

© 1997 г.

ПЕРЕПИСКА ЮЛИАНА ОТСУПНИКА И СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО (BHG 260) В СВЯЗИ С ЖИТИЙНОЙ ТРАДИЦИЕЙ ПОСЛЕДНЕГО

Известная переписка св. Василия Великого и Юлиана Отступника, давно занесенная в разряд подделок, описана, опубликована несколько раз в составе сочинений как последнего язычника на троне византийских государей, так и кесарийского митрополита и, кажется, уж более не занимает умы исследователей. Нам хотелось бы возвратиться к этому интересному памятнику византийской литературы, дабы попытаться сопоставить его с известной нам житийной традицией св. Василия Великого и тем самым ответить на вопрос, каково ее происхождение. Издатели исправно вставляют эти письма в собрания сочинений св. Василия и иногда Юлиана, снабжая их соответствующими скептическими ремарками¹.

Речь наша, стало быть, пойдет о письмах 39-м, 40-м и 41-м по установившейся нумерации писем св. Василия. Исторические обстоятельства, составляющие *mise en scène* этой переписки, уже становились объектом нашего разбора². Можно добавить к уже писанному, что сочинитель переписки явно имел перед мысленным взором послания, написанные св. Василием в более поздний, «архиерейский» период, и ориентировался на них как на образец. Подобная же тенденция наблюдается и в житийной литературе, где агиограф стремится сразу написать «лиц» святого, а частности исторического рода менее занимают его³. Мы уже указывали на важность житийной

¹ Sancti Basilii Caesariensis opera. PG. V. 32. Coll. 339–348. Vide spec. notas ad coll. 341–342; *Saint Basile. Lettres*. T. 1 / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. P. 93; *L'empereur Julien. Œuvres complètes*. V. 1, pars 2 (Lettres)/ Ed. J. Bidez. P., 1960. P. 59. В русском издании писем св. Василия эта переписка исключена вовсе, что резонируется в следующем примечании: «В переводе письма сии исключены; потому что последнее не признается подлинным, а первые, если бы они были и подлинны, не должны входить в сие издание, как не Василиевы» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийского. Ч. VI. М., 1847. С. 105).

² Муравьев А.В. Епископ против кесаря. Истоки одного византийского идеологического мотива // ВДИ. 1994. № 4. С. 140–152. Житийный характер этих писем был, видимо, ясен и для о. Алькена, включившего их в BHG под № 260b.

³ Delehaye H. Les légendes hagiographiques. Bruxelles, 1955 (SH 18). Introduction.

традиции св. Василия для правильного понимания того, что представляет собой эта переписка⁴. Возвратиться к этому сюжету нас заставляет необходимость рассмотреть житийную традицию и переписку в систематическом виде.

Эти три письма довольно сильно различаются по стилю и общему впечатлению, которое они производят на читателя. Первое письмо (№ 39), как справедливо отмечал издатель его И. Куртонн, несколько тяжеловесно по стилю, усложнено цитатами и лексически мало похоже на действительные письма Юлиана. Впрочем, вопрос о при- надлежности его императору не столь важен, ибо и Куртонн, и Биде согласны в одном: адресат письма Василий никак не может быть св. Василием⁵. Два остальных письма, напротив, образуют собою некоторое единство сюжета и дополняют друг друга. Впрочем, истинное их единство становится зрымым, если учесть историю их текста. В современных изданиях эти письма публикуются по изданию бенедиктинцев-мористов, воспроизведенному в Патрологии Миня. Рукописи, на которых основывалась эта публикация, содержат текст этих трех посланий вместе с остальными письмами св. Василия⁶. Однако есть еще, по крайней мере, две рукописи, известные нам, содержащие эти два письма. В этих рукописях эта переписка *вставлена* в житие св. Василия, т. е. образует его неотрывную часть⁷. Таким образом, ничто, кажется, не мешает предположить, что переписка имеет то же происхождение, что и житийная традиция. Однако аргументировать эту гипотезу можно будет лишь при скользко-нибудь отчетливом представлении относительно житийной традиции св. Василия, *volens-nolens* становящееся для нас одною из главных задач.

Известное и практически единственное древнее церковное житие св. Василия, в которое именно и вставлены интересующие нас послания, приписываемые традицией Амфилохию Иконийскому, другу и соратнику каппадокийских Отцов, и в частности св. Василия, по борьбе против ариан⁸. Против этого традиционного авторства существует несколько возражений, из коих наиболее весомое состоит в том, что действительный Амфилохий не мог не знать основной хронологии жизни св. Василия, в частности он не мог не знать года его епископской хиротонии, а именно в области хронологической агиограф делает грубейшие ошибки. Текст жития, опубликованный в 1644 г. Франсуа Комбейфом, отчетливо делится на две части: само житие и коллекция чудес (*miracula*) числом семь. Эти последние, очевидно, были прибавлены к житию в позднейшее время. Интересно, что существующие восточные версии этого жития имеют в надписаниях автором не Амфилохия (как греческий текст), а Елладия, преемника св. Василия по кесарийской кафедре. Речь идет об армянской версии жития, опубликованной мхитаристами⁹, в написании которой автором прямо назван Елладий (*րշուլուրիս և խօսք Ելլադիսիս*¹⁰), и хотя надписание может быть сделано позже, для него должны были быть веские причины. Еще более убедительным является тот факт, что старая сирийская версия, сохранившаяся в знаменитой

⁴ Муравьев. Ук. соч. С. 144.

⁵ Saint Basile. Lettres № 93, note 1; *L'empereur Julien. Lettres.* № 37.

⁶ Cisliniatus 237, *Medicaeus* и *Harleanus* (по классификации мористов). Любопытно, что *Medicaeus* (из коллекции Антония Мары Сальвиния) имеет маргиналию, относящуюся к нашей переписке. Вот она: οὐτε τῷ ἥθει, οὐτε τῷ χαρακτῆρι, οὐτε μὴ τῇ λέξει τῆς ἐρμηνείας δοκοῦσι μοι προσήκειν αἱ δύο αὗται ἐπιτολαὶ τοῖς ἀνδράσιν οἵς ἀνάκεινται. PG 32. coll. 342–343, nota 45.

⁷ Мы находим такую композицию в палимпсесте *Cod. Barocc.* 96. fol. 155–225; см. Delehaye H. De codice rescripto Barocciano 96 // AB. 1937. № 55. P. 71–72, а также в *Laur.* XI. 15; cf. Halkin F. Les manuscrits grecs de la bibliothèque laurentienne à Florence // AB. 1978. 96. P. 29. В других рукописях текст писем прямо следует за житием: *Laur.* VII. 26; cf. Halkin. Op. cit. P. 16. См. также Delehaye H. Catalogus codicium hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris nunc bibliothecae universitatis messanensis // AB. 1900. № 19. P. 60¹²; *idem.* Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae barberiniana de urbe // AB. 1900. № 19. P. 106¹⁷.

⁸ BHG 247a–z.

⁹ Назвать рукопись, разумеется невозможно, ибо указывать оные – не в правилах мхитаристов.

¹⁰ Վարք եւ Վայովանուրիսմբ սրբոց. Հատըմսիր Բաղեալք ի Հառըմսրաց. Հ. 1. [ed. P. Alishan].

Վեպեսին. 1874. P. 220.

дамасской рукописи 12/18 также дает имя Елладия (ελλαδιος) как автора жития¹¹. От этой сирийской версии, вероятно, зависит и синайская арабская, имеющая посредницей каршуническую версию из иерусалимского монастыря св. Марка¹².

Кроме того, текст шестого чуда в самой греческой версии начинается ссылкой на собственный рассказ Елладия: Ελλάδιος δὲ ὁ ἐν δοσὶ τῇ μημηρι αὐτόπτης καὶ ὑπερέτης γενόμενος τῶν παρ' αὐτοῦ ἐπιτελεσθέντων θαυμάτων· καὶ διάδοχος τοῦ θρόνου γενόμενος μετὰ τὴν ἀποβίωσιν τοῦ ἐν τιμῇ τῶν ἀποστόλων Βασιλείου, ἀνὴρ θαυμαστὸς καὶ ἐν πᾶσι ἀρετῇ κατέκοσμημένος, διηγήσατο μοι...¹³ Такое частое появление имени Елладия, на наш взгляд, не случайно. Итак, известно, что воспоминания Елладия послужили одним из источников для составителя жития. По всей очевидности, именно в 380–390 годах и было впервые записано житие, известное под именем Амфилохия. Известно, что память святителя благоговейно чтилась в Кесарии и каждый год (по крайней мере, в первые годы после смерти его) один из друзей произносил речь в память св. Василия. Известно также, что Григорий Богослов по возвращении из Царьграда в 381 г. произнес речь, легшую, по всей видимости, в основу его знаменитого эпитафия св. Василию. Кто же произносил речи в два предыдущих года, отделяющих кончину св. Василия от печального возвращения Григория в Малую Азию? Можно указать в первую очередь на брата св. Василия св. Григория Нисского¹⁴, эпитафий которого также сохранился потомкам, а также на преемника св. Василия по кафедре Елладия и на близкого его друга Амфилохия, епископа Иконийского. Нельзя исключать возможности того, что в Кесарии с целью укрепить местное предание митрополии, носившей титул πρωτόθροος, создавался некоторого рода цикл или сборник, состоявший из отеческих эпитафии св. Василию и агиографической традиции, или, точнее говоря, коллекции чудес святителя. В него могли входить речи всех четырех вышеупомянутых лиц. Впоследствии сборник мог утратиться, причем речи Григория Богослова и Григория Нисского сохранены были в составе их сочинений, написанный Амфилохием эпитафий почти полностью пропал и дошел лишь в сирийской версии, к которой мы вернемся чуть ниже, а речь Елладия вместе с чудесами сохранилась как житие, восприняв имя Амфилохия¹⁵. Впоследствии к «житию» добавлялись все новые чудеса (historiettes по выражению М. ван Эсбрука¹⁶), по-прежнему, очевидно, по инициативе архиепископов Кесарии. Сравнительно недавно выдвинутая Дж. Уортли гипотеза о якобы италийском происхождении жития, на наш взгляд, недостаточно убедительна, ибо базируется по сути лишь на одном достаточно спорном предположении. Правду сказать, и сам исследователь не вполне твердо формулирует ее, однако для пользы дела кратко рассмотрим его аргументы¹⁷.

Уортли полагает, что константинопольские монахи, бежав от террора Константина Копронима на север Италии, принесли с собою неточные и разрозненные сведения об одном из основателей восточного монашества, которого они весьма почитали. Невежество монахов, по мысли Уортли, и объясняет неточности в тексте жития, а популярность жития на латинском Западе (перевод на латынь в IX в. и драма Хротсвity) и «особый» интерес к литургической стороне служит лучшим доказательством

¹¹ Dolabani Y., Lavenant R., Brock S. Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarchat syrien orthodoxe à Homs (auj. à Damas) // POr. 1994. XIX. P. 611.

¹² Sauget J.-M. La collection homilétiaco-hagiographique du manuscrit Sinai arabe 457 // POC. 1972. 12. P. 129–167 (имя автора обозначено как عالديوس в Cod. Sinait. arab. 457).

¹³ SS.PP. Amphiliachii Iconensis, Methodii Patarenensis et Andreae Cretensis Opera omnia... / Ed. F. Combefis. P., 1644. P. 187 (далее – *Combefis*).

¹⁴ Издатель, например, полагает, что в 380 г. речь произносил св. Григорий Нисский, см. *Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / Ed. par J. Bernardi. SC 384. P., 1992. P. XVIII.*

¹⁵ Преп. Иоанн Дамаскин, бывший, вероятно, одним из читателей сборника, не сомневался, что житие написано Елладием, см. *Ioannes Damascenus. Contra SS. Imaginum calumniatores I. 60. (Johannes von Damaskos. Die Schriften des J.v.D. Bd 3 / Hrsg. von. P. B. Kotter. B.–N.Y., 1975. S. 161).*

¹⁶ Eshbroeck M. van. Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain, 1975. P. 197.

¹⁷ Wortley J. The pseudo-Amphilochian ‘Vita Basilii’: an Apocryphal ‘Life’ of St. Basil the Great // Florilegium. 1980. 2. P. 217–239.

«западного» происхождения жития. На наш взгляд, житие обнаруживает скорее не «западные», а «восточные» черты¹⁸. Неточности жития имеют сложный характер, т.е. объясняются во многом из жанровых особенностей византийской агиографии, ее мотивов и устоявшихся стереотипов. Что же касается литургии, то здесь утверждения о каком-то особом интересе к «онтологическому» характеру Евхаристии на Западе и об отсутствии такового интереса на Востоке являются очень упрощенными и не вполне справедливыми. Аргументация Уортли во многом построена на рассказе о чудесном обращении еврея, в котором повествуется о том, что еврей видит в храме во время литургии, совершающей св. Василием, «разделяемого младенца» (βρέφος μέλιζόμενον), что трактуется Уортли как преувеличенное внимание к онтологической стороне таинства, якобы характерной для западного строя мысли (видимо, здесь намекается на пресловутые споры о времени преложения св. Даров и так называемых «установительных словах»¹⁹). Очевидно, впрочем, что рассказ лишь указывает на средство вразумления и обращения еврея, примененное Богом через посредство св. Василия, но отнюдь не рассуждает, как это кажется Уортли, о том, что же происходит «в действительности» в алтаре. Относительно же перевода, выполненного Анастасием Библиотекарем²⁰ в 70-х годах IX в., можно заметить, что если относить время создания жития к годам гонений Каваллина-Копронима и считать латинскую версию как-то специально связанной с иконофильской иммиграцией, то необъяснимым остается отсутствие тенденции, подобной той, что присутствует в версии Дамаскина, где молитвы святителя перед образом св. Меркурия имеют особое значение.

Существует, как мы сказали, еще один документ, также возводимый к Амфилохию, так называемая «Гомilia на святого Василия», греческий текст которой почти полностью утерян, но зато сохранился сирийский, изданный некогда о. Беджаном в его агиографической коллекции²¹. Этот сирийский текст представляет собою, по всей вероятности, перевод, но перевод весьма проблематичный, ибо взаимоотношения его с оригиналом недостаточно ясны. Обыкновенное правило, применяемое в подобных случаях и гласящее, что при прочих равных сирийская версия есть перевод, может оказаться нерелевантным здесь, ибо речь идет о всеместно читом святом. На это можно возразить, что в рассматриваемый период отмечается значительная интерференция греческих и сирийских сюжетов и текстов, так что в написании сирийцем панегирика по-гречески нет, собственно, ничего удивительного. Надо сказать, что греческий текст, опубликованный П. Александером, отнюдь не производит впечатления переведенного с сирийского²². Именно поэтому гипотеза А. Выбуса, пытающаяся связать сирийский панегирик св. Василию с сирийским же панегириком Раввуле²³ имеет один весьма существенный недостаток – именно вопрос оригинального языка. Если панегирик св. Василию написан по-гречески, как следует из существования греческого фрагмента, то получается, что автор этого текста следовал модели, созданной по-сирийски, что, вообще говоря, маловероятно. Скорее всего, именно Амфилохий был автором греческого эпитафия, впоследствии переведенного на

¹⁸ По вопросу о восточных чертах византийской агиографии см. Peeters P. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1950. P. 70–92.

¹⁹ Эта проблематика, актуальная для так называемой «антилатинской» полемики, отражает реалии иной, более поздней эпохи, на наш взгляд, нерелевантные для исследуемых текстов.

²⁰ Нелепая ошибка Розвейда, повторяющаяся из статьи в статью, делающая иподиакона (впоследствии епископа) Урса автором перевода, исправлена в книге: Berchin W. Greek Letters and the Latin Middle Ages. Washington DC. 1988. P. 164.

²¹ Acta martyrum et sanctorum (መስቀል ማርያም የዕለታዊ ሪይል). V. VI. / Ed. P. Bedjan. P.–Lpz, 1896. P. 297–335.

²² Этому вопросу посвящена моя статья «La partie syriaque du dossier hagiographique de St Basile le Grand» (в печати – OCP).

²³ Vööbus A. Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbūlā und dem Pseudo-Amphilo-chianischen Panegyriks über Basilius // OrChr. 1960. 44. S. 41–45.

сирийский. Впрочем, вышеуказанное впрямую не отражается на вопросе, можно ли считать Амфилохия Иконийского автором греческого «жития», по крайней мере, в том виде, в каком оно было опубликовано Комбефизом.

В житии переписка должна помещаться внутри повествования (описания чуда) о Юлиане Отступнике, как это имеет место в оксфордском палимпсесте и флорентийской рукописи. Само чудо представляет собою часть традиции, которую суммарно можно обозначить как «легенда о Юлиане Отступнике». В наиболее ясной форме эта традиция представлена именно в псевдо-амфилохиевом житии, однако ряд деталей этой некогда очень популярной традиции мы находим у византийских хронистов и историков. В частности, мотив переписки логически вытекает из сюжета о годах, проведенных вместе в Афинах, где св. Василий стал христианином, а Юlian – отступил от христианства. Подтверждение этому мы находим в словах Иоанна Малалы: ἐτίμα γάρ αὐτὸν Τουλιανὸς ὁ βασιλεὺς καὶ ὡς ἐλλόγυμοι καὶ ὡς συμπράκτορα αὐτοῦ καὶ ἔγραφεν αὐτῷ συχνῶς²⁴. Если посмотреть на последовательность событий жития, нетрудно будет заметить, что визит Юлиана в Кесарию мотивирован довольно туманно: κατ’ ἑκεῖνον τὸν καιρόν, Τουλιανὸς ὁ ἔχθιστος βασιλεὺς δρμήσας κατὰ Πέρσων ἥλθεν ἐν μέρεσι τῆς Καισάρεων πόλεως²⁵. В свое время А. Халлидей замечал, что историко-географически это неверно, и кроме Псевдо-Амфилохия никто не свидетельствует о таком маршруте Юлиана²⁶. Можно предположить, что на месте рассказа о визите Юлиана в Кесарию по первоначальной идее составителя жития стояла переписка, в которой была затронута тема старой дружбы и побора, а также выражалась угроза разрушить τὴν Καίσαρος πόλιν. Этим сюжетным требованиям как нельзя более соответствуют рассматриваемые письма. В 40-м письме Юлиан, обращаясь к св. Василию, говорит: ἐγώ τε καὶ σὺ ἔτι νέοι δύτες ἄμα μετεσχήκαμεν τὰ βέλτιστα γράμματα²⁷. Главная претензия императора к св. Василию состоит в том, что тот «посыпал клевещет, будто бы я (т.е. Юлиан) стал недостоин царства ромейского» (ἀνάξιόν με τῆς Ῥώμαιών βασιλείας γεγονέναι). Требование денег в письме приводится в связи с подготовкой к Персидской кампании, что вполне логично. В этом письме мы находим угрозу разрушить Кесарию, звучащую и в диалоге у Псевдо-Амфилохия²⁸. И в конце письма находится загадочная фраза, абсолютно непонятная без макроконтекста ἀ γάρ ἀνέγυνω, κατέγυνων. Из текста письма создается впечатление, что речь идет о предыдущих письмах или о каком-то ранее обсуждавшемся тексте (ἀναγινώσκω недвусмысленно указывает на это). Однако, на самом деле эта фраза находится у Созомена как сказанная Юлианом в письме, направленном τοῖς διαπρέποισι ἐπισκόποις. Сам Созомен не уточняет, по какому поводу состоялась эта переписка, но контекст позволяет думать, что речь идет либо о книге Аполлинария «Ὑπὲρ ἀληθείας», либо о Св. Писании²⁹. В ответном письме св. Василий, вполне в согласии с житийной традицией, делает упреки Юлиану за гонения на христиан и повторяет, что тот недостоин порфиры. Наше внимание было особливо привлечено предсказанием смерти Юлиана (ἐπὶ τῇ ταχίστῃ σου ἀπολείᾳ), обязательным сюжетом житийной «юлиановской легенды». Там, правда, знание о погибели Юлиана есть результат видения, которое св. Василий получает во сне на горе Диодимской и которое у Пс.-Амфилохия особенно связано с Богородицей.

Также замечательна ввиду житийной традиции следующая фраза, приводимая св. Василием как оправдание невозможности уплатить требуемую сумму: τὰ βέλτιστα

²⁴ Ioannes Malalas. Chronographia. PG. 97. 500A: «Очень уважал его царь Юлиан и как красноречивого оратора, и как товарища по школьным годам, и писал ему часто».

²⁵ Combevis. P. 190.

²⁶ Halliday W. St. Basil and Julian the Apostate: A Fragment of Legendary History // Annals of Archaeology and Anthropology. 1914–1916. 7. P. 89–106.

²⁷ Saint Basile. Lettres. XL. 15–16.

²⁸ ἐτοίμως ἔχοντος μου ἔξανασκαλεῦσαι πᾶσαν τὴν Καίσαρος πόλιν καὶ καταστρέψαι αὐτῆς τὰ εὐηγερμένα καλλιεργήματα... (ibid. 24–26).

²⁹ Sosomenus. Hist. Eccles. V. 18. (PG 67. 1272)

тῶν παρ' ἡμῖν βρωμάτων λαχάνων φύλλα σὺν ἄρτῳ βραχυτάτῳ καὶ ἐξεστηκότι οὖν³⁰. Достаточно вспомнить, что листья, составляющие пищу святителя, фигурируют в псевдо-амфилохиевом житии в сцене обмена дарами³¹. Обмен символическими дарами сам по себе не есть специальная черта нашего жития, ибо известен еще из скифского логоса Геродота³², но в тексте жития он представляет собою очевидную литературную обработку и развитие вышеуказанной фразы из письма св. Василия.

Впоследствии тема былой дружбы забылась, и переписка превратилась в диалог, получивший некоторую известность в традиции христианского Востока³³. У нас сохранились такие варианты этой легенды, где элементы письма гораздо более явственны, нежели в житии Псевдо-Амфилохия. В коптской традиции мы встречаем известный нам диалог в «Хронике Александрийской Церкви», существующей в коптской версии, а также в арабской, долгое время приписывавшейся самому Савиросу ибн ал-Мукаффа, епископу Ашмуайнскому, однако на самом деле созданной Мавхубом ибн ал-Муффариджем, диаконом Александрийской Церкви. Там довольно неожиданно появляется св. Василий, который «был товарищем³⁴ Юлиана, ибо во дни юности их они вместе ходили в школу»³⁵. Св. Василий прибывает вместе со своими товарищами-епископами в Антиохию (!), где и предстает перед Юлианом. В ответ на вопрос царя о том, чего они хотят, св. Василий говорит: εὐφύνε ησα οὐ ϕως επανούχη πρέμοονε («ищем благого пастыря³⁶, который пасет»). Эта фраза, довольно странная в устах епископа³⁷, выясняется из дальнейшего диалога – Юлиан явно понимает предыдущие слова на свой счет, ибо он сейчас же спрашивает, где св. Василий оставил «плотникова сына», когда направлялся в Антиохию. Св. Василий говорит ему в ответ: «Я оставил его делающим гроб, во еже заключить тебя³⁸», на что царственный злодей отвечает: «Если б я не мыслил (επειφίλοσοφει), что ты мне товарищ (πασχών), не сносить тебе головы». Св. Василий же отвечает ему: «Ты, верно, и вправду не мыслил (μαζ μπεκφίλοσοφει), ибо если бы поразмыслил (επεντακφίλοσοφει), то не уклонился бы от премудрости (πτσοφία), которую тебе преподавали, когда ты был чтецом книг, что содержат истину премудрости (πτσοφία μμε)». Царь говорит: «их я прочел и понял» (αισχουρ αγω μμοού), на что св. Василий: «Видно, не довольно хорошо прочел и не понял. Ибо если бы понял, то не отверг бы»³⁹. Совершенно очевидно, что за этой словесной дуэлью проглядывает греческий текст (и контекст). Здесь отчетливо просматривается связь с житийным καὶ ίδων αὐτὸν δ βασιλεύς, εἶπε· κατεψιλοσόφησά σου Βασιλείε. δ καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ· εἰ ἐψιλοσόφησα⁴⁰.

В арабской версии мы также встречаем это повествование⁴¹. Диалог между св. Василием и злочестивым Юлианом в коптско-арабской традиции выглядит так, что св. Василий спрашивает Юлиана о причинах его отступничества, облекая свой вопрос

³⁰ Combefis. P. 192.

³¹ Saint Basile. Lettres. XLI. 28; Combefis. P. 179: δ καὶ ἄγιος προσήγαγεν αὐτῷ τρεῖς ἄρτους ἐξ οὗ πεφέρετο βασιλείας. См. Муравьев. Ук. соч. С. 142.

³² Herod. IV. 130–131.

³³ Orlandi T. La leggenda di San Mercurio e l'uccisione di Giuliano l'Apostata. // Studi copti. Testi e Documenti per lo studio dell'Antichità. 22. Milano, 1968. P. 103.

³⁴ Cp. в арабской версии Мавхуба: مصطفى.

³⁵ Βασιλεῖος δὲ οὐχί πένθιλιανος εστιν τιμῆτοι πταταζαρ μὴ πετερηνή 2N ταν ζηνε (Storia della Chiesa di Alessandria / Ed. T. Orlandi. Milano, 1968. P. 38, I. 16–18.)

³⁶ Cp. в арабской версии: عاصي الله ibid. P. 38, I. 24–25.

³⁷ Впрочем, ее можно вполне сопоставить с критикой легитимности императора, отсылку к которой мы видели в 40-м письме от Юлиана к Василию: ἀνάξιον με τῆς Ρωμαίων βασιλείας γεγονέναι.

³⁸ Этот фрагмент диалога появляется у Феодорита Кирского, но как прошедшего между св. Иулианом Саввою и софистом-язычником; см. Муравьев. Ук. соч. С. 149–150.

³⁹ μπεκφίλοσοφησά καλως ουδε μπεκφοει μμού.

⁴⁰ Combefis. P. 179. Надо иметь в виду специфическое значение как понятия философия, так и более или менее соответствующего ему арабского *al-hokmah* в христианских текстах.

⁴¹ History of the Patriarchs of the Holy Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. POr. 1907. I(4). P. 417 f.

в дипломатическую форму о «знании» («Разве ты не любишь знание (كَبَلَ لِّمْ) и все, что касается его? Как же ты тогда покинул мудрость (ذَكْرًا)»). Царь же в ответ говорит: «я изучил его и осудил» (قرأتها وحفظتها ورذلتها). Любопытно отличие коптского текста от арабского: в арабской версии ответ Юлиана более напоминает формулу, известную нам по Созомену и (несколько измененном виде) по 40-му письму «ἀνέγυων, ἔγυων, κατέγυων». Интересно, что у ал-Муфарриджа также приводится лаконичный ответ св. Василия: ما قرأتها حجا ولا حفظتها وعرضتها ورذلتها. Этот же текст мы находим по-гречески в уже упоминавшейся нами «Церковной истории» Созомена, который, впрочем, кажется не склонен приписывать его св. Василию. Он пишет: τοὺς δὲ (sc. ἐπίσκοποι), πρὸς ταῦτα ἀντιγράψαι· ἀνέγυως, ἀλλ’ οὐκ ἔγυως· εἰ γὰρ ἔγυως οὐκ ἀν κατέγυως. Εἰσὶ δὲ οἱ Βασιλεῖσθαι τῷ προστάτῃ τῆς Καππαδοκῶν Ἐκκλησίας ταῦτην τὴν ἐπιστολὴν ἀνατιθέασι· καὶ οὐκ ἀπεικός· Ἀλλ’ εἴτε αὐτοῦ, εἴτε ἄλλου ταῦτα ἔστιν, ἀγασθαι δίκαιον ἀνδρεῖας καὶ παιδεύσεως τὸν γράφαντα⁴².

Любопытно также, что, угрожая христианам расправой после возвращения из персидского похода, Юлиан упоминает о некоем поборе (буквально налоге — ڦة), который христианам придется платить, если те не обратятся в язычество. Аналогия с χιλιάδа λιτρών χρυσού из переписки напрашивается сама собою.

На наш взгляд, очевидно, что житие в его поздней форме, так же как и коптская традиция свидетельствуют о том, что переписка св. Василия и Юлиана изначально представляла собою часть жития, которое существовало в кесарийской Церкви и было отчасти произведением Елладия, по крайней мере, опиралось на его собственные рассказы.

Вопрос, остающийся не вполне ясным – какие отношения связывали святителя и его будущего преемника. Если они были достаточно близкими, и св. Василий сам назначил Елладия преемником, тот мог обладать уникальными биографическими сведениями о своем предшественнике. Упомянутая нами отсылка жития к информации Елладия остается почти единственным источником сведений о нем. Мы ничего не знаем о Елладии до того, как он был посвящен во епископа Кесарии Каппадокийской. Житие Псевдо-Амфилохия ничего не говорит о нем⁴³. Согласно мнению А. Джонса, Дж. Мартиндейла и И. Морриса, Елладий есть тот самый *raequator*, за которого святитель заступался перед эпархом Модестом⁴⁴.

Став преемником св. Василия, Елладий присутствовал на втором Вселенском соборе⁴⁵. Кроме этого, он известен тем, что совершил епископскую хиротонию св. Иоанна Златоуста⁴⁶, известно письмо Златоуста к нему. Можно предположить, что, произнеся надгробную речь св. Василию в 379 г., Елладий положил тем самым начало житийной традиции св. Василия, а впоследствии к его эпитафии прибавилась коллекция чудес, среди которых было и чудо о Юлиане Отступнике с перепиской. Именно в агиографической традиции находится корень этой переписки, вызывавшей столько затруднений у филологов. А коли так, то разговор о подлинности или неподлинности этой переписки есть в большой степени разговор бессмысленный, ибо

⁴² *Sozomenus. Hist. Eccles.* V. 18. По всей очевидности, уже в V в. существовали различные традиции, и не было ясности в вопросе об этой переписке.

⁴³ Если не считаться с загадочным Еввулом, который был некогда учителем Василия по риторике, а затем стал его учеником. Есть ли эта фигура чистый литературный вымысел или за ней стоит Елладий, не ясно.

⁴⁴ *Saint Basile. Lettres.* T. III. lettre CCLXXXI: ἐπεὶ δὲ ἱκέτευσα τὴν σὴν ἡμερότητα ὑπὲρ τοῦ ἐταίρου ἡμῶν Ἐλλαδίου τοῦ πρωτευούτος, ὥστε τῆς ἐπὶ τῇ ἔξισώσει φροντίδος αὐτὸν ἀνεθέντα ἐν τοῖς πράγμασι τῆς πατρίδος ἡμῶν συγχωρηθῆναι μοχθεῖν. См. Jones A.H.M., Martindale J.R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire.* V.I. Cambr., 1971. P. 412.

⁴⁵ *Sozomenus. PG* 1437A.

⁴⁶ *Idem.* 1532A. В других источниках, впрочем, встречаются иные имена.

при обращении к агиографическому жанру эти категории приобретают специфический смысл, хотя, разумеется, с точки зрения филологической такая атрибуция есть аргумент в пользу литературного происхождения переписки.

A.B.Муравьев

THE CORRESPONDENCE BETWEEN ST. BASIL
AND JULIAN THE APOSTATE (*BHG 260*)
IN RELATION TO THE LIFE OF St. BASIL

A.V. Muraviev

The famous correspondence between St. Basil of Caesarea and Julian the Apostate (*BHG 260*) is unanimously considered a forgery having connection neither with real Julian, nor with real Basil. However the present analysis of this correspondence shows a relation between two letters and the Pseudo-Amphilochius' Life of St. Basil which was already noted by F. Halkin but in a most bypassing way. The letters prove to be a reworking of the hagiographic motive of Julian's and St. Basil's friendship which is absent from the latest version of Pseudo-Amphilochius' Life of St. Basil published by Combefis. However it figures in the Coptic historiography as an independent story and in Sozomen's Church History in a quite mutilated form. All these facts point to the lost original version of St. Basil's Life. In this version the correspondence was part of the «Julian» episode which looks incomplete in Combefis' edition. It is possible to trace the authorship of the original Life to the bishop Helladius, immediate successor of Basil on the see of Caesarea. Besides purely textual reasons for that his name in the subscriptions of the oriental versions of the Life of St. Basil points to his authorship.