

ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

УДК: 821.14'04.09+2-29]:2-585

Морозова Д. С.

МЕТАФОРИКА «СТИХІЙ» У РАННЬОВІЗАНТІЙСЬКІЙ АСКЕТИЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Предметом дослідження є окремі мотиви фізико-хімічної образності, притаманні виключно доіконоборницьким патристичним текстам. Зацікавленість ранніх Отців природознавчими науками, відбиваючись на їхній метафориці, лишає свій слід у баченні духовного життя людини. Автор вважає, що низка стабільних антропологічних метафор, пов'язаних з чотирма «елементами», виконувала не лише дидактичне, а й когнітивне та полемічне завдання, складаючи альтернативу іншим поширеним образам чи концепціям.

Підхід ранніх аскетичних письменників відрізняється від пізнішої візантійської чернечої літератури яскравою природознавчою зацікавленістю. Вона простежується як у безпосередньому дискурсі, так і в метафориці. На відміну від, умовно кажучи, екологічної тематики (міркувань про місце людини у природі), суто наукові спостереження за природою згодом (десь у добу іконоборництва) полишають тексти Отців - як їхній безпосередній дискурс, так і їхню метафорику. Ця наукова метафорика ранньовізантійської літератури є своєрідним явищем, яке, наскільки нам відомо, поки що не досліджувалось окремо, хоч окремі показові метафори і потрапляли в поле зору істориків науки [1].

У природничій метафориці ранніх Отців задіяний матеріал, здебільшого, з галузей медицини, зоології та фізики (в сучасному розумінні, адже в середньовічному обігу цей термін поширювався на все природознавство). У прикладах із фізики простежується зацікавленість особливостями розмаїтих речовин взагалі, але домінують відомості про взаємодію стихій - води, землі, повітря та вогню, з яких складається, з так званої античної та середньовічної космології, все матеріальне буття і з яких кожна «має властиву собі та виняткову якість (ξουσαν και αλοχηκληρο μ ενεη εχει ποιотητα), за якою вирізняється з-посеред решти стихій і сама по собі пізнається, яка вона» [2]. Джерелом «стихійної» образності доіконоборницьких Отців, безумовно, постають приро-

дознавчі трактати класичної та пізньої Античності, дуже популярні у ранньовізантійській культурі [3]; (біблійні вислови якщо й вживаються, то, як правило, відібрані та прочитані крізь фільтр античних текстів).

Створення людського тіла, як і всієї видимої природи, з чотирьох стихій не ставилась під сумнів, здається, жодним із візантійських Отців, і всім воно нагадувало про нестабільність тварного буття. Чотиричастність природи, що постачала багатий метафоричний матеріал для зображення духовних явищ і сама осмислювалась у тих же фізичних метафорах плинності (притаманній воді) та летючості повітря: приміром, св. Василій Великий каже про цю «плинну природу» (ρεουσα φυσος) [4], прп. Антоній Великий уподібнює «речовинне» тіло неспокійній ріці [5], бо «в кожному тілі діє природа», повсякчасно розкладаючи його [6], а прп. Ісак Сірін нагадує: «Наче троянда, щойно дмухне на неї вітер, в'яне, так, якщо всередині тебе дихнути на одну зі стихій, що входять в твій устрій, - ти помреш» [7].

Ці трагічні образи, втім, втрачають свій песимізм, розглянуті в ширшому контексті загальної динамічності, яку одним з перших помітив у патристичних космології та антропології В. М. Лоський. На його думку, платонічне протиставлення «чистої природи» недовершеному актуальному її стану знімається у візантійському богослов'ї (головним чином, починаючи з псевдо-Діонісія та св. Максима Сповідника)

заміщенням статичних «ейдосів» на «енергії», або «творчі думки-воління» (η θελητική εννοια) Божества, які скеровують тварні ества до їхньої кінцевої мети [8]. Хоча для більшості раних аскетичних авторів рух речовинної природи означає радше занепад (у протиставленні до непорушності нематеріального світу), ніж розвиток, усе ж їхня фізична метафорика пропонує зовсім не однорідну в цьому відношенні картину.

Повітря

Метафориці повітря, що становить виразну рису доіконоборницьких текстів «Добротолюбія», в цій роботі буде приділено найбільше уваги, позаяк ця тема, здається, перебуває під найзначнішим впливом фізичних теорій свого часу. Найбільш послідовно і концептуально розгортає цей мотив прп. Ісак Сірін (VII–VIII ст.). Образ повітря постає ключовою метафорою вчення Ісака про мінливість духовного стану людини, вчення, запозиченого, за його словами, в прп. Макарія Великого. Макарій, каже авва Ісак [9], радив учням не впадати у відчай, «адже навіть з тими, що стоять на ступеню чистоти, як з повітрям охолодження, трапляються завжди падіння», і далі: «“Змінення, каже, в кожному бувають, як у повітрі”. Зрозумій же це слово: *в кожному*, бо ество одне» [10]. Нероздільність понять «вітер»–«дух» у сирійській мові (*ruha*) [11] та приблизно відповідна їй омонімія цих слів у грецькій (πνεύμα) є лише одним із факторів, що спричиняють важливість цього мотиву для св. Ісака та інших візантійських Отців. Окрім цього, метафора духовного життя як повітря має виразно полемічний характер. У авви Ісака вона протистоїть уявленню про «накопичення» аскетом певних духовних здобутків [12] чи про проходження ним певної частини «духовного шляху»: «Не розмірковуй в душі своїй, ніби досягнув неохопленої бурями гавані та *незмінюваного повітря*, і цілковито полишив це надро супротивних повівань» [13], – вислів «незмінюване повітря» грає у висловлюванні роль оксюмору. Дуже популярна у «Філокалії» метафора «духовного шляху», очевидно, не дуже влаштовує авву Ісака: коли він звертається до неї, то говорить якраз про необхідність повертатися на початок шляху [14].

Втім, змінюваність є не ідеалом, а реальністю, тому авва Ісак зауважує: «У смиренномудрого ніколи не буває... *гарячих* та *легких* думок, але повсякчас перебуває він у спокої» [15], і далі: «в бідах він не жахається і *не змінюється*, та у веселощах не приходиться у подив і *не шириться*» [16]. Тут «повітряна» метафорика виявляє себе лише у виділених нами прикметниках та

дієсловах, які письменник, зазвичай, вживає зі словом «повітря» (демонструючи, до речі, ясне розуміння його фізичних властивостей, а саме, що розігріте повітря, розширюючись та полегшуючись, піднімається вгору, а охолоджене – навпаки, опускається [17]).

На тлі цілісного образу людини як повітря, ця ж «стихія» нерідко фігурує і в більш специфічних метафорах, ілюструючи думки людини, головним чином, пристрасні, – ті *помисли* (λογουοισι), дослідження яких становить більшу частину текстів «Філокалії». Хоча й людина – повітря, і помисли – повітря (або вітер), слід мати на увазі, що велику частину цих помислів аскетичні автори вважають за походженням сторонніми щодо людини, «навіяними» їй збоку. Для розрізнення одного від іншого прп. Макарій пропонує образ повітря, нагрітого сонцем і охолодженого вітрами, при цьому «в сонця своє тіло і своя природа, і у вітру – своя ж природа і своє тіло, і ніхто не може відділити вітер від сонця, якщо єдиний Бог не припинить вітру, щоб не віяв більше. Так і гріх примішався до душі; але і в гріха, і в душі своя особлива природа» [18]. У прп. Марка Подвижника сонце вступає в протидію з вітром: «Ті, хто плаває в морі в сподіванні прибутків, охоче переносять сонячну спеку; так і ті, хто ненавидять зло, люблять викривання; адже та протидіє вітрам, а ці – пристрастям» [19], очевидно, це відображає якесь уявлення про взаємний опір стихій вогню та повітря (хоча фізики частіше говорили про опір вогню воді [20]).

Автори «Добротолюбія» послідовно розвивають метафору вітру – пристрасного помислу: «Не утворюється хмара без поруху вітру і пристрась не народжується без помислу», пише св. Марко Подвижник (I, 180); у прп. Ніла «вода приводиться у хвилювання напором вітрів» [21]; «Один вітер приводить у коливання та кружляння всі рослини та все насіння», – пише св. Макарій (V, 3), (хоча в прп. Ніла, навпаки, «Північний вітер живить рослини», зміцнюючи їх випробуванням [22]); «Вітер сильний проганяє хмарки, а злопам'ятство – добрі думки з душі», пише авва Євагрій [23]. (Щоправда, авва Ісак пропонує й протилежний образ: «людина милоствива... як ніби сильним вітром із середини свого ества розганяє темряву пристрасей» – Слово 41, 173). Дуже цікаво розгортається цей мотив у св. Ніла Синайського, де він послідовно включає образ здатності/нездатності до опору вітрові – тобто власним помислам: «Безводна хмара уноситься вітром, а нетерплячий – духом смутку» [24], «легкий вітерець нахилиє слабку

рослину і думка про мандри легко захоплює сумовитого» (там само, 9), але «дерево, що міцно вкріпилося, не схиляється під напором вітрів» (там само, 10), «сильний вітер не хитає стовпа» (там само, IV, 2). Нездатність до такого опору спричиняє онтологічну непостійність (якщо не назвати це кризою самоідентифікації), буквально вподібнюючи людину до «перекотиполя»: «Мандрівний чернець - висохла пустельна гілка; недовго посидить в келії, - і знов несеться кудись неохоче» (там само, 11) [25].

Очевидно, що неодноразово засуджуючи це тяжіння до зміни місць і радячи, що робити, «коли помисли змушують нас перейти на інше місце» (там само, 28), прп. Нил має на увазі настрій, великою мірою притаманний ранньому Середньовіччю [26]. Водночас для нього цей настрій явно асоціюється із *ентропією* якихось зовнішніх щодо особистості сил - чи то реальних (на думку візантійців) чотирьох «стихий» у складі матеріального ества людини, чи, радше, метафоричних (у свою чергу) «стихий світу цього», тобто світу культури у його демонічному аспекті. «Вітер замітає сліди людини, і марнославство - милостиню» [27], «Утримання марнославного - дим з печі: і те, й інше розсіюється в повітрі» (там само, 8), - ентропія, цього разу марнославства, зводить нанівець («замітає», «розсіює») добрі справи людини. Асоціація милостині зі слідами людини дає змогу - не без долі ризику - пов'язати ці добрі справи з особистісністю, з тим унікальним у людині, що вирізняє її з цієї ж «стихий» або з (її) «природи» [28]. Питання про коректність такої інтерпретації наведених висловів прп. Нила стає тим складнішим, що під зовнішньою силою - метафоричною стихією повітря - маються на увазі, нагадаємо, думки самої людини [29].

Проте, полишаючи в стороні неохопну тему особистості у патристичній літературі, розглянемо образ повітря в аспекті, протилежному його ентропійній динаміці, - як «повітря розлите, м'яке і за природою вологе, що постачає тварям, які дихають, споріднену із ними повсякчасну їжу, що через м'якість поступається тілам у русі й легко ними розтинається (αερα κευμενον μαλακον και υγρον τη φυσει, οικειαν μεν και διηνεχη τροφην τοις αναπνεουσι παρεχομενον, υλεικουτα δε και περισχιζομενον τοις κινουμενις δι αλαοτητα)» [30]. Низку метафор такого кшталту знаходимо, знов-таки, в прп. Ісака, вірогідно, небезвідносно до згаданого вчення про духовні стани людини. Оперуючи важливим для візантійської літератури та мистецтва образом світлоносного ефіру [31], авва Ісак сполучає його зі своїм динамічним

розумінням духовного світу: «Чистота є світлість мисленого повітря, надрами якого окриляється внутрішнє наше ество» (Слово 43, 182). Повітря фігурує тут і як середовище, придатне для розповсюдження світла [32] (тобто благодаті), і як образ самої благодаті: «Як тому, в кого голова у воді, неможливо вдихнути в себе тонке повітря, що вливалось би в це порожнє надро, так і тому, хто занурює свою думку в тутешні клопоти, неможливо вдихнути в себе враження того нового світу» (226).

До глибшого розуміння цієї метафори приводить зіставлення її з піфагорейською фізикою (безумовно, знайомою всім освіченим візантійцям з «Тимея» Платона та «Фізики» Арістотеля), побудованою на уявленні, що космос *вдихає* довколишню пустоту (або «безмежне»), внаслідок чого росте і диференціюється [33]. Цю піфагорейську пустоту І. Д. Рожанський вважає не буквально порожнечою, а «радше неоформленим, позбавленим меж та внутрішніх поділів *повітряним простором*», який постає для космоса живильним середовищем [34]. Смыслову ланку простір-повітря-благодать підтверджує св. Марко Подвижник: «Що чуттєвий дім для розлитого скрізь повітря, те розум, що мудрствує, для Божественної благодаті: наскільки звільниш його від речовини, настільки увійде благодать, і скільки внесеш в нього речовини, настільки полишить», і далі: «Простір серця є сподівання на Бога, а тіснота його - піклування про тіло» (II, 112, 114).

Отже, метафорика повітря в аскетичних писаннях IV - поч. VIII ст. є чудовим зразком вираження конкретного вчення через окремий метафоричний образ, що розгортається в послідовний метафоричний мотив. Такі риси повітря, осмислювані давньою фізикою, як динамічність та участь у русі предметів, зокрема, у поширенні світла [35], звуку, пахошів [36]; проникність та здатність заповнювати будь-які судини; невидимість чи прозорість [37] тощо зумовили адекватність образу повітря для вираження цілісного аскетичного вчення про зміни духовних станів людини та їх зв'язок із зовнішніми духовними реаліями. Присутність у тексті всіх цих хіміко-механічно-оптичних якостей повітря зумовлює високий ступінь конкретності антропологічних метафор: наприклад, якщо в текстах доби *акме* візантійської культури йдеться про цілком абстрактні морок та світло, то в ранніх Отців ми бачимо повітря, затемнене важкими корпускулами [38] землі та вологи або, навпаки, осяяне легкими «тільцями» вогню з палаючого ефіру [39] (в сирійських текстах такий «натуралізм» почас-

ти зумовлюється самою мовою, де, наприклад, темряві (γνοφος) відповідає *arpella* — туман, хмара) [40]. Особливо цікаво, що рухливість повітря (другого за легкістю «елемента» після вогню) видається письменникам рівною мірою придатним образом як для зображення руйнівної динаміки демонічних сил, так і для позначення благодатної динаміки божественних енергій. Значне місце цієї теми в писаннях візантійських Отців, безперечно, вказує на істотну динамічність їхньої картини світу.

Земля і вода

Ці два «елементи» мало задіяні у суто фізичній метафоріці. Земля, утворена, за Платоном, із найбільш статичних багатогранників — тетраедрів, і тому «з усіх чотирьох видів найбільш непорушна» («Тимей», 55 d-e), цікавить письменників не як «проста речовина» (хоч саме такою візантійці уявляли її на рівні інтелекту, але не такою вона поставала у їхній, так би мовити, художній інтуїції), а виключно у біологічному ракурсі — як задіяна у складних процесах органічного життя. Вода з'являється, з одного боку, поруч із землею у ботанічному контексті, а з іншого боку, в контексті географічному, в якості водоймищ [41]. Таким чином, ці два мотиви повною мірою вписуються в картину природознавчих зацікавленостей доби, що визначалися, насамперед, практичними потребами [42] (в даному разі, землеробства та садівництва, судноплавства та меліорації). Втім, письменники періодично звертаються як до «боротьби» води з вогнем [43] (які повсякчас обмінюються позитивно-негативними ролями), так і до факту, що «природі води наказано текти» (εξελευθη τρεχειν των υδατωνη φυσιν) [44]. Утворюються метафоричні висловлювання: «плинна природа води на хребет свій не приймає слідів тіла, і той, хто наближається до вогню, попадає себе» (авва Ісак, Слово 25, с. 119), або «Зпливається смуга, накреслена на воді, і праця честноти — в душі марнославній» (прп. Нил [45]). Цікавий контекст цих висловлювань: слова прп. Нила продовжують розглянуті вище спостереження за ентропією, що зводить нанівець особистісні вчинки, тобто плинність води постає цілком синонімічною з летючістю повітря. Сірін же протиставляє знання законів фізики та психології, обережне та покірне відомим йому закономірностям, — вірі, яка «самовладно порушує все і каже: якщо кризь вогонь перейдеш, не опалишся, і ріки не вкриють тебе (Іс. 43.2)»; таким чином він зіштовхує образність [46] античної фізики з біблійною поетикою. Виходячи з його імплікацій, за логікою віри,

жодна ентропія «стихий» не здатна «покрити» людину (конкретну особистість, «тебе»), ані витерти її «сліди».

Вогонь

Вогонь — найбільш рухливий елемент, за Платоном, посідає вельми почесне місце в метафоріці «Філокалії», проте тут ми лише побіжно окреслимо головні тенденції цього мотиву. Впадає в око, що з широкого діапазону хімічних виявів вогню увагу ранніх Отців найбільше привертає його взаємодія з іншими «стихіями» взагалі та з окремими речовинами зокрема. Якщо в більш пізнього автора прп. Симеона Нового Богослова, вогонь, насамперед, світить і гріє, то в доконоборницький період він відіграє дещо іншу роль. Тут вогонь — агресивна сила (в позитивному чи в негативному [47] розумінні), яка найчастіше фігурує разом із горючою речовиною (тобто матеріальними благами в найширшому розумінні): «Гріх є палаючий вогонь. Мірою зменшення речовини він згасає, і мірою додавання розпалюється» [48]. Посеред метафоріки цього кшталту трапляються досить складні хімічні висновки (що й не дивно, бо хімія, невідома візантійцям як дисципліна, все ж досягла в них значних успіхів на практиці — у промисловості): наприклад, «за димом дізнаємося про речовину, що лежить в середині» [49]. Позаяк же «речовину» в ботанічній метафоріці нерідко позначає волога, що живить рослини, а «речовина» завжди є «їжою вогню», прп. Нил Синайський приходить до зовсім парадоксального образу: «Ку щ у пустелі безпечний для полум'я вогню» (II, 15).

Метафора пристрасті як вогню, при всій своїй позірній самоочевидності, передбачає середньовічне уявлення, що пристрасть не є особливістю темпераменту людини, якою її бачила більшість античних авторів [50]; що вона з'являється та зникає, стає впливовою чи послаблюється в результаті вільно обраної людиною поведінки (звісно, на відміну від новочасних моралістів, візантійські Отці не нехтують впливом на цю поведінку зовнішніх чинників, що унаочнюється метафорікою повітря та іншими мотивами). Метафора пристрасті-вогню жодним чином не сумісна також із сучасним психоаналітичним баченням пристрасті, як чогось, що перебуває в людині та полишає її у міру своєї реалізації.

Але вогонь фігурує у візантійській аскетичі не лише як руйнівна сила. Особливе місце посідає тут хімічна метафора заліза у вогні, яка, на відміну від наведеного вище напряму рефлексій, і в пізніші періоди не відступає на другий план, а, навпаки, постає засадничою для антропології

прп. Максима Сповідника, прп. Симеона Нового Богослова, св. Григорія Палами та інших, ілюструючи вчення про *обоження* людини — незлитне долучення людини до Бога. Цікаво, що на рівні космології означені Отці Церкви розташовують вогонь у ланці елементів, тобто речовин, як предмет серед інших предметів, — згідно з фізичними знаннями свого часу. Але все ж вони інтуїтивно знаходять образ вогню найбільш придатним для позначення *енергій* Божества — на противагу божественній *сутності*; відтак у їхній метафоричній вогонь задіяний у ролі хімічного процесу, реакції, — яким його уявляє новочасна хімія. Патристична метафорика вогню є, отже, яскравим прикладом потужності недискурсивного пізнання світу. Позаяк метафора показує єдність означника та означуваного, цей висновок стосується не лише фізико-хімічних знань (у даному разі), а й богословських та антропологічних рефлексій, які ними виражаються. Наявність метафоричної заліза у вогні та деяких подібних їй метафор у багатьох візантійських аскетичних письменників, безумовно, має розглядатись

як важливий аргумент на користь «традиційності» вчення Палами.

Побіжне дослідження метафоричності стихій у візантійській аскетичній літературі дає змогу зробити деякі попередні висновки.

1. Кожний мотив послідовно розгортає певне вчення — один з аспектів патристичної антропології.

2. Звертання аскетичних авторів до цих мотивів зумовлене як дидактичними вимогами, так і полемічними: наприклад, метафора духовного життя-повітря протиставляється поширеній метафорі духовного накопичення; метафора пристрасті-вогню відходить від античного уявлення про пристрасть як властивість темпераменту тощо.

3. Антропологічні метафори візантійської аскетичної літератури не є догматичними формулюваннями, вони великою мірою контекстуальні, вимагають взаємного врівноваження.

4. Разом з тим, вони є довершеною і незамінною формою не-дискурсивного пізнання, в даному разі, духовного життя людини.

1. Наприклад, порівняння імператора із сонцем, докола якого обертаються планети (в гуманістів) доводить знайомство візантійців із геліоцентричною системою, див.: *Липиш Е. Э.* Наука и образование // История Византии.— М., 1967.— Т. 3.— С. 223.
2. Св. Василій, Гомілії на Гексамерон, гомілія 4, PG 29 37.96.
3. Щодо їх обігу див.: *Самодурова З. Г.* Естественнo-научные знания // Культура Византии IV–VII вв.— М.: Наука, 1987.— С. 417.
4. Св. Василій, Гексамерон, гомілія 3, PG 29 27.10.
5. Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах, §142.— Добротолубие.— Сергиев Посад, 1993.— Т. I.— С. 88.
6. Там само.— §135.
7. Аввы Исаака Сирина Слова подвижнические, Слово 41.— М.: Православное издательство, 1993.— С. 174.
8. *Лосский В. М.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви — М.: Центр «СЭИ», 1991.— С. 70–86, пор. також С. 97.
9. Аввы Исаака Сирина Слова подвижнические.— М.: Православное издательство, 1993.— Слово 46.
10. Там само.— С. 195.
11. Що також позначає «подув», «дихання», «пахощі»; завдяки цій омонімії, в певному відношенні, «духовне постає тілесно-конкретним», як зауважує С. С. Аверинцев у коментарі на мадраше преп. Єфрема Сіріна (Многоченная жемчужина.— К.: Дух і літера, 2003.— С. 389, 401). Ще один приклад цієї ж омонімії знаходимо в «Уроках о покаянии» прп. Єфрема, (§38; Добротолубие.— Сергиев Посад, 1993.— Т. II.— С. 350), де зітхання спокути зіставлено з вітром, за яким слідує дощ сліз.
12. Саме таке уявлення представлено в прп. Єфрема Сіріна — в «притчі», яку навіює біс ченцю, що скоїв гріх: «насадив хтось виноградних лоз, охороняв та зберігав їх, аж поки принесли плід, і зібравши виноград, напов-

нив він діжки виноградним вином; а потому раптом підвіся, взяв сокиру і розбив діжки, вино вилилось і вигубилося; ось чому подібне діяння твоє»; хибній «притчі» протиставляється думка, що навіть при втраті вина цілим лишається виноградник (Цит. пр., § 28, § 29).

13. Цит. пр.— С. 197, курсив мій.

14. Беседа 4.5 // Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и духовной жизни. Новооткрытые тексты.— СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.— С. 89.

15. Цит. пр., Слово 48, С. 212.

16. Там само.— С. 213.

17. Ідею про швидкий рух розігрітих часток вперше було висловлено візантійським вченим Проклом Діадохом у коментаріях на «Тимей» Платона; відтак звертання аскетичних письменників до цієї теми може свідчити про їхню довіру до «молекулярної» теорії Платона, а не до більш популярної у Візантії теорії Арістотеля про «якості» елементів. Пор. *Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики.— М.: Наука, 1974.— С. 52–57; *Самодурова З. Г.* Естественнo-научные знания // Культура Византии IV–VII ст.— М.: Наука, 1987.— С. 417.

18. Прп. Макарий Египетский, Беседа II, 2.— Творения.— М.: Паломник, 2002. (ред. А. И. Сидоров) — С. 261.

19. Прп. Марк Подвижник, Слово II, 76.— Советы ума своей душе.— Минск: Св.-Елисаветинский мон., 2005.— С. 53.

20. А також і ранні Отці: «вогонь і вода протилежні одне одному та руйнівні одне для одного (антихейсена δε ταυτα αλληλοεις και φθαρτηρον εστων τον ετερα), а саме: вогонь для води, коли долає її за силою, і вода для вогню, коли перевищує його за кількістю» («Гексамерон» св. Василя Великого, гомілія 3, PG 29 27.14, виділено мною); прп. Марко: «Вода і вогонь опираються одне одному при поєднанні» (I,125). За Василієм, стихії знищують (φθαρτηρον) одна одну *остаточно*, (тому Бог створив їх стільки, щоб вистачило «на весь

- той час, на який призначено стояти світові); це уявлення, ймовірно, мало позначатися на розумінні «невидимої боротьби».
21. Про вісім духів зла, I V, 3.— Добротолюбие.— Сергиев Посад, 1993, Т. II.— С. 251.
 22. Там само.— VI, 3.
 23. Наставление братьям, живущим в киневиях и странноприимницах, 12.— Добротолюбие.— Сергиев Посад, 1993.— Т. I.— С. 609.
 24. Цит. пр., VI, 4.
 25. Візантійські вчені, зокрема Йоан Філопон (VI ст.), описували постійний колоподібний рух вітрів над поверхнею землі. Див.: *Бородин О. Р.* Развитие географической мысли // *Культура Византии IV–VII вв.*— М.: Наука, 1987.— С. 443.
 26. Подібний же настрій окреслюють прп. Варсонуфій та Йоан, відповідаючи на один з листів (61). Щодо осуду мандрівних ченців на візантійському Сході див.: *Ivanov S. A.* The Origin of the Oldest Slavic Designation of Monk // *Традиции и наследие Христианского Востока.*— М.: Индрик, 1996.— С. 239–247.
 27. Цит. пр., VII, 9 (С. 257).
 28. Тоді це місце підтверджує інтерпретацію Лоським патристичного поняття «особистості» (ἰδιοστασις) як такого, що протистоїть природі (Очерк мистического богословия Восточной Церкви.— М.: Центр «СЭИ», 1991.— passim, С.93–94). Втім, зокрема, R. D. Williams не погоджується з Лоським, вважаючи таке розуміння особистості не властивим грецьким Отцям, див.: *The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: an Exposition and Critique.*— Oxford, 1975.— рукопис — ch. 4, passim.
 29. При уявленні про тричастний устрій душі (νοῦς — θυμός — ἐπιθυμία), в контексті якого мислять прп. Євагрій, прп. Марко та інші філокалісти, постає питання про характер зв'язку помислів з нижчими рівнями душі; відповідь на нього має бути неоднозначною, враховуючи скomплікованість розуміння Отцями означеної структури. Пор. *Cevin Corrigan.* Tripartite or bipartite soul of Plato's dialogues in Evagrius of Pontos and Gregorius of Nyssa.— Atlanta, 2006, рукопис.
 30. *Гексамерон* св. Василя Великого, гомілія 4, PG 29 34.64
 31. Який походить, вірогідно, з концепції Платона про кілька різновидів повітря: «найбільш прозорий різновид повітря називається ефіром, а більш каламутний — туманом та імлюю, також існують у нього й різновиди без назв» («Тимей», 58 d-e); пор. прп. Нил: «Туман приховує сонячне проміння, а густі випари вжитих страв затемнюють розум» (*Про вісім духів зла*, I, 13).
 32. Ця здатність повітря важлива для багатьох авторів, наприклад, св. Василій визначає день як «освітлене сонцем повітря (ο ὑλο λεφωτισμενος αηρ)» (*Гексамерон*, гомілія 2, PG 29 20.55).
 33. *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности.— М.: Наука, 1979.— С. 233–237. Пор. Аристотель, «Фізика», N 6.2136.22–27; крім того, Рожанський посилається на Сімплікія, Стобея та Аетія.
 34. Там само.
 35. Напр. «Гексамерон» св. Василя Великого, (гомілія 2, PG 29 19.44–45): «Осяялося повітря, краще же сказати, в цілому своєму об'ємі розчинило усю кількість світла, скрізь, аж до своїх меж, розповсюджуючи швидку передачу променів (Περιελαμλετο δε αηρ, πολλον ευχεκραμενον εαυτω ολου διολου ειχε το φος οξειας τας διαδοσεις της αυτης επι τα ορια εαυτου πανταχου παραλεμτων)».
 36. Наприклад, у прп. Нила: «Куріння фіміаму сповнює повітря духмяності» (*Про вісім духів зла*, I, 23).
 37. «Така природа повітря, тонка та прозора» (τοιαυτου γαρ αυτου η φυσικ, λεπιτη και διαφανης), — св. Василій Великий, цит. пр., гомілія 2, PG 29 19.45.
 38. Про «корпускули», або «тілця» речовини (замість дещо інших за своєю суттю атомів) першим почав міркувати Платон. Пор. *Дорфман Я.Г.* Всемирная история физики.— М.: Наука, 1974.— С.52–57. Пор. прп. Нил: «Збільшення туману згушує повітря, і порух драгтливості огрубляє розум гнівливого» (4, 5).
 39. «Така природа повітря, тонка та прозора» (τοιαυτου γαρ αυτου η φυσικ, λεπιτη και διαφανης), — св. Василій Великий, цит. пр., гомілія 2, PG 29 19.45.
 40. Коментарі єп. Іларіона (Алфеева) у кн.: *Преподобный Исаак Сирин.* О божественных тайнах и духовной жизни. Новооткрытые тексты.— СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.— С. 85.
 41. Пор., напр., прп. Ісак Сирін: «Допоки річку не перегорджено вгорі, не висихають її води внизу» (С. 92) «І з малих потоків наповнюються ріки, і стають великими в течії своїй» (Слова подвижнические, С. 134).
 42. Пор. *Самодурова З. Г.* Естественнаучные знания // *Культура Византии IV– пер. пол. VII в.*— М.: Наука, 1987.— С. 408, та її ж *Естественнаучные знания // Культура Византии др. пол. VII – XII ст.*— М.: Наука, 1989.— С. 334.
 43. Див. вище, прим.7.
 44. Св. Василій, цит. пр., гомілія 4, PG 29 34.71.
 45. Цит. пр, VII, 2.
 46. Здається, тут ми маємо справу саме з образністю. Хоча Сирін і говорить безпосередньо про порушення законів природи, але місце наведених слів у тексті вказує на їхнє метафоричне значення (принаймні, додаткове). Християнські апологети, звісно, нерідко опиралися античній натурфілософії на парадигмальному рівні (сприймаючи її водночас у своїй образності); прп. Ісак (який пише у значно пізнішу добу і на іншу тему), якщо ми не помиляємось, створює тут унікальний прецедент саме протиставлення поетичних засобів Пешітти — сирійського перекладу Біблії — мові класичної філософії.
 47. В «Аналогіях» прп. Євагрія прямо сказано: «вогню є зло, що винищує в розумній тварі чесноти Божі» (28), втім, не кращі значення тут мають і земля, і вода.
 48. Прп. Марко подвижник, («Про закон духовний», 136); пор. прп. Нил Синайський («Про вісім духів зла»): «Іжа вогню — дрова», «Багато дров розпалюють великий вогню», «вогню зникає зі збідненням речовини» (I, 4–6); «згасле полум'я яскраво спалахує знов, якщо підкласти нового сухого хмизу» (I, 31); «олія живить полум'я світильника» (II, 2); «неможливо соломою втримати розливання вогню» (II, 11) тощо.
 49. «А за помислами та словами можна здогадатися про власне сластолюбство», — за цією метафорою прп. Марка Подвижника (цит. пр., 162) стоїть його вчення про «те, що лежить усередині тебе» (пристрасті та нахили душі, приховані від воує, пор. цит. пр., I, 179, 181 тощо). Відтак метафора є, в своєму роді, «психоаналітичною», і в подібному ж контексті її вживає авва Ісак: «Неможливо ясно бачити людину, яку застить дим, ...неможливо набути чистоту серця та безмолвія від помислів без усамітненості, далекої від диму світу цього», — Новооткрытые тексты, С. 83.
 50. Пор. *Аверинцев С. С.* Греко ская «литература» и ближневосточная «словесность» // *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира.*— М.: Наука, 1971.— С. 219–253.

D. Morozova

THE 'ELEMENTAL' METOPHORS IN EARLY BYZANTINE ASCETICS

The survey deals with physical imagery of the four 'elements', which almost disappears from Byzantine patristic texts after the iconoclasm. The interest of the early Fathers towards natural history, being involved in their metaphors, shaped their vision of the spiritual life of human. The author maintains, that stable anthropological metaphors like 'spiritual life – the air', 'passion – the flame' etc. fulfilled the cognitive and polemical, as well as didactical, tasks, rivaling other popular images or conceptions.