которой предводителем добрых дел является вера, присутствует только в ИС 166 (см. комм. к нему). Во всех отмеченных случаях русское слово «предводитель» является переводом греч. ἡγεμών. Что злой демон является «предводителем» злых дел, очевидно, следует понимать так, что он внушает человеку злые помыслы, влекущие к совершению соответствующих дел. Мысль эта укоренена в межза-

ветной иудейской и раннехристианской традициях. Согласно Завещанию Иуды (20. 1) и уставу кумранской общины (1QS 3.17—4.26), за человеком смотрят два духа — дух правды и дух лжи, а в Пастыре Ерма (Заповедь 6) говорится о том, что при всяком человеке находятся два ангела — добрый и злой, внушающие ему соответствующие помыслы. Впрочем, о добром ангеле в нашем памятнике упоминания нет.

306) Мудреца не заставишь сделать того, чего он не хочет, — как и Бога.

Греч.: οὐκ ἀναγκάζεις σοφὸν πράξει ὁ μὴ βούλεται μᾶλλον ἢπερ Θεόν.

Точный перевод должен был бы выглядеть примерно так: «Ты не в большей мере сможешь заставить мудреца сделать то, чего он не хочет, чем Бога». В очередной раз мы сталкиваемся с излюбленной в ИС идеей «квази»-равенства мудреца (или верного) и Бога (ср. ИС 132, 133, 194, 310). Теме предельной близости мудреца к Богу посвящены и следующие за комментируемой максимой ИС 307—311.

Филон Александрийский (*Quod omnis probus liber sit* 14. 97) приводит близкое к комментируемой максиме изречение Зенона: «Легче окунуть в воду мех, наполненный воздухом, чем заставить силой какого-либо хорошего человека совершить что-нибудь вопреки его воле» (пер. А.В. Лебедева. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 302). Поскольку в тексте Филона не уточняется, какой именно Зенон имеется в виду, то любопытным образом это высказывание попало как в издание фрагментов досократиков Diehls'a-Kranz'a как принадлежащее Зенону элеату (фр. 18), так и в издание фрагментов ранних стоиков von Arnim'a (фр. 218) как принадлежащее Зенону Китийскому, основателю стоической школы.

307) Мудрый муж знакомит людей с Богом.

«Знакомит» — перевод греч. συνιστᾷ. Можно было бы перевести и как «представляет» [людям Бога]. То, что муд-

рец «знакомит» людей с Богом, является выводом из того, что он есть «живой образ Божий» (ИС 190), его разум — «зеркало Бога» (ИС 450; ср. также ИС 7а, 376а, где «верный в испытании веры» и «достойный Бога человек» именуется «богом»). Вероятнее всего, здесь имеется в виду не словесная деятельность мудреца, не его проповедь и учение, а его добродетельная жизнь.

Этим изречением открывается второй блок максим, сохранившихся в коптском переводе (ИС 307—397).

308) Бог из всех Своих дел более всего гордится мудрецом.

«Гордится» — перевод греч. μέγιστα φρονεῖ. Разумеется, никакого отношения к страсти гордыни это не имеет. Бог из всех Своих творений наибольшее удовлетворение находит в мудреце, ставит его выше всего, — вот каков смысл данного изречения.

309) Ничто после Бога не обладает такой свободой, как мудрый муж.

Который раз в нашем памятнике мы видим, что мудрец поставляется сразу вслед за Богом (μετὰ Θεόν). На сей раз это сближение проводится в отношении свободы. О месте этого понятия в ИС см. комм. к ИС 170 и 264b.

310) Все, что является достоянием Божиим, есть также достояние мудреца.

Очередной пример «уравнивания» мудреца и Бога в ИС (ср. ИС 132—133, 194, 306). В ватиканской рукописи отсутствует.

311) Мудрый муж — причастник Царства Божьего.

Греч.: κοινωνεῖ βασιλείας Θεοῦ σοφός ἀνὴρ.

Этот текст является результатом исправления, предложенного еще Elter'ом и принятого Chadwick'ом и Edwards'ом/Wild'ом. В ватиканской рукописи это изречение отсутствует, а в патмосской первыми двумя словами являются курьезные κοινωνοῖ βασιλεία. Исправленному тексту Elter'a соответствуют все древние переводы. Выражение

«Царство Божье» — одно из характернейших понятий Нового Завета, и, конечно же, в данном случае можно с уверенностью говорить о том, что изречение было создано не без влияния Священного Писания. Delling (op. cit., s. 234) пытается минимализировать значение новозаветного выражения, подчеркивая, что в данном случае оно, вероятно, лишено своего специфически христианского эсхатологического смысла и представляет собой лишь иную формулировку мысли предыдущего изречения, то есть под причастием «Царству Божьему» здесь следует понимать «всего лишь» обладание тем же, чем обладает Бог. Не следует, однако, упускать из виду, что уже в Новом Завете присутствует понимание Царства Божьего в духе «осуществленной эсхатологии». Ср. Лк 17. 21: «Царствие Божие внутри вас есть». В любом случае, сам факт использования чисто новозаветного выражения даже вне зависимости от того, какой именно смысл вкладывал в него автор памятника, в контексте этого апологетического по своей направленности произведения имеет немалое значение.

312–314) Дурной муж не хочет знать промысла Божьего. Дурная душа бегаёт Бога. Все злое враждебно Богу.

Эти три изречения, второе из которых отсутствует в ватиканской рукописи, в переработанном виде объединены в одно предложение в Порф. 16. При этом вместо «дурного мужа» (κακὸς ἀνὴρ) у Порфирия речь идет о «злой душе» (ψυχὴ πονηρά), а от ИС 314 остается только общая идея и слово φαῦλον (злое). Порядок изречений у него таков: 313, 312, 314. Интересно, что прилагательное πονηρός в ИС не употреблено ни разу. Единственный раз во всем памятнике использовано в ИС 312 слово πρόνοια (промысл). В ИС 423 употреблен глагол προνοέω, однако речь там идет о промысле Божьем только в отношении мудреца.

Употребление существительного πρόνοια и глагола προνοέω в связи с Божественным попечением о мире бо-

лее характерно для языческой литературы, нежели для Священного Писания, в котором, несмотря на то, что оно содержит ярчайшие свидетельства о промыслительной деятельности Бога, эти слова встречаются очень редко (Ветхий Завет – 10 раз; Новый Завет – 5 раз). В Септуагинте все без исключения примеры их употребления относятся к самому позднему пласту ветхозаветной письменности (Дан, 2–4 Макк, Прем). В Новом Завете ни в одном из пяти случаев не говорится о промысле Бога. Напротив, в языческой греческой литературе о *πρόνοια* Бога говорится достаточно много у Платона, Аристотеля, стоиков, хотя, конечно же, понимание промысла в языческом контексте не во всем совпадает с библейским взглядом. В ИС никакого завершеного учения о промысле нет, поэтому мы можем лишь констатировать, что в данном памятнике находит отражение начатый еще в поздневетхозаветных книгах процесс воцерковления рассматриваемого выражения.

В ИС 313–314 можно усматривать определенную близость к Ин 3. 19–20, где подчеркивается добровольное и самостоятельное удаление от Бога людей, делающих злое.

315) Считай человеком то, что мыслит в тебе.

Изречение чисто платоническое по звучанию. С таким пониманием «человека» мы сталкиваемся, например, у Плотина (I. 4. 14). Но если данную мысль воспринимать не догматически, то есть в том смысле, что ничто кроме «мыслящего» начала не является частью человеческой природы, а, так сказать, аскетически, как обращенное, прежде всего, к человеческой воле начертание определенной системы ценностей и практических жизненных ориентиров, оно может вполне соответствовать и христианской традиции. Ср. у святителя Василия Великого (Беседа 3, На слова: Внемли себе (Втор 15. 9) 3): «Итак, внемли себе, то есть внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе; ибо иное – мы сами; иное принадлежит нам, а иное – что

около нас. Душа и ум — это мы, поколику сотворены по образу Создавшего; тело и приобретаемые посредством него ощущения — это наше; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни» (русск. изд., т. IV, с. 34).

Выражение «мыслящее в тебе» (τὸ ἐν σοὶ φρονοῦν) встречается также в ИС 447.

316) Где твое мыслящее [начало] — там и благо твое.

Вполне вероятно, что в данном случае мы имеем дело с эллинизирующей обработкой Мф 6. 21. Delling (op. cit., s. 231) даже прямо утверждает это. Библейское «сердце» заменено на «мыслящее [начало]» (τὸ φρονοῦν), а «сокровище» (θησαυρός) на «благо» (ἀγαθόν). При этом две части предложения поменялись местами. Delling указывает очень важные патристические параллели к подобного рода обработке этого евангельского стиха. Вместо «сердца» в аналогичном контексте об «уме» (νοῦς) пишут Климент Александрийский (Стром. VII. 77. 5; Кто из богатых спасется 17. 1) и святой Иустин Философ (I Апология 15. 16). У Климента помимо этого мы видим ту же перестановку частей предложения исходной евангельской мысли, что и в комментируемом изречении. Если принять во внимание, что согласно ИС 46а «разум благочестивого — святой храм Божий», то мысль ИС 316 может допускать и такое толкование: твое благо в общении с Богом. И это понимание оказывается достаточно близким Мф 6. 21 в контексте Нагорной проповеди, где главной целью человека провозглашается искание Царства Божьего (Мф 6. 33).

Очевидна связь этого изречения с предыдущим благодаря использованию одного и того же выражения τὸ φρονοῦν (σοῦ — ИС 316; ἐν σοὶ — ИС 315).

317) Не ищи блага в плоти.

Эта же мысль выражена в ИС 271 и 291. В данном случае, однако, следует особо подчеркнуть связь с предыдущим изречением, создаваемую употреблением в обеих максимах слова «благо».

318) **То, что не вредит душе, не вредит и человеку.**

Идея та же, что и в ИС 315. «Душу» и «мыслящее в тебе», очевидно, следует считать синонимами.

319) **Любомудрого человека почитай после Бога как служителя Божьего.**

Как и в ИС 294, патмосская рукопись говорит о «любомудром» (φιλόσοφος) человеку, а ватиканская – о «верном» (πίστος). Вданном случае решающим является свидетельство латинского перевода, – philosophum hominem etc., – так как в коптском переводе соответствующее слово, к сожалению, не сохранилось, а в сирийском стоит не соответствующее ни одному из греческих вариантов «человек Божий» (ܢܫܐ ܕܐܘܪܝܘܢܐ). Chadwick, отдавший в ИС 294 предпочтении ватиканской рукописи, в ИС 319 вместе с другими издателями воспроизводит чтение патмосского манускрипта.

Следует отметить использование в этой максиме характерного для ИС оборота μετὰ Θεόν (после Бога), засвидетельствованного в данном случае, впрочем, и в параллельных Клит. 134 и Пиф. 105, в которых, однако, говорится и не о «любомудре», и не о «верном», а о «благотворящем» или «благотворящем в отношении души». Слово ὑπηρετής (служитель) в ИС помимо данной максимы использовано в ИС 32, где оно относится к ангелу.

Комментируемое изречение представляет собой расширенный вариант ИС 244.

320–324) **Тяготиться жилищем души твоей – высокомерно, а уметь спокойно отложить, когда необходимо, – блаженно. Не будь виновником собственной смерти, но на отнимающего у тебя тело не гневайся. Лишающий мудреца тела благодетельствует своим злом, ибо [тот] разрешается как бы от уз. Страх смерти тревожит человека из-за неопытности [его] души. Человекоубийственному оружию лучше было бы не возникать, но, [уже] возникшее, пусть оно почитается для тебя несуществующим.**

Эти пять изречений объединены темой отношения к смерти. Chadwick связывает проблему отношения к смерти с вопросом об отношении христиан к гонениям и мученичеству, отмечая, что во II веке было много споров относительно смысла повеления Господа (Мф 10. 23): «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой». Климент Александрийский понимает его как призыв не к бегству, а к уклонению от провоцирования возможных гонителей. И Климент и Ориген предлагают идти царским путем между трусостью и «безумством храбрых». Уместно вспомнить примеры таких великих святых, как Поликарп Смирнский и Киприан Карфагенский, которые сначала скрывались от гонителей, «щадя их» (выражение святителя Григория Богослова), и лишь затем претерпели мученическую кончину (скрывался от гонителей также святитель Дионисий Александрийский). В полном согласии с Климентом по этому вопросу находятся и великие каппадокийцы, а также святитель Иоанн Златоуст. Ср., например, замечательные слова святителя Григория Богослова (Слово 43, Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской 5–6) о предках Василия Великого, скрывавшихся во время гонений: «Хотя сердце их было готово с радостью претерпеть все, за что венчает Христос подражавших собственному Его ради нас подвигу; однако же, они знали, что и самый подвиг должен быть законным. А закон мученичества таков, чтобы как, щадя гонителей и немощных, не выходить на подвиг самовольно, так вышедши не отступать; потому что первое есть дерзость, а последнее — малодушие» (русск. изд., с. 605). Ср. также: *Климент Александрийский*. Строматы IV. 13; IV. 76; *Ориген*. Против Цельса I. 65; VIII. 44; *святитель Василий Великий*. Нравств. прав. 62; *святитель Григорий Богослов*. Первое обличительное слово на царя Юлиана 88 (здесь также говорится о «щадящем» отношении к гонителям); *святитель Иоанн Златоуст*. Беседы на Ин LXXXV. 2.

320) Тяготиться жилищем души твоей – высокомерно, а уметь спокойно отложить, когда необходимо, – блаженно.

Жилище души – перевод греческого τὸ σκῆνωμα τῆς ψυχῆς, что можно было бы перевести и как «палатка», или «шатер», души. Ясно, что речь идет о теле. У Руфина стоит *tabernaculum corporis*, то есть «палатка тела», – вне всякого сомнения, мы имеем здесь дело с *genetivus subjectivus*. Интересен коптский текст данного места, представляющий чтение «тело души» **ᲠᲤᲠᲘᲘᲗ ᲛᲚ᲎ᲘᲚ**[ΨΥΧΗ]. Хотя на месте слова «душа» в рукописи имеется лакуна, текст именно с этим словом согласно восстанавливается обоими издателями коптской версии ИС Р.-Н. Poirier и F. Wisse. Poirier даже посвятил коптскому переводу данного изречения отдельную небольшую статью (*À propos de la version copte des Sentences de Sextus (Sent 320)*). In: *Laval théologique et philosophique* 36 (1980–1981). P. 317–320). В этой работе он приводит ряд примеров, показывающих, что метафора σῶμα/σκῆνωμα, или σκῆνος, была распространена в греческой и, в частности, в раннехристианской литературе. Наиболее яркий из них – 2 Пет 1. 13–14 (в СП оба раза «храмина», в КП – «палатка»; в 2 Пет 1. 14 к тому же употреблено существительное ἀλόθεσις, однокоренное с использованным в комментируемом изречении глаголом ἀποθέσθαι, см. ниже), коптские переводы которых Poirier подвергает пристальному рассмотрению. Исследователь склоняется в итоге к тому выводу, что коптский переводчик имел перед собой греческий текст ИС 320, отличающийся от засвидетельствованного в обеих дошедших до нас греческих рукописях, и уже содержащий чтение σῶμα τῆς ψυχῆς (то есть не только «палатка» могла метафорически заменять подразумеваемое «тело», но и наоборот – последнее могло «возвращаться» на место своего метафорического образа). Это словосочетание, конечно же, является очень тяжеловесным и плеонастически-излишним, ведь «тело души» – это то

же самое, что просто «тело», во всяком случае, в данном контексте. Вместе с тем, нельзя не отметить, что в Пиф. 67 и Порф. 26 встречается выражение «тело ума» (νοῦ σῶμα; Roigier эти примеры не рассматривает). Пифагорейские изречения могли быть в поле зрения коптского переводчика, и в данном случае нельзя исключать их косвенного влияния на его перевод. Впрочем, и в Пиф. 67 и в Порф. 26 «телом ума» провозглашается «разумная душа», то есть образ оказывается совершенно осмысленным, и тяжеловесность коптского варианта ИС 320 (или, по Roigier, его греческого прообраза) здесь отсутствует. Но нагромождение в одном месте понятий «ум», «тело» и «душа» заставляет с еще большим вниманием отнестись к возможности влияния этого текста на коптский перевод ИС. Сирийский перевод данного изречения представляет собой его свободную парафразу.

«Спокойно отложить» — перевод греческого *πραῖως ἀποθέσθαι*, которое можно было передать и как «кротко пренебречь». То, что речь здесь идет не просто об аскетическом подвиге, а именно о смерти, очевидно из сопоставления со следующими изречениями. Сенека (Письма к Луцилию 24. 22) с одобрением пишет о том, что «Эпикур порицает жаждущих смерти не меньше, чем одержимых страхом перед нею» (русск. изд., с. 47).

321) Не будь виновником собственной смерти, но на отнимающего у тебя тело не гневайся.

В коптском переводе к словам «отнимающего у тебя тело» добавлено «и убивающего тебя».

В данном случае ИС расходятся с Сенекой, который, порицая жажду смерти, одновременно весьма терпимо относился к самоубийству и выступал против «мудрецов по ремеслу, утверждающих, будто нельзя творить насилие над собственной жизнью, и считающих самоубийство нечестьем», то есть, очевидно, против философов академичес-

кого и перипатетического направлений. По его мнению, «лучшее из устроенного вечным законом — то, что он дал нам один путь в жизнь, но множество — прочь из жизни» (Письма к Луцилию 70. 14; русск. изд., с. 127). В этом вопросе Сенека следует старому образцу своей — стоической — школы: ее основатель Зенон Китийский умер, задержав дыхание (*Диоген Лаэртский* VII. 28).

322) Лишающий мудреца тела благодетельствует своим злом, ибо [тот] разрешается как бы от уз.

Все переводы этого изречения содержат какое-нибудь слово или выражение, говорящее о насильственном или несправедном «лишении тела», и поэтому Edwards/Wild решаются на исправление и вносят в греческий текст отсутствующее в обеих рукописях βίᾱ. Русский перевод следует чтению греческих манускриптов и изданиям Elter'a и Chadwick'a.

В данной максиме нельзя исключить влияния Фил 1. 20–24, где апостол Павел говорит о своем желании «разрешиться» (ἀναλῦσαι; в ИС 322 — λύεται) от плоти и о том, что это «несравненно лучше», чем пребывать в ней. Образ «уз» здесь отсутствует, зато апостол четырежды упоминает о них в предшествующих стихах этого своего послания (1. 7, 13, 13, 17), хотя речь там и идет о реальных узах, то есть нахождении его под стражей. Ср. также 2 Кор 5. 1–9, где высказываются аналогичные мысли, однако употреблены другие слова. В 2 Кор 5. 4, впрочем, обращает на себя внимание слово σκῆνος в связи с ИС 320. Таким образом, вероятность того, что ИС 320 и 322 вдохновлены, в частности, отдельными страницами апостольских посланий, представляется значительной.

323) Страх смерти тревожит человека из-за неопытности [его] души.

Сходные рассуждения у Эпиктета (II. 16). Он подчеркивает отсутствие у людей опыта серьезной работы над

собой как причину их страхов и волнений. В II. 16. 19 он мимоходом касается и темы смерти: «Если бы мы не смерти или изгнания страшились, но самого страха, то приучали бы себя не впадать в то, что представляется нам злом» (русск. изд., с. 123). Ср. комм. к ИС 434.

324) Человекоубийственному оружию лучше было бы не возникать, но, [уже] возникшее, пусть оно почитается для тебя несуществующим.

«Оружие» – перевод греч. σίδηρος. Это изречение допускает двоякое понимание. Или оно является призывом к тому, чтобы не бояться насильственной смерти, или же, наоборот, оно предостерегает против того, чтобы брать в руки оружие, а, по Chadwick'у (The Sentences of Sextus, p. 177), возможно, и против службы в армии. Второе понимание более естественно вытекает из самого текста изречения, зато первое связывает эту максиму по смыслу с предыдущими четырьмя.

325) Никакое притворство не может быть сокрыто в течение долгого времени, особенно в [том, что касается] веры.

Перед нами один из самых простых и очевидных примеров христианизации языческого материала в ИС. К тексту, засвидетельствованному в Клит. 132 и Пиф. 47, и в котором речь идет просто о притворстве, добавлены слова о вере.

326a) Каков твой нрав, такова будет и жизнь твоя.

В Пиф. 11 эта максима является частью более крупного высказывания, которое открывается сентенцией, почти полностью совпадающей с ИС 327. К тексту данного изречения в Пиф. 11 добавлено упоминание о «даяниях» (δόσεις).

326b) Богобоязненный нрав творит жизнь блаженную.

У Руфина объединено с предыдущим в единое высказывание. Связь ИС 326a и 326b в любом случае очевидна, так как в обеих максимах использована пара слов ἦθος—

βίος (нрав—жизнь). Интересно, что характерное для Нового Завета существительное ζωή в отличие от глагола ζάω ни разу не употреблено в ИС, и русскому «жизнь» за исключением тех мест, где этим словом передаются инфинитивные обороты с глаголом ζάω, в оригинале всегда соответствует βίος (ИС 123, 177, 201, 282, 326ab, 397, 400).

«Богобоязненный» — перевод греч. θεοσεβής.

327) Замышляющий злое против другого претерпит зло прежде него.

Как уже отмечалось в комментарии к ИС 326а, соответствующий этому изречению текст открывает развернутое Пиф. 11, в которое включен также текст ИС 326а. В любом случае, представленная этой максимой мысль является одним из наиболее широко распространенных общих мест мировой культуры. На греческой почве она засвидетельствована уже у Гесиода (Труды и дни 265–266).

328) Пусть не удержит тебя от благотворения неблагодарный человек.

Эта же мысль с незначительными изменениями приводится в Пиф. 104. О благотворении как необходимым деле в ИС говорится неоднократно (ср. ИС 47, 176, 210а, 213, 260), предельное его выражение — благотворение врагам (ИС 213). Данное изречение органично вписывается в ряд вышеперечисленных максим. Подобные мысли высказывает и Сенека (ср. Письма к Луцилию 81).

329) Ничего из того, что ты отдаешь, когда тебя неожиданно просят, не почитай более ценным, чем тот, кто приемлет.

То есть человек всегда ценнее вещи. Эта мысль хорошо согласуется с подчеркиваемым в ИС выделенным местом человека в мироздании (ср. ИС 32–33). С другой стороны, она оказывается близка и к тем максима́м, которые подчеркивают, что со всем внешним, мирским, вещественным нужно легко расставаться, так как все подлинные ценности находятся внутри человека (ср. ИС 15, 17, 82b, 91b, 130).

Данное изречение можно даже рассматривать как антитегическую параллель к ИС 130.

330) Ты воспользуешься своим состоянием наилучшим образом, охотно раздавая его.

Это изречение продолжает мысль предыдущих двух. О «раздавании», или «разделении», с кем-нибудь своего имущества говорится также в ИС 82b, 295, 378, 382 (во всех этих случаях употреблен глагол μεταδίδομι). Идеал «верного», или «мудреца», в нашем памятнике, как мы уже видели, состоит в нестяжании, общении имуществ и благотворительности (ср. ИС 18, 227–228, а также изречения, отмеченные в комм. к ИС 328–329). Все это находится в полном соответствии с христианской традицией. Ср. у святителя Василия Великого в Нравственных правилах (48. 2): «Кто имеет у себя больше, чем сколько нужно на нужды житейские, тот обязан все это употреблять на дела благотворения, по заповеди Господа, который даровал нам все, что имеем» (цит. по: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1846. С. 416). То же у святителя Григория Богослова (Слово 14, О любви к бедным 18): «Нам должно... разделять свое имущество со Христом, дабы и самое обладание имуществом освятилось через то, что мы будем обладать им, как должно, и соучастниками в нем будут неимущие» (рус. изд., с. 215).

331) Неразумного брата убеждай не поступать неразумно, а неисправимого соблюдай.

Греч.: ἀδελφὸν ἀγνώμονοῦντα πείθε μὴ ἀγνώμονεῖν καὶ ἀνιάτως ἔχοντα συντήρει.

συντήρει можно перевести и как «сохраняй» и как «сберегай». Изречение, трудное для понимания; возможно, «соблюдай» следует понимать как «не наказывай» и тогда по смыслу этот афоризм сближается с притчей о пшенице и плевелах (Мф 13. 24–30, 37–43). Перевод Руфина: fratrem

volentem a fide discedere persuade ne faciat, et si insanabilis est magis conserva — «брата, желающего отпасть от веры, убеждай не делать [этого], а неисправимого [тем] более береги». И здесь остается та же трудность в понимании глагола conservare, как бы его ни переводить. Delling (op. cit., s. 240) предлагает вариант «habe acht auf ihn (gib ihn nicht auf)», de Paola (Le Sentenze di Sesto, p. 79) — «tienilo d'occhio», то есть их идея состоит в том, что «невразумляемого брата» не следует оставлять без внимания. Delling считает эту максимум христианской по звучанию и находит в ней близость к Иак 5. 19. Обращает на себя внимание, во всяком случае, именование ближнего «братом» (ἀδελφός; в ИС — *hарах legomepon*), характерное для Нового Завета.

332) Подвизайся побеждать всех людей благоразумием.

«Благоразумие» — перевод греческого εὐγνώμοσύνη. Очевидна антитетическая связь этого изречения с предыдущим, где был употреблен глагол ἀγνώμονέω (ср. по-русски: неразумный—благоразумие). Вполне возможно, что, по мысли автора, именно «благоразумие» является тем, что может оказать доброе влияние на «неразумного брата». Ср. ИС 165ab, где сказано, каким образом побеждать не следует.

333) Ума ты до тех пор не будешь иметь, пока не познаешь, что не обладаешь им.

Ср. ИС 199 и комм. к нему. Мысль близкая к ИС 199 и 333, но выраженная иными словами, содержится в Клит. 109, где наиболее очевидно дают о себе знать сократовские истоки общей для этих максим идеи.

334) Учись довольствоваться малым.

Полностью совпадает с ИС 98 (ср. комм. к нему), причем в данном случае изречение присутствует в обеих рукописях. Как уже отмечалось в комм. к ИС 98, Руфин для каждого из двух случаев сделал особый перевод. В этом месте его текст таков: *sufficientiam servare stude*.

335) Члены тела являются бременем для тех, кто не пользуется ими.

Эта же мысль в Порф. 35, и хотя выражена она там в несколько иных словах, ее оригинальность заставляет предположить, что Порфирий и Секст пользовались общим источником. Ср. ИС 139ab, где говорится о том, что тело должно лишь немного «отягощать» душу, но в качестве причины того, что делает его «невыносимым», там названы не праздность и лень, а славолубие.

336) Служить другим лучше, чем быть обслуживаемым другими.

Перед нами, по всей вероятности, аллюзия на слова Христа в Мф 20. 27–28 (парал. Мк 10. 44–45; ср. также Лк 22. 26–27). Хотя евангельский контекст в нашем памятнике, естественно, не представлен, основная мысль передана точно, с сохранением присущего словам Спасителя противопоставления активного и пассивного залогов одного глагола: διακονῆσαι—διακονηθῆναι (Евангелие); ὑπηρετεῖν—ὑπηρετεῖσθαι (ИС). Глагол διακονέω и однокоренные с ним слова в ИС не употребляются.

337) Тот, кого Бог не освободил от тела, пусть не тяготеет [им].

Близко к ИС 320, что проявляется, в частности, в том, что в обоих случаях использован один и тот же глагол βαρύνομαι. Однако существенным дополнением по сравнению с ИС 320 в данном случае является указание на то, что разлучение с телом происходит по воле Божьей.

338) Считай тягостным не только исповедовать учение неправое, но и внимать ему.

Большую трудность представляет перевод прилагательного ἀκοινώνητος, характеризующего неприемлемое учение (δόγμα). Ясно, что оно содержит идею не-общности, не-общительности, но в каком именно смысле? Можно его понимать так, что речь идет об учении, которое не всеми

исповедуется, является, так сказать, частным мнением, в предельном выражении — ересью. Вероятно, так и понимают это прилагательное Edwards и Wild, переводя его как *novel* (хотя в примечании они отмечают возможность и другого, «нравственно-практического», понимания). Другие переводчики видят в ἀκοινώνητος иной смысл, а именно: отсутствие общительности в смысле благотворительности, любви к ближнему, бескорыстия, милосердия и т.п. По Руфину, речь идет о таком учении, или мнении (*sententia*), которое *misericordiam vetat*, по Kroll'у — о таком, которое является *unsozial*, а Munier переводит рассматриваемое слово как *peu généreuse*. Коптский перевод в этом же духе говорит об учении, которое не приносит пользы, или не оказывает милости, нуждающемуся **ΟΥΔΟΓΜΑ ΕΜΕΨΤ ΠΝΕΤΡ̄ ΒΡΩΖ**. Сирийский перевод в характерной для него манере передает мысль подлинника перифрастически, однако основная его идея та же, что в латинском, немецком и коптском переводах. Итальянский вариант de Paola «*che non si può mettere in pubblico*» представляется противоречащим ИС 350—351, 354, 360, 365—366. Для русского перевода избран самый нейтральный вариант «неправое», не противоречащий ни одному из возможных пониманий греческого текста, хотя, реализуя то его значение, которое нашло отражение в большинстве переводов, можно было бы ἀκοινώνητος передать и как «бесчеловечное», «немилосердное», «не призывающее к общительности», «противоречащее благотворительности».

В отношении того, что подобного рода учение даже и слушать не следует, интересно сравнить данное изречение с афористичным ИС 409. По Евагрию (Мысли 10), из всех пяти чувств источником наиболее тяжелых помыслов является слух.

339) Дающий что-либо с упреком наносит [тем самым] оскорбление.

Обоснование мысли данного изречения в ИС 329 (см. комм. к нему). Очевидна его связь и с предыдущим в «благодотворительном» его понимании. Ср. Учение двенадцати апостолов (Дидахи) 4. 7: «Не колеблись давать и, отдавая, не ропщи, ибо ты узнаешь, Кто есть добрый Воздаятель заслуги» (цит. по: Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 18). Характерно, что не свойственная ИС идея Божественного воздаяния не нашла отражения в данной максиме.

340) Заботясь о сиротах, ты будешь любезным Богу отцом многих чад.

Возможно, это изречение возникло не без влияния Сир 4. 10: «Сиротам будь как отец и матери их – вместо мужа; и будешь как сын Вышнего, и Он возлюбит тебя более, нежели мать твоя».

341–342) Если ты помогаешь кому-либо ради славы, то помогаешь небезвозмездно. Если ты подал что-либо для того, чтобы об этом узнали, то не человеку ты подал, а собственному наслаждению.

Оба эти изречения отсутствуют в ватиканской рукописи, но в переводах засвидетельствованы.

Идея этих максим явно почерпнута из Мф 6. 1–4, хотя конкретное ее словесное воплощение и оказывается здесь отличным. Характерна замена семитского «творить милостыню» (ἐλεημοσύνην ποιεῖν) на «помогать» (ὑποουρεῖν). Некоторые лексические созвучия все же прослеживаются: ὅπως δοξασθῶσιν (чтобы прославляли; Мф 6. 2) – ἕνεκα δόξης (ради славы; ИС 341); ἀπέχουσιν τὸν μισθόν (получают награду; Мф 6. 2) – μισθοῦ (небезвозмездно; ИС 341); πρὸς τὸ θεαθῆναι (чтобы видели вас; Мф 6. 1) – ἐπὶ τὸ γινωσθῆναι (чтобы узнали; ИС 342). Важно еще отметить, что в данных максимах не отражена нехарактерная для ИС, но весьма характерная для Евангелия, идея воздаяния со стороны Бога (в данном случае Мф 6. 1, 4; кроме этого еще Мф 6. 6, 18; 16. 27; Лк 14. 14; ср. также ИС 339 и комм. к нему).

343) Не возбуждай гнева толпы.

Дословно совпадает с Клит. 110. Это изречение дополняет ИС 112 с его призывом не угождать толпе. Мысль этих двух максим в совокупности хорошо соответствует жизненной позиции, выраженной в известном афоризме Эпикура: «живи незаметно» (λάθε βιώσας; фрагмент 551 по Usener'у).

344) Итак, изучай, что нужно делать, чтобы быть счастливым.

Греч.: μάθε τοίνυν τὶ δεῖ ποιεῖν τὸν εὐδαιμονήσοντα.

Последнее слово этой максимы – результат предложенного еще Elter'ом и принятого последующими издателями исправления. В патмосской рукописи стоит εὐγνώμονοντα, смысл при этом получается следующий: изучай, что нужно делать благоразумному. Это чтение поддерживается пространном сирийским переводом. В ватиканской рукописи представлено поддерживаемое коптским переводом чтение εὐδαιμονήσαντα, и, таким образом, речь здесь идет об изучении того, что следует делать человеку, уже достигшему «счастливого» состояния. Конъектура Elter'а, заменяющая аористное причастие ватиканского манускрипта футуральным, то есть целевым по значению, основана на свидетельстве латинского и краткого сирийского переводов. Этот вариант отражен и в русском переводе. В данной максиме мы имеем дело с единственным в ИС употреблением глагола εὐδαιμονέω. Существительное εὐδαιμονία употреблено в ИС 133, 148, 387 – на русский язык мы переводим его в каждом из этих случаев как «блаженство». Однокоренное прилагательное в нашем памятнике не использовано, оно как бы заменяется часто используемым и в Священном Писании μακάριος (ИС 40, 320, 326b, 424; вся группа εὐδαιμον в Новом Завете отсутствует).

Под тем, что следует изучить, очевидно, подразумевается все учение памятника в совокупности.

345) Лучше умереть от голода, чем помрачить душу из-за невоздержности чрева.

Эта максима с небольшими изменениями присутствует во всех языческих памятниках родственного ИС круга. Простейший вариант ее мы видим в Пиф. 103 и Порф. 35 — там нет упоминания ни о голоде, ни о чреве. В Клит. 114 появляется «чрево», но «голод» также отсутствует. Самый полный вариант — в комментируемом изречении. Близость Пиф. 103 и Порф. 35 проявляется также в использовании оборота «намного лучше» (в Клит. 114 и ИС 345 «намного» отсутствует). В варианте Пиф. 103 эта максима приводится у Стобея (III. 17. 26). Chadwick отмечает, что этот афоризм часто встречается в византийских сборниках.

346) Считай свое тело оттиском своей души и посему храни его чистым.

Это самое возвышенное в ИС высказывание о теле, иерархическая подчиненность которого душе подчеркивается в памятнике обычно очень резко, вплоть до пренебрежения (ср., напр., ИС 101; ср. также комм. к ИС 274а). Рядом с этой максимой можно поставить лишь ИС 449, где, с одной стороны, использован, как нам кажется, несколько менее яркий образ тела как «одеяния» души, с другой, — указано, что это одеяние дано Богом. Здесь, впрочем, стоит отметить, что в коптском, латинском и сирийском переводах ИС 346 в отличие от греческих рукописей употреблено как раз слово «одежда». В любом случае, без таких максим, как ИС 346 и 449 учение памятника о теле можно было бы считать находящимся на самой грани несоответствия церковному учению.

347–349) В каких [делах] душа упражнялась, живя в теле, с такими свидетельствами о себе она и отходит на суд. Нечистую душу присваивают себе нечистые демоны. Верной и благой душе на пути Божьем не воспрепятствуют злые демоны.

Возвращение к теме ИС 39–40 (см. комм. к ним). Здесь стоит отметить лишь допущение в ИС 347 «положительных свидетельств» на пути души на суд (в ИС 40 речь шла лишь о возможности избежать ее «захвата») и употребление в ИС 349 применительно к ней прилагательного «верный», своего рода «фирменного знака» ИС.

350–368) Это вторая во всем памятнике по объему тематическая группа изречений – больше ее лишь ИС 151–165g. Оба эти блока очень близки по теме: если в ИС 151–165g речь идет об отношении человека к слову вообще, то в данном случае предметом рассмотрения являются слова именно о Боге (ср. ИС 22). Своеобразный эзотеризм этих изречений, несомненно, близок пифагорейской традиции, в которой существовал запрет на разглашение учения (ср. *Ямвлих. De vita pythagorica* XVIII. 80; XXIII. 104; XXXI. 193–194, 199; XXXII. 226–227; XXXIV. 246; XXXV. 253; подобные же сообщения у Плутарха, Диогена Лаэртского (ср. особенно VIII. 15 со ссылкой на автора IV в. до н. э. Аристоксена), Порфирия). Блаженный Иероним, как уже отмечалось, считал ИС творением «Секста-пифагорейца».

В то же время эта группа изречений органично вписывается в христианскую традицию. Слова о Боге, о вере, о Церкви, о таинствах всегда считались святыней, которую нельзя давать псам, и бисером, который нельзя метать перед свиньями (Мф 7. 6). Особенно характерно это убеждение для богословов александрийского направления (помимо Климента и Оригена сюда могут быть отнесены Евагрий, автор Ареопагитик, преподобный Максим Исповедник, а также с известными оговорками великие каппадокийцы). Ср. завершающие слова Евагрия в Прологе к его Слову о духовном делании (Монах) со ссылкой на вышеуказанное место из Нагорной проповеди: «Мы кое-что утаили, а кое о чем высказались прикровенно» (русск. изд., с. 95). Принципиально недопустимым с христианской точки зре-

ния является лишь утверждение, что есть люди по природе, помимо своей воли, не способные к восприятию истинного учения. Со всей серьезностью относясь к такому атрибуту человеческой природы, как свобода, сознавая, что христианское учение может быть отвергнуто и может даже стать предметом хулы, отдавая себе отчет в том, что даже уверовавшие способны вместить не все и не сразу, Церковь создаст институт оглашения и так называемую *disciplina arcana*.

Также исключительно важным в Церкви всегда считалось и требование духовной чистоты и просвещенности по отношению к тому, кто берется или кому поручено учить. Ср. 3 главу Послания апостола Иакова (особенно стихи 1–2, 13). Практически все мысли, высказанные в отрывке 350–368, повторяются и развиваются святителем Григорием Богословом в Слове 27 (Первом о богословии) и в Слове 32, О соблюдении доброго порядка в беседевании, и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге. Интересно отметить, что своеобразная *disciplina arcana* существовала и между подвижниками и богословами, достигшими очень высоких степеней духовного совершенства. Преподобный Максим Исповедник в конце 21 вопроса-ответа к Фалассию, одному из отцов Добротолюбия, пишет, что то место из апостольского послания, о котором Фалассий спрашивал, можно было бы рассмотреть «иначе, в более таинственном и возвышенном смысле», но он не станет этого делать «ввиду того, что неизреченнейшие тайны божественных догматов... не должно выставлять напоказ, запечатлев их в письменном виде» (пер. А. И. Сидорова. Цит. по: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. М., 1993. С. 62).

350) Не делись со всеми словом о Боге.

Здесь мы сразу сталкиваемся с характернейшим для группы ИС 350–368 словосочетанием «слово о Боге» (λόγος περὶ Θεοῦ). В отличие от λόγος τοῦ Θεοῦ (слово Божье) это

выражение не имеет специфически христианского оттенка, что проявляется уже в том, что ряд содержащих его изречений имеет языческие параллели (ср. целую группу изречений в Порф. 15). Интересно, что в ИС 357 эти два понятия отождествляются.

351–352) Когда слушают о Боге [люди], развращенные славой, – [дело] ненадежно. О Боге [даже] и истину сказать – немалая опасность.

Эта пара изречений с небольшими изменениями присутствует также в Пиф. 55 и Порф. 15. В отличие от ИС 351 в этих памятниках говорится не о «слушании», а о «говорении», в отличие от ИС 352 там упоминается и ложь, а также добавляется, что опасным является говорить о Боге именно при «развращенных славой». Очевидно, что в Пиф. 55 и Порф. 15 связь между двумя мыслями подчеркнута сильнее, чем в ИС.

В ИС 352 и 366 сильнее, чем в других максимах группы ИС 350–368, подчеркнута идея благоговения по отношению к Богу.

ИС 352 дважды цитируется Оригеном: в предисловии к Комментарию на Пс 1, сохраненном у святителя Епифания Кипрского (Панарий LXIV. 7. 3) и в Гомилиях на книгу пророка Иезекииля (I. 11).

353) О Боге ничего не говори, не будучи научен Богом.

В этой максиме, как и в ИС 356, 358 и 359, подчеркивается важность предварительной подготовки к произнесению слов о Боге. В ИС 356 и 359 более акцентируется практическая сторона этой подготовки – там говорится о «делах», в комментируемом же изречении и в ИС 358 можно усматривать большее ударение на «созерцательной» стороне.

354) Безбожнику ничего не говори о Боге.

Первый из двух случаев использования в ИС слова ἄθεος (безбожный, или безбожник); второй – в ИС 380.

355) Истинное слово о Боге чти как Бога.

Это изречение вместе с ИС 357 подчеркивает высочайшую ценность истинного слова о Боге. Ватиканская рукопись, поддерживаемая сирийским переводом, сближает эти две максимы почти до полного отождествления, содержа чтение не ὡς Θεὸν (как Бога; так в патмосской рукописи и латинском переводе), а ὡς Θεοῦ (как Божье). Использованный в данном изречении императивный оборот с глаголом τιμάω (почитать, чтить) очень характерен для всего памятника (ср. ИС 42, 65, 189, 192, 244, 319, 439).

Если под περὶ Θεοῦ λόγος понимать не учение о Боге, а именно определенное человеческое высказывание, то в комментируемой максиме можно увидеть косвенное присутствие характерного для ИС и неоднократно отмечавшегося ранее сближения «мудрого», или «верного», человека с Богом.

356) Не будучи чистым от нечестивых дел, не произноси слова о Боге.

В Порф. 15 это высказывание с небольшими изменениями включено в состав более сложного и развернутого предложения. В ИС 590 мысль данного изречения изложена в положительной форме.

При чтении этой максимы нельзя забывать, что, согласно ИС, очищение должно распространяться и на человеческий ум (ср. ИС 181).

357) Истинное слово о Боге есть Божье слово.

То есть истинное слово о Боге есть слово Божественного Откровения, или, иначе говоря, Священное Писание. Однако, поскольку христианское учение говорит о Слове Божьем (Логосе) и как о божественном Лице (Ин 1. 1–18; Откр 19. 13; ср. также 1Ин 1. 1), нельзя исключать и в данном случае христологической подоплеки, особенно ввиду близости к ИС 355, где речь шла о почитании слова о Боге как Бога. Возможно, на осторожном языке христианской

апологетики здесь говорится о Христе – Сыне и Слове Божьем – как Источнике и Посреднике Божественного Откровения (ср. ИС 277 и комм. к нему).

Интересно, что полемист конца II века против христианства Цельс озаглавил свой труд λόγος ἀληθής (истинное слово), причем это выражение, по мнению А. Wifstrand'a (Die wahre Lehre des Kelsos. Lund, 1942. S. 391–431), приводимому Delling'ом (op. cit., s. 234), означает у него «гармонизированную языческую традицию о Боге и богах, приблизительно так, как она была сформирована неопифагорейцами и неоплатониками» (die harmonisierte heidnische Überlieferung von Gott und Götter, wie sie etwa von Neupythagoreern und Neuplatonikern zusammengestellt wurde).

358) Удостоверившись сначала в том, что ты угоден Богу, говори о Боге тем, кого ты [в этом] удостоверил.

Греч.: πεισθεῖς πρότερον θεοφιλῆς εἶναι πρὸς οὓς ἂν πεισθῆς λέγε περὶ Θεοῦ.

Таков текст патмосской рукописи, в целом поддеживаемый древними переводами, несмотря на наличие в них ряда не слишком значительных отклонений от него. В ватиканской рукописи стоит краткое πιστοῖς λέγε περὶ Θεοῦ (говори о Боге верным). Основная идея изречения в любом случае ясна: и говорящий о Боге и слушающие его должны быть благочестивы и в этом смысле «соизмеримы» друг с другом. Говоря проще, слушатели должны доверять проповеднику.

359) Пусть предшествуют всякому твоему слову о Боге богоугодные дела.

Эта же мысль приводится в Пиф. 56 и Порф. 15. Интересно, что в каждом из этих трех случаев – ИС, Пиф., Порф. – греческий текст содержит особый, не совпадающий с параллельными местами, порядок слов (в русском переводе это не отражено). Вариант ИС отличается от сво-

их языческих параллелей также присутствием местоимений σου (твоему) и παντὸς (всякому).

Относительно содержания изречения см. комм. к ИС 353.

360) При толпе старайся не говорить о Боге.

В Порф. 15 эта же мысль приводится со значительным синтаксическим и лексическим изменением: «Да умолкает (σιγάσθω) слово о Нем (то есть о Боге) при толпе». Возможно, это результат редакторской работы Порфирия, желавшего унифицировать в синтаксическом отношении следующие и у него друг за другом тексты ИС 359 и 360 посредством введения и во втором случае императива третьего лица.

О взаимоотношениях мудреца, или верного, с «толпой» (πλῆθος) ср. ИС 112, 343 и комм. к ним. Для несколько «элитарного» духа ИС характерно, что даже в ИС 243, где слово πλῆθος означает не «толпу», а просто «большое число», или «множество», оно является элементом пессимистического рассуждения.

361) На слово о Боге будь более скуп, чем [на слово] о душе.

Греч.: λόγου περὶ Θεοῦ φείδου μᾶλλον ἢ περὶ ψυχῆς.

Таково чтение обеих греческих рукописей, этому тексту следуют латинский и коптский переводы, его воспроизводят в своих изданиях Elter и Edwards/Wild. Chadwick решает на исправление, исключая второе περὶ. Смысл при таком чтении получается следующий: «Слово о Боге береги более, чем душу», то есть относись к нему с большим благоговением. Нельзя не признать, что этот вариант более выразителен и, пожалуй, более органично включается в ближайший и общий контекст ИС (ср. ИС 106b и, особенно, непосредственно следующее за комментируемой максимой ИС 362, где слово о Боге сопоставляется именно с душой, а не со «словом о душе», — последнее выражение в ИС кроме

данного места нигде не используется). Конъектура поддерживается сирийским переводом, однако ввиду постоянно проявляющегося перифрастического характера последнего его свидетельству нельзя придавать слишком большого значения. Именно недостаток объективных данных заставляет нас отвергнуть вариант Chadwick'a при всей его осмысленности.

362) Лучше потерять душу, чем необдуманно бросить слово о Боге.

Греч.: ψυχὴν αἰρετώτερον ἢ λόγον εἰκῆ προέσθαι περὶ Θεοῦ.

Перевод реализует различные оттенки значения глагола προίημι при его отнесении к душе и к слову о Боге.

Варианты этой мысли в Пиф. 115 и Порф. 15, причем в обоих случаях мы видим такие отличия от комментируемого изречения, которые позволяют предположить, что именно оно сохранило изначальный текст, подвергшийся впоследствии редактированию. В Пиф. 115 введен императивный оборот с глаголом νομίζω (считать) и добавлено прилагательное βλάσφημον (хульное). Порфирий говорит о предпочтительности не «потери души», а «молчания» (σιγῶν), о котором речь у него шла чуть выше, причем и там, возможно, данное понятие было внесено в почерпнутый из традиции материал самим Порфирием (ср. комм. к ИС 360).

Очень близкая мысль содержится в ИС 152 и его параллелях. Для представленной там ветви традиции характерно упоминание о бросании камня, а не о потере души, использование глагола βάλλω (бросать), а не προίημι, и отсутствие указания на слово именно «о Боге».

363ab) Ты можешь иметь власть над телом богоугодного мужа, но над разумом его ты не будешь господствовать. Над телом мудреца имеет власть и лев, и только над ним же одним [властен] и тиран.

Эти два изречения вместе с ИС 364 прерывают серию афоризмов, связанных общей темой слова о Боге. Впрочем, в ИС 363а можно усмотреть формальную связь с этой темой, проявляющуюся в использовании слова λόγος. Однако его противопоставление телу свидетельствует о том, что здесь его следует понимать как «разум» (Руфин даже переводит *anima*). Внутренняя свобода мудреца в любых обстоятельствах – мотив вполне соответствующий и языческой философской традиции, но в общем контексте ИС здесь, как и в ИС 7а, 320–324, 387, вероятно, следует видеть намек на гонения на христиан.

364) При угрозе от тирана особенно помни, Чей ты.

Упоминание о «тиране» связывает это изречение с предыдущим, но здесь гораздо очевиднее христианский характер максимы из-за прикровенного указания на Бога, не оставляющего Своих людей в самых тяжелых обстоятельствах. Такое же косвенное указание на Бога посредством местоимения Чей (τίνος) использовано в ИС 221.

365) Обращающий слово о Боге к тем, кому не положено, пусть считается предателем Бога.

Продолжение линии, начатой в ИС 350 и идущей далее через ИС 351, 354, 358, 360. Новым здесь является понятие предательства, которое сообщает данному изречению характер вершины, или кульминации, вышеуказанного ряда.

366) Скрывать слово о Боге лучше, чем необдуманно говорить.

Смягченный вариант ИС 362.

367) Говорящий о Боге неправду клеветет на Бога.

Греч.: ὁ λέγων ψευδῆ περὶ Θεοῦ καταψεύδεται Θεοῦ.

Бросается в глаза тавтологичность этого изречения, не преодоленная ни одним переводчиком ИС. Смысл его, вероятно, в том, что даже незлонамеренное утверждение о Боге несоответствующих действительности вещей является оскорблением Бога и, соответственно, вменяется сказав-

шему в грех. Поэтому в данном изречении можно видеть такое же предостережение против легкомысленных слов о Боге, как и в ИС 362 и 366.

368) Человек, не имеющий сказать о Боге ничего истинного, оставлен Богом.

Нельзя не отметить, что это изречение, завершающее тематический ряд ИС 350–368, для которого характерны те или иные ограничения в области высказываний о Боге, подчеркивает необходимость иметь что сказать о Боге и, соответственно, положительную ценность словесного свидетельства о Нем.

369–370) Невозможно знать Бога, не почитая Его. Невозможно, чтобы обижающий человека чтит Бога.

Эти два афоризма тесно между собой связаны, составляя единую логическую цепь. Связь проявляется и в использовании в обоих случаях одного и того же оборота οὐκ ἔστιν (невозможно). Мысль этой пары изречений такова. «Знание» Бога не есть нечто чисто отвлеченное и теоретическое, оно предполагает практическую устремленность к Богу, которая несовместима с оскорблением человека. Мысль ИС 370 предвосхищена в ИС 23 и 96 (см. комм. к ним). В ней также можно видеть явную переключку со знаменитым местом 1 Ин 4. 20: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?»

В патмосской рукописи ИС 370 отсутствует.

371) Основание богопочитания — человеколюбие.

Согласно ИС 86а, основанием благочестия является воздержание, и этот вариант имеет параллель в Клит. 13. Представленная в данном изречении формулировка засвидетельствована в Пиф. 51 и Порф. 35 (на этой мысли рукопись, содержащая трактат Порфирия, как раз и обрывается). В любом случае, важно, что «основание» благочестия относится к деятельной сфере, к сфере πράξις'а.

Интересно, что из всех вышеотмеченных случаев только в ИС 371 употреблено слово θεοσέβεια (ср. его употребление в ИС 287), во всех остальных — εὐσέβεια. Здесь нельзя не видеть тонкой редакторской работы автора ИС, адаптировавшего почерпнутый из традиции текст к предшествующим ИС 369–370, где речь как раз идет о почитании Бога. ИС 371 можно рассматривать как положительную формулировку мысли ИС 370.

372) Заботящийся о людях и молящийся о всех — таковой воистину пусть почитается Божьим.

Развитие темы человеколюбия, заданной двумя предыдущими изречениями. Важно, что в качестве составляющей человеколюбия упомянута молитва «о всех», то есть, по всей видимости, и о неверующих, что немаловажно в контексте следующего изречения. Нельзя не отметить и имплицитного присутствия в комментируемой максиме библейского выражения «человек Божий», занимающего выделенное место в самом начале памятника (ИС 2–3; ср. комм. к ним).

373–374) [Дело] Бога — спасти тех, кого Он избирает. [Дело] же благочестивого — молиться Богу о спасении.

Эти два изречения тесно связаны между собой и по смыслу, и грамматически благодаря паре частиц μέν-δέ. ИС 374, в свою очередь, связывает эти две максимы с предшествующим им ИС 372, где речь также идет о молитве. В ИС 373 нельзя не заметить близости к богословию апостола Павла, утверждающего абсолютную суверенность и свободу Бога в деле спасения (ср. Рим 8. 28–30; 9. 15–18, 23; 2Фес 2. 13). Правда, у апостола подчеркивается предвечное избрание и изволение Божье ко спасению, передаваемое помимо частого использования слов с приставкой про- еще и использованием глаголов в прошедшем времени (помимо указанных мест, ср. еще Рим 9. 11; 11. 2). В ИС данный аспект совершенно не подчеркнут, и хотя в ИС 373 и использован

глагол *προσέρω*, он стоит в настоящем времени. В переводе приставка *προ-* не отражена.

Подчеркнутое в ИС 373 самовластие Бога в деле спасения гармонично, в полном соответствии с православной традицией понимания значения синергии, сочетается в рассматриваемой паре изречений с утверждаемой в ИС 374 необходимостью человеческой молитвы о спасении. Без сомнения, здесь предполагается действенность этой молитвы. Антиномия Божественного суверенитета и осмысленной человеческой деятельности в деле спасения в теоретической плоскости в ИС не рассматривается.

В латинском, коптском и пространном сирийском переводах ИС 374 говорится о молитве о спасении, соответственно, «людей», «каждого» и «всех людей». Вероятно, это адаптации к тексту ИС 372.

375) Когда тебе, молящемуся, будет подано Богом, тогда считай, что Богом тебе вверена власть.

О том, что верующий человек получает от Бога власть, говорилось уже в ИС 36 и 60. В данном случае подчеркивается, что свидетельством этого является исполнение молитвенных прошений. А можно истолковывать эти три изречения и таким образом, что только исполнение молитвенных прошений свидетельствует о достижении человеком статуса «чистого и безгрешного» (эпитеты из ИС 36 и 60).

В ИС 369–375 можно видеть явную логическую цепь, выстроенную автором: от понятия богопознания мы движемся к богопочитанию, от богопочитания к человеколюбию, а от человеколюбия к молитве.

376а) Достойный Бога человек – бог среди людей.

Это изречение представляет собой своеобразную комбинацию отдельных элементов ИС 3 и 7а, входящих в «пролог» памятника (ИС 1–8). При этом его текст с небольшими изменениями воспроизводится в Пиф. 4 и Порф. 15. Поэтому более вероятным представляется не создание ав-

тором ИС нового афоризма на основании двух других, а, наоборот, «расщепление» почерпнутого из традиции текста на его составляющие.

Относительно выражения «достойный Бога человек» и именованя верного «богом» см. комм. к ИС 3 и 7а.

376b) Бог и сын Божий – одно наилучшее, а другое ближайшее к наилучшему.

В латинском переводе отсутствует. Эта максима в очередной раз воспроизводит излюбленную в ИС мысль о том, что человек, неоднократно именуемый в памятнике «сыном Божьим» (ср. ИС 58, 60, 135, 221), иерархически занимает следующее за Богом место (ср. ИС 32–34, 82с, 176, 244, 292, 309, 319). Однако ввиду того, что в данном изречении богосыновство и непосредственная близость к Богу, упоминаемые в ИС обычно порознь, сопрягаются, здесь можно предполагать и христологическо-триадологический намек (ср. ИС 357 и комм. к нему). То, что при таком понимании взаимоотношение Божественных Лиц оказывается субординационистским, вполне соответствует состоянию богословия в период создания и распространения ИС. Повторим, впрочем, что христологическое содержание в данной максиме можно только допускать, а не утверждать.

377) Лучше быть неимущим, чем, имея многое, [ни с кем] не делиться им.

Возвращение к излюбленным в ИС темам нестяжания и благотворительности (ср. ИС 210, 227, 228, 260, 266, 296, 330, 378–379, 382; ср. также ИС 338 с комм.). Согласно ИС 18, именно «неимуший» мудрец подобен Богу.

Мысль данного изречения развита и обоснована новозаветными свидетельствами в 48 Нравственном правиле святителя Василия Великого.

378) Не давая нуждающимся, будучи в состоянии [это сделать], не получишь от Бога, когда [сам] будешь нуждаться.

Эта же мысль в несколько иных выражениях представлена в ИС 217. Настоящий вариант имеет параллель в Пиф. 70, причем в комментируемой максиме «боги» языческого текста заменены на Бога в ед. числе.

379) Даяние от всего сердца делящегося пищей с нуждающимся есть нечто малое, но готовность [к даянию] велика перед Богом.

Важная и полностью соответствующая новозаветному и, вообще, христианскому учению мысль о том, что ценность любого поступка определяется его внутренними мотивами. Ср. евангельское повествование о лепте вдовицы (Мк 12. 41–44; Лк 21. 1–4). Эта же мысль «от противного» выражена в ИС 341–342. Ср. также ИС 66 и комм. к нему.

380) Признающий Бога, но полагающий, что ничто не [совершается] по Его [промыслу], не менее безбожен, чем не признающий Бога.

Текстология этого изречения достаточно сложна, хотя общий его смысл вполне ясен. Две греческие рукописи содержат весьма различные чтения. Текст ватиканской рукописи: Θεὸν οὐ νομίζοντος ὁ νομίζων καὶ μηδὲν ἡγούμενος εἶναι πρὸς αὐτὸν οὐχ ἦττον ἢ ἄθεος. Текст патмосской рукописи: Θεὸν οὐ νομίζοντος ὀνομάζων καὶ οὐδὲν εἶναι πρὸς αὐτὸν ἡγούμενος οὐχ ἦττονα Θεός. Проблематичность патмосского текста очевидна. В самом его конце α переключалась из слова ἄθεος в ἦττον. Ὀνομάζων, очевидно, произошло из ὁ νομίζων, хотя теоретически и его можно было бы оправдать: в таком случае речь бы шла об «именующем» Бога, но не признающем Его промысла.

В тексте ватиканского манускрипта проблему представляет союз ἢ, который связывает прилагательное в сравнительной степени (οὐχ) ἦττον со словом ἄθεος, притом что оно (то есть οὐχ ἦττον) уже относится к οὐ νομίζοντος. Это создает явную грамматическую и смысловую путаницу.

В сирийском переводе данное изречение отсутствует. Коптский перевод далек по смыслу от греческого текста, либо ввиду того, что в основе его иное, неизвестное нам, чтение, либо ввиду ошибки переводчика (см. анализ Р.-Н. Poirier в издании коптского текста ИС: *Les Sentences de Sextus*. Quèbec, 1983. P. 78). Зато вполне ясным во всех отношениях является латинский перевод Руфина: *Deum qui putat esse et nihil ab eo curari, nihil differt ab eo, qui non crederit esse Deum*. Принимая во внимание руфиновский перевод, Lloyd-Jones, производивший коляцию патмосской рукописи для Chadwick'a, предложил исправление греческого текста, принятое Chadwick'ом, а затем и Edwards'ом и Wild'ом (у Elter'a представлена другая, менее убедительная конъектура): *Θεὸν οὐ νομίζοντος ὁ νομίζων καὶ μηδὲν ἠγούμενος εἶναι πρὸς αὐτόν οὐχ ἦττον ἄθεος*. С этого текста выполнен и русский перевод.

Слово «промысл» в греческом тексте не употреблено. Выражение *εἶναι πρὸς αὐτόν*, тем не менее, вполне соответствует понятию промысла, поэтому введение этого слова в русский перевод представляется оправданным (ср. *ab eo curari* в латинском переводе, *is not concerned about anything* в английском переводе Edwards'a/Wild'a). О понятии промысла в античной и библейской традиции ср. комм. к ИС 312 — единственному во всем памятнике, в котором употреблено существительное *πρόνοια*.

Очень близкая к комментируемому изречению мысль содержится у Гиерокла в Комментарий к пифагорейским Золотым стихам (XI. 25): «Самый большой порок, в который мы поневоле впадаем, — это то, что мы отрицаем провидение или полагаем, что оно управляет миром плохо. Это то же, что думать, будто Бога нет, или что Он есть, но не обладает провидением, но не является благим и справедливым; и такое утверждение — это основа нечестия» (русск. изд., с. 69–70).

381) Лучше всего почитает Бога тот, кто уподобил, насколько это возможно, свой разум Богу.

Эта же мысль приводится в Пиф. 102, где она является частью более длинного высказывания, и в Порф. 16. В отличие от данного изречения там используются формы 2 л. ед. ч. будущего времени и отсутствует выражение «насколько это возможно» (εἰς δύναντιν). Вводя это ограничение, составитель ИС сближает данную максиму с ИС 45 (см. комм. к нему). Благодаря сопряжению понятий уподобления Богу и почитания Его, она оказывается близкой и к ИС 44.

382) Бог никогда ни в чем не нуждается, но радуется о делящихся с нуждающимися.

Эта мысль вместе с ИС 378 входит в состав развернутого Пиф. 70. Характерны отличия комментируемой максимы от пифагорейского изречения. Радуется здесь не «Божественное» (θεῖον), а Бог (Θεός), делиться же следует вообще с любым нуждающимся, а не только с «праведными и нищенствующими ради Бога». Нельзя не обратить внимания и на то, что в ИС 382 отсутствует терминологическая двойственность Пиф. 70, в котором одновременно упоминаются и «Божественное» и Бог. То, что Бог ни в чем не нуждается, является начальной посылкой и в ИС 49, также имеющем языческие параллели (ср. также ИС 50).

383) Да будут слова верных немногочисленны, дела же обильны.

Ср. характеристику Пифагора у Максима Тирского (XXV. 2): «Слова Пифагора были подобно его законам немногочисленны и кратки, дела же многочисленны и постоянны» (пер. наш).

384) Верный – любознательный работник истины.

Это изречение с большой долей вероятности можно считать оригинальным сочинением автора ИС. Оно не имеет параллелей и содержит два слова, больше нигде во всем

памятнике не употребленных: φιλομαθής (любопытный) и ἐργάτης (работник).

385) Будь готов к искушениям, чтобы быть радостным.

Греч.: ἀρμόζου πρὸς τὰς περιστάσεις ἵνα εὐθυμῆς.

Абсолютно идентично Клит. 120, за которым следуют еще два афоризма, посвященные «искушениям» (περιστάσεις). Калькой слова περίστασις в русском языке является «обстоятельство», однако в ИС и у Клитарха реализуется то значение этого слова, которое соответствует именно тяжелым обстоятельствам, испытаниям, или, говоря церковным языком, искушениям (ср. ИС 165d, 200 и комм. к ним). Именно в таком значении слово περίστασις используется у Эпиктета, являясь одним из излюбленных его понятий. Сама мысль комментируемого изречения, так же, как и Клит. 121–122, по духу, несомненно, близка Эпиктету.

386) Никого не обижая, никого не будешь бояться.

Повторено в ИС 608, которое представлено только в ватиканской рукописи. Интересно сопоставить данную мысль с ИС 96 и 370. Если там оскорбление человека рассматривалось как грех против Бога, то здесь оно предстает всего лишь как нечто лишаящее человека спокойствия и ощущения собственной безопасности.

387) Тиран блаженства не отберет.

Упоминание о «тиране» связывает это изречение с ИС 363b и 364, с которыми оно очень близко по смыслу. В то же время оно имеет параллель в Клит. 121, где на месте «тирана» стоят «искушения» (περιστάσεις), о которых речь идет также в Клит. 120 (параллельном ИС 385) и 122.

388–389a) Что необходимо делать — делай охотно. Чего не следует делать — не делай никоим образом.

Эти два изречения явным образом связаны между собой и по структуре и по смыслу. Представленная ими строгая позиция (ср. также ИС 178) несколько отличается от взгляда, представленного в ИС 159, 165e (ср. также 165d) и,

особенно, 471, согласно которому в особо сложных «обстоятельствах» (περιστάσεις; в русском переводе «искушения») вынужденно можно совершить и нечто такое, что в обычных условиях является недопустимым. В радикальном антитетическом параллелизме ИС 388–389а с его полным исключением «недолжного» и требованием добровольности в «должном» можно было бы даже усматривать прямую полемику с ИС 471, если бы только было возможно доказать, что автор ИС при составлении памятника имел под рукой эту максиму и сознательно ее исключил из своего собрания. Впрочем, наличие в ИС таких текстов, как ИС 159, 165de показывает, что видение автора было нюансированным, а не «черно-белым».

Интересно, что в ИС 385 употреблено слово περιστάσεις, а ИС 387–389а имеют содержащие его параллели (Клит. 120–121, ИС 471). Учитывая, что в Клит. 120–122 мы видим небольшую группу максим, связанных между собой именно употреблением этого слова, можно предположить, что и автор ИС имел перед собой подобным образом организованный исходный материал, который был подвергнут им обработке, в результате которой слово περιστάσεις сохранилось лишь в ИС 385. Не следует упускать из виду, что это слово в единственном числе уже было употреблено в ИС 165d и 200, и, возможно, автор счел три случая его использования достаточным.

ИС 388 в ватиканской рукописи отсутствует.

389b) Обещай все, [что угодно], кроме как стать мудрым.

Одно из нескольких изречений памятника, направленных против самонадеянных, легкомысленных и нескромных обещаний, заверений, самовосхвалений и претензий на что-либо значительное. Ср. ИС 198, 433 (в них, как и в данном изречении, употреблен глагол ὑπισχυέομαι), а также 432. Можно вспомнить и те изречения, где говорит-

ся об опасности необдуманых речей вообще (ср., напр., ИС 151–153). Можно было бы предположить, что здесь перед нами отголосок предания о Пифагоре, согласно которому он впервые ввел в употребление слова «философия» (любомудрие) и «философ» (любомудр), так как мудрым может быть только Бог (*Диодор Сицилийский* X. 10; *Диоген Лаэртский* I. 12). Однако вопреки этому в ИС слова «мудрость» и «мудрец» используются очень широко и применительно именно к человеку.

390) Когда ты благоденствуешь – причину возводи к Богу.

Лишь немного измененное повторение ИС 113 (см. комм. к нему). Согласно Диогену Лаэртскому (I. 88), подобную мысль высказывал уже Биант, один из Семи мудрецов: «Что удастся хорошего, то, считай, от богов» (рус. изд., с. 81). Ему же приписывает ее Деметрий Фалерский (*Стобей* III. 1. 172).

391) Никто, обращающий взор вниз на землю и на столы, не есть муж мудрый.

По Клименту Александрийскому (Педагог II. 9. 4), «неразумно, неприлично и человека недостойно... смотря на землю, наклонившись над уставленными земной пищей столами, проводить жизнь обжор» (русск. изд., с. 119). Близость словоупотребления здесь не может не броситься в глаза.

392) Философу следует освобождать не имя, а душу.

Греч.: τὸν φιλόσοφον οὐ τὸν χρηματισμὸν ἐλευθεροῦν δεῖ, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν.

Слово χρηματισμός имеет целый ряд значений. В данном контексте во внимание могут приниматься следующие из них: «дело, приносящее прибыль», «документ» (в том числе подтверждающий право собственности), «имя»; χρηματισμός τῶν δούλων – документ о владении рабами (*Greek-english Lexicon. Comp. by H. G. Liddell, R. Scott. Oxford, 1994.*

Р. 2005). В любом случае смысл афоризма видится в том, что философу надо стремиться не к сословной свободе, а к духовной. Ср. 1 Кор 7. 20–22, где стих 21b, отмеченный определенной грамматической шероховатостью, непросто для толкования, но стихи 20 и 22 ясно свидетельствуют о том, что, по апостолу Павлу, сословное освобождение не должно быть предметом нарочитого стремления христианина (ср. Гал 3. 28 и Кол 3. 11; более сложный случай перед нами в послании к Филимону, где высказывается полное уважение к правам собственника-рабовладельца, однако между строчек читается и побуждение к освобождению обращенного апостолом Павлом ко Христу раба).

393) Остерегайся лгать, ибо обманывать значит и обманываться.

Греч.: ψεύδεσθαι φυλάττου ἔστιν γὰρ ἀπατᾶν καὶ ἀπατᾶσθαι.

Новое обращение к теме лжи, которой были посвящены ИС 159 и 165a–f. Особо в их ряду следует выделить ИС 165b, в котором также подчеркнут противоположный намерениям обманщика результат обмана.

394) Познай, кто есть Бог, изучи мыслящее в тебе.

Перевод выполнен по тексту ватиканской рукописи. Патмосская рукопись и древние переводы содержат небольшие отличия от него, наиболее значительное из которых тесно связывает между собой две половины изречения и состоит в призыве изучить, или познать, «что в тебе познает Бога» (сирийский и латинский переводы). Следует отметить, что тема самопознания глубоко укоренена в античной традиции, в то время как познание Бога является идеей, более характерной для традиции библейской. О соотношении богопознания и самопознания см. комм. к ИС 398.

Выражение τὸ νοοῦν ἐν σοί (мыслящее в тебе) роднит данное изречение с ИС 315–316 (см. комм. к ним) и 447, в которых использован этот же оборот со словом φροοῦν (в

ИС 316 – σου вместо ἐν σοί), и с ИС 123 и 448, где в тождественном смысле использовано словосочетание ἐν σοί (в тебе; в ИС 123 оно относится к λόγος’у; в ИС 448 оно субстантивировано: τὸ ἐν σοί).

395) Благой человек – доброе творение Божье.

Греч.: Θεοῦ καλὸν ἔργον ἀγαθὸς ἄνθρωπος.

Здесь интересно сочетание прилагательных καλὸς и ἀγαθός. В нем можно видеть отражение античного идеала καλοκἀγαθία, то есть всецелого совершенства. Но отнесение слова καλὸς именно к Божьему делу показывает, что достичь этого совершенства без Бога человек не может. А это уже мысль, характерная для христианского учения.

396) Несчастливы те, из-за которых хулится слово [Божье].

Греч.: ἄθλιοι δι’ οὓς ὁ λόγος ἀκούει κακῶς.

Интересная переформулировка ИС 175, в котором хулители объявлялись не несчастными, или жалкими (ἄθλιοι), а мертвыми, и предметом хулы было Имя Божье, а не Его слово (λόγος здесь явно означает λόγος Θεοῦ). Кроме того, λοιδορεῖται ИС 175 заменено на изящное классическое ἀκούει κακῶς. Можно сказать, что библейские мотивы, пронизывающие ИС 175 (см. комм. к нему) здесь значительно ослаблены.

397) Душу губит не смерть, а дурная жизнь.

На этом изречении обрывается коптский перевод.

В ИС 208 также подчеркивается, что смертью души является «несправедливость» (ἀδικία).

398) Зная, для чего ты создан, ты познаешь самого себя.

Отсутствует в патмосской рукописи.

Тема самопознания – одна из важнейших в античной философии, сохранившая свою значимость и в христианской мысли и жизни. «Познай самого себя» – гласила надпись в дельфийском храме Аполлона. Согласно словарю Суда, Схолиям к Государству Платона и Диогену

Лаэртскому (I. 40), это изречение принадлежит Фалесу. Гераклит свидетельствует, что «искал самого себя» (фр. 15 по Marcovich'у, 101 по Diehls'у-Kranz'у). По Ямвлиху, одна из пифагорейских акусм гласила, что самым трудным является познать самого себя (De vita pythagorica XVIII. 83). Для Сократа дельфийская надпись послужила отправной точкой его философствования. Климент Александрийский считал, что самопознание является прекраснейшей и важнейшей из всех наук (Педагог III. 1). В Стром. V. 23. 1 он, как это мы видим и в комментируемом изречении, ставит рядом самопознание и познание εἰς τὸ γέγονας (для чего ты создан; в ИС πρὸς ὃ γέγονας), не выводя, правда, одно из другого. Святитель Василий Великий посвятил теме самопознания Беседу 3, На слова Внемли себе (Втор 15. 9), где, между прочим, сказал: «Точное наблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога» (русск. изд., с. 44). Сопоставляя ИС 394, 398, 446 и 447, мы приходим к выводу, что при очевидной взаимосвязи и взаимопроникновении у автора ИС богопознания и самопознания, за первым, в отличие от вышеприведенной мысли святителя Василия, «остается несомненный приоритет, ибо познание Бога является «формообразующим принципом» мышления человека» (Сидоров А. И. Курс патрологии. М., 1996. С. 300). То есть не через самопознание мы восходим к познанию Бога («естественное богопознание» курсов догматического богословия), а через богопознание – в данном случае познание творческого замысла Божьего о человеке – мы приходим к познанию самих себя (своего рода «сверхъестественное самопознание»). Согласно Пиф. 27, незнание самого себя сопоставимо с беснованием.

399) Нет жизни по Богу без пребывания в целомудрии, добре и праведности.

Греч.: οὐκ ἔστιν κατὰ Θεὸν ζῆν ἄνευ τοῦ σωφρόνως καὶ καλῶς καὶ δικαίως πράττειν.

Наречие *καλῶς* отсутствует в обеих греческих рукописях ИС, но присутствует в параллельном Клит. 123 и засвидетельствовано в сирийском и латинском переводах. На основании этого Elter внес его в текст данного изречения, и эту конъектуру приняли Chadwick и Edwards/Wild. С этого исправленного текста сделан и русский перевод.

Очень близкое к данному изречению высказывание Эпикура приведено у Диогена Лаэртского (X. 140): οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως («нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно»; русск. изд., с. 407). Замена «сладкой» жизни на «жизнь по Богу» показательна.

О жизни «по Богу» (κατὰ Θεόν; в параллельном Клит. 123 εὐκλέως – славно) ср. ИС 201, 216 и комм. к ним. Ср. также ИС 433, где говорится о делании всего по Богу.

Следует также отметить, что если глагол *πράττειν* принимать в его основном значении «делать», «поступать», то речь в данной максиме идет о целомудренных, добрых и праведных делах. В нашем переводе *πράττειν* с наречиями понимается как оборот, указывающий на состояние.

Данное изречение цитируется с небольшим изменением в *Sacra Parallela* (PG 96, col. 277).

400) Жизнь неверных людей – позор.

Чрезвычайно показательно сравнение этого изречения с Пиф. 35, где позором (*δνειδος*; то же и здесь) провозглашается жизнь не «неверных» (*ἀπίστων*), а «невежд» (*ἄμαθῶν*).

401) Пусть никогда не проходит мимо твоего внимания, что ты делишься словом Божиим с неблагородной натурой.

Близко к ИС 350–368, особенно к ИС 351 с его «развращенными славой».

402) Душу от земли вера возводит к Богу.

Ср. ИС 166–167 и комм. к ним.

403) Величие души мудреца не более [доступно] твоему изысканию, чем Божье [величие].

Характерное для ИС сближение мудреца и Бога. Эту максимум можно рассматривать как продолжение ИС 27, в котором говорилось о неисследимости Божьего величия в тех же выражениях, что и здесь (μέγεθος οὐκ ἄν ἐξεύροις).

404) То, что дает Бог, не отнимет никто.

Совпадает с ИС 92 с той небольшой разницей, что там употреблено ἄ, здесь же ὅσα.

405) То, что предоставляет мир, он надежно не сохраняет.

Греч.: ὁ παρέχει κόσμος βεβαίως οὐ τηρεῖ.

Явным образом связано с предыдущим изречением как его антитеза. Противопоставление Бог—мир — чисто новозаветное. Данное изречение является в нашем памятнике последним, где использовано слово κόσμος (ср. ИС 15, 16, 19, 20, 37, 82b). Следует отметить, что греческий текст этого изречения допускает двоякое понимание. Подлежащим при глаголе τηρεῖ является или κόσμος, и тогда сам мир не хранит того, что он же предоставляет (так в нашем переводе, а также в немецком и английском), или в качестве такового мыслится «никто» (οὐδεὶς) предыдущего изречения, и тогда смысл максимы в том, что никто не в состоянии надежно сохранить данное миром (так в латинском и итальянском переводах).

406) Ведение Бога есть божественная мудрость.

Знаменательно прямое отождествление двух важнейших понятий ИС, каждое из которых встречается в памятнике четыре раза (ведение (γνώσις): ИС 44, 148, 406, 430; мудрость (σοφία): ИС 156, 167, 168, 406). Сближает их и сопряжение каждого с немногословием (ИС 156 и 430; ср., впрочем, комм. к последнему). О соотношении в ИС понятий ведения (гносиса) и мудрости с верой ср. комм. к ИС 44. Интересно, что из триады вера—мудрость—ведение первые два понятия в ИС имеют такие производные, как «верный» и «мудрец», а вот существительное «гностик»

в исследуемом памятнике не встречается, хотя именно оно является излюбленным обозначением совершенного христианина у Климента Александрийского. ИС 168 свидетельствует также о близости к мудрости, — а значит и к вере, и к ведению, — понятия истины (ἀλήθεια), которое, как и мудрость и ведение, употреблено в ИС четыре раза (ИС 168, 372, 384, 441).

407) Нечистой душе не дерзай говорить о Боге.

Повторено в ИС 451 с заменой «нечистой» (ἀκαθάρτω) на «необузданной» (ἀκολάστω). Мысль словно извлечена из серии ИС 350–368 (ср., особенно, 354).

408) Мужа испытывай в отношении дел прежде, нежели в отношении слов.

В Пиф. 83 эта мысль с небольшими отличиями от данного изречения включена в состав более крупного предложения. О том, что только дела придают подлинное значение и вес словам и поэтому именно они характеризуют человека, ср. ИС 177, 356, 358–359, 383. Кроме того, в ИС 186 подчеркивается, что слово может нести в себе обман, а согласно ИС 187, подлинное знание не обязательно сопряжено со словесной убедительностью. Красноречие не одобряется в ИС 286, многословие осуждается в ИС 155, 157, 431, немногословие восхваляется в ИС 156 и 430. В ИС 427 говорится о почитании Бога в молчании.

Ср. мысль апостола Павла (1 Кор 4. 20): «Царство Божие не в слове, а в силе».

409) Уши свои не всякому вверяй.

Это же высказывание в Клит. 12ба с заменой «вверяй» (πίστευε) на «подставляй» (ὑπεχε). В ИС много говорится об опасностях, связанных с произнесением слов (ср., напр., группы изречений 151–165 и 350–368). Данный афоризм вместе с ИС 338 является важным дополнением к ним, подчеркивая опасность, подстерегающую человека через его слух. Ср. мысль Евагрия, приведенную в комм. к ИС 338.

410) Строить предположения о Боге легко – говорить же истину [о Нем] возможно одному только праведнику.

В ватиканской рукописи отсутствует. Начиная с этого изречения и до финального ИС 451 в обеих греческих рукописях присутствуют заметные лакуны. В ватиканской рукописи помимо данной максимы отсутствуют еще ИС 412, 414, 415а, 416, 427, 428, 434, 437, 440, 446, 448, в патмосской пропущены ИС 431–443, 451.

Данное изречение выдержано вполне в духе высказываний памятника о мудреце, или верном. Значимым здесь является использование редкого в ИС библейского по колориту слова «праведник» (субстантивированное δίκαιος; кроме данного изречения это прилагательное употреблено еще в ИС 64, а также в ИС 65, где оно субстантивировано в среднем роде: τὸ δίκαιον (русск. пер.: праведность); наречие δικάϊως в ИС 261, 399).

411–421) ИС 411–421 представляют собой серию максим, объединенных тем, что в каждой из них говорится о душе (исключение составляет ИС 419, где речь идет о сердце). Полностью этот ряд представлен лишь в патмосской рукописи – в ватиканской отсутствует четыре его изречения: ИС 412, 414, 415а, 416 (отсутствует там также ИС 410). Внутри данного ряда можно также выделить более мелкие группы максим, которые ввиду вышеотмеченного в полном виде представлены только в патмосской рукописи: ИС 411–413 объединены сопоставлением души и тела, 414–415а темой радости, а 415b–418 – описанием отношения души мудреца к Богу.

411) Не мучай тело душой своей и не мучай душу наслаждениями тела.

Интересен образ взаимного мучения души и тела – в нем слышатся даже как будто юмористические нотки. Вместе с тем, встает и серьезный вопрос: что понимать под мучением тела душой? В самой общей форме ответ, очевид-

но, состоит в том, что все решения, в том числе и греховные, принимаются именно в душе, а тягостные последствия греховных решений распространяются и на тело. Ср. ИС 207–209, где о страстях и пороках говорится как о заболеваниях именно души. Зародившись в душе, страсти и пороки проявляются затем в теле в виде тех «наслаждений» (ἡδοναί), которые, в свою очередь, оказываются мучительными для души (ср. ИС 136, 139ab, 272). Так образуется в человеке тот «круговорот» мучений, который остроумно констатируется в данном изречении.

412) Приучай себя доставлять телу [надлежащее] телу целомудренно, душе же [надлежащее душе] – благочестиво.

Греч.: ἔθιζε σεαυτὸν τῷ μὲν σώματι παρέχειν τὰ τοῦ σώματος σωφρόνως τῇ δὲ ψυχῇ θεοσεβῶς.

В ватиканской рукописи отсутствует. Употребленный здесь оборот τὰ τοῦ σώματος и пропущенный, но подразумеваемый, τὰ τῆς ψυχῆς использованы в ИС 77–78 (ср. комм. к ним в связи с переводом данных выражений). Если в этих изречениях «относящееся к душе» и «относящееся к телу» противопоставлялись, то в ИС 412 перед нами призыв удовлетворять потребности души и тела в равной степени, только бы это совершалось целомудренно-благочестиво (разница между σωφρόνως и θεοσεβῶς несущественна). Это сближает данную максиму с ИС 20 (ср. комм. к нему), в котором улавливается отголосок Мф 22. 21 (паралл. Мк 12. 17; Лк 20. 25). ИС 412 указанный евангельский стих напоминает мало, но замечательно, что с мыслью данного изречения, как отмечалось в комм. к ИС 19–20, сближается в своем толковании на Мф 22. 21 Ориген.

413) Питай душу свою словом Божественным – тело же простой пищей.

Второй после ИС 277 случай использования в ИС выражения «Божественное слово» (λόγος θεῖος; ср. ИС 24, 357, 420, где употреблено словосочетание «слово Божье» (λόγος

θεοῦ) и 396, где говорится просто о «слове» (λόγος), но определение «Божье» или «Божественное» подразумевается). Нельзя исключить того, что данная максима возникла под влиянием ответа Христа диаволу при первом искушении в пустыне (Мф 4. 4), который, в свою очередь, является цитатой из Втор 8. 3 (в этих библейских местах использовано существительное ῥῆμα). Во всяком случае, общность идеи в первой половине изречения налицо: началом жизни для человека является слово Божье, а не телесная пища. Вторая половина изречения, говорящая не о пище вообще и не о количестве ее, а о качестве, уже удаляется от основной идеи библейского высказывания, да и в рамках ИС, где вообще-то неоднократно говорится об ограничении себя в пище (ср. ИС 108ab, 109, 111, 265), стоит особняком.

О словах Божьих, питающих душу, пишет Ориген (О молитве 27. 5), у Климента Александрийского в первых главах II книги Педагога содержится немало предписаний относительно употребления простой пищи.

414—415a) Приучай душу свою радоваться тому, чему радоваться — прекрасно. Душа, радующаяся мелочам, лишена чести у Бога.

Оба изречения отсутствуют в ватиканской рукописи. Императив «приучай» (ἔθιζε) роднит ИС 414 с ИС 412. С ИС 415a его объединяет тема радости. Поскольку в ИС 415a осуждается радость по поводу «мелочей», то от противного можно заключить, что радоваться следует тому, что такой мелочью не является, то есть не относится к числу преходящих мирских благ. И наоборот, поскольку в ИС в качестве жизненного идеала говорится об уподоблении Богу, можно уже в положительной форме утверждать, что радоваться следует тому, чему радуется Бог. А о Нем в ИС сказано, что Он радуется «о делящихся с нуждающимися» (ИС 382) и радуется мудрецу (ИС 422). В соответствии с ИС 48 можно сказать, что «жизнь по Богу» вообще — вот что является

предметом радости Божественной и должно быть предметом радости человеческой.

415b-418) Душа мудреца слушает Бога. Душа мудреца приводится в соответствие с Богом [Самим] Богом. Душа мудреца всегда видит Бога. Душа мудреца всегда с Богом.

Группа однотипных изречений, содержащих краткие утверждения о «душе мудреца» (σοφοῦ ψυχῆ; в ИС 418 ψυχῆ σοφοῦ; в русском переводе порядок слов в словосочетании не меняется). Являясь частью вышеотмеченного ряда ИС 411–421, посвященного душе, они в то же время открывают новую серию максим (ИС 415b-427), объединенных упоминанием о «мудреце» (кроме ИС 419–420). Интересно, что в барселонской рукописи рубежа IV–V вв. (P. Palau Rib. inv. 225v), содержащей небольшой фрагмент ИС, в трех максимах данного ряда (ИС 416, 421 и 424) говорится не о мудреце, а о «смиренном» (ταπεινός). Вероятно, это слово было столь же излюбленным у переписчика этого манускрипта, — или у того круга людей, взгляды которого он отражал, — как и слово «верный» у Секста.

Примечательно, что душа мудреца и слышит Бога, и видит Его. Равнозначность понятий видения и слышания как действий, объектом которых является Бог, характерно для Евангелия и посланий апостола Иоанна (ср. Ин 3. 32; 5. 19, 24, 30, 37; 8. 38; 1 Ин 1. 1, 3 и множество других мест). И видение, и слышание означают в этом контексте богообщение вообще, то есть то, что констатируется в ИС 418 (ср. очень близкое к нему ИС 143, где речь идет не о душе, а о «разуме» (διάνοια) мудреца, а также ИС 55 и Клит. 7, где мысль выражена в императивной форме). Что это богообщение не есть человеческая заслуга, а дар Божий, отмечено в ИС 416. Утверждать, однако, на основании всего сказанного христианское происхождение данной группы максим было бы поспешным. В рассматриваемых афоризмах нет ничего принципиально христианского, такого, что не мог-

ло быть рождено в лоне эллинистических монотеистических – или квазимонотеистических – религиозно-философских направлений. Неудивительно, что ИС 416–418 имеют параллель в Порф. 16 (ср. также комм. к ИС 445).

ИС 416 отсутствует в ватиканской рукописи.

419) Сердце [человека] боголюбивого помещено в руку Божью.

Очевидная аллюзия на Прем 3. 1 с заменой «душ праведных» на «сердце боголюбивого». Если замена «праведных» на «боголюбивого» (θεοφιλής; в ИС кроме данного случая еще в ИС 340, 358–359, 363а) представляет собой характерную для исследуемого памятника эллинизацию библейского понятия, то внесение в текст «сердца» вместо «душ», напротив, усугубляет библейский характер высказывания. Таким образом, здесь перед нами своеобразная «перемена мест слагаемых», не меняющая итоговой суммы. Интересно, что, введя в данную максиму слово «сердце» вместо «душ», составитель ИС нарушил единство ряда ИС 411–421, объединенного как раз употреблением в каждом афоризме слова «душа». Выпадает это изречение вместе со следующим за ним ИС 420 и из ряда ИС 415b–427, связанного использованием слова σοφός (мудрец).

420) Восхождение души к Богу [совершается] через слово Божье.

Третий после ИС 24 и 357 случай использования выражения λόγος θεοῦ (слово Божье; ср. λόγος θεῖος (слово Божественное) в ИС 277 и 413). В ИС 167 и 402 говорилось о руководителях души на ее пути к Богу – ими были мудрость и вера. В данном случае указывается на средство, или посредника, восхождения, которым является слово Божественного Откровения, или Священного Писания. В ИС 24 было сказано, что им душа «очищается». В ИС 357 благодаря близости к ИС 355 возможно было предположить прикровенное указание на Божье Слово как на Лицо. Здесь

это представляется менее вероятным, так как при сопоставлении с ИС 167 и 402 получилось бы, что Божественное Лицо Слова находилось бы в подчиненном по отношению к мудрости и вере положении.

421) Мудрец следует за Богом, а Бог – за душой мудреца.

Упоминание о душе мудреца связывает это изречение с ИС 415b–418. С другой стороны, синтаксис (сложносочиненное предложение с союзом καί (и), где во втором предложении говорится об отношении Бога к мудрецу) объединяет его со следующими за ним ИС 422–423.

Взаимное следование друг за другом мудреца и Бога – один из самых ярких примеров не раз уже отмечавшегося синергизма мировоззрения автора ИС. Интересно отметить, что использованный в данном случае глагол ἔπομαι (следовать; употреблен также в ИС 151) в Новом Завете не употреблен ни разу (глаголом «следования» там является ἀκολουθέω), зато он засвидетельствован в языческой гномической традиции как раз применительно к взаимоотношениям с Богом: ср. Клит. 1: ἔπου Θεῶ; Деметрий Фалерский (De elocutione I. 9) приводит эту максиму как образец краткости; Стобей (II. 7. 3f) приписывает ее Пифагору.

В барселонской рукописи вместо σοφός (мудрец) стоит σεβόμενος (чтущий), но под строчкой подписано ταπίνων (sic!), то есть переписчик в присущей ему манере выдвигает на первый план идею смирения (ср. комм. к ИС 415b–418 и 424).

422) Начальствующий радуется подначальному – и Бог радуется мудрецу.

Второй случай упоминания радости Бога в ИС (первый в ИС 382). Эта максима важна для понимания ИС 414 (см. комм. к нему), в котором говорится о радости человеческой души. Взаимоотношения Бога и верного (или мудреца) в ИС неоднократно описываются в категориях «на-

чальствовать—быть под началом» (ἄρχω—ἄρχομαι; ср. ИС 42, 43, 182, 423). ИС 422—423, а также 424, имеют параллель в Порф. 16, но ИС 43 и 182, как уже отмечалось в комментариях к ним, вносят в понимание «начальствования» отсутствующие в языческих текстах черты, сближающие эти максимы с указанными в комментариях новозаветными текстами.

423) Начальствующий неотделим от подначального — и Бог промышляет и заботится о мудреце.

Продолжение мысли предыдущих двух изречений, подчеркивающей особую близость между Богом и мудрецом. Проявляемые Богом в отношении мудреца промысл и забота должны проявиться и с его — мудреца, или верного, — стороны в отношении окружающих — об этом свидетельствуют ИС 340 и 372, и в этом можно видеть один из аспектов уподобления Богу, к которому, согласно ИС 44, 148 и 381, призван человек. Напротив, нежелание знать промысл Божий есть черта «дурного мужа» (ИС 312).

Интересно, что в Порф. 16 первая половина ИС 422 соединена со второй половиной ИС 423; при этом мысль имеет здесь форму условного периода, являющегося, в свою очередь, основанием для вывода, в качестве которого выступает вариант ИС 424.

424) Мудрый муж находится под опекой Бога и поэтому блажен.

Повторение мысли предыдущего изречения о проявляемой Богом в отношении мудреца (в барселонской рукописи — в отношении «смирненного») заботе, осложненное макаризмом — вторым в памятнике после ИС 40 (ср. еще ИС 320 и 326b, где μακάριος отнесено не к человеку). Если в ИС 40 библейская основа была очевидна, то в данном случае мысль и словоупотребление укладываются в языческие рамки — ср. параллели в Порф. 16, а также в Клит. 135. Как уже отмечалось, данное изречение в несколько измененном

виде представлено у Порфирия как вывод из своеобразной комбинации ИС 422 и 423.

425) Душа мудреца испытывается Богом посредством тела.

Упоминание о «душе мудреца» возвращает нас к ИС 415b–418. Данное изречение представляет, прежде всего, антропологический интерес, указывая на роль тела в составе человеческой природы. Роль эта, безусловно, подчиненная, служебная по отношению к душе, но в то же время имеющая положительный, — по крайней мере, в рамках аскетики, — смысл (ср. ИС 139a), что немаловажно ввиду того, что значительное большинство высказываний ИС о теле носит негативный характер. Есть, однако, в памятнике и весьма возвышенные высказывания о теле (ИС 346 и 449; ср. комм. к ним, а также к 274a), с учетом которых, очевидно, только и можно суммировать учение ИС о теле.

426) Не язык мудреца ценен у Бога, но разумение.

Представляет единое высказывание с ИС 427 в Пиф. 14 и Порф. 16, будучи соединено с ним союзом $\gamma\acute{\alpha}\rho$ (ибо). При этом в обоих языческих памятниках говорится не о «разумении» ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) мудреца, засвидетельствованном и в древних переводах, а о его делах. Вероятно, оба варианта имели хождение на первоначальной стадии формирования традиции. Миру ИС, во всяком случае, соответствует и та и другая идеи (ср., например, ИС 46a, 61, 151, 154, 286, с одной стороны, и ИС 177, 356, 358–359, 383, 408 — с другой).

427) Мудрый муж и молча почитает Бога, зная, ради Кого он молчит.

В ватиканской рукописи отсутствует, но его первая половина — без слов «зная, ради Кого он молчит», — воспроизводится в ИС 589, засвидетельствованном как раз в ватиканской рукописи, а в патмосской отсутствующем. Нужно отметить, что указанные слова в древней традиции засвидетельствованы весьма слабо: помимо ИС 589 они от-

сутствуют в Пиф. 14 и Порф. 16, а также в древних переводах ИС. Chadwick и Edwards/Wild помещают их в скобках.

Молчание ценилось и в античной и в раннехристианской традициях, с одной стороны, как бытовая добродетель женщин и юношей, выражающая скромность и почтительность, а с другой – как философски и религиозно мотивированный образ поведения, свойственный людям, стремящимся к совершенству. В этом втором качестве учение о молчании характерно для пифагорейства, традиции которого, очевидно, преломляются в данном изречении (о «священном молчании» в античной традиции от Элевсинских мистерий до неоплатоников см. латиноязычный труд крупного римо-католического богослова первой половины XX века Odo Casel'я *De philosophorum graecorum silentio mystico*. Giessen, 1919). Но ко времени составления ИС такое «священное молчание» нашло отражение уже и в христианской литературе, а именно в творениях священномученика Игнатия Богоносца (Послание к Ефесянам 6, 15; Послание к Филадельфийцам 1). Вне зависимости от того, был ли автор ИС знаком с ними, важно то, что он развивает такую часть античного наследия, которая была воспринята христианским богомыслием и прочно укоренилась в нем (ср. позднейшую практику молчания «ради Бога» в монашестве).

Данное изречение цитируется в *Sacra Parallela* (PG 95, col. 1341).

428) Не господствующий над чревом и тем, что под чревом, – не есть верный.

Как и предыдущее изречение, отсутствует в ватиканской рукописи, но именно в ней данная мысль с минимальным изменением приводится в ИС 588, которое в патмоском манускрипте отсутствует.

В ИС 240 (ср. ИС 510) господство над чревом представлено как предпосылка и основание господства над тем,

что «под чревом». В ИС 239 указывается, что у верных такое господство в максимальной степени должно быть реализовано и в браке.

429) Человек, не владеющий собой, оскверняет Бога.

Согласно ИС 82е Бога оскверняет «дурно думающий о Нем». В комментируемом изречении на первый план выдвигается деятельная сторона осквернения. В Порф. 15 подчеркивается, что Бога оскверняет и тот, кто обращает слово о Нем к «неочистившимся от нечестивых дел», каковая мысль также не чужда ИС: ср. ИС 350, 360, 365, 367. Если в этих максимах и не употреблен глагол $\mu\alpha\iota\nu\omega$, использованный у Порфирия, а также в ИС 82е и 429, то в христианском контексте такие понятия, как предательство и ложь (ср. ИС 365 и 367), звучат не менее зловеще, чем осквернение.

430) Ведение Бога делает человека немногословным.

С минимальными изменениями эта мысль приводится в Пиф. 10, 16 и в Порф. 20. В ватиканской рукописи слово $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Бога) опущено, и таким образом речь здесь идет просто о ведении (гносисе).

Интересно сопоставить данное изречение с ИС 156 и 406. В ИС 406 ведение Бога отождествляется с мудростью, но если в комментируемой максиме немногословие порождается ведением, то в ИС 156 (во всяком случае, в представленном в ватиканской рукописи чтении, предпочитаемом исследователями; ср. комм.), наоборот, мудрость следует за немногословием. Не вдаваясь в попытки согласовать эти утверждения и включить их в некую стройную систему, которая в масштабах всего памятника, в целом, безусловно, отсутствует, подчеркнем главное: немногословие ($\beta\rho\alpha\chi\upsilon\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\alpha$) рассматривается в ИС — и в этом они не расходятся ни с родственными им языческими памятниками, ни с античной традицией вообще, — как свойство человека мудрого. Для автора ИС эта идея, по всей видимости, была особенно важна, так как он насытил памятник очень большим

количеством сентенций соответствующего содержания (ср. длинные серии ИС 151–165g и 350–368, а также ИС 426–427, 431–433).

431) Многословие о Боге – плод невежества.

Открывает длинный ряд изречений, отсутствующих в патмосской рукописи (ИС 431–443). По мысли полностью совпадает со второй половиной Пиф. 10 (в котором объединено с вариантом ИС 430), хотя словоупотребление двух текстов различно. Это различие не полностью отражено в русском переводе, где одним словом «невежество» передается как ἀπειρία (ИС 431), так и ἀμαθία (Пиф. 10). Очевидна смысловая близость этого изречения к группе ИС 350–368, хотя достойно внимания и то, что там всегда говорится о «слове о Боге» в единственном числе, между тем как в данном случае употреблено множественное («многословие» русского перевода соответствует греческому словосочетанию πολλοὺς λόγους, буквально означающему «многие слова»).

432) Человек, знающий Бога, много не похваляется.

Интересным в ряду множества близких по смыслу высказываний это изречение делает употребление имеющего иронический оттенок глагола κομπάζω, нигде более в памятнике не встречающегося.

433) Избранный человек делает все по Богу, но не уверяет, что он [избранный].

Выражение «избранный человек» (ἐκλεκτὸς ἄνθρωπος) связывает данное изречение с самым началом памятника (ср. ИС 1–2; ср. также ИС 35), оборот κατὰ Θεόν (по Богу) – с ИС 201, 216, 399, в которых говорится о «жизни по Богу» (ζῆν κατὰ Θεόν), а глагол ὑπισχνέομαι (уверять) – с ИС 198 (ср. параллельное Пиф. 86, а также ИС 470) и 389b, где он переведен как «обещать». Данная максима, безусловно, является оригинальным творением автора ИС, составленным с использованием различных характерных элементов его

языка, в том числе, вероятно, и заимствованных из языческой традиции. Ср. мысль Эпиктета (*Enchiridion* 46. 1): «Ни при каких обстоятельствах не называй себя философом и не говори много среди обывателей (*ιδιώταις*) о [своих] воззрениях (*θεωρημάτων*), но делай то, что [вытекает] из [этих] воззрений» (пер. наш).

Сходные мысли применительно уже к христианам у Климента Александрийского (Кто из богатых спасется 36): «...есть между избранными еще избраннейшие, и этими они состоят тем более, чем менее они рисуются... Они не желают казаться святыми, и если говорят о них самих, как о таких, стыдятся; в глубинах сердца кроют они неизреченные тайны и не хотят в мире показываться со своим благородством» (цит. по: *Климент Александрийский. Кто из богатых спасется*. Москва: Православный приход Храма иконы Казанской Божией Матери в Ясенево, 2000. С. 48).

434) Верный человек всегда исполнен страха — до самого исхода к Богу.

Это изречение, так же, как и ИС 437 и 440, отсутствует в обеих греческих рукописях памятника, но засвидетельствовано в латинском и сирийском переводах. Русский перевод выполнен с латинского текста Руфина.

Упоминание об «исходе к Богу» связывает данную максиму с ИС 39—40 и 347—349 (см. комм. к ним). Новым по сравнению с ними здесь является эксплицитное упоминание о страхе (*metus*; в ИС 323 этим словом Руфин переводит *φόβος*), хотя основания для него в отмеченных изречениях указаны достаточно ясно. Вместе с тем, ввиду того, что, согласно данному изречению, верный находится в страхе «всегда» (*semper*), в нем можно видеть указание на страх Божий в классическом библейском понимании, то есть на благоговейную боязнь оскорбить Бога. При таком понимании комментируемая максима должна рассматриваться в контексте таких высказываний, как ИС 82е, 96 и 429, в

которых прямо указывается, в чем именно состоит оскорбление Бога. Следует отметить, что в ИС 323 страх смерти порицается как проявление «неопытности» (ἀπειρία). Вряд ли здесь можно видеть противоречие с ИС 434, а также косвенно и с ИС 39–40, 347–349. В ИС 323 речь, скорее, идет о недостойном «мудрого и верного мужа» бесплодном испуге перед лицом чего-то неизведанного и нежелательного.

435) Человек, дважды насыщающийся пищей и никогда не спящий ночью один, не избежит [плотского] сношения.

Двукратное в день насыщение пищей и проведение ночи в чьей-то компании – мотивы, прямо заимствованные у Платона (Письмо 7. 326b). Описывая свой первый приезд на Сицилию, Платон пишет: «Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала, а по ночам никогда не спать одному, и также всякие другие привычки, связанные с подобной жизнью» (пер. С. П. Кондратьева. Цит. по: *Платон. Собр. соч.* в четырех томах. Т. 4. М., 1994. С. 477). Что такого рода жизнь ведет к «плотскому сношению» (συνουσία), – подразумевается, очевидно, незаконному, – дано понять и в ИС 253b, 240 и 428 (ср. также ИС 510).

Интересно, что Руфин к известному нам греческому тексту этой максимы добавляет: *sed ne apud Deum quidem dignus est.*

436ab) Рок не творит верного. Рок не имеет власти над благодатью Божьей, а раз так – то и над [Самим] Богом.

Два афоризма, в которых речь идет о судьбе (εἰμαρμένη), объединены у Руфина в единое высказывание. Замечательно, что характерному для античной традиции понятию рока (ср. у Диогена Лаэртского: IX. 7–8 – о Гераклите; VII. 136, 149 – о стоиках; VIII. 27 – о Пифагоре; во всех указанных случаях подчеркивается космическое, всеопределяющее значение судьбы) здесь противопоставляются понятия чисто христианские, одно из которых – «верный» (πίστος) – является одним из самых употребительных

слов ИС, другое же – «благодать Божья» (Θεοῦ χάρις) – использовано только здесь.

Вообще говоря, различие ИС 436b между Богом и благодатью Божьей ни ближайшим, ни общим контекстом памятника не обосновано и представляется читателю излишним. В то же время, оно не кажется и случайным, ведь изречение отличается внешней логической стройностью. Дав волю воображению, можно предположить, что перед нами обрывок имевшего место в действительности богословского спора между христианином и язычником о судьбе, участником которого, возможно, был и сам автор ИС, включивший его фрагмент в свое творение, придав при этом отрывку необходимую гномическую форму, но и лишив его того контекста, который объяснял смысловые нюансы. Повторим – это лишь предположение.

437) Муж верный наслаждения тела воспринимает с тягостью.

Переведено с латинского языка (см. комм. к ИС 434). «Наслаждения» – перевод латинского *libidines*. Хотя основным значением *libido* является «пожелание», «похоть», «страсть», Руфин переводит этим словом всегда греческое ἡδονή, то есть реализует другое его значение: не похоть, а результат ее удовлетворения, наслаждение, что и отражено в русском переводе.

Очевидно, речь в данном случае идет о тех «необходимых» наслаждениях, о которых говорится в ИС 276 (см. комм. к нему), и их восприятие «с тягостью» (*graviter*) соответствует отмеченному там разумно-сдержанному отношению к ним как тому, что не зависит от нашей воли, и противопоставляется стремлению к ним как чему-то страстно желаемому (ср. ИС 136).

438) Муж верный питается воздержанием.

Изречение явно связанное с предыдущим и по форме – речь о «муже верном», – и по содержанию. «Наслаждениям»

ИС 437 противостоит здесь «воздержание» (ἐγκράτεια), а поскольку важнейшим «необходимым наслаждением» является утоление голода (ср. комм. к ИС 276), то образ «питания» (τρέφεται) воздержанием также представляется неслучайным.

О воздержании ср. следующие возвышенные мысли ИС: оно – основа благочестия (ИС 86b), богатство философа (ИС 294b), предмет состязания в браке верных (ИС 239).

439) Познай глаголы и творения Божьи и почитай Бога по достоинству.

Греч.: γυνῶθι ρήματα καὶ κτίσματα Θεοῦ καὶ τίμα κατ' ἀξίαν τὸν Θεόν.

К сожалению, греческий текст этого изречения представлен только в ватиканской рукописи, в патмосской, как уже было отмечено, отсутствуют ИС 431–443. От сохранившегося греческого текста данной максимы сильно отличаются и латинский, и сирийский переводы, имеющие следующий вид:

Agnosce qui sunt filii Dei in creaturis eius et honora unumquemque pro merito post Deum.

ⲛⲉ ⲙⲁⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ
ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲁ

Как предположил еще Elter, которого затем поддержали Chadwick и Edwards/Wild, в основе второй половины этих текстов лежит чтение τίμα ἕκαστον κατ' ἀξίαν μετὰ Θεόν, то есть речь идет о почитании «после Бога» «каждой» из упомянутых в изречении вещей, то есть «глаголов и творений Божьих». Выражение μετὰ Θεόν очень характерно для ИС (ср. ИС 34, 82с, 176, 244, 309, 319), однако оно всегда указывает на положение человека, а не чего-либо иного. В латинском переводе Руфина, однако, говорится о «сынах Божьих среди Его творений» (выражение «сын Божий» во множественном числе в греческом тексте ИС отсутствует),

и таким образом смысловая проблема почитания «после Бога» здесь отсутствует. Но проблема текстологическая этим только усугубляется. Латинский и греческий варианты не совпадают ни в первой, ни во второй своих половинах. Сирийский текст в общих чертах совпадает с греческим в первой своей половине, с латинским же — во второй. Схематически соотношение текстов можно изобразить так:

ГРЕЧ.		1		2
СИР.		1	2	
ЛАТ.	1		2	

«Центром общения», таким образом, оказывается сирийский перевод, однако его свидетельство само по себе все же представляется недостаточным. Вслед за всеми издателями греческого текста мы вынуждены отдать предпочтение сохранившемуся в ватиканской рукописи греческому чтению. Смысл изречения в этом случае, очевидно, состоит в том, что познание Божественного Откровения в разных его видах должно приводить к правильному богочитанию. Можно уловить здесь некоторую переключку с мыслями апостола Павла в Рим 1. 18–22, где он говорит о познании Бога через Его творения и о прославлении Его. Однако познание Бога у апостола Павла представлено как некая наличная данность, и при этом подчеркнуто, что за познанием Бога у язычников не последовало Его правильного почитания. Литературной моделью для комментируемого изречения отмеченные рассуждения апостола, очевидно, не были, но отправной точкой собственного размышления автора ИС они вполне могли быть.

440) Ничто дурное не считай свойственным Богу.

Характерное для ИС подтверждение сказанного ранее — в данном случае в ИС 197 — «от противного».

Переведено с латинского языка.

441) Душа верная чиста, мудра и [является] пророчицей истины Божьей.

Выражения «душа верная» (ψυχὴ πιστή) и «пророчица истины Божьей» (προφήτις ἀληθείας Θεοῦ) сообщает этому изречению чисто христианский характер, пожалуй, даже несколько избыточно-многословный. Словосочетание «верная душа» и слово «пророчица» употреблены в ИС только здесь.

Интересно сравнить данную максиму с ИС 82d, где чрезвычайно возвышенная мысль о душе выражена в терминах, вполне соответствующих языческой парадигме.

442) Не возлюбишь Господа Бога, не имея в себе того, чего желает Бог.

Греч.: οὐκ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεὸν οὐκ ἔχων ἐν ἑαυτῷ οἶον ὁ Θεὸς θέλει.

Таков представленный в ватиканской рукописи греческий текст данного изречения, воспроизводимый Elter'ом и Chadwick'ом и лежащий в основе русского перевода. Однако древние переводы его не поддерживают. Слово «Господа» отсутствует в сирийском переводе и в некоторых рукописях латинского. Полностью отсутствует в обоих переводах и глагол «желает». Таким образом, альтернативный вариант текста выглядит следующим образом: οὐκ ἀγαπήσεις τὸν Θεὸν οὐκ ἔχων ἐν ἑαυτῷ οἶον ὁ Θεός. Русский перевод: не возлюбишь Бога, не имея в себе [нечто] таковое, каков Бог (по Руфину: aliquid simile Dei, то есть «нечто подобное Богу»). Этому гипотетическому тексту отдают предпочтение Edwards и Wild. Нельзя не признать их выбор не лишённым оснований. Согласие независимых друг от друга переводов – пусть и неполное со стороны латинского – в отношении отсутствия слова «Господь» очень показательно. Со словом Κύριος данное высказывание приобретает характер явной аллюзии на Втор 6, 5, цитируемое, согласно синоптическим Евангелиям, Иисусом Христом в качестве

наибольшей заповеди в законе (Мф 22. 37; Мк 12. 30; Лк 10. 27; впрочем, связь с этой библейской заповедью очевидна при любой форме текста). Легче предположить добавление этого слова в изначально не содержащий его текст, нежели его опущение. Кроме того, выражение οἶον ὁ Θεός (без θέλει) имеет параллель в ИС 35 (ὁμοίον Θεός; у Руфина, как и здесь, *aliquid simile Dei*). Однако следует иметь в виду, что и чтение с θέλει имеет параллель: в ИС 134 человек призывается к пожеланию того, «чего желал бы Бог» (ἃ θέλοι ἄν καὶ ὁ Θεός).

Сделать выбор между двумя вариантами нелегко. В пользу греческого текста ватиканской рукописи вслед за Elter'ом и Chadwick'ом нас заставляет склониться то, что в основание перевода полагается реально представленный, а не гипотетический, текст.

Тема любви к Богу, присутствующая в данном изречении при любом его чтении, была уже представлена в ИС 86b и 106b (ср. комм. к ним), причем в обоих случаях, как и здесь, в качестве фона мыслилась библейско-евангельская «наибольшая заповедь». Важным — и также родственным ИС 86b — представляется то, что любовь к Богу, согласно комментируемому афоризму (опять-таки при любой форме его текста), требует предварительного внутреннего совершенствования со стороны человека.

443) Полагай подобное другому подобному.

Мысль о дружбе подобного с подобным дважды приводится Аристотелем в Никомаховой Этике (1155a34 и 1165b17). В ИС она приобретает особый смысл. В памятнике неоднократно говорится об уподоблении Богу, и как раз в предыдущем ИС 442 речь шла о внутреннем сродстве верующего с Ним. В переводе Руфина связь ИС 442 и 443 подчеркнута использованием в обоих случаях слова *simile*. В таком контексте данная максима воспринимается как свідетельство о дружеских отношениях Бога с верующим (ср.

ИС 86б, где говорится о φιλία πρὸς Θεὸν, и комм. к нему). О таких отношениях свидетельствует Священное Писание. Согласно Исх 33. 11, Господь говорил к Моисею, «как бы говорил кто с другом своим». В Ин 15. 14–15 друзьями (φίλοι) именует учеников Христос. Достоин внимания, что данное изречение обрамлено двумя высказываниями о любви к Богу. Таким образом, перед нами замечательный пример характерного для ИС сообщения исходному, чисто языческому материалу христианского звучания.

Использование императива ἤγούθ (полагай) – характерная черта ИС.

444) Не любя Бога, не будешь с Богом.

По структуре полностью соответствует ИС 442, только причастный – в русском переводе деепричастный – оборот перемещается из конца в начало. Таким образом, в ИС 442–444 мы видим стройное симметричное построение, в котором два очень близких друг другу высказывания о любви к Богу обрамляют изречение о дружбе, представляющей в контексте как дружба, которой удостоил человека Бог (ср. комм. к ИС 443). Кроме того, в ИС 444 можно видеть и развитие мысли ИС 442. Если там говорилось о предварительных условиях любви к Богу, то здесь уже любовь к Богу оказывается условием пребывания с Ним. Это является важным дополнением к ИС 418, где всегдашнее пребывание души мудреца с Богом просто постулировалось как данность. Без любви к Богу – предупреждает данное изречение – нет мудрости.

445) Приучай себя всегда взирать на Бога.

Это изречение открывает группу из трех максим (ИС 445–447), посвященных теме видения Бога (ср. также ИС 417). Идея боговидения глубоко укоренена как в античной религиозно-философской, – прежде всего, платонической, – так и в библейской традициях. Ее догматические и аскетические аспекты в христианском богословии, в част-

ности, вопрос о рецепции в святоотеческой мысли связанных с ней платонических мотивов, тщательно рассмотрены в книге В.Н. Лосского «Боговидение». Применительно к ИС можно отметить, что здесь, как и в других случаях, не предлагая никакого систематизированного учения, автор оказывается в равной мере близок как эллинистическому, так и библейскому наследию. Он подчеркивает важность видения Бога как такового, важность сознательного личного отношения к Богу. От библейских аллюзий, связанных с данной темой, автор воздерживается. В частности, говоря, с одной стороны, о видении Бога и имея, с другой стороны, в своем арсенале выражение «чистое сердце» (ИС 46b; ср. ИС 419), он никак не «намекает» на классический новозаветный текст Мф 5. 8: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят».

В данной максиме в качестве требования выдвигается то, что в ИС 417 констатировалось в отношении мудреца как наличная данность. Близкое к этому соотношение наблюдается и между ИС 444 и 418. Императивы от глагола ἐπιζω (приучать) употреблены также в ИС 129, 412 и 414.

Значение воззрения на Бога как основополагающего повседневного аскетического требования к человеку подчеркивается преподобным Антонием Великим в его высказывании, приведенном в комм. к ИС 224.

446) Видя Бога, узришь себя самого.

Отсутствует в ватиканской рукописи.

Мысль очень близка к ИС 398 – в данном случае на месте «знания» стоит «видение» (ср. комм. к ИС 415b-418 относительно соотношения видения и слышания Бога и его новозаветных иоанновских корней; то же можно утверждать и относительно знания в его соотношении с видением и слышанием: ср. Ин 10. 14–16; 5. 37 и 16. 3; 14. 7–9, 17). Прочитированная в комм. к ИС 398 мысль А. И. Сидорова может быть повторена и в связи с данным изречением.

447) Видя Бога, ты соделаешь мыслящее в тебе [таким], каков Бог.

Очевидна структурная, лексическая и смысловая связь с предыдущим изречением. Вновь подчеркнуто, что познание, или видение, Бога является «формообразующим принципом» (А. И. Сидоров) мышления и деятельности человека. В данном случае указывается на то, что боговидение определяет процесс уподобления Богу (ср. ИС 35, 44–45, 148, 381, 442; в ИС 35 употреблено то же выражение ὁλοῖον Θεός, что и здесь; ср. также комм. к ИС 442). Комментируемое изречение распространяет это уподобление только на ἐν σοὶ φρονοῦν («мыслящее в тебе»; об использовании этого выражения и близких к нему оборотов в ИС см. комм. к ИС 394). Тем значительнее оказывается возвышенное высказывание о теле ИС 449. Можно отметить некоторую близость мысли данного изречения с 2 Кор 3. 18, однако ни специфика контекста рассуждений апостола Павла, ни особенности его лексики здесь не отражены ни в малейшей степени.

448) Чти то, что в тебе, и не оскорбляй вожделениями тела.

В ватиканской рукописи отсутствует. Выражение τὸ ἐν σοὶ (то, что в тебе) соответствует τὸ ἐν σοὶ φρονοῦν (мыслящее в тебе) предыдущего изречения. Сопоставление «внутреннего человека» с вожделениями тела подготавливает ИС 449, посвященное отношению к телу. О губительном воздействии на душу вожделений тела в резкой и категоричной форме говорит и ИС 136.

Призывы к «почитанию» очень характерны для ИС, – в основном, с глаголом τιμάω (ср. ИС 42, 65, 189, 244, 319, 355, 439); с глаголом σέβω только здесь и в ИС 190.

449) Храни свое тело неоскверненным как одеяние души, [данное] от Бога, подобно тому как и хитон свой хранишь чистым как одеяние тела.

Наряду с ИС 346 и отчасти 425 (ср. комм. к ним) эта максима «спасает» антропологию исследуемого памятника. Признается положительный смысл тела и указывается на его происхождение от Бога. Ввиду этого многочисленные отрицательные суждения ИС о теле и плоти могут быть отнесены исключительно к нравственно-аскетической сфере, не затрагивая сферу вероучения. В вопросе об отношении к телу ИС оказываются, таким образом, близки всей аскетической традиции Церкви.

Климент Александрийский (Педагог II. 109. 3), говоря о плоти праведников, также использует образ чистого одевания души (ἀκήρατον τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα), освящая которое, они облачаются в нетление.

450) Разум мудреца – зеркало Бога.

По смыслу очень близко ИС 446–447. Однако в отличие от этих изречений в данном случае, очевидно, подчеркивается, что разум мудреца отражает Бога для окружающих (ср. ИС 307).

Благодаря использованию слова ἔνοπτρον (зеркало) данное изречение оказывается лексически чуть ближе, нежели ИС 447, к 2Кор 3. 18, где употреблено причастие κατοπτρίζομενοι (СП: «как в зеркале, взирая»; КП: «отражая, как в зеркале»).

451) Необузданной душе не дерзай говорить о Боге.

Повторение ИС 407 с заменой ἀκαθάρτω (нечистой) на ἀκόλαστον (необузданной). В патмосской рукописи и в сирийском переводе, впрочем, это изречение отсутствует.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I. ИЗДАНИЯ ТЕКСТА «ИЗРЕЧЕНИЙ СЕКСТА»

(ВКЛЮЧАЯ ПЕРЕВОДЫ)

1. *Lagarde P. de.* Analecta Syriaca. Leipzig, 1858 (репринт: Osnabrück: Zeller, 1967).
2. *Sexti sententiarum recensiones Latinam, Graecam, Syriacas coniunctim exhibuit I. Gildemeister.* – Bonnae ad Rhenum, 1873.
3. *Mashafa falâsfâtabibân.* Das Buch der weisen Philosophen. Nach dem Aethiopischen untersucht von C. H. Cornill. – Leipzig, 1875.
4. *Gnomica. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae.* Ab A. Elter. – Bd. 1. – Leipzig, 1892.
5. *Ryssel V.* Die syrische Übersetzung des Sextussentenzen // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. – 1895. – Bd. 38. – S. 617–630.
6. *Ryssel V.* Die syrische Übersetzung des Sextussentenzen // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. – 1896. – Bd. 39. – S. 568–624.
7. *Ryssel V.* Die syrische Übersetzung des Sextussentenzen // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. – 1897. – Bd. 40. – S. 131–148.
8. *Sarghissian B. S.* Patris Evagrii Vita et scripta (armenicae). – Venetiis, 1907. – P. 54–62.
9. *Kroll J.* Die Sprüche des Sextus // Neutestamentliche Apokryphen. 2. Ausg. – Tübingen, 1924. – S. 625–643.
10. *Paola F. de.* Le sentenze di Sesto. Con introduzione, testo e versione. – Milano-Genova-Roma-Napoli, 1937.
11. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics.* By H. Chadwick. – Cambridge, 1959.
12. *Garitte G.* Vingt-deux «Sentences de Sextus» en géorgien // Muséon. – T. 72. – 1959. – P. 355–363.

13. The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codices XI, XII, XIII. – Leiden, 1973.

14. The Nag Hammadi Library in English. Translated by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. J. M. Robinson, Director. – Leiden, 1977.

15. *Outtier B.* Deux mots des «Sentences de Sextus» en géorgien // *Muséon.* – Т. 91. – 1978. – P. 153.

16. The Sentences of Sextus. Edited and Translated by R. A. Edwards and R. A. Wild, S. J. – Chico (California): Scholars Press, 1981 (Texts and Translations; 22. Early Christian Literature Series; 5).

17. Les Sentences de Sextus (NH XII, 1). Fragments (NH XII, 3). Par P.-H. Poirier. Fragment de la République de Platon (NH VI, 5). Par L. Painchaud. – Québec, 1983 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes»; 11).

18. The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi codex XI, XII, XIII. Vol. ed. C. H. Hedrick. – Leiden, 1990 (Nag Hammadi Studies; 28).

19. *Munier Ch.* A propos des «Sentences de Sextus». Comment, au IIe siècle, fut «christianisé» un recueil de maximes morales grecques // *L'annuaire des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat.* – 2003. – P. 93–111 (www.semantic.fr/bib-hum/annuaire/annu_03/sextus3.html).

II. СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. *Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М.: Паломник, 2003.

2. *Святитель Афанасий Великий.* Творения в четырех томах. – Т. 3. – М.: изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

3. *Святитель Василий Великий.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. – Ч. 3–4. – М., 1846.

4. *Святитель Григорий Богослов*. Собрание сочинений в двух томах. — Т. 1. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

5. *Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека. Пер. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. — СПб: АХИОМА, 1995.

6. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. — СПб.: ГЛАГОЛЬ, 1994.

7. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

8. *Евагрий*. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вст. статья и комм. А. И. Сидорова. — М.: Мартис, 1994.

9. *Евсевий Памфил*. Церковная история. — М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.

10. *Блаженный Зосима Палестинский*. Собеседования // Добротолюбие. — Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 103–130.

11. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Слово о смерти. — М., 1993.

12. *Блаженный Иероним Стридонский*. Творения блаженного Иеронима Стридонского. — Киев, 1880–1911.

13. *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра; РФМ, 1993.

14. История египетских монахов. — М.: Православный Св.-Тихоновский Богословский институт, 2001.

15. *Климент Александрийский*. Педагог. — Учебно-информационный экуменический центр апостола Павла, 1996.

16. *Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется. — М.: Православный приход Храма Казанской иконы Божией Матери в Ясенево, 2000.

17. *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Пер. А.Ю. Братухина. — СПб., 1998.

18. *Преподобный Максим Исповедник*. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Пер. и комм. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993.

19. *Священномученик Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. — Т. 2. — М. 1996. — С. 388—464.

20. *Ориген*. Против Цельса. Пер. с греческого Л. Писарева. — Учебно-информационный экуменический центр апостола Павла, 1996.

21. *Палладий, епископ Еленопольский*. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. — М., 1992.

22. Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийское библейское общество, 1992.

23. Ранние отцы Церкви. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

III. СОЧИНЕНИЯ АНТИЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. — М.: Мысль, 1984.

2. *Гиерокл*. Пифагорейские золотые стихи с комментариями философа Гиерокла. — М.: Гнозис, 1995.

3. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1986.

4. *Платон*. Собр. соч. в четырех томах. — М.: Мысль, 1993—1994.

5. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. — М.: Республика, 1995.

6. *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. — М.: Наука, 1977.

7. *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000.

8. *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского. — М.: Наука, 1985.

9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. — М.: Наука, 1989.
10. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.
11. *Эпиктет*. Беседы Эпиктета. — М.: Ладомир, 1997.
12. *Ямвлих*. Жизнь Пифагора. — М.: Алетея, Новый Акрополь, 1998.

IV. ПРОЧАЯ ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Jordanville, N. Y., 1963.
2. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. — М.: Паломник, 1996.
3. *Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и Кровью и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 2001.
4. *Киприан (Керн), архим.* Антропология святого Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996.
5. *Козлов М., свящ.* «Глаголы любви» в Новом Завете // Альфа и Омега. — 1995. — N. 2(5). — С. 21—36.
6. *Козлов М., свящ.* «Глаголы любви» в Новом Завете // Альфа и Омега. — 1995. — N. 3(6). — С. 23—38.
7. *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. — М.: Библейско-богословский институт Святого Апостола Андрея, 1996.
8. *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. — СПб, 1900.
9. *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998.
10. *Сидоров А.И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. — 1998. — Вып. 3. — С. 56—138.

11. *Сидоров А.И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. — М.: Русские огни, 1996.
12. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. — М., 1992.
13. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V—VIII веков. — М., 1992.
14. *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. — М.: Наука, 1991.
15. *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. — СПб.: Аксион эстин, 2004.

V. СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НА ГРЕЧЕСКОМ
И ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКАХ

1. *Alanus de Insulis.* Alani de Insulis doctoris universalis Opera omnia. — Paris, 1855 (Patrologiae cursus completus. Series Latina (далее — PL); 210).
2. Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I—IX. Intr., texte critique, traduction et notes par J.-C. Guy. Paris, 1993 (Sources chrétiennes (далее — SC); 387).
3. *Athenagoras.* S. P. N. Justini Philosophi et Martyris Opera quae exstant omnia, necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et S. Theophili quae supersunt. — Paris, 1857 (PG 6).
4. *Augustinus, Aurelius.* Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia. — Paris, 1841—1849 (PL 32—47).
5. *Basiliius Cesariensis.* S. P. N. Basilii, Cesareae Cappadociae Archiepiscopi Opera Omnia Quae Exstant. — Paris, 1857 (PG 19—31).
6. *Basiliius Seleuciensis.* Basilii Seleuciensis Episcopi Opera Quae Exstant Omnia. — Paris, 1860 (PG 85).
7. *Benedict of Nursia.* The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes. — Collegeville, 1980.
8. *Césaire d'Arles.* Oeuvres monastiques. T. 1. Intr., texte critique, traduction et notes par A. de Vogüé et J. Courreau. — Paris, 1988 (SC 345).

9. *Césaire d'Arles*. Sermons au peuple. T. 1. Intr., traduction et notes par M.-J. Délangé. — Paris, 1971 (SC 175).

10. *Clemens Alexandrinus*. Werke. Herausgegeben von O. Stählin. — Bd. 1–3. — Berlin, 1960–1972 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 58, 52, 17).

11. *Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue. Livre 1–3. Introduction et notes de H.-I. Marrou — Paris, 1960–1970 (SC 70, 108, 158).

12. *Columbanus*. Sancti Columbani Opera. Edited by G.S.M. Walker. — Dublin, 1957 (Scriptores latini Hiberniae; 2).

13. The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi codex VII. Vol. ed. F. Wisse, P. A. Pearson, J. MacConkey Robinson. — Leiden, 1996 (Nag Hammadi Studies; 30).

14. Decretales pseudo-isidorianae et Capitula Angilramni. Ad fidem librorum manuscriptorum recensuit Paulus Hinschius. — Leipzig, 1863 (репринт: Aalen: Scientia Verlag, 1963).

15. *Diadochus de Photice*. Oeuvres spirituelles. Intr., texte critique, traduction et notes de É. des Places. — Paris, 1966 (SC 5 bis).

16. *Dorotheus*. S. P. N. Dorothei Expositiones et Doctrinae diversae. — Paris, 1860 (PG 88).

17. *Epiphanius Constantiensis*. Panarion. Haer. 34–64. Herausgegeben von K. Holl. — Leipzig, 1922 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 31).

18. Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt. Recensuit et edidit A. Thiel. T. 1. — Brunsbergae, 1868.

19. *Eugipius*. Eugipii Regula. Ediderunt F. Villegas et A. de Vogüé. — Vindobonae, 1976 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 87).

20. *Évagre le Pontique*. Traite pratique ou le Moine. Éd. par A. Guillaumont et C. Guillaumont — Paris, 1971 (SC 170).

21. *Évagre le Pontique*. Le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science. Éd. par A. Guillaumont et C. Guillaumont. — Paris, 1989 (SC 356).
22. *Gregorius Nyssenus*. S. P. N. Gregorii Nysseni Opera Quae Reperiri Potuerunt Omnia. — Paris, 1858 (PG 44–46).
23. *Gregorius Theologus*. Sancti Patris Nostri Gregorii Theologi Vulgo Nazianzeni, Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera Quae Exstant Omnia. — Paris, 1857 (PG 19–31).
24. *Hieronimus, Eusebius*. Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera Omnia. — Paris, 1845–1846 (PL 22–29).
25. *Isidorus Hispalensis*. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia. — Paris, 1850 (PL 81–84).
26. *Joannes Cassianus*. Joannis Cassiani Opera Omnia. — Paris, 1846 (PL 49–50).
27. *Joannes Chrysostomus*. S. P. N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera Omnia Quae Exstant. — Paris, 1858–1860 (PG 47–64).
28. *Joannes Damascenus*. Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni, Monachi et Presbyteri Hierosolymitani, Opera Omnia Quae Exstant, et ejus nomine circumferuntur. — Paris, 1860 (PG 94–96).
29. Les Leçons de Silvanos (NH VII, 4). Texte établi et présenté par Y. Janssens. — Québec, 1983 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi; Section «Textes»; 13).
30. *Nilus Abbas*. S. P. N. Nili abbatis Opera quae reperiri potuerunt omnia. — Paris, 1860 (PG 79).
31. *Origenes*. Origenis Opera Omnia. — Paris, 1857 (PG 11–17).
32. *Palladius Helenopolitanus episcopus*. Palladii Helenopolitani Historia Lausiaca. — Paris, 1857 (PG 34).
33. *Petrus Lombardus*. Petri Lombardi, Magistri Sententiarum, Parisiensis Episcopi Opera Omnia. — Paris, 1854–1855 (PL 191–192).

34. *Photius Constantinopolitanus*. Photii, Constantinopolitani Patriarche, Opera Omnia. — Paris, 1860 (PG 101–104).

35. La Règle du Maître. Éd. par A. de Vogüé. T. 1–3. — Paris, 1964–1965 (SC 105–107).

36. *Socrates Scholasticus*. Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni Historia Ecclesiastica. — Paris, 1860 (PG 67).

37. The Teachings of Sylvanus: Nag Hammadi Codex VII, 4. Text, translation, commentary by J. Zandee. — Leiden, 1991 (Egyptologische uitgaven; 6).

38. *Tertullianus*. Qu. Sept. Flor. Tertulliani Opera ad Optimorum Librorum Fidem Expressa Curante E. F. Leopold. — Pars IV. — Lipsiae, 1841.

39. *Theophylactes*. Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia. — Paris, 1864 (PG 123).

40. *Theophilus Antiochenus*. S. P. N. Justini Philosophi et Martyris Opera quae exstant omnia, necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et S. Theophili quae supersunt. — Paris, 1857 (PG 6).

41. *Zosimus Abbas*. Zosimi Abbatis Alloquia. — Paris, 1857 (PG 78).

VI. СОЧИНЕНИЯ АНТИЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ НА ГРЕЧЕСКОМ И ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКАХ

1. *Anecdota Graeca*. E codicibus regiis descripsit, annotatione illustravit J. Fr. Boissonade. Vol. 3. — Paris, 1831.

2. *Aristoteles*. Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognoscit Franciscus Susemihl. Curavit Otto Apelt. — Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1912.

3. *Cicero, M. T. M.* Tullii Ciceronis opera, quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta. Recognovit Christianus Godofr. Schutz. — Lipsiae: apud Fleischerum, 1814–1820.

4. *Cicero, M. T. M. T.* Ciceronis Academica. The text revised and explained by James S. Reid. — London: Macmillan, 1885.

5. *Demetrius of Phalerum*. Text, translation and discussion. Ed. by W. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf. – New-Brunswick: Transaction, 2000 (Rutgers University studies in classical humanities; 9).

6. *Diodorus of Sicily*: in 12 volumes. With an English translation by C. H. Oldfather. – Vol. 4 (Books IX–XII, 40). – Cambridge (Mass.)-London, 1961.

7. *Diogenes Laertius*. Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri X. Et italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori Ant. Westermanno et Marini vita Procli J. F. Boissonadio edentibus. – Parisiis: A. F. Didot, 1878.

8. *Diogenes Laertius*. Lives of eminent philosophers. With an English translation by R. D. Hicks. – London-New-York, 1925.

9. *Dion Chrysostomus*. Opera. With an English translation by J. W. Cohoon. Vol. 2. – Cambridge (Mass.)-London, 1950.

10. *Epictetus*. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. – Lipsiae: Teubner, 1894.

11. Epicurea. Ed. H. Usener. – Stuttgart: Teubner, 1966.

12. *Flavius Philostratus*. Das Leben des Apollonius von Tyana. Griechisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von V. Mumprecht. – München-Zürich: Artemis-Verlag, 1983.

13. Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch von H. Diehls. Herausgegeben von W. Kranz. – Hildesheim: Weidmann, 1972.

14. *Heraclitus*. Greek text with a short commentary by M. Marcovich. – Sankt-Augustin: Academia-Verlag, 2001.

15. *Hesiodus*. Théogonie. Les Travaux et les jours. Le bouclier. Text établi et traduit par P. Mazon. – Paris: Les belles lettres, 1951.

16. *Hierocles*. Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius. Recognovit F. G. Koehler. — Stutgardiae: Teubner, 1974

17. *Iamblichus*. De vita pythagorica liber. Edidit L. Deubner. — Stutgardiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1975.

18. *Marcus Aurelius*. Pensées. Texte établi et traduit par A.I. Trannoy. — Paris, 1932.

19. *Maximus Tyrius*. Dissertationes. Edidit Michael B. Trapp. — Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1994.

20. *Musonius Rufus*. C. Musonii Rufi reliquiae. Edidit O. Hense. — Lipsiae: Teubner, 1905.

21. *Philo Judaeus*. Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Edidit Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Vol. 1—7. — Berolini, 1896—1926.

22. *Plato*. Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. — Oxoniae, 1956—59.

23. *Plotinus*. Ennéades. Texte établi et traduit par E. Bréhier. T. 1—6. — Paris, 1924—1938.

24. *Porphyrius*. Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta. Iterum recognovit Augustus Nauck. — Lipsiae: Teubner, 1886.

25. *Porphyre*. Vie de Pythagore. Lettre a Marcella. Texte établi et traduit par É. des Places. — Paris: Les belles lettres, 1982.

26. *Porphyrios*. ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ. Griechischer Text. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von W.Pötscher. — Leiden: Brill, 1969.

27. *Seneca, L. A. L. Annaei Senecae Omnia Opera quae vulgo extant. Pars prima, volumen primum.* — Parisiis, 1827.

28. *Seneca, L. A. L. Annaei Senecae opera quae supersunt.* Edidit O. Hense. — Lipsiae, 1914.

29. *Sextus Empiricus*. Sextus Empiricus in four volumes with an English translation by R.G. Bury. — London-Cambridge (Mass.), 1967.

30. *Stobaeus*. Ioannis Stobaei Anthologium. Recensuerunt C. Wachsmuth et O. Hense. — Berolini, 1958.

31. Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. 1. Zeno et Zenonis discipuli. — Lipsiae: Teubner, 1921.

32. *Xenophon*. Xenophontis Memorabilia Socratis. Ex recensione et cum annotationibus Ludovici Dindorfii. — Oxoniae, 1862.

VII. ПРОЧАЯ ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

1. *Altaner B.* Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche // *Analecta Bollandiana*. — 1949. — Т. 67. — С. 236—248.

2. Archives des Missions scientifiques et littéraires — 3 série. Т. 3. — Paris, 1876.

3. *Assemani J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. Recensuit, digessit et genuina scripta a spuriiis secrevit, addita singulorum auctorum vita Joseph Simonius Assemanus. — Т. III. — Roma, 1725.

4. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. — Bd. 3. — Freiburg in Breisgau, 1912.

5. *Baumstark A.* Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palaestinishen Texte. — Bonn: Marcus und Weber, 1922 (репринт: Berlin: de Gruyter, 1968).

6. *Beutler R.* Рецензия на: de Paola. Le Sentenze di Sesto // *Gnomon*. — 1939. — Bd. 15. — С. 587—88.

7. *Bogaert P.-M.* La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et a une oeuvre inconnue // *Revue Bénédictine*. — 1972. — Т. 84. — P. 26—45.

8. *Bogaert P.-M.* Les Sentences de Sexte dans l'ancien monachisme latin // *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11—14 mars 1980) publiées sous la direction de Julien Ries avec la collaboration de Yvonne Janssens et de Jean-Marie Sevrin*. — Louvain-la-Neuve, 1982. — P. 337—340.

9. *Bogaert P.-M.* Рецензия на: *The Sentences of Sextus.* Edited and translated by R. A. Edwards and R. A. Wild. Chico, California: Scholars Press, 1981 // *Revue Bénédictine* – 1983. – Т. 93. – P. 383–384.

10. *Bouffartigue J.* Du grec au latin: la traduction latine des Sentences de Sextus // *Études de littérature ancienne.* – Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979.

11. *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. – Leiden - New-York – Köln: Brill, 1996 (Nag Hammadi and Manichean Studies; 39).

12. *Carlini A.* Il più antico testimone greco di Sesto Pitagorico: P. Palau Rib. Inv. 225v // *Rivista di filologia e di istruzione classica.* – 1985. – Т. 113. – P. 5–26.

13. *Casel O.* De philosophorum graecorum silentio mystico. – Giessen: Töppelmann, 1919.

14. *Chadwick H.* The Sentences of Sextus and of the Pythagoreans // *The Journal of Theological Studies.* – 1960. – Т. 11. – P. 349.

15. *Chadwick H.* Рецензия на: *The Sentences of Sextus.* Edited and translated by R. A. Edwards and R. A. Wild. Chico, California: Scholars Press, 1981 // *The Journal of Theological Studies.* – 1983. – Т. 34. – P. 311.

16. *Charles R. H.* The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine Mss Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments. Oxford, 1960.

17. *Colpe C.* Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften von Nag-Hammadi III // *Jahrbuch für Antike und Christentum.* – Jahrgang 17. – 1974. – S. 109–125.

18. *Conybeare F. C.* The Ring of Pope Xystus. – London, 1910.

19. *Delatte A.* Études sur la littérature pythagoricienne. – Paris: Champion, 1915.

20. *Delling G.* Рецензия на: *The Sentences of Sextus. A contribution to the History of Early Christian Ethics.* By H. Chadwick. Cambridge, 1959 // *Theologische Literaturzeitung.* – 1959. – Col. 523–526.

21. *Delling G.* Zur Hellenisierung des Christentums in den «Sprüchen des Sextus» // *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.* Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. – Berlin, 1961. – S. 208–241 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 77).

22. *Devreesse R.* *Codices Vaticani Graeci.* – T. 3. *Codices 604–866.* – Romae, 1950.

23. *Evans R. F.* *The Sentences of Sextus in the Middle Ages* // *The Journal of Theological Studies.* – 1983. – T. 34. – P. 554–555.

24. *Ewald H.* *Geschichte des Volkes Israel.* – Band VII. – Göttingen, 1868.

25. *Gass K.* *Porphyrius in Epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit.* – Bonn, 1927.

26. *Gildemeister J.* *Pythagorassprüche in syrischer Überlieferung* // *Hermes.* – 1870 – Bd. IV. – S. 81–98.

27. *Gwynn J.* *Xystus* // *Dictionary of Christian Biography.* – T. IV. – Col. 1198–1205.

28. *Harnack A. von.* *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.* – Bd. I. – Leipzig, 1893.

29. *Harnack A. von.* *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.* – Bd. II. – Leipzig, 1904.

30. *Hermann R.* *Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* – 1938. – Bd. 57. – S. 217–226.

31. *Holzhausen J.* *Sextos* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Herausgegeben von H. Cancik und H. Schneider. – Stuttgart-Weimar, 2001. – Bd. 11. – Col. 492–493.

32. *Jeremias J.* *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.* – Göttingen, 1966.

33. *Junod É.* L'auteur de l'Apologie pour Origène traduite par Rufin. Les témoignages contradictoires de Rufin et de Jérôme à propos de Pamphile et d'Eusèbe // *Récherches et Tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, S. J.* — Paris: Beauchesne, 1992. — P. 165–179.

34. *Kroll W.* Sextus // *Pauly's Realencyclopaedie derr klassischen Altertumwissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hrsg. von W. Kroll und K. Witte.* — Stuttgart, 1923. — Band II a. — Col. 2061–2064.

35. *Le Liber Pontificalis.* Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne. — T. 1. — Paris: de Boccard, 1955.

36. *Marti H.* Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen. — München: Fink, 1974 (*Studia et testimonia antiqua*; 14).

37. *Meyboom H. U.* De spreuken van Sextus // *Theologisch Tijdschrift.* — 1898. — T. 32. — P. 455–488.

38. *Murphy F. X.* Rufinus of Aquilea: his Life and Works. — Washington, 1945 (*Catholic University of America Studies in Medieval History. New Series*; VI).

39. *Muyldermans J.* Le Discours de Xystus dans la version arménienne d'Évagrius le Pontique // *Revue des études arméniennes.* — 1929. — T. 9. Fasc. 1. — P. 183–201.

40. *Muyldermans J.* Évagriana // *Le Muséon.* — 1931. — T.44. — P. 37–68.

41. *O'Callaghan J.* Papiros literarios griegos del fondo Palau-Ribes (PLit. Palau Rib.). — Barcelona: Institut de teologia fonamental, 1993 (*Estudis de papirologia i filologia biblica*; 3).

42. *Ott M.* Charakter und Ursprung der Sprüchen des philosophen Sextius. — Bd. 1–3. — Rottweil, 1861–1863.

43. *Paola F. de.* Osservazioni alle Sentenze di Sesto. — Roma, 1938.

44. *Poirier P.-H.* À propos de la version copte des Sentences de Sextus (Sent. 320) // *Laval théologique et philosophique.* — T. 36. — 1980–1981. — P. 317–320.

45. *Poirier P.-H.* Le texte de la version copte des Sentences de Sextus // Colloque international sur les textes de Nag-Hammadi (Québec, 22–25 août 1978). Édité par Bernard Barc. Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada. – Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Études». – T. 1. – Louvain, 1981. – P. 383–389.

46. *Rocca-Serra G.* Le Lettre à Marcella de Porphyre et les Sentences des Pythagoriciens // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines (Royaumont, 9–13 juin 1969). – Paris, 1971. – P. 193–202.

47. *Rorem P., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian corpus: Annotating the Areopagite. – Oxford, 1998.

48. Σακελλίων Ι. Πατριακή βιβλιοθήκη ητοι αναγραφή των εν τη βιβλιοθήκη της κατα την νησον Πατμον γεραρας και βασιλικής μονής του αγίου Αποστολου και Ευαγγελιστου Ιωαννου του Θεολογου τεθησαυρισμενων χειρογραφων τευχων. – Αθηναί, 1890.

49. *Schenkl H.* Pythagorassprüche in einer Wiener Handschrift // Wiener Studien. – 1886. – Bd. VIII. – S. 262–281.

50. *Schrenk G., Quell G.* Πατήρ // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Hrsg. von G. Friedrich. – Stuttgart-Berlin-Köln, 1990. – Bd. V. – S. 946–1024.

51. *Silvestre H.* Trois nouveaux temoins latins de Sentences de Sextus // Scriptorium. – 1963. – T. 17. – P. 148–149.

52. *Solignac A.* Sextus // Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. – Paris, 1989. – Fasc. 92–94. – Col. 765–768.

53. *Theiler W.* Рецензия на: *Gass. K.* Porphyrius in Epistula ad Marcellam... // Gnomon. – 1931. – Bd. 7. – S. 105.

54. Thesaurus Sententiarum Sexti. Textus auctus una cum Sententiis Clitarchi, Sententiis Pythagoricorum et Translatione

Latina Rufini Aquileiensis curantibus Bernard Coulie, Marc Dubuisson et CENTAL, Universitas Catholica Lovaniensis Novi // Corpus Christianorum: Thesaurus Patrum Graecorum. — Turnhout: Brepols, 2003.

55. *Tobler J. R.* Annulus Rufini: Sententiae Sextiae. — Tübingen, 1878.

56. *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. — T. 1. Hrsg. von dr. K. Praechter. — Berlin, 1926.

57. *Uthemann K.-H.* Johannes von Damaskos // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Begründet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. — Hamm (Westfalen), 1992. — Band 3. — Col. 331–336.

58. *Vermes G.* Jézus és a judaizmus világa. — Budapest, 1997.

59. *Vermes G.* The Religion of Jesus the Jew. — Minneapolis, 1993.

60. *Vogüé A. de.* Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles. — Roma, 2000.

61. *Wendland P.* Рецензия на: Elter A. Gnomica // Berliner philologische Wochenschrift. — 1893. — Col. 229–235.

62. *Wifstrand A.* Die wahre Lehre des Kelsos. — Lund, 1942.

63. *Wilken R. L.* Wisdom and Philosophy in Early Christianity // Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity. Ed. by Robert L. Wilken. — Notre Dame-London: University of Notre Dame Press, 1975. — P. 143–168.

64. *Wisse F.* Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik // Zum Hellenismus in den Schriften von Nag-Hammadi. — Wiesbaden, 1975. — S. 55–86.

65. *Wülfling von Martitz P., Fohrer G., Schweizer E., Lohse E., Schneemelcher W.* Υἱός // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Hrsg. von G. Friedrich. — Stuttgart-Berlin-Köln, 1990. — Bd. VIII. — S. 334–402.

66. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. 4. Ausg. — T. 3. Band 1. — Leipzig, 1909.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА. 452—610

452) Борясь за то, что ты сделал несправедливо, ты поступишь несправедливо дважды (ср. Клит. 54).

453) Будучи начальником, старайся быть кротким, будучи же подначальным, — благородным (ср. Клит. 55).

454) Царю советуй полезное для управления (ср. Клит. 56).

455) Не стремись сближаться с царем, не будучи в состоянии умолить его (ср. Клит. 57).

456) Подобающим образом обходясь с царем, будешь господствовать над царем.

457) Царем делает разум, а не диадема (ср. Клит. 58).

458) Начальствующим является ум (ср. Клит. 59).

459) Над хорошо царствующим над людьми царствует [Сам] Бог (ср. Клит. 60).

460) Верный царю — будешь царем.

461) Подвиг мужа киника хорош, но жизнь — не путеводительна [для других].

462) Не принимай внешний образ киника, но соревнуй величию его души (ср. Пиф. 54).

463) Истинный киник — не возбуждающий зависти царь.

464) Истинный киник полагает мир домом (ср. Клит. 3).

465) Совершай поступки, последовательно вытекающие из того образа жизни, который ты избрал.

466) Для высшего блаженства достаточно [одной] добродетели (ср. ИС 148).

467) Считай единственно богатым мудреца.

468) Ни в чем из того, чему причиной является добродетель, не присутствует [что-либо] дурное.

469) Чему причиной зло, от того мудрый муж будет чист.

470) Совершать добрые дела – хорошо, обещать же [это] – [проявление] самодовольства (ср. ИС 198).

471) То, что необходимо делать [лишь] при искушениях, – не делай непонуждаемый.

472) Ради чего хочешь жить, – ради того и умри (ср. Пиф. 123, Порф. 34).

473) Не смерть есть зло, а неспособность умереть благородно (ср. Клит. 62).

474) Ничто из находящегося между добродетелью и пороком не полагай благом.

475) Ничто не дурно, что не постыдно (ср. ИС 202).

476) Гнев вышибает рассудок.

477) Завистник причиняет вред себе самому.

478) С людьми обходись как с общниками и гражданами Бога (ср. ИС 210).

479) Делай приятное особенно тем, кто не может тебе воздать тем же.

480) Никто, пожалуй, не может быть [назван] разумным, когда помышляет сотворить постыдное.

481) Наилучшее начало попечения об отчизне – попечение о самом себе.

482) Весьма благодетельствует отчизне постаравшийся быть хорошим гражданином (ср. Пиф. 61).

483) Лучшее из приношений в городе – доблесть граждан.

484) Муж мудрый – благодетель отчизны.

485) Не сохраняется часть без целого (ср. Клит. 67).

486) Наилучшим образом почитает родителей более всего заботящийся о родителях.

487) Приятен родителям человек боголюбезный.

488) Служащий родителям служит Богу.

489) Нет более благочестивой издержки, чем на родителей (ср. Клит. 68).

490) Каких ты желал бы себе детей, – таков будь для [своих] родителей.

491) Неблагодарный родителям – человек нечестивый.

492) Бог не слушает молитвы не слушающегося родителей (ср. ИС 217, 584).

493) Переносить гнев родителей – благочестиво.

494) Из родителей повинуйся более отцу, заботься же – о матери.

495) Уступать родителям, утоляющим свой гнев, – доброе [дело].

496) Полагай самым необходимым братолюбие.

497) Если в иные дружеские связи [и] может проникнуть зависть, то брат за брата несет ответственность [и] не любя.

498) Прекрасно иметь равное участие и в жизни и в смерти брата (ср. Пиф. 53).

499) Ничто не сродственно браку более, чем целомудрие.

500) Смотри на жену как на часть самого себя.

501) Благоговей перед супругой, ты спасаешь [ее] (ср. ИС 238).

502) Муж и жена части одного совершенного живого существа.

503) Муж да почитает жену как помощницу, а жена мужа – как защитника.

504) Да не будет у мужа никакого имущества, которое не принадлежало бы и жене (ср. Пиф. 62).

505) Прегрешения жен – [от] неотесанности мужей.

506) Муж да управляет женой, но не тиранит ее (ср. Пиф. 63).

507) Невоздержность мужа губит жену.

508) [Только] целомудренный муж способен управлять женой.

509) Рождающие детей ради наслаждения оскорбляют деторождение.

510) Похоть – остаток пресыщения.

511) Большое приданое не сотворит лучших чад (ср. Клит. 74).

512) С бóльшим трудом будешь управлять более богатой.

513) Любящая украшения жена неверна (ср. Клит. 75).

514) Жена пусть полагает своего мужа законом жизни.

515) Муж пусть делает так, чтобы жена слушалась его.

516) Вступающий в брак во второй раз да не найдет удовлетворения в детях.

517) Когда у тебя будет достаточное число детей, положи предел и любовным наслаждениям.

518) Истребляющий ни в чем неповинных чад – жесточайший чадоубийца.

519) Детей воспитывай как будущих служителей Божьих.

520) Молись, чтобы [лучше] у тебя не было детей, чем они были плохие (ср. ИС 254).

521) Какова твоя жена, таков будет и дом твой.

522) Родив детей не себе одному, помни, что ты рождаешь смертных.

523) Не будучи в состоянии переносить потерю детей, – не рождай их (ср. ИС 257).

524) Великая натура, будучи предметом попечения, становится лучше, будучи же лишеной попечения, – хуже.

525) Великая натура нуждается в великом [о себе] и попечении.

526) Великой натурой является та, что одарена от природы в отношении добродетели.

527) Крайняя даровитость ненадежна.

528) Плохо воспользовавшийся [своей] даровитостью должен считаться неблагодарным по отношению к природе.

529) Непоколебимая природа не является причиной ни великих благ, ни великих зол.

530) В отношении растления души молодого человека восхваляющая толпа хуже, нежели софист.

531) Храни себя от похвал злых [людей] (ср. ИС 241, 570).

532) Ничто покупаемое не есть великое приношение [Богу].

533) Правый разум подобен Богу – посему и не выставляется на продажу.

534) Старающийся нравиться толпе – толпе и подобен.

535) Множество философов ты, пожалуй, не найдешь (ср. ИС 243).

536) Учителя – бóльшие, нежели родители, благодетели (ср. Клит. 78).

537) Во всем полезнее быть, нежели казаться (ср. ИС 64).

538) Никогда не дерзай называть счастливым того, о ком не знаешь, как он воспитан (ср. Клит. 46).

539) Невозможно благородно философствовать, не презрев тягот (ср. Клит. 47).

540) Воспитывай себя, а потом [уже] других.

541) Будучи безответным, не пытайся начальствовать над юношами (ср. ИС 173).

542) Муж, способный к воспитанию [других], – вот благодетель после Бога (ср. ИС 176).

543) Обличая самого себя, не будешь обличен другими.

544) Человеку не стоит жить какой угодно жизнью.

545) Желая быть воспитателем, учись кротости (ср. Пиф. 81).

546) Жизнь твоя да будет для воспитуемых основани-
ем твоих слов (ср. Пиф. 73).

547) Да будут дела твои доказательством твоих мнений
(ср. Клит. 49, Порф. 8).

548) Превосходи подначальных во всех без исключе-
ния трудах.

549) Постыдно приказывать то, чего [сам] не делаешь
(ср. ИС 180).

550) Не господствуя над собой, не желай господство-
вать над другими (ср. Пиф. 93).

551) Прекраснейший дорожный запас на пути к началь-
ствованию – начальствовать над самим собою (ср. Пиф.
100, Порф. 33).

552) Начальствуй над теми, кто добровольно [подчи-
няется].

553) Над родовитыми юношами труднее начальство-
вать, чем над львами (ср. Клит. 51).

554) Умея начальствовать, будешь начальствовать и
будучи нагим.

555) В любом деле наиболее способен к управлению
разумнейший (ср. Клит. 52, Пиф. 109).

556) Одно есть мудрейшее среди сущих и лучшее –
один и Бог.

557) Единоначальствующее не способно быть вторым.

558) Бог более един, чем сама монада.

559) Ум Божий – самодвижущийся и приснодвижу-
щийся.

560) Бог есть вечная сущность, блаженный Бог, и Он
есть [нечто] блаженное прежде всякого времени и всякого
творения.

561) Бог – источник всех благ.

562) Так как Бог есть самодвижущийся Ум, то в соот-
ветствии с этим Он несомненно и существует (ср. ИС 26).

563) Ум Бога мудр более всего.

564) Нуждающегося в крови и туке не дерзай называть Богом.

565) Мыслью Божьей все сохраняется, для силы Божьей все возможно.

566) Сущность Божья – непричастная претерпеванию сущих сила.

567) Незнание Бога сотворило множество богов.

568) Глупый человек, не знающий Бога, почитает деревьяшки и камни.

569) Совершив беззаконие можно скрыться, но нельзя пользоваться доверием за то, что скрылся.

570) Остерегайся похвалы от неверных (ср. ИС 241).

571) Сколькие восхваляемые погибли!

572) Суди себя, чтобы ни в чем не согрешать, и не будешь осужден.

573) Пусть жизнь твоя будет борьбой за святость (ср. ИС 282).

574) Невозможно одновременно служить наслаждению и Богу (ср. Клит. 136).

575) Служа достойно, будешь начальствовать над теми, кто Божьи.

576) Каково то, что господствует над тобой, таков и ты будешь.

577) Познай Бога, чтобы познать и себя самого (ср. ИС 394).

578) Величайшая честь, [воздаваемая] Богу, – ведение Бога в молчании (ср. ИС 44, 427).

579) Уподобление Богу – избавление от всего противного.

580) Благоговей после Бога перед самим собой.

581) [Все отведенное] тебе время считай свободным для [служения] Богу.

582) Бог – предводитель мысли праведника.

583) Почитая Бога, почитай то, что и Бог [чтит].

584) Бог не слышит молитвы не слышащего усердно просящих (ср. ИС 217, 492).

585) После Бога Слова Божьего нужно доверять себе самому.

586) Говори о Боге, как подобает (ср ИС 355 и сл.).

587) Верный муж служит Единому, Который над всем.

588) Никто, не господствующий над чревом и тем, что под чревом, не есть верный (ср. ИС 428).

589) Мудрый муж и молча почитает Бога (ср. ИС 427).

590) Имея душу чистой от нечестивых дел, говори о Боге и слушай.

591) Благой и верной душе, пребывающей в размышлениях о Боге, злые демоны не воспрепятствуют (ср. ИС 349).

592) Полагай подобное другом подобному (ср. ИС 443).

593) Единственно сродственным [тебе] полагай добро (ср. ИС 79).

594) Пусть ничто не считается собственностью философа (ср. ИС 227).

595) Лучше всего не грешить, согрешив же лучше объявлять [об этом], нежели скрывать (ср. ИС 283).

596) Пусть у тебя считается грехом и помыслить согрешить.

597) Все, чего бы ты ни помыслил совершить, — ты [уже] совершил душою.

598) Не избежишь греха, если будешь [много] тратить-ся.

599) Многобожный человек есть безбожник.

600) Считаю, что ты раб [всего], чего бы ты ни возжелел (ср. Клит. 12).

601) Считаю постыдным [и] помыслить постыдное.

602) Не приобретаю [ничего] сверх того, чего требует тело (ср. ИС 115).

603) Ты родился не для того, чтобы изнеженно наслаждаться тем, что приготовлено [тебе] миром (ср. ИС 117).

604) Человек, находящийся в рабстве у наслаждения, находится в рабстве у злого демона.

605) Дурных людей ожидает все то, чего они не ждут.

606) Упражняй [свою] праведность более делом, нежели словом.

607) Поступай справедливо и по отношению к тем, кто пытается тебя обидеть.

608) Никого не обижая, никого не будешь бояться.

609) Оклеветываемый ближними – терпи (ср. ИС 298).

610) Стремление ко многому становится достойным порицания.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.

КЛИТАРХ¹

- 1) Следуй Богу.
- 2) Познай самого себя.
- 3) Отчизной полагай мир (ср. ИС 464).
- 4) Бог ни в чем не нуждается, мудрец же лишь в Боге едином (ср. ИС 49, Порф. 11).
- 5) Старайся быть великим перед Богом, а перед людьми не вызывающим зависти (ср. ИС 51).
- 6) Благочестив не тот, кто приносит много жертв, а тот, кто ни в чем не совершает неправды.
- 7) Душа твоя пусть всегда будет с Богом (ср. ИС 55).
- 8) Мысль человека не сокрыта от Бога (ср. ИС 57а).
- 9) Праведный муж – образ Божий (ср. ИС 190).
- 10) От сластолюбия происходит необузданность (ср. ИС 71b).
- 11) Соревнуй ни в чем не нуждающемуся (ср. ИС 50).
- 12) Чего воделеет кто-либо, того он и раб (ср. ИС 600).
- 13) Воздержание же – основание благочестия (ср. ИС 86а).
- 14) Молись, чтобы с тобою произошло не то, что ты хочешь, а то, что необходимо (ср. ИС 88).
- 15) То, что дает воспитание, никто у тебя не отнимет (ср. ИС 92).
- 16) Прежде чем делать что-либо, поразмысли, и то, что делаешь, – исследуй, чтобы не делать ничего, чего не следует (ср. ИС 93).

¹ Как уже было отмечено во вступительной статье, данное собрание сентенций Клитарха представляет собой компиляцию Chadwick'a (The Sentencas of Sextus. P. 73–83), сделанную на основе четырех рукописей, содержащих разное количество максим.

17) Душа очищается мыслью о Боге (ср. ИС 97, Порф. 11).

18) В чем бы ты ни был благополучен, – виновником считай Бога (ср. ИС 113, Порф. 12).

19) Бог – не виновник зол (ср. ИС 114, Порф. 12).

20) Упражняйся в великодушии (ср. ИС 120).

21) Проси, чтобы после трудов у тебя появилось то, чему путь пролагают труды (ср. ИС 125, Порф. 12).

22) То, что ты не сможешь удержать, приобрета его, – не проси у Бога (ср. ИС 128, Пиф. 3, Порф. 12).

23) Стремление к приобретению – начало корыстолюбия (ср. ИС 137).

24) Ибо от сребролюбия происходит несправедливость (ср. ИС 138).

25) Любя то, чего не должно, не полюбишь того, что должно (ср. ИС 141).

26) Вожделение есть [нечто] ненасытимое, а потому и [всегда] находящееся в нужде (ср. ИС 146).

27) Дурные люди, когда им льстят, – еще хуже (ср. ИС 149).

28) Лучше необдуманно бросить камень, чем слово (ср. ИС 152, Пиф. 7, Порф. 14).

29) Перед тем, как говорить, – подумай, чтобы не говорить наудачу (ср. ИС 153).

30) Слова без смысла – пустой шум (ср. ИС 154).

31) Мудрость сопутствует немногословию (ср. ИС 156).

32) Многословие – знак невежества (ср. ИС 157).

33) Мужу мудрому всякая земля – отечество (ср. Клит. 3, ИС 464).

34) Ложью пользуйся [только] как лекарством (ср. ИС 159).

35) Когда нужно [что-либо] делать – не разглагольствуй (ср. ИС 163b).

36) О чем не знаешь, — молчи; о чем знаешь, — говори, что должно (ср. ИС 162).

37) [Сказанное] невовремя слово — изобличение неразумия (ср. ИС 163а).

38) Одна и та же наука — говорить и молчать (ср. ИС 164б).

39) В собрании не старайся говорить первым, а разговаривая со множеством [людей], более [обычного] следи за [приносимой разговором] пользой (ср. ИС 164а, 165g).

40) Ложь допустима [лишь] при великом искушении (ср. ИС 165d).

41) Никого не обманывай, особенно же нуждающегося в совете (ср. ИС 165f).

42) Нет ничего более сродного мудрости, чем истина (ср. ИС 168).

43) Невозможно одной и той же натуре быть любомудрой и лжелюбивой (ср. ИС 169).

44) Считай, что лучше слушать, чем говорить [даже] то, что следует (ср. ИС 171).

45) Согрешения воспитуемых — позор воспитателей (ср. ИС 174).

46) Никогда не дерзай называть счастливым того, о ком не знаешь, как он воспитан (ср. ИС 538).

47) Невозможно благородно философствовать, презрев труды (ср. ИС 539).

48) Пусть жизнь твоя подтверждает слова твои (ср. ИС 177).

49) Да будут дела твои доказательством твоих мнений (ср. ИС 547, Порф. 8).

50) Не научившись управлять собой, начальствовать не пытайся.

51) Над родовитыми юношами труднее начальствовать, чем над львами (ср. ИС 553).

52) В любом деле наиболее способен к управлению разумнейший (ср. ИС 555, Пиф. 109).

53) Человека возможно обольстить словом, Бога же невозможно (ср. ИС 186).

54) Борясь за то, что ты сделал несправедливо, ты поступишь несправедливо дважды (ср. ИС 452).

55) Будучи начальником, старайся быть кротким, будучи же подначальным, – благородным (ср. ИС 453).

56) Царю советуй полезное для управления (ср. ИС 454).

57) Не стремись сближаться с царем, не будучи в состоянии умолить его (ср. ИС 455).

58) Царем делает разум, а не диадема (ср. ИС 457).

59) Ибо начальствующим является ум (ср. ИС 458).

60) Над хорошо царствующим над людьми царствует [Сам] Бог (ср. ИС 459).

61) Когда перестанешь гордиться мелочами, тогда начнешь мыслить возвышенно.

62) Не смерть есть зло, а неспособность умереть благородно (ср. ИС 473).

63) Человек подобно Богу имеет возможность благодетельствовать (ср. ИС 176, Пиф. 43).

64) Злым мудрый муж представляется бесполезным.

65) За отчизну умереть блаженно.

66) Не малое в жизни [дело] – пренебрегать малым (ср. ИС 10).

67) Не сохраняется часть без целого (ср. ИС 485).

68) Нет более благочестивой издержки, чем на родителей (ср. ИС 489).

69) Женись будучи в состоянии начальствовать.

70) Цель любовных наслаждений, полагающая им предел, – рождение детей.

71) Всякий невоздержный – прелюбодей по отношению к собственной жене (ср. ИС 231).

72) Благоговея перед [своей] женой, ты будешь иметь жену, благоговеющую [перед] тобой (ср. ИС 238, 501).

73) В той мере, в какой ты будешь управлять чревом, ты будешь управлять и [тягой] к любовным наслаждениям (ср. ИС 240).

74) Большое приданое не сотворит лучших чад (ср. ИС 511).

75) Любящая украшения жена неверна (ср. ИС 513).

76) Жить ли детям, — зависит не от нас, жить ли хорошо, — от нас (ср. ИС 255).

77) Почитай учителей.

78) Учителя — бóльшие, нежели родители, благодетели (ср. ИС 536).

79) Трудолюбие исправляет [человеческую] природу.

80) Лень губит [человеческую] природу.

81) Будь [лучше] поздно изучившим [что-либо], чем неучем.

82) Всякое согрешение — потеря времени.

83) У трудолюбивого время в избытке.

84) Слова, сказанные во время обучения, вспоминай в искушениях.

85) Сколько страстей у души — столько и владык (ср. ИС 75b, Пиф. 71).

86) Невозможно быть свободным одержимому страстями (ср. Пиф. 23, Порф. 34).

87) Сон допускай по необходимости.

88) Не скоро приобретай друзей.

89) Друзей, которых ты приобрел, [старайся] привязать к себе.

90) Полагай несчастья друзей своими и приобщай друзей к своим удачам.

91) Когда умерли друзья, плакать неблагородно, предметом же заботы должно быть попечение об [их] домашних.

92) Искушения испытывают друзей.

93) Пей после того, как возжаждал.

94) Ешь после того, как проголодался.

95) Человек, покоряющийся чреву, подобен зверю (ср. ИС 270).

96) Не укрепляй тело против души своей.

97) Пределом [насыщения] пищей да будет для тебя отсутствие голода.

98) Величие души – акрополь мудреца.

99) Имея добродетель, будешь иметь все, [имея] же порок, не будешь иметь даже себя самого.

100) Труды более, нежели пища, заставляют проявиться крепость тела.

101) Крепость твоего тела да не становится немощью души.

102) Предпочитай, чтобы сильной была более душа, нежели тело (ср. Пиф. 45).

103) Силою же души считай разумение (ср. Пиф. 46).

104) Один муж разумением [может] превосходить десятки тысяч.

105) То, что ты не будешь иметь сам, поскольку раздашь другим, – не есть твое имущество (ср. ИС 295).

106) Кто пренебрегает похвалами, тот пренебрегает и порицаниями.

107) Полагай друзей... (*порча текста*).

108) Праведные [дела] предпочтительнее совершать по убеждению, чем по принуждению.

109) Ты не узнаешь того, чего не знаешь, прежде нежели осознаешь, что ты не знаешь [этого] (ср. ИС 333).

110) Не возбуждай гнева толпы (ср. ИС 343).

111) Похвалой толпы не восхищайся, но и не презирай ее.

112) *порча текста*.

113) Не загрязняй душу пищей и неумеренными... (*порча текста*).

114) Лучше умереть, чем помрачить душу из-за невоздержности чрева (ср. ИС 345, Пиф. 103, Порф. 35).

115) Лучше заблуждаясь знать, что заблуждаешься, чем не зная мнить, что знаешь (ср. ИС 283).

116) Ни для кого не существует никакого [подходящего] времени для опьянения, поскольку [нет его] и для [бесвязной] болтовни.

117) Способнейший юноша, не будучи воспитуем, становится особенно дурен.

118) Неразумный предпочитает свое мнение [тому], что [вызывает] всеобщее согласие.

119) Юные и нежные души не подвергай большим опасностям и трудам.

120) Будь готов к искушениям, чтобы быть радостным (ср. ИС 385).

121) Искушения блаженства никак не отнимут (ср. ИС 387).

122) То, что дает случай, отнимут искушения.

123) Нельзя славно жить без пребывания в целомудрии, добре и праведности (ср. ИС 399).

124) ...насильственная наука (*порча текста*).

125) Душа очищается освобождением от зла.

126a) Уши твои не всем подставляй (ср. ИС 409).

126b) Ибо злое слово есть предводитель зол (ср. ИС 305; Пиф. 49, 59; Порф. 16).

127) *порча текста*.

128) Много советуясь, поступай затем как не имеющий власти исправить соделанное (ср. Пиф. 12).

129) Когда противодействует природа, все тщетно.

130) Не будучи в состоянии носить волосяной покров тела, как понесешь полное вооружение?

131) Плащ, волосы и борода для благого мужа [вещи] родные, для дурного же — язвы.

132) Никакое притворство не может быть сокрыто в течение долгого времени (ср. ИС 325).

133) Прозорливостью мужа мудрого является [его] благоразумие.

134) Благотворящего тебе человека почитай после Бога как служителя Божьего (ср. ИС 319).

135) Блажен, чьим опекуном является Бог (ср. ИС 424).

136) Невозможно одновременно служить наслаждению и Богу (ср. ИС 574).

137) Когда мудрец жив, слава [его] невелика, после же смерти воспевается хвала (ср. ИС 53).

138) Считай добром не [просто] обладание добродетелью, но то, что ты ей обладаешь как должно и [даже] в большей мере, нежели должно.

139) Как железо поедается ржавчиной, так и завистливые собственным нравом.

140) Мы должны приучать себя жить, [пользуясь] немногим, чтобы не научиться делать ничего постыдного ради денег.

141) Лучше иметь одного друга, достойного многого, чем многих, ничего не достойных.

142) Имей попечение о душе как о вожде, а о теле заботься как о воине.

143) Все избыточествующее враждебно человеку. Если ты любишь то, чего не должно, то от тебя, пекущегося о недобром, сокроется доброе.

144) Чего не хочешь слышать, — и не говори. Чего не хочешь говорить, — и не слушай. Велика опасность для ушей и языка (ср. ИС 140—142, Клит. 25).

ПРИЛОЖЕНИЕ 3.

ИЗРЕЧЕНИЯ ПИФАГОРЕЙЦЕВ¹

1) Пусть [душа] твоя ежедневно обновляется словом о благих [вещах] в большей мере, нежели тело пищей.

2) Невоспитанность – мать всех страстей, а всякая страсть души есть [нечто] враждебнейшее по отношению к спасению. Воспитанность же усматривается не в восприятии многих познаний, а в отложении естественных страстей (ср. Пиф. 116, Порф. 9).

3) Того, что ты не сможешь удержать, приобрета его, – не проси у Бога, ибо даром Божиим является все неотъемлемое, так что Он не даст того, чего ты не удержишь (ср. ИС 92, 128, 404; Порф. 12).

4) Достойный Бога человек, можно сказать, бог среди людей (ср. ИС 3, 376; Порф. 15).

5) Бодрствуй умом, ибо умственный сон сроден истинной смерти.

6) То, чего делать не должно, даже и не предполагай совершить (ср. ИС 178).

6а) Верь, что [ожидающие] тебя на суде и почести и наказания – вечны (ср. ИС 14).

7) Пусть для тебя будет предпочтительней необдуманно бросить камень, чем праздное слово (ср. ИС 152, Порф. 14).

8) Бог наносит вред не раздраженным будучи, а будучи непознанным, ведь гнев есть [нечто] чуждое Богу, ибо гнев

¹ Компиляция Chadwick'a (The Sentences of Sextus. P. 84-94) на основе двух греческих и одной сирийской рукописи. При переводе учитывались также корректировки опубликованного текста, предложенные Chadwick'ом после более тщательного изучения рукописей и опубликованные в заметке The Sentences of Sextus and of the Pythagoreans // The Journal of Theological Studies II (1960). P. 349.

непроизволен, у Бога же нет ничего произвольного (ср. Порф. 18).

9) Хочешь быть знаем богами? Прежде всего, не будь знаем людьми.

10) Немногословным более всего делает ведение Бога, причиной же многих слов о Боге является невежество относительно Бога (ср. ИС 430–431).

11) Замышляя против другого злое, прежде него сам претерпишь зло от самого себя. И сам ты не ищи от зла благоденствия, ибо каков нрав каждого, таковы и жизнь и даяния, ибо душа есть кладовая – у благого [человека] благих [вещей], у дурного же – дурных (ср. ИС 326–327, Пиф. 117).

12) Приступай к тому, чтобы говорить или действовать, много советовавшись, ибо ты не будешь иметь власти отозвать назад соделанное или сказанное (ср. Клит. 128).

13) Царем делает разум, а не диадема, ибо начальствующим является ум. Кто хорошо царствует над людьми, – [вот] над кем царствует [Сам] Бог (ср. ИС 43, 182, 457–459; Клит. 58–60).

14) Не язык мудреца в первую очередь ценен у Бога, а дела, ибо мудрец и молча почитает Бога (ср. ИС 426–427, Порф. 16).

15) Болтливый и невежественный человек, молясь и принося жертвы, оскверняет Бога. Таким образом, лишь мудрец один есть жрец, лишь он один – любезный Богу, лишь он один умеет молиться (ср. Порф. 16).

16) Ведение Бога делает немногословным (ср. ИС 432, Порф. 20).

17) Мудрец, посланный [в мир] нагим, будучи нагим [и] призовет Пославшего, ибо Бог слушает только не обремененного чуждыми [вещами] (ср. Порф. 33).

18) Ты должен знать, что исключительно редко бывает так, чтобы у тебя, когда ты философствуешь, нравственные

силы могли пребывать в [состоянии] предельной собранности.

19) Нельзя принять от Бога иного, большего, чем добродетель, дара.

20) Дары и жертвы не оказывают Богу чести, приношения Бога не украшают, но с Богом связывает основательно утвержденная боговдохновенная мысль, ибо необходимо подобному сближаться с подобным (ср. ИС 443, Порф. 19).

21) Находиться в рабстве у страстей тягостнее, чем у тиранов (ср. Порф. 34).

22) Разговаривать лучше с собой, чем с ближними.

23) Невозможно быть свободным, находясь в рабстве у страстей и будучи одержимым страстями (ср. Клит. 86, Порф. 34).

24) Незаметной прибылью разума является кротость.

25) Если кто почитает Бога как нуждающегося [в чем-то], то [таковой] сам того не замечая мнит себя Его сильнейшим (ср. Порф. 18).

26) Если ты всегда будешь помнить, что где бы душа твоя и тело твое ни совершали [какое-либо] дело, присутствует в качестве Наблюдателя Бог, то во всех твоих решениях и делах ты будешь благоговеть перед Зрителем, от Которого невозможно укрыться, и будешь иметь сожителем Бога (ср. Порф. 20).

26а) Имеющий в уме Бога так, что [никогда] не забывает [о Нем], и верующий, что Он за всем наблюдает, благоговением к Нему отобьется от всякого согрешения в словах и делах.

27) Насколько ты не знаешь самого себя, настолько считай себя беснующимся.

28) И мужу и детям нужно искать того, что пребывает и после ухода из жизни.

29) Лучше жить лежа на постели из соломы и не унывать, чем быть волнуемым, имея море золота (ср. Порф. 29).

30) Довольствующийся малым, неимущий и философ живет воистину как подобный Богу и полагает величайшим богатством не нуждаться совершенно ни в чем даже из необходимого, ибо приобретение имущества никогда не оставит вожделения, а для доброй жизни достаточно ни в чем не совершать неправды (ср. ИС 18, 274b).

31) Приобретение [вещей] истинно сущих не достигается в [состоянии] расслабленности (ср. Порф. 5).

32) Полагай благом более всего то, что даже уделяемое другому умножится у тебя самого (ср. ИС 295, Клит. 105).

33) Более всего полагай друзьями приносящих тебе пользу в отношении мудрости.

34) Неизбежность искушений друзей испытывает, а сродников обличает (ср. Клит. 92).

35) Полагай как порицание, так и похвалу всякого неразумного достойными осмеяния, а жизнь невежд – позором (ср. ИС 400, Пиф. 111).

36) *греч. текст утерян, сир. фрагментарен.*

37) Дурной суд – причина всего дурного.

38) Не следует ни удивляться неразумной силе, ни презирать разум немощного.

39) Бог ни в чем не нуждается, мудрец же нуждается лишь в едином Боге, поэтому он не обращает внимания, даже если о нем не ведаёт никто из людей (ср. ИС 49, Клит. 4, Порф. 11).

40) Достойный Бога человек – делающий достойное Бога (ср. ИС 4, Порф. 15).

41) Жертвоприношения неразумных – пища огня, дары же – снабжение святотатцев (ср. Порф. 19).

42) Желай, чтобы твои ближние более уважали тебя, нежели боялись, ибо уважению сопутствует почтение, а страху ненависть.

43) Человек имеет подобно Богу возможность делать добро, если он не торгует доброделанием (ср. Клит. 63).

44) *греч. текст отсутствует; сир.*: Тот, чьи слова полны добра, приносит Богу сладкий ладан (ср. ИС 47).

45) Предпочитай быть крепким более душой, нежели телом (ср. Клит. 102).

46) Крепость, стена и оружие мудреца – мысль (ср. Клит. 103).

47) Знай, что никакое притворство не может быть сокрыто долгое время (ср. ИС 325, Клит. 132).

48) Знай, что злом является не только быть кому-либо необузданным, но и иметь сношения с необузданными.

49) Злой демон – предводитель злых дел (ср. ИС 305, Пиф. 59, Порф. 16).

50) Пусто слово того философа, которым не исцеляется никакая человеческая страсть, ибо подобно тому, как никакой пользы нет от врачебного искусства, не изгоняющего болезней из тел, так и от философии, если она не изгоняет зло души (ср. Порф. 31).

51) Основанием благочестия пусть у тебя считается человеколюбие (ср. ИС 371, Порф. 35).

52) Обидчик больше страдает [душой], мучимый совестью, нежели телом, бичуемый ударами.

53) Прекрасно иметь равное участие и в жизни и в смерти брата (ср. ИС 498).

54) Не принимай внешний образ киника, но соревнуй величию его души (ср. ИС 462).

55) Слово о Боге обращать к растленным славой ненадежно, ибо и истинное и ложное высказывание при таких [людях] несет [в себе] опасность (ср. ИС 351–352, Порф. 15).

56) Слову о Боге пусть предшествуют богоугодные дела (ср. ИС 359, Порф. 15).

57) Во всем прибегая к разуму как предводителю, ты не согрешишь.

58) Опечаливая ближнего, нелегко самому быть беспечальным.

59) Злое слово – предводитель злых дел (ср. Клит. 126b).

60) Приучись спокойно принимать случайные блага и ограждать себя от таких же зол, ибо все таковое мимолетно, – и благо, и зло, – с мудростью же совершенно не имеет ничего общего (ср. Порф. 30).

61) Весьма благодетельствует отчизне постаравшийся быть хорошим гражданином (ср. ИС 482).

62) Никакое имущество, не принадлежащее и жене, не является собственностью мужа (ср. ИС 504).

63) Муж пусть не тиранит жену, а управляет ею (ср. ИС 506).

64) Считай великой ту просвещенность, посредством которой ты можешь переносить неотесанность (ср. ИС 285).

65) Ни язык твой да не оскверняет какое-либо дурное и хульное слово, ни в уши твои да не входит таковое, и не приучайся к безбожным и пустым зрелищам и речам, подобно как и к тем, что [тешат] простонародье. Посему таковые зрелища должны быть для тебя исключены.

66) Мудрый ум – храм Божий, который не допуская послаблений всегда нужно готовить к принятию Бога и украшать (ср. ИС 46, Порф. 11, 19).

67) Телом ума должно считать разумную душу, которую ум питает добродетелью, становясь сам ее учителем, питателем, хранителем и стражем, в молчании произнося [слова] и открывая ей истину (ср. Порф. 26).

68) Злое непослушно закону Божьему, посему и преступает закон.

69) Праведный чужеземный муж не только от гражданина, но даже от сродника ни в чем не отличается.

70) Делись с чужеземцами и с мудрыми и благими мужами, ибо не делящийся с нуждающимися не получит от богов, когда сам будет нуждаться, потому что правильно го-

ворится, что Божественное никогда никоим образом ни в чем не нуждается, но радуется делящемуся с праведными и нищенствующими ради Бога (ср. ИС 378, 382).

71) Сколько страстей у души, столько и суровых владык (ср. ИС 75b, Клит. 85).

72) Восходят к богам не те, кто прожили жизнь в наслаждении, но те, кто более всего воздержно потрудились и научились переносить случайные обстоятельства (ср. Порф. 7).

73) Жизнь твоя пусть будет основанием разумных решений воспитуемых [тобою].

74) Человеком воистину является не осязаемый и доступный чувствам, а в высшей степени отрешенный от тела, не имеющий цвета и формы, и руками никак не схватываемый, удерживаемый же разумом (ср. Порф. 8).

75) Необходимо считать достаточным для счастья не только памятование о том, что слышал, но и восхождение к тому, что необходимо, путем упражнений в том, что слышал (ср. Порф. 32).

76) Берегись сделать врагом того, кого, испытав, ты не нашел другом.

77) Никто не сдерживающий самого себя не свободен.

78) Всякому доброму приобретению предшествует труд, связанный с воздержанием (ср. Порф. 7).

79) Всякий человек достоин столького, сколького достойное он знает и мыслит.

80) Будь убежден, что не принадлежит тебе то имущество, которое ты имеешь не внутри разума.

81) Желая быть человеком, воспитывающим [других], упражняйся в кротости (ср. ИС 545).

82) Делай то, что считаешь добрым, даже если делая это ты должен будешь быть обесславлен, ибо толпа – дурной судья доброму делу (ср. Пиф. 111).

83) Испытывай человека больше по делам, чем по словам, ибо многие жизнью дурны, а словом весьма убедительны (ср. ИС 408).

84) Намного лучше не грешить, но, согрешая, лучше осознавать это, чем не осознавать (ср. ИС 283).

85) У обидевших тебя не требуй удовлетворения, ведь что может порочность людей [причинить] столь же [значительного] нам, сколько она [причиняет самим] ее носителям?

86) Твори великое, не обещая великого (ср. ИС 198).

87) Имея корень от богов и произрастая от них, будем держаться собственного корня, ибо и потоки вод, отсеченные от собственного источника, и другие растения, отсеченные от собственного корня, иссыхают и гниют.

88) Крепость души – целомудрие, ибо оно есть свет бесстрастной души.

89) Приобретай как величайшую силу и богатство воздержание (ср. ИС 294).

90) Вино укрепляет оковы души, [то есть] кости и все то, что наиболее родственно телу, а для души оно наиболее враждебно, поэтому шатко [дело] у всякого пьющего, ибо он будет прилагать пламя к пламени и возымеет [лишь] средство, воспламеняющее невоздержность.

91) Легко не ублажай человека, волнуемого из-за друзей, или детей, или чего-либо из [разряда вещей], имеющих недолговечную сохранность, ибо все таковое шатко, единственно же незыблемо – опираться на самого себя и на Бога.

92) Мудрый и чтущий Бога человек познается Богом, поэтому он не обращает внимания, даже если о нем не знает никто из людей (ср. Пиф. 39, Порф. 13).

93) Не господствуя над собой, не желай господствовать над другими (ср. ИС 550, Клит. 50).

94) Упражняющийся в мудрости упражняется в науке о Боге (ср. Порф. 17).

95) Разумный и боголюбезный человек постарается потрудиться ради души столько, сколько другие трудятся ради тела (ср. ИС 301, Порф. 32).

96) *греч. текст отсутствует, сир. фрагментарен и неясен.*

97) Сроднику, начальнику и другу все уступай, кроме свободы (ср. ИС 17).

98) Голос плоти: не алкать, не жаждать, не мерзнуть (ср. Порф. 30).

99) Научись рождать чад вечных, не тех, которые накормят в старости тело, но тех, которые напитают вечной пищей душу.

100) Управлять собой – лучший дорожный запас для управления [другими] (ср. Порф. 33).

101) Полагай, что [вещи], сопряженные с трудом, более приводят к добродетели, нежели наслаждения (ср. Порф. 7).

101а) Для [способных] понимать написанное оно есть живое молчание, для не способных же оно мертво.

102) Ты почтишь Бога лучше всего, когда уподобишь Богу разум, уподобление же [возможно] только через добродетель, ибо одна добродетель влечет душу ввысь к сродному (ср. ИС 381, 402; Порф. 16).

103) Умереть намного лучше, чем помрачить душу невоздержностью (ср. ИС 345, Клит. 114, Порф. 35).

104) Да не удержит тебя когда-либо от благотворения неблагодарный человек (ср. ИС 328).

105) Благотворящего тебе в отношении души как слугителя Божьего почитай после Бога (ср. ИС 319).

106) Верь, что тело связано с тобой так, как с носимыми во чреве зародышами послед и с растущим хлебом стебель. Итак, подобно тому, как родившийся вместе с [младенцем] послед больше не является частью живого существа, а мякина и стебель – хлеба, – ибо, когда те достигнут

[своего] свершения, они выбрасываются, — и связанное с посеянной душой тело не является частью человека. Но чтобы плод пребывал во чреве, присоединен послед, кровь и прочее из гнили последа, а исходящее из них — очищено. Итак, самостоятельно не все то, что в мире и на земле вынашивается во чреве вместе с телом, а то, что исходит и отделяется от него к посеявшему и ниспославшему Отцу (ср. Порф. 32).

107) Напоминай себе, что все люди говорят, что величайшим благом является разум, но немногочисленны те, кто потрудились приобрести это величайшее благо.

108) Не став превыше плоти, ты похоронишь в плоти душу.

109) Будучи разумным, кто угодно будет способнейшим к начальствованию во всех [областях] (ср. ИС 555, Клит. 52).

110) Невозможно быть одному и тому же [человеку] сластолюбивым, телолюбивым и боголюбивым, ибо сластолюбивый и телолюбив, а телолюбивый и сребролюбив, сребролюбивый же по необходимости и несправедлив, несправедливый же по отношению к Богу неблагочестив, по отношению же к людям беззаконен, так что таковой, даже если приносит в жертву гекатомбы, в высшей степени нечист, и нечестив, и безбожен, и святотатец по своим наклонностям, поэтому нужно отвращаться от всякого сластолюбивого [человека] как от безбожного и скверного (ср. ИС 76, 138; Порф. 14).

111) Дурной судья доброму делу толпа, поэтому пренебрегай порицанием тех, которых и похвалами ты пренебрегаешь (ср. ИС 299, Клит. 106, Пиф. 82).

111а) Должны быть избегаемы всеми средствами и отсекаемы — от тела болезнь, от души невежество, а от желудка роскошество; от города восстание, от дома несогласие, а от всего вместе — неумеренность.

112) Нужно и говорить и слушать слово о Боге, как перед Богом (ср. Порф. 15).

113) Радуйся обличающим тебя более, нежели льстящим [тебе], льстящих же отвращайся как злейших врагов.

114) Тяжело шествовать в жизни одновременно многими путями.

115) Считай, что лучше потерять душу, чем допустить хульное слово о Боге (ср. ИС 362, Порф. 15).

116) Всякая страсть души есть [нечто] враждебнейшее в отношении ее спасения (ср. ИС 205, Пиф. 2, Порф. 9).

117) Душа есть кладовая – у благого [человека] благих [вещей], у дурного же – дурных (ср. Пиф. 11).

118) Брак души с умом – и священный, и тайноводствуемый в истинном свете, [бракосочетание] же тел [совершается] в нечистоте и тьме.

119) Бог не имеет на земле более родного места, чем чистая душа.

120) Из тех [людей], чьим господином является случай, ни дать никому [чего-либо] не желай, ни отобрать ни у кого.

121) Все то, в чем не будешь нуждаться, освободившись от тела, презирай, а стремясь к тем [вещам], в которых будешь нуждаться и освободившись, проси богов стать помощниками (ср. Порф. 12).

122) От того, от чего ради беспрепятственности общения с богами другим, пребывающим в чистоте на короткое время, было возведено воздерживаться, вверившему всю свою жизнь богам следует воздерживаться на протяжении всей жизни.

123) Ради чего хочешь жить – ради того и умереть не медли (ср. ИС 472, Порф. 34).

ПРИЛОЖЕНИЕ 4.

ПОРФИРИЙ. К МАРКЕЛЛЕ

1. Я, Маркелла, взял в жены тебя — мать пяти дочерей и двух сыновей, первых еще младенцев, а вторых уже стремительно вступающих в брачный возраст, — не убоявшись множества будущих вынужденных расходов на их нужды, и не ради телесного деторождения, рассудив, что я буду иметь детей, влюбленных в истинную мудрость, и в лице твоих чад, если только они когда-нибудь, воспитываемые нами, возьмутся за правую философию, и не из-за преизбытка имеющихся или у вас, или у меня денег, ибо неимущим следует довольствоваться и [достающимися им] от случая к случаю необходимыми [для жизни] вещами, и не в ожидании того, что у меня, клонящегося к старости, будет некое облегчение от служения [мне] другого человека, ведь твое тело болезненно и более [само] нуждается в [получаемом] от других врачевании, нежели способно помогать другим в чем-либо или поддерживать [их], и не ради [какого-нибудь] иного [выгодного] устроения [дел] или охоты к славе и похвалам, [расточаемым] неосновательными людьми в адрес желающего понести таковое ради одного лишь усердия к доброделанию, ибо, напротив, из-за тупости твоих сограждан я наткнулся на зависть к нам и на многие хулы и помимо всякого ожидания из-за вас окружен смертельной опасностью, [исходящей] от них.

2. Не ради чего-либо из [всего] этого я сделал общником [своей] жизни другого [человека], а более по двоякой уважительной причине. В соответствии с первой я рассудил усладить родовых богов по примеру [находящегося] в темнице Сократа, решившего прежде привычного в философии действия заняться простым искусством, ради надежности

отшествов из жизни¹. Ибо таким-то вот образом и я сам, услаждая покровительствующих трагикомедии демонов, не замедлил побороться за брачную песнь, с великой радостью встретив множество твоих детей, связанную с ними суровость вынужденных [издержек] и злобу оскорбителей. Ведь [здесь] ничто не было опущено из обычно случающегося в драме: ни зависть, ни ненависть, ни смех, ни перебранка и [вспышки] гнева, кроме, разве что, того, что играя в этом представлении для демонов, мы служили не себе, а другим.

3. Вторая же, более божественная и ни в чем не похожая на эту обыденную [причина состоит в том], что пораженный твоими природными способностями к правой философии, я не счел приличным тебя, лишившуюся мужа, который был моим другом, оставить в одиночестве без помощника и целомудренного и соответствующего твоему нраву заступника. Прогнав же всех намеревавшихся скрывая свои истинные цели нанести [тебе] вред, я претерпел бессмысленные оскорбления и благообразно перенес козни, и освобождая перешедшее ко мне от всего пытающегося установить [над ним] господство, я воззвал тебя к твоему собственному нраву, приобщив к философии, показывая соответствующее [твоей] жизни учение. Ибо кто другой мог бы быть мне более точным свидетелем, чем ты, которой я стыдился бы тогда, когда делаю [что-либо только] для виду или когда скрываю то, что относится ко мне, но отнюдь не тогда, когда сообразно с истиной напоминаю предпочитающей более всего истину и по ее причине посчитавшей [наше] сожительство находкой все соделанное от начала до конца прежде него и в продолжение его?

4. Итак, поскольку обстоятельства позволяли [мне] свободно пребывать на том же месте и далее, у тебя была возможность черпать изобильнейший и свежий напиток, словно из близлежащих ключевых источников, и не [прос-

¹ Платон. Федон 60e—61a.

то] довольствоваться всем тем из дарованного, что направляет к полезному, но [и] проявлять дерзновение и, отдохнув, с легкостью и свободно показать восстановление [сил]. Когда же [меня] призвала нужда эллинов, и боги торопили [откликнуться на этот призыв], тебе с такой свитой дочерей, хотя ты и проявляла готовность в высшей степени, повиноваться им было невозможно, а бросить [дочерей] вот так без тебя посреди грубых людей я счел делом необдуманном и одновременно несправедным. Понуждаемый же оставаться здесь и имея надежду вновь встретиться, убедительно прошу тебя держаться того, что было тебе дано в течение десяти месяцев, которые мы прожили вместе, и не отторгнуть того, что уже есть, жаждой и желанием большего. Ибо я всячески стараюсь как можно скорее вернуться.

5. Поскольку же грядущее при пребывании на чужой стороне неясно, необходимо представить тебе вместе с поучением и утешение, и я бы сказал, что тебе более всего приличествует о твоём собственном и в тебе самой находящемся «доме заботиться и хранить все непоколебимым»¹. [Вот что приличествует тебе], которая покинута несколько не отлично от [воспеваемого] в трагедиях Филоктета, «мучимого язвой»², исключая [лишь] то, что [его] язва была нанесена «пагубной гидрой»³, а ты познала, во сколько и каковы [тяготы] ввергло нас падение души в становление, при том, что боги не презрели нас, как Атриды того, но стали нашими спасителями и не забыли нас. Итак, я призываю тебя, [претерпевая] многие борения и страдания [неволь-но] вступившую ныне в бой и держащуюся за единственно надежный канат — философию, более приличествующего не уступать [происходящим] от нашего отсутствия трудностям, не изгнать уже данного тоской по нашему учению и,

¹ Гомер. Од. XIX. 23; II. 227.

² Гомер. Ил. II. 723.

³ Гомер. Ил. II. 723.

уоставши от множества обстоющих неприятелей, не позволить себе предаться влекущему потоку вещей, но уразумеv, что приобретение [вещей] истинно сухих не достигается в [состоянии] расслабленности¹, пользоваться для упражнения в ожидаемом [образе] жизни этими же самыми случайными обстоятельствами, которые единственные среди [всего] прочего могут быть равносильны твоей выносливости, чтобы совратить и одолеть тебя. Ибо [дела] злоумышленников достойны всяческого презрения для тех, кто приучился пренебрегать всем тем, над чем мы не властны, и рассудил, что лучше [дать] обиде возвратиться на них [самих], чем [пытаться] вредить таким [людям], относительно которых понятно, что они совершают враждебные действия, прежде всего, в своем собственном [кругу], и [поэтому наше непотивление] им не будет большим уменьшением их наказания.

6. В отсутствии же помогающего твоей душе, в [любви] к которому для тебя соединились любовь к отцу, мужу, учителю, сродникам и, если тебе угодно, и родине, в [отсутствии], которое не без основания представляется [тебе] заключающим в себе причину твоего тяжелого положения, ты, пожалуй, сможешь утешиться, поставив в качестве зрителя разум, а не страсть. Прежде всего, как я говорил, [тебе необходимо уразуметь], что для тех, кто должен «памятовать о возвращении»², совершение восхождения из здешнего чуждого пристанища иным образом, [то есть] в состоянии наслаждения и расслабленности, словно на неком удобном для конной езды месте, было бы невозможным. Ибо никакая вещь не противоречит так другой, как наслаждение и праздность восхождению к богам. Потому что как на высочайшие из гор невозможно взойти безопасно и без трудов, так и от низких и сокровенных частей тела

¹ Пиф. 31.

² Гомер. Од. III.142.

невозможно подняться посредством низводящих в тело наслаждения и праздности. Ибо путь [лежит] через заботы и воспоминание о падении. И даже если обстоятельства затруднительны, — тяжесть свойственна восхождению. Ибо «жить мирно»¹ — [удел] богов, а для павших в становление это наиболее противно, как бы вводя нас в забвение и заставляя платить дань [чему-то] чуждому и сну, словно бы мы спали, пасомые очаровывающими нас сновидениями.

7. Потому что и из цепей одни, будучи из золота — [металла] тяжелейшего — ради прикрасы побуждают женщин, по неразумию нечувствительных к тяжести, легкомысленно использовать [их] по большей части в качестве украшения и носить узы, другие же — из железа — заставляют сознавать [свои] согрешения и, опечаливая [нас, вынуждают] раскаиваться и стремиться получить освобождение от тяжести, в то время как лишение золота приводит к необычному раздражению ввиду [доставляемой им] улады. Почему и мудрые решили, что [вещи], сопряженные с трудом, приводят к добродетели более, нежели наслаждения², и что мужчине и подобно ему и женщине лучше страдать, нежели позволять ослабляемой наслаждением душе дрябнуть. Ибо всякому доброму приобретению должны предшествовать труды³, и стремящемуся достигнуть добродетели необходимо трудиться. И ты слышишь и о Геракле, и о Диоскурах, и об Асклепии, и о других, которые стали детьми богов, посредством каких трудов и терпения они совершили блаженный путь к богам. Ибо восходят к Богу не те люди, которые прожили жизнь в наслаждении, но те, кто более всего научились благородно переносить случайные обстоятельства⁴.

8. Я и сам хорошо знаю, что для тебя, полагающей, что вместе со мной тебя оставят и путь спасения и водитель

¹ Гомер. Ил. VI.138.

² Пиф. 101.

³ Пиф. 78.

⁴ Пиф. 72.

на этом пути, иной, величайшей, нежели ныне предлежащая, борьбы не могло быть. Но настоящие обстоятельства не [покажутся] столь уж совершенно невыносимыми, если, оставив [происходящую] от страсти безрассудную тревогу, ты не будешь недооценивать памятования о Божественных словах, которыми ты посвящена в правую философию, и незыблемое послушание которым обычно доказывается делами. Ибо дела обыкновенно несут [в себе] доказательства мнений каждого¹. И тому, кто уверовал, нужно жить так, чтобы и он сам был верным свидетелем того, о чем он говорит слушающим. Так что же это за [вещи], которым мы научились от в высшей степени точно знающих [все] человеческое? Не то ли, что «Я» для тебя – это не этот вот осязаемый и доступный чувствам, а в высшей степени отрешенный от тела, не имеющий цвета и формы, и руками никак не охватываемый, удерживаемый же разумом?² И мы получаем изначально вложенное в нас не от внешних [предметов] — от них [мы получаем] лишь тон, подобный тому, который [дают] в хоре [для настройки поющих]. [Этот тон] приводит нас к воспоминанию о тех [вещах], которые мы получили от Давшего [их] и, обладая которыми, мы [затем] стали блуждать [по земле].

9. Кроме этого, не то ли, что всякая страсть души есть [нечто] враждебнейшее по отношению к ее спасению и что невоспитанность — мать всех страстей, воспитанность же усматривалась не в восприятии многих познаний, а в отложении душевных страстей?³ Страсти же — начала болезней, болезнь души — порок, а всякий порок есть [нечто] постыдное⁴. Постыдное же противоположно добру, а поскольку божественное есть добро, ему невозможно сближаться с пороком. Нечистому, как говорит Платон, никак

¹ ИС 547, Клит. 49.

² Пиф. 74.

³ Пиф. 2, 116.

⁴ ИС 207, 208.

нельзя прикасаться к чистому¹. Поэтому и доныне нужно быть чистым от страстей и от [происходящих] по причине страсти согрешений². Так не таковы ли были [те вещи], с которыми ты более всего соглашалась, читая [их] посредством [содержащегося в] словах доказательства как присутствующие внутри тебя самой Божественные письма?

Как же не нелепо тебе, убедившейся, что и спасающее и спасаемое, и губящее и погубляемое, и богатство и бедность, и отец и муж и руководитель к подлинным благам находится в тебе самой, разинув рот, [обращаться] к тени наставника, как будто не внутри ты имеешь подлинного наставника и не при себе все богатство, которое ты неизбежно погубишь, и которое ускользнет от тебя, если будешь нисходить к плоти вместо [восхождения] к спасающему и спасаемому?

10. Итак, ни от присутствия моей тени и видимого призрака ты не имела никакой пользы, ни [их] отсутствие не [должно быть] болезненным, если ты заботаешься о бегстве от тела. И ясно, что ты лучше всего встретишь меня как находящегося рядом с тобой и вместе с тобой ночью и днем в чистоте и превосходящей [все] красоте свидания, так, что я даже не буду в состоянии разлучиться [с тобой], если будешь заботиться о том, чтобы взойти к самой себе, собирая и [привлекая к себе] от тела все твои рассеянные члены, которые оказались раздроблены и [отсечены] от единства, прежде крепкого в величии силы. Собрать же и привести к единству врожденные понятия ты сможешь, стараясь расчлнять их, когда они смешались, и увлекать их к свету, когда они помрачились. Движимый ими, и божественный Платон возвал от [предметов] чувственных к умопостигаемым, если еще помнишь. И ты сможешь членоразделить то, что услышала, обдумывая посредством памяти и удос-

¹ Платон. Федон 67b.

² ИС 181.

таивая внимания таковые учения как благих советников и упражняя в дальнейшем познанное посредством дел и сохраняя его посредством самого труда [как такового].

11. Учение же говорит, что Божественное присутствует повсюду и всячески, и что для него освящается у людей в качестве храма разум, в особенной же [мере] лишь у мудреца, и что подобающая честь уделяется Богу более всего познавшим Бога, а это, конечно, только мудрец, который должен посредством мудрости почитать Божественное и привести в порядок посредством мудрости храм в [своей] мысли, украшая одушевленное изваяние — ум, в котором отображен Бог. Ибо Бог ни в чем не нуждается, мудрец же лишь в Боге едином¹. Ибо не иначе, пожалуй, он стал прекрасным и благим, как мысля благое и прекрасное, которое именно и изливается от Божественного, и, опять, — не иначе [становится] человек одержимым злым демоном, как уготовав душу в жилище злым демонам. Человеку же мудрому Бог дает Божью власть². И человек очищается мыслью о Боге³ и стремится к праведности, движимый Богом.

12. При всяком действии, поступке и слове пусть присутствует Бог в качестве Зрителя и Наблюдателя⁴. И мы должны полагать Бога Виновником всех творимых нами благих дел⁵. Виновниками же всего дурного являемся мы сами, избирающие [это], Бог же невиновен⁶, откуда [следует], что должно просить у Бога достойного Бога⁷. И будем просить того, чего мы не могли бы получить [ни от кого] другого⁸, и чтобы после трудов у нас появилось то, чему

¹ ИС 49, Клит. 4, Пиф. 39.

² ИС 36.

³ ИС 24, 97; Клит. 17.

⁴ Пиф. 26.

⁵ ИС 113, Клит. 18.

⁶ Платон. Государство X. 617e, ИС 114, Клит. 19.

⁷ ИС 122.

⁸ ИС 124.

путь прокладывают труды с добродетелью¹, ибо молитва ленивого — пустое слово². Того же, что ты не сможешь удержать, приобретя его, не проси у Бога, ибо даром Божиим является все неотъемлемое, так что Он не даст того, чего ты не удержишь³. Все то, в чем не будешь нуждаться, освободившись от тела, презирай, а стремясь к тем [вещам], в которых будешь нуждаться и освободившись, проси Бога стать помощником⁴. Итак, ты не должна нуждаться ни в чем из того, что случай, [однажды] дав, затем часто опять отбирает. И не должно просить о чем-либо прежде времени, а [лишь] тогда, когда Бог сделает явным правильное прошение, присущее тебе по природе.

13. Поэтому Богу, Который видим не посредством тела и не посредством помраченной пороком гнусной души, в особенности свойственно по природе отражаться в Себе Самом, как в зеркале. Ибо красота Его есть чистота, а свет — полнота жизни, сияющая истиной, всякий же порок введен в заблуждение невежеством и развращен срамом. Желай и проси у Бога того, чего Он Сам желает и что Он есть⁵, хорошо зная то, что насколько кто-либо вожделеет тела и сродного телу, настолько он не знает Бога⁶ и, помрачив себя, [удалился] от Его созерцания, хотя бы и был прославляем у всех людей как бог.

Мудрый же человек знаем немногими и, если хочет, то и в том случае, когда о нем не знает никто, он познается Богом⁷. Поэтому ум да следует за Богом, через уподобление Богу [становясь] Его отображением, душа же — за умом, а душе пусть служит, насколько он в состоянии, [видимый]

¹ ИС 125, Клит. 21.

² ИС 126.

³ ИС 92, 128, 404; Пиф. 3.

⁴ ИС 127, Пиф. 121.

⁵ ИС 134.

⁶ ИС 136.

⁷ ИС 145, Пиф. 92.

образ, — чистой чистый. Ибо оскверняемый ее страстями, он вновь возвращает скверны на нее.

14. У души же любезной Богу и у любезного Богу ума пусть пребывают в чистом теле и деяние соответственное и слово, ибо для тебя лучше необдуманно бросить камень, чем слово¹, и быть побежденной, говоря истину, чем побеждать обманывая, ибо победившее обманом терпит поражение нравственно. Свидетели же пороков — лживые слова². Невозможно быть одному и тому же [человеку] боголюбивым и [одновременно] сластолюбивым и телолюбивым, ибо сластолюбивый и телолюбив, а телолюбивый в совершенной мере и сребролюбив, сребролюбивый же по необходимости и неправеден, неправедный же по отношению к Богу и к отцам неблагочестив, а по отношению к другим беззаконен, так что даже если приносит в жертву гекатомбы и украшает храмы тьмами приношений, есть нечестивец, безбожник и святотатец по своим наклонностям. Поэтому нужно отвращаться от всякого телолюбивого [человека] как от безбожного и скверного³.

15. И с чьими мнениями ты не согласна, тех не приобретаешь ни к [своей] жизни, ни к слову о Боге⁴. Ибо обращать слово о Боге к растленным славой ненадежно, потому что и истинное и ложное высказывание о Боге при таких [людях] несет [в себе] равную опасность⁵.

И не подобает ни кому-либо не очистившемуся от самих нечестивых дел высказываться о Боге⁶, ни влагающему слово о Боге в уши таковых думать, что он не оскверняет Его, но [нужно] и слушать и говорить слово о Боге как перед Богом⁷. Итак, пусть предшествуют слову о Боге бого-

¹ ИС 152, Клит. 28, Пиф. 7.

² ИС 165.

³ ИС 76, Пиф. 110.

⁴ ИС 350.

⁵ ИС 351-352; Пиф. 55.

⁶ ИС 356.

⁷ Пиф. 112.

угодные дела¹, и да умолкает слово о Нем при толпе², ибо богословие в высшей степени несвойственно тщеславию души. Считай, что лучше молчать, чем необдуманно бросить слово о Боге³. Тебя делает достойной Бога [следующее]: ничего недостойного Бога ни говорить, ни делать, ни вообще желать знать⁴. Достойный же Бога человек, можно сказать, сам является богом⁵.

16. И ты почтишь Бога лучше всего, когда уподобишь Богу собственный разум. Уподобление же произойдет только через добродетель, ибо одна добродетель влечет душу ввысь к сродному⁶. И ничто иное после Бога не велико, кроме как добродетель. Бог больше добродетели и Бог укрепляет человека, делающего добрые дела⁷, предводителем же злых дел является злой демон⁸. Итак, злая душа бегаёт Бога, не желает знать о промысле Божьем и совершенно отступает от Божественного закона, карающего все злое⁹. Душа же мудреца приводится в соответствие с Богом, всегда видит Бога, всегда находится вместе с Богом¹⁰. Если же начальствующее радуется подначальному, то и Бог заботится и промышляет о мудреце, и посему блажен мудрец, ибо находится под опекой Бога¹¹. Не язык мудреца ценен у Бога, но дела, ибо мудрый муж и молча почитает Бога¹², человек же невежественный и молясь и принося жертвы оскверняет Божественное. Таким образом, лишь мудрец один есть

¹ ИС 359, Пиф.56.

² ИС 360.

³ ИС 362, Пиф. 115.

⁴ ИС 4,5; Пиф. 40.

⁵ ИС 376а, Пиф. 4.

⁶ ИС 381, 402; Пиф. 102.

⁷ ИС 304.

⁸ ИС 305, Пиф. 49.

⁹ ИС 312-313.

¹⁰ ИС 416-418.

¹¹ ИС 422-424.

¹² ИС 426-427, Пиф. 14.

жрец, лишь он один – любезный Богу, лишь он один умеет молиться¹.

17. И упражняющийся в мудрости упражняется в науке о Боге², не умоляя вечно и принося жертвы, а упражняясь в благочестии по отношению к Богу посредством дел. Ибо ведь не в силу человеческих мнений и пустых речей софистов становится кто-либо угодным Богу, а сам себя угодным Богу делает и обоживает уподоблением собственного расположения Блаженному и Нетленному и сам себя бесчестит и делает негодным Богу, не от Бога претерпевая зло, ибо Божественное творит исключительно благо, но от себя самого по причине заблуждений и дурного представления о Боге. Нечестив не столько не почитающий статуй богов, сколько пристегивающий к Богу мнения толпы. Ты же никогда не думай о Боге ничего недостойного Его блаженства и Его нетления.

18. Ибо вот величайший плод благочестия: почитать по обычаю предков Божественное, не так, как будто оно в этом нуждается, но потому, что его внушающее страх и блаженное величие возбуждает к его благоговейному почитанию. Алтари же Божьи, когда на них совершают священные действия, не приносят никакого вреда, а когда о них не радят, – не приносят никакой пользы. А тот, кто почитает Бога как нуждающегося [в чем-либо], сам того не замечая мнит себя сильнейшим Бога³. Боги наносят вред не раздраженными будучи, а будучи непознанными, ведь гнев чужд богам, ибо гнев произволен, у Бога же нет ничего произвольного⁴. Итак, не оскверняй Божественное ложными человеческими мнениями, ибо ты не нанесешь вреда тому, что всегда находится в состоянии блаженства и от нетления которого [заведомо] отогнан всякий вред, себя же саму ос-

¹ ИС 429, Пиф. 15.

² Пиф. 94.

³ Пиф. 25.

⁴ Пиф. 8.

лепишь в отношении распознавания [вещей] величайших и господственнейших.

19. И даже не думай, что я это говорю, требуя чтить Бога, — ибо требующий этого смешон, как будто можно было бы сомневаться в [необходимости] этого, — или потому, что делая что-то или представляя себе что-то о Боге мы [будто бы] хорошо Его чтим. Ни слезы и мольбы не обращают [к нам] Бога, ни жертвы не оказывают Богу чести, ни множество приношений не украшает Бога, но с Богом связывает хорошо утвержденная боговдохновенная мысль. Ибо необходимо подобному сближаться с подобным¹. Жертвоприношения же неразумных — пища огня, а дары от таковых — снабжение святотатцев в их необузданных [делах]². У тебя же, как сказано, да будет храмом Божьим [находящийся] в тебе ум, и ему нужно готовиться и украшаться к принятию Бога³. И пусть украшение и [приготовления] к принятию не будут мимолетными, и не [получится] так, что затем снова [начнутся] смех, глупости, и [душа вновь станет] вместилищем злого демона.

20. Итак, если ты всегда будешь помнить, что где бы душа твоя ни ходила и тело ни совершало [какое-либо] дело, присутствует в качестве наблюдателя Бог, то во всех твоих решениях и делах ты будешь благоговеть перед Зрителем, от Которого невозможно укрыться, и будешь иметь сожителем Бога⁴. И если даже уста твои под неким предлогом говорят о какой-нибудь иной вещи, мысль вместе с разумом пусть всегда будут обращены к Богу. Ибо так у тебя и слово, осияваемое посредством света истины Божьей, будет боговдохновенным и легче продвигающимся вперед. Ибо ведение Бога производит немногословие⁵.

¹ ИС 443, Пиф. 20.

² Пиф. 41.

³ ИС 46, Пиф. 66.

⁴ Пиф. 26.

⁵ ИС 430, Пиф. 16.

21. Там же, куда проникает забвение Бога, необходимо обитать злему демону, ибо душа есть, как ты [уже] изучила, селение либо богов либо демонов¹. И когда ей соприсутствуют боги, она творит добро и посредством слов и посредством дел, приняв же злого сожителя, душа совершает все посредством порочности. Итак, когда ты увидишь человека, радующегося злым делам и совершающего [их], знай, что таковой отрекся от Бога в своей мысли, будучи жилищем лукавого демона. Те, кто признают, что Бог есть и что Он устраивает все, приобрели посредством ведения и незыблемой веры сию почеть — быть наученным, что все является [предметом] промысла Божьего, и что божественные ангелы и благие демоны суть наблюдатели совершаемых [дел], от которых невозможно сокрыться. И, конечно же, те, кто убежден, что все обстоит именно так, остерегаются, чтобы не преткнуться и не пасть в житейских вещах, имея перед взором неизбежное наблюдение со стороны богов. Стяжав же благоразумную жизнь, они научаются [познанию] богов и познаются познанными ими богами.

22. Те же, кто не уверовал в то, что боги существуют, и что промыслом Божиим управляется вселенная, претерпели в качестве справедливой кары [именно то самое], что они не [способны] ни сами уверовать, ни другим поверить, что боги существуют и что все управляется не бессмысленным стремлением. Таким образом, ввергнув себя в несказанную опасность, они к бессмысленному порыву прилагают еще и удобопреткновенность в житейских делах и делают все, чего не позволено, пытаясь уничтожить [само] понятие о богах. И, конечно, боги избегают этих [людей] из-за их невежества и неверия, от самих же богов и спутницы богов Справедливости они не могут ни бежать, ни скрыться, избрав же несчастную и блуждающую жизнь, они, не зная богов, познаются богами и Справедливостью, которая соприсутствует им.

¹ ИС 61-62.

23. И если они думают, что почитают богов, и верят, что они существуют, а о добродетели и мудрости нерадят, — они отреклись от богов и не почитают их. Ибо ни бессмысленная вера отдельно от правой жизни не достигает Бога, ни, конечно, почитание без усвоения того, каким образом будучи почитаемо, Божественное радуется, не является богобоязненным. Ведь если бы Божественное давало Себя склонить, услаждаясь возлияниями и жертвоприношениями, то не было бы справедливым требование равного воздаяния со стороны всех получивших в удел неравный жребий. Если же ничего нет меньше этих вещей, а Оно наслаждается одним только пребыванием разума в чистоте, что, конечно же, может наличествовать у всякого по его произволению, то как же Оно не будет справедливо? Если же Божественное наслаждается, будучи чтимо и тем и другим образом, то Его должно почитать жертвами по возможности, разумом же [даже] сверх возможности. Молиться Богу не плохо, тогда как проявлять неблагодарность — хуже всего.

24. В пороках человека виновен не какой-либо из богов, но его собственный ум, избирающий [зло]. Молитва, сопровождаемая злыми делами, нечиста и посему не может быть принята Богом, сопровождаемая же делами добрыми чиста и благоприятна. Четыре начала должны быть положены в основание наших [отношений] с Богом: вера, истина, любовь, надежда. Ибо нужно уверовать, что единственным спасением является обращение к Богу, уверовав же, как можно сильнее стараться познать истину о Нем, познав, возлюбить познанное, возлюбив же питать душу благими надеждами в течение [всей] жизни. Ибо благими надеждами благие возвышаются над злыми. Итак, таковые начала следует положить в основание, и таково их число.

25. Законов же должно различать три: один — Божий, другой — смертной природы, третий же — положенный в [отдельном] городе и народе. Закон природы, определяя

меру потребностей тела и указывая на то, что в них является необходимым, обличает то, что является предметом наших суетных и излишних стараний. Принятый же и положенный у [каждого отдельного] народа [закон] устанавливает правила общения [граждан] друг с другом по договору путем согласия относительно постановленного. Закон же божественный положен умом для разумных душ ради [их] спасения согласно [их] понятиям, а найти его можно через истину совершенных по этим понятиям деяний. [Закон] природы преступается будучи непознанным по причине [своих] пустых мнений теми, кто телолюбием слишком привязан к телу, превосходится же будучи пренебрегаем теми, кто стал превыше тела ради [самого] тела. Положенный же [людьми] закон подчиняется времени, он пишется то один то другой в зависимости от воли власти предержавшей и приводит уличенного к каре, не будучи в состоянии достигнуть ни того, кто скрылся [от него], ни свободного выбора каждого.

26. Божественный же закон не познается душой нечистой из-за неразумия и необузданности, просияет же через бесстрашие и разумение. И его невозможно ни превзойти, ибо для человека нет ничего выше его, ни презреть, ибо он не может воссиять в намеревающихся презреть его, ни сообразно случайным обстоятельствам времен он не меняется, потому что он был могущественнее случая и сильнее всяческого многообразного насилия. Познает же его лишь ум, производя в самом себе раскопки, исследуя себя и находя его запечатленным в себе, и от него доставляет душе, словно телу, пищу. Ибо должно считать, что телом ума является разумная душа, которую ум питает [находящимися] в ней мыслями, которые он запечатлел и начертал, [взирая] на истину Божественного закона, приводя ее посредством присущего ему света к познанию. Становясь сам и учителем [души], и спасителем, и питателем, и стражем,

и проводником на пути ввысь, в молчании возглашая истину¹ и позволяя [душе] раскрыть ее Божественный закон путем воззрения на него (т.е. ум. — *А.Н.*), [проявляющегося] в [постоянных] обращениях к нему, он познает, что [этот закон] от вечности запечатлен в ней.

27. Итак, тебе прежде нужно уразуметь закон природы, а от него восходить к закону Божественному, который постановил и закон природы. Отправляясь от них, ты нигде не будешь бояться [закона] писаного. Ибо писанные законы полагаются ради [людей] благоразумных, не для того, чтобы они не поступали несправедливо, а для того, чтобы не поступали несправедливо с ними. Богатство [согласно] природе, воистину любознательное, имеет пределы и удободобываемо, богатство же [согласно] пустым мнениям не имеет пределов и труднодобываемо. Итак, тот, кто следует природе, а не пустым мнениям, во всем [ощущает себя] удовлетворенным. Ибо для того, чтобы быть достаточным для природы, любое стяжание есть богатство, а чтобы быть достаточным для неограниченных порывов, и величайшее богатство есть ничто. Редко можно найти как человека бедного относительно [того] предела, который [поставлен] природой, так и человека богатого в соответствии с пустыми мнениями. Ибо никто из неразумных не довольствуется тем, что имеет, а более печалится о том, чего не имеет. И, подобно тому, как страдающие лихорадкой из-за злонравия болезни всегда хотят пить и страстно желают [вещей] наиболее им противопоказанных, так и те, у которых в плохом состоянии душа, всегда испытывают нужду во всем и впадают в многообразные похоти, [ведомые] своей прожорливостью.

28. Ввиду этого и боги предписали пребывать в чистоте через воздержание от пищи и любовных наслаждений, приводя ищущих благочестия к воле ими же самими созданной природы, так как все излишествующее вопреки

¹ Пиф. 67.

природе скверно и смертоносно. Ибо толпа, боясь простоты жизни, по причине страха приходит к таким делам, которые более всего [и] вызывают этот [страх]. И многие, достигши богатства, не избавление от зол нашли, а променяли их на большие. Поэтому философы говорят, что ничто так не необходимо, как хорошо знать, что не необходимо, и принимают [положение, согласно которому] наибольшим богатством является довольствоваться малым, а почтенным — ни в чем не нуждаться. Посему и побуждают они не о том заботиться, чтобы мы добывали что-либо необходимое, а скорее о том, чтобы мы не унывали, когда ничего не добыли.

29. И не будем обвинять плоть как причину великих зол и да не обратимся в бедствиях против вещей, но будем лучше искать причину этих [бедствий] в душе и, исторгнув всякое суетное и сиюминутное стремление и надежду, будем всецело принадлежать самим себе. Ибо кто-либо может быть несчастным либо по причине страха, либо по причине неограниченной и пустой похоти, обуздывая которые он может приобрести себе блаженное разумение. Насколько бы ты ни была беспомощна, ты беспомощна по причине забвения природы, ибо ты налагаешь на нее неограниченные страхи и похоти. Для тебя не унывать, лежа на постели из соломы, лучше, чем быть волнуемой, имея золотое ложе и роскошный стол¹. От плачевной деятельности состояние нагромождается большое, жизнь же происходит жалкая.

30. Вовсе не полагай неизъяснимым того, что когда вопиет плоть, вопиет и душа. Голос же плоти — не алкать, не жаждать, не мерзнуть². И в этом душе трудно [ей] воспрепятствовать, зато нетрудно послушаться повелевающей ей ежедневно посредством врожденной способности довольствоваться малым природы. А [природа] учит считать

¹ Пиф. 29.

² Пиф. 98.

весьма малым то, что [доставляет] нам случай, наслаждаясь счастьем, уметь [переносить] и несчастья, пребывая же в несчастье, не придавать большого значения тем, чей удел быть счастливым. [Также она учит] невозмутимо принимать блага, [доставляемые] случаем, и готовиться к бою с теми [происходящими] от него [вещами], которые представляются злыми, а [также тому], что все, что является благом для толпы, мимолетно, а мудрость и знание совершенно не имеет ничего общего со случаем¹.

31. Трудным является не недостаток иметь в таковых вещах, а, скорее, переносить бесполезные тяготы от пустых мнений. Ибо любовью к истинной философии изгоняется всякая беспорядочная и тягостная похоть. Пусто слово того философа, которым не исцеляется никакая человеческая страсть, ибо, подобно тому, как никакой пользы нет от врачебного искусства, если оно не исцеляет телесных болезней, так и от философии, если она не изгоняет страсть души². Такие вот и таковым подобные вещи предписывает закон природы.

32. Божественный же вопиет в чистой книге разума. Если ты не сохранишь тело связанным с тобою так, как с носимым во чреве зародышем послед и с растущим хлебом — стебель, то не познаешь саму себя, ибо и кто бы то ни было другой, кто не так думает, не познал самого себя. Итак, подобно тому, как послед рождается вместе с [младенцем], а стебель с хлебом, достигнув же [своего] свершения и то и другое выбрасывается, так и связанное с посеянной душой тело не является частью человека. Но чтобы [плод] пребывал во чреве, присоединен послед³, а чтобы [хлеб] пребывал на земле, — сопряжено тело. Насколько кто обращен к смертному, настолько он собственный дух

¹ Пиф. 60.

² Пиф. 50.

³ Пиф. 106.

делает несоответственным величию нетления, и в какой мере удаляется от страстного влечения к телу, в такой мере приближается к Божественному. Разумный и боголюбивый муж постарается потрудиться ради души столько, сколько другие трудятся ради тела¹, считая достаточным не памятование лишь о том, что слышал, но восхождение к тому, что необходимо, путем упражнений в том, что слышал².

33. Посланный в [мир] нагим будучи нагим [и] призовет Пославшего, ибо Бог слышит только не обремененного чуждыми [вещами]³ и покровительствует чистым от тления. Полагай для себя великим дорожным запасом для блаженной жизни будучи связанной в [своем] естестве связать связавшего. Ибо мы связаны узами естества, которые оно на нас набросило: желудком, половыми органами, гортанью, другими членами тела и действиями, которые мы производим их посредством, а также страхами за них. И вот, если мы станем превыше их колдовства и сохраним себя от западни [их] козней, — мы связали связавшего. Итак, будь ты мужского или женского пола, — не занимайся много телом и не рассматривай себя как женщину, потому что и я обратил на тебя внимание не как на таковую. Бегай всего по-женски изнеженного в твоей душе, как если бы ты была облечена в мужское тело. Ибо рожденное от девственной души и непорочного ума — блаженнейшее, потому что от нерастленных [происходят] нетленные, а то, что рождает тело, всеми богами сочтено за скверное.

34. Великое искусство — господствовать над телом⁴. Часто ради спасения [тела] отсекают некоторые [его] члены, ради души же будь готова отсечь все тело⁵. Ибо ради

¹ ИС 301, Пиф. 95.

² Пиф. 75.

³ Пиф. 17.

⁴ ИС 274а.

⁵ ИС 13, 273.

чего хочешь жить, — ради того и умереть не медли¹. Итак, пусть управляет всяким стремлением разум, отгоняющий от нас страшных и безбожных властителей², потому что тягостнее находиться в рабстве у страстей, чем у тиранов³. Невозможно быть свободным одержимому страстями⁴, ибо сколько страстей у души, столько и суровых владык⁵.

35. Домочадцев старайся не обижать и не наказывай гневаясь, намереваясь же наказать, убеди прежде, что наказываешь к пользе, давая время для оправдания. Избегай приобретения самодовольных. Старайся как можно больше трудиться сама, ибо просто и удобно то, что связано с собственным трудом, и людям нужно пользоваться каждым из членов для того, для чего его создала природа, ибо природа в другом не нуждается. Ведь для не пользующихся собственными членами, а злоупотребляющих чужими, — двойное бремя⁶, и [такой образ жизни] есть [проявление] неблагодарности по отношению к давшей члены природе. Ради же простого наслаждения никогда не используй [свои] члены⁷. Ибо намного лучше умереть, чем помрачить душу из-за невоздержности⁸... исправляя зло души ... как и общаясь с домочадцами уделяй честь лучшим. Ибо никак не возможно, обижая человека, чтить Бога, но основанием благочестия пусть для тебя считается человеколюбие⁹...

¹ ИС 472, Пиф. 123.

² ИС 74.

³ ИС 75.

⁴ Пиф. 23.

⁵ ИС 75b, Клит. 85, Пиф. 71.

⁶ ИС 335.

⁷ ИС 232.

⁸ ИС 345, Клит. 114, Пиф. 103.

⁹ ИС 370-371, Пиф. 51.

Научное издание

Изречения Секста.

Перевод, вступительная статья
и комментарии А.С.Небольсина

Редактор *П.Ю.Малков*
Корректор *И.М.Царенко*
Художник *С.А.Хидоятов*
Верстка *В.П.Лега*

Подписано в печать 20.09.2007.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Ньютон.
Печать офсетная. Тираж 1500 экз. Заказ № 1929

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.
113184, Москва, ул.Новокузнецкая, 23б.
e-mail izdat@pstgu.ru

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.



Книга содержит снабженный вступительной статьей и обширными комментариями перевод «Изречений Секста» – раннехристианского памятника конца I – начала II века. Своеобразие этого творения заключается в том, что значительная его часть является результатом христианской обработки языческого по происхождению материала, выполненной без единого упоминания о Христе. Одновременно с этим «Изречения Секста» содержат ряд библейских – в основном, новозаветных – аллюзий, словоупотребление которых адаптировано к языческому по происхождению окружению. Таким образом, «Изречения Секста» представляют собой ценнейший материал для анализа взаимного влияния христианства и эллинизма, для ответа на вопрос о том, в каком смысле можно говорить об «эллинизации христианства», а в каком – о «христианизации эллинизма». В приложениях представлены переводы языческих сборников максим и трактата крупного философа-неоплатоника Порфирия «К Маркелле», в которых в большом количестве представлен тот материал, который с изменениями или без таковых вошел в «Изречения Секста».

Для студентов богословских учебных заведений, специалистов в области патрологии и церковной истории, а также всех интересующихся наследием древней христианской Церкви.