

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XIX

(2023 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2023

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XIX

(2023 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2023

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк) †,
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген) †, Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург), И.Г. Гурьянов (Москва)

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Т.М. Робинсон (Торонто)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York) †,
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen) †, Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.), Ilya Guryanov (Moscow)

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Thomas M. Robinson (Toronto)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2023

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2023

© Издательство РХГА, 2023

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

- М. Соланс Бласко. Сила философии:
о значении δύνωμις в «Горгии» Платона 11
- Р. Галанин, Н. Волкова. Субъект языка и морали в философии
Протагора: диалектика индивида и сообщества/полиса 49
- И. Протопопова. Сократ и подражатели:
«миметический» и «подлинный» субъект у Платона 81
- А. Скворцов. О понятии души в философии Платона 97

2. Рецепции платонизма

- А. Стрельцов. Эпистемологическая триада
в «Сократических достопамятностях» И.Г. Гамана 118
- В. Минак. Способы формирования субъекта
в учении Аристотеля об уме 144
- Т. Щукин. Учение Михаила Пселла о внешнем уме
(θύραθεν νοῦς) в поздневизантийском контексте 159
- И. Гурьянов. Философский этос Марсилио Фичино
в его отношении к концептам современности
и контрсовременности Мишеля Фуко 187
- А. Курбатов. Филипп Меланхтон — комментатор Аристотеля:
к вопросу о моральной философии реформатора 215
- Д. Дорохина. Проблема бытия в метафизическом персонализме 233

3. Переводы и публикации

<i>Р. Светлов.</i> А.Н. Егунов о переводе платоновского диалога «Пир»	242
<i>И. Протопопова, А. Гараджа.</i> Не в строку лыко: рецензия А.Н. Егунова на перевод платоновского «Пира» С.К. Аптом	264
<i>Д. Федоров, О. Андерсон.</i> Незаконченная рукопись А.Н. Егунова «Греческий роман в русских переводах»	279
<i>П. Соколов.</i> Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах», <i>Cod. Borgh.</i> 352 fols. 63r–65v (введение, текст и перевод)	300
<i>А. Гараджа.</i> «Метаморфоза епископа Голиафа» (текст, перевод и комментарии)	341

4. *In memoriam*

<i>К. Лукетти.</i> Памяти Томаса Александра Слезака (12 июля 1940, Будапешт – 18 октября 2023, Вюрцбург) (перевод Ольги Алиевой)	363
<i>Краткие сведения об авторах</i>	368
<i>Аннотации</i>	372

Contents

<i>Editorial</i>	9
------------------------	---

1. *Plato and Platonic Studies*

<i>M. Solans Blasco</i> . The Power of Philosophy: On the Role of δύναμις in Plato's <i>Gorgias</i>	11
<i>R. Galanin, N. Volkova</i> . The Subject of Language and Morals in Protagoras' Philosophy: Dialectics of the Individual and Community/Polis	49
<i>I. Protopopova</i> . Socrates and Imitators: Plato's "Mimetic" and "Authentic" Subjects	81
<i>A. Skvortsov</i> . On the Concept of Soul in Plato's Philosophy	97

2. *Receptions of Platonism*

<i>A. Streltsov</i> . Epistemological Triad in the <i>Socratic memorabilia</i> of J.G. Hamann	118
<i>V. Minak</i> . Ways of Formation of the 'Subject' in Aristotle's Theory of Mind	144
<i>T. Shchukin</i> . Michael Psellus's Teaching on the Intellect from Outside (θύραθεν νοῦς) in the Late Byzantine Context	159
<i>I. Guryanov</i> . Marsilio Ficino's Philosophical Ethos in Its Relation to Michel Foucault's Concepts of Modernity and Countermodernity .	187
<i>A. Kurbatov</i> . Philip Melanchthon – Commentator of Aristotle: On the Question of the Reformer's Moral Philosophy	215
<i>D. Dorokhina</i> . The Problem of Being in Metaphysical Personalism	233

3. *Translations and Publications*

<i>R. Svetlov. A.N. Egunov as a Translator of Plato's Symposium</i>	242
<i>I. Protopopova, A. Garadja. An Inch off Square: A.N. Egunov's Review of the Translation of Plato's Symposium by S.K. Apt</i>	264
<i>D. Fedorov, O. Anderson. A.N. Egunov's Unfinished Manuscript The Greek Novel in Russian Translations</i>	279
<i>P. Sokolov. William of Leus. Expositio Libri de causis, Cod. Borgh. 352 fols. 63r–65v (Introduction, Transcription, and Translation)</i>	300
<i>A. Garadja. The Metamorphosis Goliae Episcopi (Text, Translation, and Notes)</i>	341

4. *In memoriam*

<i>C. Luchetti. In Memory of Thomas Alexander Szlezák (12 July 1940, Budapest – 18 October 2023, Würzburg) (Translated by Olga Alieva)</i>	363
<i>The Authors</i>	368
<i>Abstracts</i>	372

От редакции

Девятнадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим статью М. Соланс Бласко о значении *dύναμις* в «Горгии» Платона; две статьи, посвященные «субъектности» в античной философии: Р.Б. Галанина и Н.П. Волковой о субъекте языка и морали у Протагора, а также И.А. Протопоповой о разных типах «субъектности» у Платона; завершается раздел статьей А.А. Скворцова о понятии души у Платона. Рубрика «Рецепции платонизма» открывается работой А.М. Стрельцова о «Сократических достопамятностях» И.-Г. Гамана, продолжается статьей В.С. Минака о возможных истолкованиях понятия субъекта в учении Аристотеля об уме; далее следуют: работа Т.А. Щукина о гносеологии М. Пселла (учение о «внешнем уме»), статья И.Г. Гурьянова о посвященных философскому образу жизни произведениях М. Фичино в свете поздних работ М. Фуко, статья А.Г. Курбатова об этических представлениях Ф. Меланхтона, статья Д.М. Дорохиной о проблеме бытия в русском метафизическом персонализме конца XIX в. Рубрика «Переводы и публикации» содержит три работы, посвященные наследию А.Н. Егунова: Р.В. Светлова о критике Егуновым перевода платоновского «Пира» С.К. Апта 1965 г. с публикацией рецензии из архива Егунова; И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи с рядом критических замечаний по поводу этой рецензии; Д.А. Федорова и О.Н. Андерсон с анализом и частичной реконструкцией рукописи Егунова о русских переводах и рецепции в России «греческого романа». Завершают рубрику две публикации: П.В. Соколова с транскрипцией и переводом фрагмента латинского комментария Гильома де Лёса (рубеж XIII–XIV вв.) к арабскому парафразу «Первооснов теологии» Прокла; и А.В. Гараджи с текстом и переводом «голиардской» поэмы XII века «Метаморфоза епископа Голиафа». Завершается выпуск рубрикой *In memoriam*, посвященной памяти выдающегося платоноведа Т.А. Слезака (1940–2023), участника редакционного совета «Платоновских исследований».

Editorial

The nineteenth volume of the *Platonic Investigations* opens with the section on *Plato and Platonic Studies* containing an article by M. Solans Blasco on the role of δύναμις in Plato's *Gorgias*, two papers dealing with "subjectivity" in Ancient philosophy: R. Galanin and N. Volkova's on the subject of language and morals in Protagoras' philosophy, and I. Protopopova's on different types of "subjectivity" in Plato; the section closes with A. Skvortsov's article on the concept of soul in Plato. The second section, on various *Receptions of Platonism*, opens with A. Streltsov's article on J.G. Hamann's *Socratic memorabilia*; V. Minak devotes his study to possible interpretations of the notion of subject in Aristotle's theory of mind; T. Shchukin explores M. Psellos' gnoseology (his doctrine of the "intellect from outside"); I. Guryanov's study juxtaposes M. Ficino's works devoted to the philosophical way of life and M. Foucault's late works; A. Kurbatov explores P. Melanchthon's moral philosophy; D. Dorokhina studies the problem of being in Russian metaphysical personalism of the end of 19th century. The *Translations and Publications* section contains three papers devoted to A.N. Egunov's legacy: R. Svetlov analyzes Egunov's critique of the Russian translation of Plato's *Symposium* by S.K. Apt (1965) and presents a publication of this review from the manuscript in Egunov's personal archive; I. Protopopova and A. Garadja react to this review with their own, with a number of critical notes concerning Egunov's approach; D. Fedorov and O. Anderson present a partial reconstruction of Egunov's unfinished manuscript on the Greek novel in Russian translations. The section closes with the further two publications: P. Sokolov's transcription, along with Russian translation, of a fragment from the Latin commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus' *Elements of Theology*, by William of Leus, written at the turn of the 13–14 centuries; and A. Garadja's translation, along with the Latin text, of the XII-century Goliardic poem *Metamorphosis Goliae Episcopi*. In the last section, *In Memoriam*, C. Luchetti shares her memories about Th.A. Szlezák (1940–2023), an outstanding scholar of Plato's legacy, the late member of the Advisory Committee of the *Platonic Investigations*.

Платон и платоноведение

Miquel Solans Blasco

The Power of Philosophy: On the Role of δύναμις in Plato's *Gorgias**

MIQUEL SOLANS BLASCO

THE POWER OF PHILOSOPHY: ON THE ROLE OF δύναμις IN PLATO'S *GORGIAS*
 ABSTRACT. This article focuses on the concept of δύναμις ('power, capacity') in Plato's *Gorgias* and highlights its contribution to the author's argumentative strategy. While previous studies have explored aspects of δύναμις in the dialogue, its role in developing the contrast between Rhetoric and Philosophy has been largely overlooked. The author argues for the centrality of δύναμις in the *Gorgias* by analysing Socrates' understanding of the nature of Rhetoric as well as his critique of the practical value of rhetorical power. The paper is divided into five sections. The first section examines the significance of δύναμις in Gorgias' refutation, which initiates the central controversy between two modes of power in communal speech. The second section analyzes Socrates' understanding of the δύναμις of Rhetoric, focusing on the psychological effects of rhetorical power. Sections three and four explore Socrates' critique of the practical value of Rhetoric through his discussions with Polus and Callicles, respectively. The final section argues that Socratic dialectics are portrayed throughout the dialogue as embodying a superior form of δύναμις.

KEYWORDS: power, rhetoric, philosophy, Socratic dialectics, the *Gorgias*, Plato.

In his classic commentary on Plato's *Gorgias*, Dodds succinctly identified δύναμις (power, capacity) as "one of the keywords of the dia-

© M. Solans Blasco (Pamplona). msolans@unav.es. University of Navarra.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.01

I would like to express my sincere gratitude to Frisbee C.C. Sheffield, Alejandro G. Vigo, Marco Zingano, and Emma Cohen de Lara for their valuable feedback on drafts versions of this article. I am particularly thankful to Anna-Maria Moubayed for her meticulous English language editing. Her contributions have not only enhanced the article's clarity but have also enabled me to uncover dramatic elements within Plato's *Gorgias* that had previously eluded my notice.

logue”.¹ Although various studies have approached some aspects of the treatment of δύναμις in this Platonic dialogue,² little attention has been paid to how this notion contributes to the development of the author’s overall argumentative strategy in the *Gorgias*.³ The present article exposes the centrality of the notion of δύναμις in the *Gorgias* by elucidating the role it plays in portraying the differences between Rhetoric and Philosophy, which constitutes a recurring issue throughout the dialogue. I defend the thesis that in the *Gorgias*, Plato argues that Philosophy is superior to Rhetoric as a form of δύναμις.

The paper is divided into five sections. Section 1 examines the significance of the notion of δύναμις in launching the central controversy of the dialogue between two modes of conceiving power and exercising it in communal speech. Section 2 appraises Socrates’ understanding of the δύναμις of Rhetoric and provides an analysis of the psychological effects of rhetorical power. On this basis, sections 3 and 4 discuss the Socratic critique of the practical value of Rhetoric. In section 5, I conclude with some remarks on Plato’s characterization of Socratic dialectics as a superior form of δύναμις.

1. *Gorgias*’ (lack of) δύναμις

The Ancient Greek words δύναμις and its related verb δύναμαι were commonly employed to refer to a whole range of capacities that could be ascribed both to animate and inanimate entities and were usually connected with a particular set of activities, either intentional or not.⁴ This usage of δύναμις-language pervades the *Gorgias*, where it is widely employed to refer to the capacity embedded in a specific craft or skill

¹ Dodds 1959: ad 455d7.

² See, for instance, Doyle 2007, Murray 2001, Wardy 1996: 57–62, and Penner 1991.

³ One remarkable exception can be found in Haden 1992. While Haden’s article focuses on the sociological as well as existential implications of the dialogue, the present paper reconstructs the psychological and dialogical elements by means of which Plato distinguishes the powers of Philosophy and Rhetoric. By doing so, it highlights significant aspects of Plato’s argument in the *Gorgias* that are missing in Haden’s discussion.

⁴ Cf. Cleary 2013, and Benson 1997: 80–81. See also Lodge 1928: 362. For other usages of these terms see *LSJ*, s.v. δύναμις and δύναμαι.

(447bc, 456a, 460a), as well as to the power that the said capacity confers to its possessors within the political life of the city (452de, 466bc). The craft of Rhetoric is thus said to be able (δύνασθαι) to produce persuasion (πειθῶ... ποιεῖν) in the soul of the auditors (453a).⁵ In this context, it is also employed to refer to an agent's certain state or condition that renders him able (δυνατός) to act in a specific way that allows him to achieve certain intended results (452e, see also 449b, d and e); Gorgias asserts that if Socrates were a skilful rhetorician, he would be able (δυναμένως) to speak in a persuasive manner to a public audience, thus winning their favour and playing a leading role in public decisions (452de, 458e). The underlying assumption throughout these usages is that the expert (ἐπιστήμων) of each craft – in this case, Rhetoric – is the one able (δυνατός) to accomplish the set of results that the δύναμις specific to that craft makes him able to accomplish (see 450a, 452de and also 456a–457a).

In a typically Platonic anticipation, the meaning of δύναμις as capacity just discussed significantly governs the opening scene of the *Gorgias*.⁶ Callicles receives Socrates in his house, where, according to the host, Gorgias has just offered a 'refined' (ἄστειος) rhetorical feast (447a). The philosopher is willing to meet Gorgias, but not to listen to another of his rhetorical discourses, as Callicles wrongly assumes; instead, Socrates wishes to engage in dialogue (διαλέγεσθαι) with the master of Rhetoric to inquire about *the power* (ἡ δύναμις) of this craft (447c). Joining the discussion, Polus then attempts to answer Socrates by stating that Gorgias' craft is the finest (καλλίστη) (448c); however, Socrates clarifies that he is not (yet) posing a value-question, for he is not asking *how* (ποῖα) rhetoric is, but rather *what* (τίς) it is (448e). The philosopher is accordingly asking Gorgias to specify the δύναμις that constitutes his craft and according to which he distinguishes it from other activities (see 449e, and especially the cross-questioning at 450b–

⁵ The Greek text is taken from Burnet's edition of *Platonis Opera*. Unless otherwise indicated, the extended quotes of the *Gorgias* are taken from Nichols's translation (Nichols 1998), with my italics added occasionally.

⁶ For the standard use of this literary strategy in various Platonic dialogues, see Burnyeat 1997.

452d).⁷ To achieve this, the master of Rhetoric should define the specific subject matter and use of his craft (449c, 451d), and thus say what is it that Rhetoric makes its bearers capable (δυναμένως, δυνατός) of doing (452e, 455d, 456b, 457a–c)

According to Gorgias, the rhetorical craft makes its practitioners able (οἶόν τ' εἶναι) to persuade (πείθειν) a public assembly with discourses (λόγοις) (452e). Once they have undergone proper training, well-educated rhetoricians will be able (δυναμένοιο) to persuade the multitude more successfully than any expert in the field, in any given subject matter (452e, cf. also 456a–c). By using his ability to persuade the masses (458e), the rhetorician will thus outperform anyone else when it comes to controlling the decisions of the public assembly (452e).⁸ It is within this framework that Gorgias is prepared to claim that Rhetoric brings about the greatest good (μέγιστον ἀγαθόν), which he identifies with being free (ἐλευθερία) and able to rule (ἄρχειν) over the city (452de).⁹ Employed in a social context where political life is governed by public decisions taken by assemblies and courts under conditions where free speech prevails,¹⁰ the δύναμις to persuade multitudes can be understood as an equivalent to the δύναμις to exert control over other citizens.¹¹ Under this view, rhetorical δύναμις naturally appears as a suitable means to secure one's own autonomy and immunity when facing external forces and possible threats within the city.¹² As defined by Gorgias here, the connection between rhetorical and political δύναμις (see also 455d–456c) will prove to be a crucial argumentative *topos* within the dialogue.¹³ Indeed, the Gorgianic

⁷ See a similar use of δύναμις to discuss the specific nature of courage (ἀνδρεία) in *Laches* 192b.

⁸ Cf. Euben 2018: 204–205.

⁹ A more detailed defence of the view I endorse here can be found in Nichols 1998: 133–135, Murray 2001: 357–359, and Irani 2017: 41, n. 23.

¹⁰ Cf. Monoson 2018: 174, and Sheffield 2023b.

¹¹ Cf. Murray 2001: 357–358.

¹² Cf. Irwin 1979: *ad* 452d. See also Dalfen 2004: *ad* 452d, and Kamtekar 2017: 81. For Gorgias' account of virtue as the power to rule over others, see *Meno* 71e and especially 77b.

¹³ Cf. Dodds 1959: *ad loc.*

portrayal of rhetorical power provides the grounding motivation for Gorgias' disciples, Polus and Callicles, to admire and covet Rhetoric;¹⁴ simultaneously, it also constitutes the main focus of Socrates' critical discourse on Rhetoric (cf. sections 3 and 4).

Yet, as Socrates points out, to fully disclose the nature of the δύναμις of Rhetoric, the type of effect it produces on public audiences needs to be defined more precisely and distinguished from the one produced by other forms of persuasive speech (453a and ff.). According to Gorgias, what is distinctive of Rhetoric is that it generates, in the crowd gathered in assemblies and courts, a particular kind of mental state: conviction (πίστις) without knowledge (454e–455a, cf. 455e). Consequently, the rhetorical speakers possess the capacity to speak (τὸ εἰπεῖν δυνατόν) more persuasively about any given subject than any expert because they are capable of eliciting their audience's assent to the content of their speech and because they do so without having to *teach* the audience about the subject; they need neither to possess nor to communicate actual knowledge about it (456bc). Such is the extent and nature — according to Gorgias — of the power (δύναμις) of this craft (456c). When addressing large crowds, the well-trained rhetorician will be able (δυνατός) to be more persuasive with his speech than anyone else, on anything he wants (457ab). Therefore, Gorgias promises that those who possess the δύναμις of the craft he teaches will become the most powerful in the city.¹⁵

To this praise of Rhetoric as bringing the highest position of power in the city, Gorgias adds a caveat: the fact that he is able to (δύναιτο ἂν τοῦτο ποιῆσαι) does not make it right for the rhetorician to use his capacity (τῇ δυνάμει) to commit injustice (457b). Furthermore, it is unfair to blame the teacher of Rhetoric for the wrongdoings committed by his disciples when they exploit their rhetorical power to bring injustice, for the teacher of Rhetoric teaches his craft to be used justly

¹⁴ Cf. Irani 2017: 46–47, Penner 1991: 147–148, and Dodds 1959: 10. Murray 2001: 358 interestingly stresses the motivational force of the desire for power in the pursuit of Rhetoric.

¹⁵ Cf. Kamtekar 2017: 81, Irani 2017: 41, and Dalfen 2004: *ad* 452d.

(457bc). Now, the fact that the teacher of Rhetoric is genuinely committed to justice in his teaching implies, as Socrates highlights, that he is knowledgeable about justice. Hence, if his pupils happen to lack proper education in justice, Gorgias agrees, he will provide them with proper teaching in justice (460a). The philosopher then concludes by stating that, given the adequate education in justice provided by his teacher, the well-educated rhetorician would be just (δικαιος) and would, therefore, act justly (δίκαιά... πράττει) and be willing to be just (βούλεσθαι δίκαια πράττειν) (460bc).

Both interlocutors concur with this conclusion, which Socrates sees as implying that “it is *impossible* (ἀδύνατον) for the rhetorician to use Rhetoric in an unjust way or to be willing to act unjustly” (461a).¹⁶ This statement, however, contradicts Gorgias’ previous assertion that it is possible for a well-educated Rhetorician, since he has become able to, to use his craft unjustly without blaming the teacher for the wrongdoings of his former apprentice.¹⁷ At this point, Socrates calls attention to the fact that Gorgias endorses two incompatible “non-concordant” (οὐ συνᾶδεν) claims (461a). On the one hand, the claim that Rhetoric makes rhetoricians *able* to do whatever they want, including unjust actions; on the other hand, the claim that Rhetoric makes them *unable* to commit injustice.¹⁸ In other words, while Gorgias states that Rhetoric *cannot* be used as indiscriminate power to commit injustice,¹⁹ his account of rhetorical power necessarily entails that it *can* be used like that (452d, 452e, 456a–c).

Gorgias’ refutation plays a decisive role in the dialogue, as it elicits a defensive response of his disciples, Polus and Callicles, that ar-

¹⁶ Not surprisingly, this passage has been traditionally read as a paradigmatic assertion of Socrates’ so-called intellectualist thesis that knowledge is sufficient for virtue (cf. Lodge 1896: 73, n. 34, Irwin 1979: *ad* 460b and 460e–461a, Wardy 1996: 72, Tarnopolsky 2010: 62). However, it should be noticed that the argument is constructed by appealing to beliefs that Gorgias *is prepared to accept*, intentionally leaving aside the question of their epistemological implications (Dodds 1959: *ad* 460c7–461b, Kahn 1996: 79–80, Kamtekar 2017: 217, n. 18).

¹⁷ Cf. Dodds 1959: *ad* 460c7–461b2.

¹⁸ Cf. Irani 2017: 43–44.

¹⁹ Cf. Irani 2017: 44.

ticulates the rest of the discussion.²⁰ It is worth noticing, first, that the refutation motivates them to engage in discussion because it directly impacts their shared expectations on the dialectical superiority of rhetorical power. At the beginning of the exchange, Callicles confidently announced that one of the features of Gorgias' rhetorical power was that of answering questions from others (447c). Soon after, Gorgias repeatedly professed to be able to answer any question addressed to him (449bc and 458de, see also 462a), and Polus declares to share the same view (462a). Within the context provided by the public nature and the agonistic tone of the conversation²¹ (447a, 455cd), these statements clearly suggest that Gorgias' disciples perceive the initial conversation as a public and competitive display of Gorgias' rhetorical δύνναμις against Socrates'. By revealing Gorgias as being *unable* to offer a *persuasive* portrayal of his own craft, then, the refutation overtly called into question the expectations of his disciples regarding the power of Rhetoric that their teacher was supposed to embody.²² The rhetorician's failure to provide a consistent answer to the philosopher's questions as well as an adequate definition of Rhetoric makes him appear in the eyes of his followers and the audience as *unable* to do what he claims to be *most capable* of doing: he fails to *persuade* others of the nature and value of the craft of *persuasion* he claims to be able to teach (457e, 460e–461b). Being publicly exposed as unable to speak persuasively about Rhetoric when it comes to define it, Gorgias himself appears before his disciples as lacking the very δύνναμις he claims to possess and be able to transmit to others (449ab)²³.

Polus and Callicles respond that his master's defeat is not due to a weakness in his rhetorical power, but rather to his declared concern

²⁰ Gorgias' own reaction to the refutational process appears to substantially differ from that of his disciples (463a and e, 497b, 506bc) and seems to be in line with Socrates' own account of the benefits produced by refutation (cf. 460d). Cf. Gish 2006: 66, and Vigo 2001: 24–25 and 27.

²¹ On the presence of an audience, see Dodds 1959: 188, and Jenks 2007: 202, n. 2. On the agonistic context of the *Gorgias*, see Gouldner 1969: ch. 2, Haden 1992: 319, and Stauffer 2006: 26–27.

²² Cf. Irani 2017: 44.

²³ A similar way of interpreting these passages can be found in Wardy 1996: 72.

for justice, which they both consider completely irrelevant and unrelated to the real issue at stake: the power of Rhetoric (461bc, 470c, 482c–483a).²⁴ Socrates, they protest, has wickedly exploited Gorgias' shame to force him to declare that he is concerned with justice, thus rendering him unable to fully disclose the true δύνναμις of his craft (461bc, 482cd).²⁵ Polus asserts that Socrates loves to look for inconsistencies between his interlocutor's answers (461bc), while Callicles denounces that Socrates twists (κακουργεῖς) the arguments (483a) and sees the philosopher's self-proclaimed commitment to the search for truth as nothing but a dialectical device employed to lead the discussion towards more favourable grounds for him to win (482e). For Callicles, Socrates speaks as a true demagogue (ὡς ἀληθῶς δημηγόρος, 482c).

All this lead us to assume, then, that Polus and Callicles reject Socrates' view of his own exchange with Gorgias as a conversation oriented towards providing a sufficient account of the nature and value of the δύνναμις of Rhetoric (458ab).²⁶ Moreover, their reaction to Socratic dialectics reveals that they both are deeply influenced by and committed to an agonistic conception of public speech (cf. 515b), as they evaluate Socrates' way of questioning under this conception and refuse to accept the Socratic characterization of its potential benefits (cf. 460d). Their reaction to the effects that Socratic dialectics have over their teacher thus vividly reflects the evaluative assumptions and motivations behind their own engagement with Rhetoric and, in more general terms, behind their practice of communal speech, as it will become manifest throughout the dialogue. Specifically, their reaction reveals that they both approach the capacity of speech as a means to gain power over others in the context of the city and that they consequently see the dynamics of public discourse as embodying a conflict between self-asserting, competitive powers (see sections 3 and 4). In the upcoming stages of the dialogue, Socrates will thoroughly challenge this

²⁴ Cf. Penner 1991: 148, and Irani 2017: 44.

²⁵ On the refutational role of αἰσχύνη ('shame') in Plato's *Gorgias*, see Kobusch 1978. See also Race 1979, Kahn 1983: 115–116, McKim 1988, and, more recently, Futter 2009, and further the monographic study by Tarnopolsky 2010.

²⁶ Significantly, their reaction contrasts with that of their teacher (cf. Vigo 2001: 20).

view of public speech and political power that characterises Gorgianic Rhetoric by attempting to engage with Polus and Callicles in cooperative *dialogue* about the nature and value of rhetorical, competitive δύναμις. The reflection on the δύναμις of speech, as well as on the competitive or cooperative ideals embedded in its practice, will accordingly govern not only the content, but also the form of the discussion in the following parts of the *Gorgias*.²⁷

2. Socrates on the δύναμις of rhetoric

After the refutation, Socrates replaces Gorgias, accepting Polus' request, and assumes the role of providing a sufficient definition of Rhetoric (462b). The philosopher thus takes over the task of completing his first interlocutor's characterisation of the rhetorical δύναμις. In the next pages of the dialogue, Socrates will accomplish what Gorgias proved to be unable to do, namely, *to reveal the power* (ἡ δύναμις) of Rhetoric (460a). This section is devoted to clarifying the Socratic account of the internal structure and psychological functioning of the rhetorical power by means of which the philosopher will finally disclose what (τίς) Rhetoric is. By doing this, Socrates supplies the grounds for uncovering the value (ποία) of Rhetoric (to be discussed in sections 3 and 4) (cf. 448e).

Gorgias' initial characterization stipulated that the rhetorical craft enables the speaker to appear before an ignorant audience (τοῖς οὐκ εἰδόσι) as knowing more than any expert (μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων) in any subject matter submitted to public discussion, when, in fact, he does not possess knowledge of it (οὐκ εἰδώς) (459bc and de, see also 457ab, the same is implied at 456bc). This description of the effect

²⁷ As far as I know, Kobusch 1978: 88 has been the first to call the attention to the performative dimension of Plato's *Gorgias*, treating it as a crucial interpretative element to understand its meaning as a whole. For a thorough analysis of the *Gorgias* as both a dramatic presentation and a philosophical discussion of two contrasting attitudes or modes of speech, see Vigo 2001: 20–30. More recently, Sheffield 2023a has proposed a reading of the *Gorgias* in which dialogue is taken as “a normative practice, which exemplifies the very virtues that constitute its subject matter”. See also Cooper 1998: 74, and Kauffman 1979. My own approach to Socratic dialectics in this paper finds its inspiration in Kobusch's, Vigo's, and Sheffield's readings.

Rhetoric produces in the mind of the audience opens the door to the inquiry into the psychological mechanisms whereby the said form of persuasion can be brought about. For, if the persuasion-produced appearance of knowledge is not generated through knowledge-producing discourses, then — as Socrates points out — rhetorical persuasion must be produced by means of some sort of contrivance or stratagem (μηχανή... τίς πειθοῦς) (459bc).²⁸ To be taken as the expert he is not, the rhetorician needs to find some strategy to furtively lead his audience to *believe* that he is such an expert.

Though the dialogue does not provide further explicit references to the above-mentioned μηχανή, the same motif resurfaces later on, when Socrates affirms to Polus that Rhetoric — being a form of flattery — disguises itself as a noble craft by ensnaring and deceiving the ignorant (θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ) “with the pleasure of the moment” (τῷ δὲ ἀεὶ ἠδίστῳ) (464cd). The mechanism behind rhetorical contrivance is now revealed: it is through the production of pleasure and gratification that the rhetorician manages to appear before his audience as knowing what is best to do, when he does not (464de, 462c). In addition, we are also told that the condition required for the rhetorician’s stratagem to be successful is that his audience is ignorant. Socrates’ exchange with Polus, however, contains no further remark on the specific nature of the connection between pleasure and ignorance that is exploited by the rhetorical δύναμις. For a more specific account of the way the persuasive process involved in Rhetoric produces knowledge-appearance by pleasing and gratifying an ignorant audience, we should turn to the final conversation with Callicles.

After agreeing with Callicles that the pleasant and the good are different features thus involving different activities for their pursuit (500de), Socrates reintroduces the claim that Rhetoric operates by procuring pleasure to the soul (ἠδονή... τῆς ψυχῆς) (501bc). He now clarifies that the rhetorician’s way of producing pleasure is akin to that of musicians (501e), writers of dithyrambic poetry (502a), and tragic poets (502b), for all of them possess a power akin to that of the rhetorician;

²⁸ For this translation, see *The Cambridge Greek Lexicon*, s.v. μηχανή, 4.

they are all capable of gratifying a collective of individuals at the same time (ἀθρόαις ἅμα χαρίζεσθαι) (501d).²⁹ Socrates more specifically parallels Rhetoric with tragic poetry (502cd), which consists in saying and singing (λέγειν καὶ αἰδεῖν) what pleases the audience, while avoiding what is unpleasant to them, regardless of whether it is beneficial or not for them (502b). Similarly, Rhetoric is the shaping of discourses aimed to gratify (χαρίζεσθαι) the audience rather than to what is best for them (502d, see also 521a–d). The rhetorician’s task is thus to *anticipate* what his audience will find pleasant to hear and *compose* speeches conforming to this anticipation.

Comparing Rhetoric with Athenian theatrical activities Socrates also illustrates the most dangerous effect that the rhetorical δύναμις is able to produce in the minds of its audience: the (mistaken) appearance that the rhetorical speaker is a valuable source of knowledge. In the same vein as tragic poetry, Rhetoric is an ἄλογον πρᾶγμα (465a), for it is not concerned with finding the best explanation for the matter discussed and, therefore, the *content* of its discourse is not determined by knowledge of its subject matter. Nonetheless, Rhetoric uses λόγοι, thus allowing a *logical form*, which, in turn, *gives the impression* of conveying knowledge.³⁰ Similarly, Dodds argues that Rhetoric is akin to tragic poetry because “owing to its charm and prestige is mistaken by some for wisdom”.³¹

Further insight into how Rhetoric creates the illusion of embodying proper knowledge of what is best can be extracted from Socrates’ criticism of the city leaders who Callicles admires (517ab, 518e). To Socrates, these public figures are personified examples of the flattery — he earlier identified with Rhetoric (465de) — that pretends to impersonate the genuine care of the soul (517cd, 518ab). To the philosopher, these leaders

²⁹ Dodds 1959: *ad* 501d1–502d8 interestingly points out that Socrates is not thinking here of “the necessary characteristics of dramatic art as such, but of the special conditions of Athenian theatre, with its unselected mass audience and its *competitive system*” (the italics are mine). Cf. Dalfen 2004: *ad* 502c. See also Aristotle’s *Poetics* 1453a35.

³⁰ Cf. Ariza 2020: 55.

³¹ Dodds 1959: *ad* 501d1–502d8 (III): “The poet, in fact, is dangerous because he is liable to be taken for a philosopher”. Cf. *Lg.* 810e.

proved to be “*more capable* (μᾶλλον οἷοί τε) of supplying the city with the things it desired”, regardless of the good or the bad (517b).³² Their activity in the city instantiated the same sort of practical principle that governs rhetorical activity; their political actions were performed to satisfy the citizens’ desires (ἐπιθυμιῶν παρασκευαστάς ἀνθρώπους), without knowing nor caring about whether these actions were truly beneficial for them (518c–e, see also 517e). In this context, Socrates explains more precisely how activities aimed at gratification are able to produce the appearance that the speaker is a reliable source of knowledge about what is best (517c–518a):

T 1 SOCRATES: So I think, at any rate, you have many times agreed and understood that this occupation concerned both with the body and with the soul is indeed a certain double one, and that the one is skilled in *service* (διακονική), by which it is possible to supply food if our bodies are hungry, drink if they are thirsty, clothing, bedding, and shoes if they are cold, and other things for which bodies come into a state of desire. And I speak to you on purpose through the same *likenesses* (εἰκόνων), so that you may thoroughly understand more easily (ῥᾶρον). For the one skilled at supplying these things is either the retailer or importer or craftsman of some one of these same things – baker, cook, weaver, cobbler, or leather dresser. Being of such a sort, it is nothing amazing (θαυμαστόν) that he seems, to himself and to the others (δόξαι καὶ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις), to be the caretaker of the body (θεραπευτήν... σώματος), and thus to everyone who does not know (τῷ μὴ εἰδότη) that besides all these there is a certain gymnastic and medical art, which is *really* the care for the body (τῷ ὄντι γε ἐστὶν σώματος θεραπεία) and which *fittingly rules* (προσέκει τούτων ἄρχειν) all these arts and uses their works, *because of its knowing* (διὰ τὸ εἰδέναι) what is useful and base among foods or drinks *for the body’s virtue* (χρηστὸν καὶ πονηρὸν... ἐστὶν εἰς ἀρετήν), while all these others are ignorant. It

³² Dalfen 2004: *ad* 502de points out that both the characterization of the politicians as rhetoricians and the charge to political discourses of serving particular interests and being manipulative were common before and after Plato, as it can be seen in the following references (provided by Dalfen): Aristophanes, *Eq.* 1350 ff., *Pax* 632 ff., *Pl.* 30 f. and 567 ff.; Euripides, *Hec.* 251 ff.; Andocides, *On His Return*, 2.17–20 and 3.1–2, 10–11; Thucydides, 3.40.2–3; Lysias, *On the Confiscation of the Property of the Brother of Nicias*, 18.16; Demosthenes, *Olynthiac*, 3.3.21.

is for this reason that these other arts are *slavish, servile, and illiberal* (δουλοπρεπεῖς τε καὶ διακονικὰς καὶ ἀνελευθέρους) as regards their occupation with the body, and the gymnastic art and medical art are, in accordance with what is just, *mistresses* (δεσποίνας) of these. Well then, at one time you seem to me to understand that these same things in fact obtain *for the soul* (περὶ ψυχὴν) as well, when I am saying so, and you agree as if you know what I mean. (517c–518a)

In this crucial passage, Socrates draws Callicles' attention to implicit normative patterns that structure ordinary epistemic hierarchies so as to lead him to understand how pleasure-aimed activities are mistaken by some people for good-aimed ones and to identify, on these grounds, the mechanisms by means of which a speaker appears to possess knowledge of what is good when, in reality, he does not know. As he does in other passages, Socrates brings in the example of body-related crafts to illustrate how he understands the nature of Rhetoric and why he considers it a form of flattery (490b–e, 500e and ff.). The leading purpose of the example is to introduce a hardly disputable, common sense-based account of a hierarchy between crafts that have the right to direct other crafts and crafts that do not and thus that should be put at the service of other crafts. The difference is drawn appealing to the nature of the object of each type of craft. Crafts like medicine and gymnastics that are concerned with the restoration and preservation of the best possible condition of the object they deal with (in medicine and gymnastics, the health of the body) belong in the first class. To the non-directive, servile class pertain practices, such as bakery and cookery, that are not aimed at the promotion of the good condition of the object they deal with, but instead at the satisfaction of specific bodily desires. The ruling position of the first type of activities over the second derives from the fact that the crafts belonging to the first group know how and when, if at all, satisfying a *particular* desire will promote or hinder the good condition (ἀρετή) of the body as a *whole*.³³

Keeping this in mind, we can now turn to how the emergence of the false appearance of knowledge is illustrated in this passage with the cor-

³³ See Irwin 1979: ad 517d–518a, and especially Wieland 1991: 271.

responding parallel in the hierarchy of crafts just discussed. Socrates states that, to those who *ignore the existence* (μη εἰδοῖτι ὅτι ἔστιν) of genuine therapeutic crafts, and therefore to those who *know nothing* (ἐπαίεις οὐδὲν) about the care and good condition of the body, the activities belonging to the servile, non-therapeutic class *will appear as* belonging to the directive, therapeutic class (518c). The false appearance of cookery as knowing about what is best, then, is mistaken as a true one by those who are ignorant of how satisfaction of bodily desires fosters or hinders bodily health (518cd).³⁴ As Socrates suggests, this sort of ignorance is the one found in those who take pleasure and pain as the ruling criteria in the practical choices concerning their bodies (as implied in 518d and more clearly stated at 479bc).

The previous considerations deal with likenesses (εἰκόνων) referred to the body. As Socrates stresses at the end of the passage just quoted, what is relevant here is that these images are meant to facilitate the understanding of Socrates' definition of Rhetoric as an activity essentially concerned with the production of pleasure for the soul (περὶ ψυχῆν). Applying what we have learnt from the likenesses, it can be said that Rhetoric produces the appearance of knowledge regarding what is best by saying pleasurable words to the soul of an audience who, neglecting the very existence of any form of knowledgeable access to what is good for the soul, assumes pleasure and pain as the ruling criteria of their assent³⁵ (500b, 513c, see also 465c).

The δύνάμις of Rhetoric, then, is finally disclosed by Socrates as consisting in the ability to shape speeches with an anticipatory view to the non-cognitive response of the audience. This allows the rhetorical speaker to secure assent to the content of his speeches and makes him appear before an uncritical audience as possessing cognitive authority regarding what is best (517d). Thus, Socrates has finally provided

³⁴ A parallel case was already mentioned by Socrates when he explains to Polus that cosmetics, by producing merely external aspects of beauty – shape, color, smoothness and fine clothing –, deceives (ἀπατῶσα) and thus makes people neglect the beauty that *belongs* (τοῦ οἰκείου) per se to a well-functioning, healthy body in the efforts to attain a merely *external* beauty (ἀλλότριον κάλλος) (465b).

³⁵ Cf. Schofield 2017: 23.

a sufficient account of the effects attributed to the power of Rhetoric by Gorgias and his disciples. In doing this, he has revealed something rather unexpected about Rhetoric; Socrates' account of the psychological functioning of the effects and internal structure of the rhetorical δύναμις shows that it is *essentially dependant* from the audience's desire for pleasure and gratification (cf. 513bc).³⁶

3. Socrates' critique of the tyrannical ideal of δύναμις

Socrates' characterisation of Rhetoric is far from being innocent. The Socratic account discussed in the previous section has major implications for assessing the practical value of Rhetoric. From an external, social perspective, it renders its practitioners as flatterers and panderers of the audience and thus ascribes to them a position that is clearly at odds, as Polus promptly complains, with the alleged grandiosity of the political power that Rhetoric is meant to confer. As we are about to see in this section, Socrates will exploit Polus's complaints to further develop and specify his own criticism of Rhetoric in terms of power.

T 2 POLUS: Then do you think that good rhetors (οἱ ἀγαθοὶ ῥήτορες) count as worthless (φᾶῦλοι)³⁷ in the cities, as flatterers (ὡς κόλακες)?
<...>

SOCRATES: I think they don't count at all.

POLUS: What do you mean, they don't count? Don't they have *the greatest power* (μέγιστον δύνανται) in the cities?

SOCRATES: No, not if you say that having power *is a good to the man with the power* (ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ).

POLUS: Well, I do say so (μὴν λέγω γε). (466bc)

Polus here reintroduces his teacher's main claim that the good rhetorician possesses the greatest power in the city, contending that it is *because of the power* it brings to its possessor that Rhetoric is seen

³⁶ The asymmetrical distribution of power between the rhetorician and his audience is one of the main ideas behind the historical Gorgias' portrayal of Rhetoric in his *Encomium of Helen*, 8–15 (cf. Kamtekar 2017: 77).

³⁷ φᾶῦλοι as predicative is well argued for in Serrano, Díaz de Cerio 2000: 64, n. 274.

as involving something good *for the one who practises it*. The personal emphasis in Polus' last reply corroborates that he is one of those who admire and value Rhetoric as the finest among the crafts (448c) — as he advanced at the beginning of the dialogue — due to the unusual and great power it confers to its practitioners.³⁸ Devoid of Gorgias' scruples (cf. 462a), now Polus further characterises the power that defines the value of Rhetoric as a form of tyrannical power, a power that is most admired and desired by him and “by everyone else” (468e, 471de, 473e):³⁹

T 3 SOCRATES: Then [following the previous conditional clause: if having power is a good to the man with the power] I think the rhetors have the least power of anyone in the city.

POLUS: What? Aren't they *like the tyrants* (ὥσπερ οἱ τύραννοι)? Don't they kill whoever they want to (ἀν βούλωνται), and expropriate and expel from the cities whoever they think fit (ἀν δοκῆ αὐτοῖς)? (466c)

In response to Socrates' insistence on his criticism of the power of Rhetoric, Polus reinforces his position by specifying that the greatness of Rhetoric is to be found in its property to enable its possessor to achieve his practical aims in a competitive political context. For Polus, it is clear that the finest and thus most desirable power for a citizen is the ability to do *whatever actions he resolves to accomplish* in the city, and to do them, as the reference to the tyrants makes it clear, *under no one else's constraint*, neither citizen's nor legislator's.⁴⁰ Thus, Polus takes the *unrestricted/tyrannical* character of rhetorical power as an obviously sufficient reason for seeing it as something good and desirable.

In the following pages of the dialogue, Socrates thoroughly challenges Polus' ideal of tyrannical power, on the contention that it does not provide by itself sufficient ground to consider rhetorical power as something good and worth pursuing. It is not enough to define rhetorical power as the tyrannical/unrestricted δύναμις to do *whatever* action one *believes to be best* (δόξη βέλτιστον εἶναι) in order to prove Rhetoric

³⁸ Cf. Stauffer 2006: 50.

³⁹ Cf. Kahn 1983: 94–95.

⁴⁰ Cf. Irwin 1979: ad 466bc. On this ideal of power, see Gouldner 1969: 101–102. See also 469c.

good, since doing what one thinks is best *without having intelligence* (ἀνευ νοῦ), i.e., not possessing sufficient knowledge on what the best is in each case, is perceptibly harmful (κακός) for the agent who performs the action (466e–467a). Hence, the unrestricted ability to do x does not, *per se*, instantiate a good worth possessing power, for if I have the ability to do x, but the evaluative belief that motivates my action (“doing x benefits me”) is wrong (doing x turns out to harm me), then it is bad for me to possess the power to do x (cf. 467a). It seems fair to assume, then, that the capacity to succeed in identifying the goodness of the actions that I am able to perform is a necessary condition for the power of performing them to be considered good for me to possess. Therefore, if Polus genuinely intends to demonstrate that Rhetoric is a power worth pursuing, he must prove that rhetorical competence provides its practitioners not only with the capacity of performing actions, but also, and mainly, with the capacity of procuring something beneficial for themselves by performing those actions (467a).⁴¹ If this is not shown to be the case, Socrates remarks, rhetoricians can be said to have the power to do what they think is best (ἄ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι), but not the power to do what they want (ἄ βούλονται) (*ibidem*), as Polus initially claimed (see 466c, quoted in T 3).

Gorgias’ disciple fails to see the difference Socrates draws between doing what an agent thinks is best (DATB) and doing what an agent wants (DAW) (cf. 467bc). The philosopher further explains that the distinction relies on the experiential evidence of actions in which the agent’s *assumption* that performing them would result in something good does not coincide with the value that, *de facto*, the said actions actually entail for him (οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον) (468d). Accordingly, the root of the distinction lies in the fact that it is possible for an agent to perform actions guided by deficient knowledge of how these actions impact on his own good and so that it is possible for him to act under the wrong assumption that a given action will benefit him, when it actually won’t. Socrates claims that when this is the case, then the agent performs the action *under the assumption that*

⁴¹ Cf. Kamtekar 2017: 82 and Vigo 2001: 34.

he wants to perform it (DATB), while, in reality, he *does not really want* to perform it (DAW). Strange as it may sound for a modern reader, the existence of unwanted actions that are performed by an agent can be reasonably drawn from the retrospective description of practical mistakes.⁴² If we accept that (1) the tyrant *was wrong in believing* that doing x was good for him, and that (2) knowing (1) would have prevented him from *wanting* to do x, then we can affirm that it was the *mistaken appearance* of the goodness of performing x *what made him think that he wanted* to perform x, but he *actually*, as an agent that always wants the real good as opposed to its mere appearance, did not want it (cf. 470d). When performing x the tyrannical agent is “being subject to an *appearance of good*”, a condition that operates as “a ‘counterfeit’ of wanting”,⁴³ as Doyle puts it. On this account, what an agent *actually wants* is what is *really good* for him, as opposed to *merely apparently*, whatever that might be;⁴⁴ in order for an agent to *really want* to do or not do x, then, *choosing* to do or not do it is not enough; it is required that his choice of doing or not doing x results from a properly functioning power in him to *discern* whether or not doing x *is good* for him.⁴⁵

As said, Socrates’ argument here is designed to challenge Polus’ (apparently self-evident) claim that the rhetorician’s possession of unrestricted power of action within the city is good *because* that power enables him to do whatever he *wants* to do (cf. 466c). If the rhetorician lacks sufficient knowledge about when doing x is beneficial for him, then he is *unable* to do what he really wants, and he therefore possesses no great power. Relying on this reasoning, both interlocutors agree on a more accurate criterion to assess the real value of the δύναμις of Rhetoric:

⁴² Cf. Vigo 2007: 190–191.

⁴³ Doyle 2007: 29.

⁴⁴ As Wieland 1999: 271 argues, “was man *eigentlich will*, ist nicht die konkrete Handlung selbst oder ihr unmittelbares Resultat, sondern der mit ihr erstrebte Zweck. Das ist aber immer *das Gute* im Sinne dessen, was *einem wirklich nützt*” (italics are mine). For a more detailed analysis of Socrates’ argument developed in these passages, see Kamtekar 2017: 81–91. See also Vigo 2007: 185, and Doyle 2007: 27.

⁴⁵ Cf. Doyle 2007: 29–30.

T 4 SOCRATES: So then, you amazing man, it comes back again to light for you that if acting beneficially (τὸ ὠφελίμως πράττειν) follows for someone who does what seems good (πράττοντι ἃ δοκεῖ), it's a good thing (ἀγαθόν), and this, as it seems, is having *great power* (τὸ μέγα δύνασθαι); but if not, it's a bad thing (κακὸν), and having *small power* (σμικρὸν δύνασθαι).⁴⁶ (470ab)

The natural result of this principle is that if Polus wants to defend his praise of Rhetoric as a great, good power — and therefore justify his own pursuit — and not just on the basis of what he thinks is best to do (ΔΑΤΒ), but rather on what he really wants to do (ΔΑΩ), he must prove himself able to offer a *criterion to discern* (εἰπέ τίνα ὄρον ὀρίζη) when (πότε) killing, expelling and expropriating would be better (ἄμεινον) than doing otherwise (470bc),⁴⁷ since to him the performance of these actions supplied the proof of the greatness and goodness of the rhetorical-tyrannical power (466c, quoted above). To evaluate whether the rhetorician has great, good power — and so whether he has the power to do what he really wants —, then, we need to elucidate first if rhetorical power enables him to *successfully differentiate* when doing something is good for him and when it has the opposite value. Although, as Gorgias, Polus presented himself as an expert in providing answers (ὡς ἐπιστάμενος ἀποκρίνεσθαι) (462a), he now falls back, once again, onto the same strategy he used at the beginning of the exchange (462b) and refuses to answer (470ab).

4. Socrates' critique of the δύναμις of rhetoric

The question of the power of Rhetoric resurfaces in the first steps of Socrates' final and most personal confrontation with the young Callicles (481c ff.). In his first words to his new interlocutor, the philosopher accuses him of being “unable to contradict” (οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν) what the δῆμος of Athens wants to hear, however absurd that may be, because he is in love with it, and thus is completely dependent on its

⁴⁶ I slightly modify Nichols's translation.

⁴⁷ Dodds 1959: *ad* 470c2 also reads this passage as referring to a “criterion”, and links it to *Crito* 48cd. Cf. Doyle 2007: 27, n. 12.

wishes (481e).⁴⁸ Socrates claims that if his young interlocutor were to tell the truth (εἰ βούλοιο τᾶληθῆ λέγειν), he would recognize that he is not really concerned with the truth of the content of what he says and that he only cares, instead, about whether what he says satisfies the desires of his beloved δῆμος and so whether what he says is what the people of Athens *wants* him to say (λέγεις ἃ ἐκεῖνος βούλεται) (481e).⁴⁹

Socrates' opening words are of no minor importance. He is telling Callicles that his capacity of speech, the very means he uses to gain power in the city applying his Gorgianic training in Rhetoric, is in fact governed by the wishes of the Athenian people. The personal import of the critique is clear: Callicles is *powerless* to oppose the opinion of the δῆμος, a condition thus closely connected with the way he speaks, i.e., with the rhetorical search for what the audience would find pleasant to hear (482ab). Instead of trying to conform to the desires of the many, Socrates exhorts Callicles to seek conformity with himself. To do so, he needs to remove his focus from what his audience think to instead examine himself whether or not injustice *actually* is the worst of evils (482bc). Socrates is thus encouraging his interlocutor to abandon the rhetorical way of speaking so as to prove himself *powerful* before the many by submitting himself to philosophical examination of the issue at hand (cf. 482a).

Callicles' response shares the same personal tone, as he defends himself from Socrates' charges by attacking his interlocutor's use of discursive power in the city. First, Callicles responds to the philosopher's challenge and confronts the many. He does so in the form of a speech about justice that dares to contradict the conventional view. He claims that the many have imposed restrictions on the most powerful, thus establishing a morality according to which it is unjust to seek to have more than the others (483b); according to nature, however, it is just (δίκαιον) for those who are better to have more than those who are worse, for natural justice takes place when those who are *more power-*

⁴⁸ On Callicles as a lover of the δῆμος, see Kamtekar 2005. Irani 2017: ch. 3 compares Socrates and Callicles as different kinds of *lovers*.

⁴⁹ Cf. Dodds 1959: *ad* 481e. Dalfen 2004: *ad* 481 suggests that Socrates' accusation here responds to a cultural stereotype.

ful (τὸν δυνατώτερον) possess more than those who are less powerful (τοῦ ἀδυνατώτερου) (483cd). Following the last claim, and supported by a genealogical deconstruction of conventional morality (cf. 483a–484a), Callicles unabashedly reintroduces the tyrannical ideal of power to substantiate his own pursuit of Rhetoric and criticise Socrates' dedication to philosophy (see esp. 483de):

T 5 CALLICLES: But, I think, if a man having a powerful enough nature (φύσιν ἰκανήν)⁵⁰ comes into being, he shakes off and breaks through all these things and gets away, trampling underfoot our writings, spells, charms, and the laws that are all against nature, and the slave rises up to be revealed as our *master* (δεσπότης); and there the justice of nature shines forth. (484a)

Callicles argues that Socrates would be able to perceive the truth of this thesis if he were to leave the practice of philosophy and use his natural capacities to become himself powerful in the city, as Callicles himself does (484c). If he wants to be the δεσπότης that, according to nature, a real man should be, Socrates must devote himself in seeking the capacity required to succeed in the public square (485d), namely, Rhetoric, which is the power to speak persuasively, daringly, and convincingly in the council of justice and in the assembly (486ab). On the contrary, the pursuit of philosophy beyond childhood is “unmanly” (ἄνανδρος) (485d), as the philosopher would spend his life engaged in *useless* refutational conversations⁵¹ similar to the one in which Socrates wants Callicles to engage (482b). Indeed, even when he possesses a good nature, anyone who partakes in these refutational exercises will necessarily become inexperienced (ἄπειρον) in the matters that a good and noble man has to cope with in order to succeed in the city. This includes laws, public and private speeches, human pleasures and desires and, more generally, the “customs and characters” (Nichols) or “the ways of men” (Irwin) (τῶν ἠθῶν) one needs to deal with to become and remain successful in the political sphere (484cd).⁵² Therefore,

⁵⁰ I modify Nichols's translation of ἰκανός as “sufficient”. See *LSJ* s.v. ἰκανός. Irwin and Sachs translate it as “strong enough”.

⁵¹ See 486c.

⁵² Cf. *Theaetetus* 173cd. See Irani 2017: 82.

it is shameful (αἰσχρὸς) to become an expert in the philosophical use of speech, because this type of person is *incapable* (δυνάμενον) of defending nor protecting (βοηθεῖν μηδ' ἐκώσσαι) himself or anyone else he cares about from the greatest dangers (486ab). This ultimately reveals, according to Callicles, the philosopher's lack of all relevant power in the city; contrary to the rhetorician, the philosopher is unable to pronounce words "fit for a free man, great and powerful"⁵³ (ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν) (485e).

The question of power seems to fade in the following pages of the dialogue, where Socrates tirelessly argues that Callicles' pleonastic view of natural justice involves several inconsistencies and advances an alternative, moral view of justice, focused on self-restraint and limitation. As the conversation proceeds, it becomes clear that the young rhetorician is impermeable to his interlocutor's arguments for moral justice. Indeed, Callicles apparently remains unshaken in his view on natural justice and committed to his pleonastic ideal of life; the young rhetorician nowhere retracts his claim that the inability to secure one's own life is always worse than committing moral injustice.⁵⁴ This fact, together with the vivid portrayal of Callicles in various passages of the dialogue as vehemently attached to the pleonastic desire for dialectical victory (506ab, 511a–c, 512de), has led many scholars to read the exchange between Socrates and Callicles as highlighting the inner limitations of Socratic dialectics to overcome the power of emotions and desires to reform moral convictions.⁵⁵

⁵³ Irwin's translation.

⁵⁴ Cf. Schofield 2017: 20. Whether or not Callicles *actually* remains untouched by Socrates' arguments for justice is a question that Plato leaves deliberately open in the *Gorgias*, as the young rhetorician keeps significantly silent in the last pages of the dialogue (523a–527e) For suggestive implications of Callicles' silence, see Altman 2018: 235–237. A less positive account of Callicles' silence is proposed in Cooper 1998: 74.

⁵⁵ See Dodds 1959: ad 513c5, Dalfen 2004: ad 513c, Cooper 1998: 74, Scott 1999: 19–22, Woolf 2002: 30–31, Moss 2007: 229–30, Trivigno 2009: 94–99. According to Klosko 1993: 593, "Socrates is unable to convince Callicles of anything". For more optimistic interpretations, see Carone 2004, Kamtekar 2005, esp. 337, n. 36, Schofield 2017, Irani 2021, and, most notably, Sheffield 2023a and 2023b.

The examination of δύνναμις as a central element in the *Gorgias*, however, helps to see things under a different light; there are textual reasons related to the use of power in the argument to prefer a more positive reading of the influence of Socrates' dialectics over Callicles throughout their exchange. Although it is plausible to assume that Callicles' convictions *regarding justice* remain untouched by argument, there is evidence in the text to support that near the end of the conversation he experiences a significant change of mind *regarding the value he attributes to rhetorical δύνναμις as well as his own relation to it*, a change that is explicitly connected with Socrates' use of argument. As Schofield has already pointed out, in the last part of the conversation, the philosopher redirects the discussion to focus on the *kind of power* the rhetorician has in the city (509d and ff.),⁵⁶ actively attempting to make his interlocutor aware of the condition in which he is putting himself through his pursuit of Rhetoric (511a). With this recalibration of the argumentative strategy, Socrates finally achieves genuine progress with Callicles (513c, 521a). As we are about to see next, the discussion on the δύνναμις of Rhetoric not only re-emerges in the subsequent parts of the dialogue, but it does so to play a fundamental role in Socrates' dialectical strategy.⁵⁷

Once the Socratic arguments for justice have proven to be unpersuasive to Callicles, Socrates retakes and develops the claims on the servile character of Rhetoric implied in his characterization of it as a flattering activity before Polus (463a and ff.). Firstly, he calls attention to the fact that if, as his interlocutor affirms, Rhetoric is admirable because of its power to secure one's own life and properties in the city (δύνναται σῶζεiv), then the same must be said about activities, such as swimming, navigation, engine making, and others alike, which are equally necessary to preserve one's own life and properties (512c). Callicles agrees

⁵⁶ Cf. Schofield 2017: 20–21.

⁵⁷ Cf. Schofield 2017, and Sheffield 2023a. Both authors offer detailed discussions of the philosophical significance of the last part of Socrates' and Callicles' exchange (509–522), which is often neglected (see, e.g., Kahn 1983, Klosko 1993, Cooper 1998, Jenks 2007). In addition to Schofield and Sheffield (2023a and 2023b), Kamtekar (2005) and Irani (2021) are notable exceptions.

that none of the experts in these activities is entitled to proclaim his craft as being the greatest and most valuable (512b). Hence, Socrates observes, these activities cannot be deemed inferior to Rhetoric, nor Rhetoric superior to them, because they enable their participant to achieve the same effect, namely, the protection of one's life and possessions; rhetorical power is of no greater use, which makes the craft deserving of no greater admiration and praise, than the power provided by common *auxiliary* activities (512cd).

Later in the dialogue, Socrates further develops the assimilation of Rhetoric into auxiliary activities to argue that it embodies a servile (*διακονική*) position in relation to the citizens, in a similar manner as life-preserving activities do. To illustrate his argument, Socrates turns to the actions and projects undertaken in the city by early historical leaders, such as Pericles, Cimon, Miltiades and Themistocles, who, according to Callicles, are admirable examples of good political leadership (503c, 515d). Socrates challenges his interlocutor's assumption by pointing out to the fact that these figures were successful not in taking a leading position regarding the desires of the citizens, but instead in effectively *complying* with them (515cd, 518c). Therefore, according to Socrates, Callicles' admired leaders should be perceived as *servants* (*διάκονοι*) of the citizens (517b, cf. 518c), rather than as great rulers.⁵⁸ The philosopher's characterization of Rhetoric as flattering speech, then, serves to demonstrate that rhetorical power puts its practitioners in an analogous position to that of those who supply the needs and desires of the city, making the rhetorician not a powerful leader through his mastery of the ability to gratify the citizens, but, instead, a *servant* of the citizens whose words and policies are completely determined by the citizens' requirements. At this point of the dialogue, and despite the critical implications of these assertions, Callicles surprisingly agrees to Socrates' deflationary picture of Rhetoric in the following terms:

T 6 SOCRATES: Define for me, then, to which manner of caring (*θεραπεία*) for the city you are urging me on. Is it that of fighting with the

⁵⁸ See Irwin 1979: *ad* 517c.

Athenians so that they will be as good as possible, as a doctor would do, or *as one who will serve* (ὡς διακονήσονται) and associate with them with a view to gratification (πρὸς χάριν)? Tell me the truth, Callicles; for, just as you began being outspoken with me, you are just to end up saying what *you* think. Now too, speak well and in a nobly born manner.

CALLICLES: Well then, I say as one who will serve (ὡς διακονήσονται).

SOCRATES: You are therefore urging me on to engage in flattery (κολακεύσονται), you most nobly born man.

CALLICLES: If it's more pleasant for you to call it Mysian, Socrates. <...> (521ab)

Socrates suggests in this passage that Callicles finally chooses to tell the truth, stating what he thinks.⁵⁹ With his answer, the young rhetorician now recognizes that, by its nature, the rhetorical “power” enables its possessor to be at the service, and therefore under the rule, of the citizens. This position, however, is blatantly at odds with the supposed greatness of Rhetoric in the context of the city as it has been tenaciously proclaimed by its rhetorical advocates throughout the dialogue, including Callicles himself.

Despite its hardly deniable salience, Callicles' agreement to Socrates' view of Rhetoric in the passage quoted above has failed to attract scholarly attention.⁶⁰ Only recently, Frisbee C.C. Sheffield (2023a) has underscored its significance in the context of Socrates' overall strategy, identifying it as a crucial argumentative achievement. Indeed, Callicles' agreement to the servile nature of Rhetoric is not incidental; as Sheffield points out, the young rhetorician is assenting to Socrates' leading claim that his young interlocutor is completely *dependant* on the δῆμος of Athens.⁶¹ Even further, the characterisation of Rhetoric as servile flattery that Callicles now grudgingly yet genuinely accepts is also the crucial position Socrates argued for against Polus' (463a–c)⁶²

⁵⁹ Remember Socrates' initial claim, mentioned above, about what would happen if Callicles *wanted* to tell what *he* thinks (481e).

⁶⁰ Dodds, Irwin, and Dalfen do not refer to it in their commentaries.

⁶¹ Schofield 2017: 66.

⁶² Cf. Sheffield 2023a.

and represents the very antithesis of Gorgias' view on the practical value of the rhetorical δύναμις as the best and greatest power in the city. The decisive role that Callicles' admission of Socrates' demeaning characterisation of Rhetoric plays within the argumentative context of the dialogue, as well as the fact that, in this case, the rhetorician chooses not to make a rhetorical move, as he did before in various parallel occasions, to avoid being defeated by Socratic dialectics (cf. 495a, 497ab, 499b, 501c), makes it worth inquiring why, at this particular point of the dialogue, he *does agree and comply with the argument*. What has led the young rhetorician to distance himself from his own views on Rhetoric — which he has so passionately defended up to now — to become permeable, at least up to a certain degree, to Socrates' use of speech, namely, argumentation?

I propose that the source of Callicles' subtle, yet decisive transformation from victory-directed to argument-susceptible could be traced back to a previous stage of the conversation. More precisely, my thesis is that the remarkable “triumph of argument”⁶³ marked by Callicles' concession in 521a is made possible through Socrates' earlier success, in the context of his assimilation of Rhetoric into auxiliary crafts (509c and ff.), in making Callicles aware of the *personally problematic* condition that the rhetorician puts himself into through the exercise of his tyrant-like *power* (διὰ τὴν μίμησιν τοῦ δεσπότητος καὶ δύναμιν) (511a).

The preparation for Callicles' agreement at 521a begins at 509c, where Socrates manages to pull him back into the dialogical engagement by redirecting the focus of the conversation to what appears to be his interlocutor's most genuine concern: to secure *power* (δύναμις) to protect himself (509c, cf. 483b, 484d–485c, 486ab, 511a–c, 521bc).⁶⁴ Although he disagrees with Socrates' identification of injustice as the worst of evils, Callicles nonetheless *agrees*, considering it something “clear” (δῆλον), that the best way to prepare against evil is to obtain *power* (509cd). This agreement on the necessity of power significantly emerges as the first genuine common ground between both interlocu-

⁶³ Sheffield 2023a.

⁶⁴ Cf. Schofield 2017: 12, and Sheffield 2023a. See also Austin 2013: 33–34.

tors.⁶⁵ Elaborating on it, Socrates now shows Callicles that his desire for power, as determined by the rhetorical ideal of it, entails a fundamental problem:

T 7 SOCRATES: But, you blessed man, see if the noble and the good are not something other than saving and being saved. For the true man, at any rate, must reject living any amount of time whatsoever, and must not be a lover of life. Rather, turning over what concerns these things to the god and believing the women's saying that no man may escape his destiny, he must investigate what comes after this: In what way may he who is going to live for a time live best? Is it by making himself like that regime in which he lives, and should you therefore now *become as much as possible* (ὡς ὁμοιότατον γίγνεσθαι) like the Athenian people, if you are to be dear friend to it and to have *great power* (μέγα δύνασθαι) in the city? See if this is profitable for you and for me, you demonic man, so that we shall not suffer what they say the Thessalian women who draw down the moon suffer: *our choice of this power* (ἡ αἴρεσις... ταύτης τῆς δυνάμεως) in the city will be at the cost of the things dearest to us. (512d–513a)

The problem that Callicles' choice of the power of Rhetoric involves is his servile assimilation to the δῆμος. The philosopher claims that to attain rhetorical power, the rhetorician needs to be treated by the citizens as a friend (ὡς πρὸς φίλον) (510c), for this is the only way to guarantee that the rhetorician would receive no harm from the citizens (513b).⁶⁶ If the rhetorician wishes to obtain the citizens' friendship, then he must not appear to them as someone inferior, to avoid their despise, nor as someone superior, for they will fear him; instead, the rhetorician must appear as genuinely being one of the *same kind* of them (510b). He should censure and approve the same things as them (ταὐτὰ ψέγων καὶ ἐπαινῶν) and be willing to obey and become subjected to them (ἐθέλη ἄρχεσθαι καὶ ὑποκεῖσθαι), as he would do with any other source of absolute power established in the city (510bc). The rhetorician must become of the *same character* (ὁμοίθης) as the citizens (510c, 513ab);

⁶⁵ Cf. Kamtekar 2005.

⁶⁶ Cf. Irani 2021: 362.

he must be “like them in [his] own nature” (αὐτοφυσῶς ὅμοιον τούτοις) (513b). In fact, the rhetorician would be able to address the citizens with speeches delivered in their own character (ἦθος) only if he *is* of the same character as them (513bc).⁶⁷ To succeed in attaining what *Callicles himself* identifies as the greatest power in the city, then, the rhetorician must not only conform his words to the citizen’s *ethos*; he must also conform *his own ethos* to theirs.⁶⁸ The *ad hominem* nature of Socrates’ argument is clear, for it is meant to show Callicles that his desire to become a powerful rhetorician necessarily implies *becoming* a servant of the many (513bc).⁶⁹ With this, Socrates allows Callicles to see himself as one of the citizens mentioned before in the dialogue who, following their desire for power, have since their youth aligned their own character (ἐκ νέου ἐθίζειν αὐτὸν) to the same likes and dislikes as the despot to secure their power in the city (510d). In doing this, as Irwin notices, Socrates is making Callicles realise that his condition as rhetorician in relation to the δῆμος is as “self-destructive” and “humiliating” as the one of the friend of the tyrant (cf. 511a).⁷⁰

Socrates’ *ad hominem* charge of assimilation to the Athenian δῆμος is also construed with recourse to Callicles’ education and to the teacher who is willing to make of him a politically successful rhetorician as the one he aspires (ὡς ἐπιθυμεῖς) to become, the educator responsible for rendering Callicles the most like the citizens he so vehemently despises⁷¹ (513b). Although Gorgias’ name is conveniently silenced, the focus of the accusation seems clear: with the competitive model of power it embraces, the Gorgianic education in Rhetoric has essentially contributed to the development of a servile character in Callicles.⁷² Indeed, rhetorical training as the one provided by Gorgias va-

⁶⁷ Cf. Schofield 2017: 23, Kamtekar 2005: 330–334, and Lodge 1896: 229, n. 39.

⁶⁸ Cf. Schofield 2017: 22.

⁶⁹ Cf. Kahn 1983. Altman (2018: 243) calls attention to the six uses of the second-person singular in the short stretch 512cd. See also Dalfen 2004: *ad* 513b.

⁷⁰ Irwin 1979: *ad* 513a.

⁷¹ Dodds 1959: *ad* 513a2 already remarked this point.

⁷² Cf. Dodds 1959: 15. See also Kahn 1983: 84, Kamtekar 2005: 335–36, and especially the precise examination of this issue in Sheffield 2023a.

validates and reinforces its learner's uncritical desires towards (alleged) goods, such as security and immunity, which, to achieve, he would need to gratify and comply with the citizens' desires.⁷³

Significantly, this servile position has been vehemently deprecated by Callicles in his opening speech as shameful and unworthy of a real, i.e., powerful, man (cf. 484bc).⁷⁴ The condition here attributed to the rhetorician directly clashes with Callicles' keystone statement in his initial vindication of natural justice and the despotic nature of the "real man": the many should serve the powerful, not vice versa (483e–484a),⁷⁵ a principle deeply rooted in Callicles' personal conviction that dependency and servitude are essential signs of disgrace, for "how would a human being become happy (εὐδαίμων) while *being a slave* (δουλεύων) to anyone at all?" (491e). By making Callicles aware of the personal implications of his *choice of power* then, Socrates is allowing him to see that the *actual* position he is putting himself in by pursuing the said power contravenes his own most fundamental evaluative standards and, thus, to question the validity of the *beliefs* under which he values that power. By making Callicles reflect on his own beliefs, Socrates' arguments are thus clearly intended to conduce the young rhetorician to distance himself from the motivations conforming his attachment to Rhetoric.⁷⁶

That Socrates' words actually attain this sort of influence over Callicles seems to be attested by the unexpectedly self-conscious character of his response to the Socratic argument:

T 8 CALLICLES: In some way, I don't *know* what (οὐκ οἶδ' ὄντινά), what you say *seems good to me* (μοι... δοκεῖς εὖ λέγειν), Socrates; but I suffer the experience *of the many* (πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος) – I am not altogether persuaded by you (οὐ πάνυ σοι πείθομαι).⁷⁷ (513c)

⁷³ Cf. Austin 2013: 34–35, and Altman 2018: 243, n. 89.

⁷⁴ Cf. Sheffield 2023a, and Tarnopolsky 2010: 111.

⁷⁵ Cf. Dalfen 2004: 474, and Schofield 2017: 15, 21–23 and especially 27.

⁷⁶ See Sheffield 2023a for a psychological analysis of this process.

⁷⁷ οὐ πάνυ can also be translated as "not at all" (cf. Serrano, Díaz de Cerio 2000: 221). Nichols's translation – "not altogether" – better fits Callicles' preceding con-

This excerpt marks a turning point in the dialogue. For the first time in the whole exchange, the young rhetorician openly recognizes⁷⁸ that he finds himself in a state of puzzlement; he acknowledges that he does not know (οὐκ οἶδα). More precisely, Callicles makes explicit that he *wavers*, as he finds himself *unable* to decide whether or not Rhetoric provides a great power.⁷⁹ Furthermore, as Gonzalez Lodge observed, the rhetorician’s “candour” in this passage stands in remarkable contrast with his earlier “obstinacy”.⁸⁰ Indeed, the ‘Callicles’ that surfaces here is not the fierce interlocutor unreluctantly dominated by the desire to outreach Socrates; his use of speech and so his dialogical agency seem to have changed; while he initially opposed with vehemence to Socrates’ remark regarding his servile identification with the people of Athens (482c and e), he now *admits* that he experiences the same *pathos* as the many (οἱ πολλοί). But Callicles does not only align himself with the many and recognise his problematic position concerning the epistemic foundations of what he believes he wants; most notably, he also *shares* his condition with Socrates and, in so doing, embodies for the very first time in the dialogue an embryonic, yet effective, dialogical-cooperative attitude, as opposed to a rhetorical-competitive one.

Socrates’ response confirms this reading, as he sees in Callicles’ answer the opportunity to *explain* to him the *cause* of his resistance to be

cession where he states that Socrates “speaks well”. Cf. Kamtekar 2005: 337–338, Schofield 2017: 24, n. 18, and especially Austin 2013: 42, n. 16. The same translation is preferred in Irwin 1979: 92, Sachs 2009: 106, Altman 2018: 241, and Irani 2021: 362.

⁷⁸ Kamtekar 2005: 337 sees this passage as a “moment of self-recognition”.

⁷⁹ Lodge 1896: 230 reads this passage as follows: “they [most people] listen gladly only to that which harmonizes with their opinions, and are very loath to offer on the altar of more perfect knowledge the views they have come to cherish; hence they remain *undecided*” (the italics are mine). See also Kamtekar 2005: 338, n. 37, and Sheffield 2023a. Both Lodge 1896: *ad* 513c and Dodds 1959: *ad* 513c5 refer to the parallel in *Meno* 95c, a passage where the state of indecision between two possible judgements is explicitly linked to having the same experience as the many. When Socrates asks Meno whether he thinks that the sophists are teachers, he answers that he cannot say, for he experiences the same as the many (αὐτὸς ὅπερ οἱ πολλοὶ πέπονθα): “sometimes I think they are (τοτέ μὲν μοι δοκοῦσιν), and sometimes that they aren’t (τοτέ δὲ οὐ)” (the translation comes from Waterfield 2009, *Meno*).

⁸⁰ Lodge 1896: 230.

persuaded by argument: it is due to the love for the δῆμος that prevails in his soul (ἐν τῇ ψυχῇ) (513c). According to Socrates, Callicles' (newly acknowledged) condition results from his profound dependency from the values of the many⁸¹ and, therefore, substantiates the claim that by pursuing the power of Rhetoric, he has become a servile friend of the citizens. To Socrates' eyes, however, Callicles' *self-realisation* not only qualifies him to understand the *diagnosis*, but also to receive the *treatment* for his enslaving condition: it can be overcome if they examine together (διασκοπώμεθα) the same issues *many times* (πολλάκις) and *better* (βέλτιον) (513d). Accordingly, the inclination towards cooperative use of speech that Socrates spots in Callicles' answer motivates the philosopher to try to engage his interlocutor, in the last steps of the dialogue, in a deeper (i.e., better) re-examination (i.e., once again) of the previous arguments regarding the nature and value of Rhetoric, in an attempt to persuade him of the *merely apparent* character of the goodness he ascribes to rhetorical power (see esp. 513de, 515a, 517ab, 518a).⁸²

The re-examination process undertaken after Callicles' answer is surely not a fully cooperative exchange and its success is far from complete. However, it provides important signs showing that Socrates' young interlocutor finds himself *in the process of developing* a dialogical-cooperative attitude. In the first steps of the new exchange, Callicles' way of assenting is predominantly distant and condescending: "Let it be so for you, if you wish" (ἔστω, εἰ βούλει, σοὶ οὕτως, 513e), "Certainly, if it's more pleasant for you" (πάνυ γε, εἰ σοὶ ἥδιον, 514a, see also the whole stretch from 516b to d), although the conversation is scattered with few apparently more genuine answers: "I do [believe so]" (ἔμοιγε, 514e and again in 515d). Socrates *repeatedly* insists to him that his assent must be based on what has been agreed (515d, 516bc, 517cd, 520b), so that Callicles' beliefs regarding the matter discussed follow from the argument (ἐκ τούτου τοῦ λόγου) (516d, see also ἀνάγκη ἐκ τῶν ὁμολογημένων in 515d). As the philosopher already pointed out at the beginning of the exchange, Callicles must be *consistent* if he wants

⁸¹ Cf. Kamtekar 2005: 237.

⁸² Cf. Kamtekar 2005: 337, n. 36, and Schofield 2017.

to reach a proper understanding of the matter discussed (482bc). It is not accidental, therefore, that, at this point, the philosopher devotes a long speech to denounce Callicles' inconsistency in the previous conversation (518ab), paralleling it with that of politicians and sophists who claim that they have made others just, while at the same time complain that those same others treat them unjustly (519d). If Callicles is not consistent, Socrates implies, he will be incurring in the same notorious absurdity (ἄτοπος) (519c and again in d) as they are (cf. 520ab). Notably, at this point, Callicles censures Socrates for making a long speech (519d) and begins to answer, consecutively and invariably, with genuine expressions of assent to the argument: "In my opinion, at least" (ἔμοιγε δοκεῖ, 519e), "I do [hear them]" (520a), "Certainly" (πάνυ γε, 520c and similarly in d), "It would appear so, at any rate" (ἔοικέ γε, 520e), "It is" (ἔστιν, 521a). Callicles' last answers reveal that he has finally submitted his use of speech to the constraints (of consistency) imposed by the argumentative process and is thus prepared to comply with the argument, even if this entails accepting at 521a, as we have seen, the critical claim that Rhetoric embodies a shameful form of servitude and, therefore, the complete opposite of a great δύναμις.

5. Plato on the δύναμις of philosophy (concluding remarks)

Callicles' final admission, however, does not close the debate on the practical value of Rhetoric as a form of δύναμις. Although he concedes that Rhetoric is not the great power he assumed it was, he nonetheless keeps tight to the conviction that rhetorical power is the best means to avoid the greatest evil, namely, being killed by others (521bc). Significantly, Callicles' last proactive intervention is a genuine questioning of this very conviction: "In your opinion, then, Socrates, is a human being in a fine state (καλῶς ἔχειν), when he's in such a condition in the city, *powerless* (ἀδύνατος) to help himself (ἑαυτῷ βοηθεῖν)?" (522c). Socrates answers by stressing, once again, the requirements of consistency with the argumentative process: relying on what Callicles has agreed himself (ὁ σὺ... ὁμολόγησας), the *incapacity* (ἀδυναμία) one must be ashamed (αἰσχύνω) of having is the one that makes him *un-*

able (ἀδύνατος) to avoid being unjust (ἄδικος) either in speech or action (μήτε εἰρηκῶς μήτε εἰργασμένος) (522b). Conversely, he recalls, they both have agreed that the capacity to avoid injustice is the *most powerful* (κρατίστη) form of self-protection (522d).

Socrates further illustrates and supports the consequences that their agreements entail for deciding the most convenient type of power with a “true account” (cf. 522e–523a) of the future existence of the soul after death. Socrates explicitly links the state of the soul in the afterlife with the way in which it has exercised its power in life (524e–525a). If it has not been informed by truth (ἄνευ ἀληθείας) and has thus been used to commit injustice, then it engenders a sick, disproportionate, ugly soul (525a and 525d). Health, on the contrary, is found in the soul that has lived a pious life, characterised by its living with truth (μετ’ ἀληθείας). Persuaded by this account and therefore willing to present himself to the judge with his soul in the healthiest possible condition (ὡς ὑγιεστάτην), Socrates declares that he will not pay attention to what most people find worth pursuing and that he will instead devote himself to the “practise of truth” (τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν), in the attempt to become really the best he is *able* to (δύνωμαι) or, as Irwin puts it, “the best that is in [his] power” (526de). Precisely relying on the exercise of this power (καθ’ ὅσον δύναμαι), Socrates assures that he dedicates his present existence to engage all others to this kind of life, competing with them in this uniquely superior form of contest (ἀγῶνα) to improve one’s own soul as much as possible through the practice of truth (526e). According to Socrates, this kind of life paradigmatically – though not exclusively (526a–c) – corresponds to the philosopher (φιλόσοφος), the one who devotes his life to the search for knowledge (526cd) like he does.

Philosophy, then, as the exercise of the agent’s capacity to direct himself to the truth through the consistent use of speech, is presented here as the power to protect the soul from injustice. Socrates himself, in speaking as he does in the dialogue, *displays* the functioning and effects of the philosophical δύναμις. This is corroborated by the text at different points and in different ways. First, the philosopher

explicitly presents his activity of common search for the truth of the matter discussed as having a healing influence over its participants (475de, 505c, 513e–514a, 521d). Furthermore, when earlier in the conversation, Callicles refuses to accept that his account of what counts as good has been refuted in the argumentative process, and harshly refuses to continue the conversation (505bc), Socrates responds that Callicles “won’t abide *being benefited* (ὠφελούμενος) and *undergoing himself* (αὐτὸς... πάσχωων) the very thing our discussion is about: *being moderated* (κολλάζόμενος)” (505c). By connecting the content of the discussion with the effect that his participating in it is meant to produce in his interlocutor, Socrates is making it clear that the use of discourse he is trying to involve him in constitutes *in itself* a benefiting, virtue-producing activity explicitly linked with moderation and so with the application of certain limits over its participants’ desires, as these are embodied and operative in the action of speaking to each other. By speaking to Callicles in the way he does and trying to engage him in the philosophical use of speech, then, Socrates is not only *proving* him wrong, but he is also *leading*, *persuading* and *compelling* his interlocutor (cf. 517b) by dialogical means to submit himself to the bindings of a truth-seeking process, thus moderating his self-imposing desire for dialectical victory.

Seen from this perspective, Callicles’ cooperative reaction at 513c and the subsequent change in his dialogical attitude seem suitably designed by Plato as evidence of the proper effects of the δύναμις of Philosophy. Through his conversation with Socrates, Callicles becomes progressively more able both to evaluate the utility of Rhetoric more appropriately as well as to feel more attracted by the persuasive effect of an evaluation resulting from an argumentative process. Thus, his incipient dialogical attitude and significant concession reveal that the young rhetorician has become more inclined to act under the guidance of reasoning and, thus, a more philosophical agent. This also seems to be implied by Socrates when he claims that the proper way to take care of the citizens is to improve their intellectual power (διάνοια), making it noble and good (καλῆ καγαθῆ), thus resulting in truly beneficial guid-

ing of their practical lives (513e–514a). If this reading is correct, then the practice of Socratic dialectics is represented by Plato in the *Gorgias* as contributing not only to improve the epistemic quality of the evaluative beliefs of those who practise it, but also to the creation of harmony between their thoughts, desires, and actions. This harmony thus appears as the proper effect of philosophical δύναμις; contrary to the effects attributed to Rhetoric, Philosophy enables those who exercise it *to know and do what they really want*, that is, what is truly beneficial and good, instead of what they merely think is best. This picture of Socratic dialectics reveals that the Socrates of the *Gorgias* not only provides a critical account of the rhetorical δύναμις, but also exemplifies, in doing so, an alternative type of δύναμις that enables its practitioner to *realise* effectively the good that Rhetoric grandly promises but is unable to deliver.

References

- Altman, W. (2018), *Ascent to the Good. The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*. Lanham, MD, etc.: Lexington Books.
- Ariza, S. (2020), "La diferenciación de *empeiria* y *technê* en el *Gorgias* de Platón", *Méthexis* 32.1: 45–62.
- Austin, E.A. (2013), "Corpses, Self-Defense, and Immortality: Callicles' Fear of Death in the *Gorgias*", *Ancient Philosophy* 33.1: 33–52.
- Benson, H.H. (1997), "Socratic Dynamic Theory: A Sketch", *Apeiron* 30.4: 79–94.
- Burnyeat, M.F. (1997), "First Words: A Valedictory Lecture", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43: 1–20.
- Carone, G.R. (2004), "Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 55–96.
- Cleary, J.J. (2013), "'Powers That Be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle", in John M. Dillon, Brendan O'Byrne, and Fran O'Rourke (eds.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus*, 251–297. Leiden: Brill.
- Cooper, J.M. (1998), *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press.
- Dalfen, J., tr. (2004), *Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar*. Bd. 6.3: *Gorgias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dodds, E.R., ed. (1959), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Doyle, J. (2007), "Desire, Power and the Good in Plato's *Gorgias*", in Sergio Tenenbaum (ed.), *Moral Psychology*, 15–36. Amsterdam: Rodopi.
- Emlyn-Jones, C.; Hamilton, W., eds. (2004), *Plato. Gorgias*. Penguin Books.
- Euben, J.P. (2018), "Democracy and Political Theory: A Reading of Plato's *Gorgias*", in J. Peter Euben, John R. Wallach and Josiah Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstitution of American Democracy*, 198–226. Cornell University Press.
- Gish, D.A. (2006), "Rivals in Persuasion: Gorgianic Sophistic versus Socratic Rhetoric", *Polis: The Journal for Greek Political Thought* 23.1: 46–73.
- Gouldner, A.W. (1969), *The Hellenic World: A Sociological Analysis*. New York: Harper & Row.
- Futter, D.B. (2009), "Shame as a Tool for Persuasion in Plato's *Gorgias*", *Journal of the History of Philosophy* 47.3: 451–461.
- Haden, J. (1992), "Two Types of Power in Plato's *Gorgias*", *The Classical Journal* 87.4: 313–326.
- Irani, T. (2017), *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus*. Cambridge University Press.

- Irani, T. (2021), "Socrates's Great Speech: The Defense of Philosophy in Plato's *Gorgias*", *Journal of the History of Philosophy* 59.3: 349–369.
- Irwin, T., tr. (1979), *Plato. Gorgias*. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Irwin, T. (1995), "Plato's Objections to the Sophists", in Anton Powell (ed.), *The Greek World*, 568–590. Routledge.
- Jenks, R. (2007), "The Sounds of Silence: Rhetoric and Dialectic in the Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*", *Philosophy & Rhetoric* 40.2: 201–215.
- Kahn, C.H. (1983), "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 75–121.
- Kamtekar, R. (2005), "The Profession of Friendship", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25.2: 319–339.
- Kamtekar, R. (2017), *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*. Oxford University Press.
- Kastely, J.L. (1991), "In Defense of Plato's *Gorgias*", *Publications of the Modern Language Association of America* 106.1: 96–109.
- Kauffman, C. (1979), "Enactment as Argument in the *Gorgias*", *Philosophy & Rhetoric* 12.2: 114–129.
- Klosko, G. (1993), "Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle", *Revue Internationale de Philosophie* 47.184.1: 31–49.
- Kobusch, T. (1978), "Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen *Gorgias*", *Philosophisches Jahrbuch* 85.1: 87–10.
- Lodge, G., ed. (1896), *Plato. Gorgias*. Boston; London: Ginn & Company.
- Lodge, R.C. (1928), *Plato's Theory of Ethics: The Moral Criterion and the Highest Good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- McKim, R. (1988), "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", in Charles L. Griswold (ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings*, 34–49. Routledge.
- Monoson, S. (2018), "Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse", in J. Peter Euben, John R. Wallach and Josiah Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstitution of American Democracy*, 198–226. Cornell University Press.
- Moss, J. (2007), "The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*", *Ancient Philosophy* 27.2: 229–249.
- Murray, J.S. (2001), "Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (*Gorgias* 456c–457b)", *Philosophy & Rhetoric* 34.4: 355–363.
- Nichols Jr., J.H., tr. (1998), *Gorgias and Phaedrus*. Cornell University Press.
- Penner, T. (1991), "Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466a–468e that Orators and Tyrants Have No Power in the City", *Apeiron* 24.3: 147–202.

- Race, W.H. (1979), "Shame in Plato's *Gorgias*", *The Classical Journal* 74.3: 197–202.
- Rankin, D. (2014), *Sophists, Socratics and Cynics*. Routledge.
- Romilly, J. de (2002), *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by Janet Lloyd. Oxford: Clarendon Press.
- Sachs, J., ed. (2009), *Plato. Gorgias. Aristotle. Rhetoric*. Translation, Glossary, and Introductory Essay. Focus Publishing Company.
- Schofield, M. (2017), "Callicles's Return: *Gorgias* 509–522 Reconsidered", *Philosophie antique* 17: 7–30.
- Scott, D. (1999), "Platonic Pessimism and Moral Education", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17: 15–36.
- Serrano, R.; Díaz de Cerio, M. (eds.) (2000), *Platón. Gorgias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Shaw, J.C. (2015), "Punishment and Psychology in Plato's *Gorgias*", *Polis* 32.1: 75–95.
- Sheffield, F.C.C. (2023a), "Desire and Argument in Plato's *Gorgias*", in J. Clerk Shaw (ed.), *The Cambridge Critical Guide to Plato's Gorgias*. Cambridge University Press. (Forthcoming.)
- Sheffield, F.C.C. (2023b), "The Politics of Collaboration: Dialogue, Community Building and Justice", in Nelson Leventhal (ed.), *Collaboration in Ancient Literature*. (Forthcoming.)
- Stauffer, D. (2006), *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge University Press.
- Tarnopolsky, C.H. (2010), *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton University Press.
- Trivigno, F.V. (2009), "Paratragedy in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36: 73–105.
- Vigo, A.G. (2001), "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo", *Tópicos* 8/9: 5–38.
- Vigo, A.G. (2007), "Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a–468e)", *Méthexis* 20.1: 181–201.
- Wardy, R. (1996), *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors*. Routledge.
- Waterfield, R., ed. (2009), *Meno and Other Dialogues*. Oxford University Press.
- Weiss, R. (2003), "Oh, Brother!: The Fraternity of Rhetoric and Philosophy in Plato's *Gorgias*", *Interpretation* 30.2: 195–206.
- Wieland, W. (1999), *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Woolf, R.G. (2002), "Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18: 1–40.

Рустам Галанин, Надежда Волкова

Субъект языка и морали в философии Протагора:
диалектика индивида и сообщества/полиса*

RUSTAM GALANIN, NADEZHDA VOLKOVA

THE SUBJECT OF LANGUAGE AND MORALS IN PROTAGORAS' PHILOSOPHY:
DIALECTICS OF THE INDIVIDUAL AND COMMUNITY/POLIS

ABSTRACT. The Sophists in general and Protagoras in particular paid special attention to the study of language and grammar. Such attention was due to the fact that speech was not just a means of communication for the ancient Greek, but a carrier of *arete*, and the better this speech was, the greater the political prowess, *arete*, possessed by its carrier, the subject of the utterance. Protagoras came very close to understanding that the logos is an essential structure of human nature and a condition for the possibility of a person's social existence as a citizen of the polis. Already in the 20th century, in the era of the "overthrow of the Subject" and its hypostases, Noam Chomsky, with the help of the theory of "generative grammar" developed by him, proves that man has a "nature" which consists in his ability for Language. This ability, being independent of socio-cultural contexts, is universal and not subject to reduction. Man as a subject of language in/via language returns to his/her true essence, whereas language, being, let's say, a gift from God, dominates man as a universal possibility and needs individuals for its actualization. The latter, as the logos, makes it possible to build a community — such a connection of individual subjects, where the dialectic of the individual and the communal is assembled by the logos into an organized political body, an example of which was the ancient polis as a collective Subject, such as our mind yearns for whenever it dreams of a Community at large. The authors consider in detail the direct connection and similarities between Chomsky's understanding of the Subject of Language and that of Protagoras. Also, using the rather fanciful sociological theories of G. Agamben, J.-L. Nancy and M. Blanchot, they inquire what societies may come to look like when there is no longer a place for the Subject in them.

KEYWORDS: subject, virtue, sophistry, politics, ethics, psycholinguistics, Chomsky.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

© Н.П. Волкова (Москва). nagval_89@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.02

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Добродетели существуют в нас не от природы (φύσει) и не вопреки природе (παρὰ φύσιν), но приобрести их для нас естественно (τεφικóσι), а благодаря приучению (ἔθους) мы в них совершенствуемся.

Аристотель, «Никомахова этика» (1103a23–26)¹

Аристотель говорит, что из всех живых существ только человек обладает логосом² и что способность к речи укоренена в человеческой природе даже глубже, чем способность пользоваться собственным телом³. Нужно сказать, что Аристотель не открыл здесь Америки — традиция отождествления подлинной сущности человека с логосом, царящим в космосе, гораздо древнее⁴, а в своем социально-политическом контексте их связь разрабатывалась в теориях софистов — в частности, Протагором⁵.

¹ Пер. Н.В. Брагинской.

² *Pol.* 1253a: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. Cf. *EN* 1102b et alibi.

³ *Rh.* 1355b. Определение человека как по природе своей существа политического (φύσει πολιτικὸν ζῶον, *Pol.* 1253a3) не в достаточной степени отражает природу, или сущность, человека, так как существуют и другие животные, обладающие, скажем так, общественным характером, однако в меньшей степени, и живущие в стаях, и хотя и они обладают голосом (φωνή), тем не менее только человек имеет речь. В сжатом виде выводы из «Великой речи» Протагора содержатся также в «гимне Логосу» его ученика Исократы, который, однако, еще больше своего ученика в риторике, Аристотеля, подчеркивает важность речи в бытии человека (*Isoc.* 15.253–257). Совершенно очевидно, что оба они, пусть видоизменяя и глубже концептуализируя логос — то есть рассматривая его не просто как артикулированную речь и фонематическую номинативную деятельность в отношении объектов (*Pl. Prt.* 322a), но исключительно рациональную человеческую intersубъективную реальность, — пользуются теорией Протагора как своим базисом.

⁴ В своем космическом аспекте связь Логоса и человека постоянно подчеркивается у Гераклита (ср., например, fr. 1, 2 Lebedev = В 50, 1 DK). В космосе царит Логос, которому человек должен внимать, для чего нужны специальные навыки — нужно владеть «космической грамматикой», по правилам которой выстроена эта вселенская Речь (Лебедев 2014: 65). Таким образом, в мире царствует Слово или Текст, или мир, если угодно, сам есть Текст, или *Liber Naturae*.

⁵ О зависимости концепции хорошего человека (σπουδαῖος ἀνὴρ) у Аристотеля (*Pol.* 1287b20; *EN* 1113a30) как мерил в области морали и политики от Протагора и его учения о человеке — *мере* см., например, Gottlieb 1991.

Предварительные замечания

В диалоге «Протагор» две взаимно переплетающиеся темы⁶: одна тема моральная, другая когнитивная, первая связана с добродетелью, вторая — с разделением знания *как* и знания *что*⁷. Протагор там произносит так называемую Великую речь⁸, в которой излагает концепцию антропогенеза, социогенеза и — шире — происхождения культуры. Эта Великая речь состоит из двух частей: мифа, описывающего филогенез культуры на общечеловеческом уровне, и логоса, где дана онтогенетическая версия усвоения культурных кодов индивидом⁹. Среди ученых существует довольно устойчивая традиция, которая полагает, что Платон

⁶ Есть еще и тема *эроса* в преамбуле диалога, связанная с аспектом влечения к мудрости и добродетели, которая обычно ускользает от исследователей и которая по причине ограниченности места не может быть нами здесь раскрыта: собственно, «грех» софистов не в том, что они берут деньги за обучение, но в том, что в их педагогике отсутствует эрос, которым изобилует педагогика Сократа. Франсиско Гонсалес интересно инкорпорирует эту тему в свое драматическое прочтение «Протагора» (Gonzalez 2014).

⁷ Maguire 1977: 104. Структурализм интересуется не вопросом «что это такое?», то есть вопросом о *сущности*, но вопросом «как это работает?», то есть *функцией*.

⁸ Fr. 3.25 Afonasin. Это, конечно, не просто речь, но рекламная и похвальная речь своему искусству, то есть эпидейксис, ибо неспроста перед тем, как начать говорить, Протагор спрашивает (316b) Сократа и Гиппократа, как они хотят его слушать — в индивидуальной беседе или прилюдно, ведь наряду с Гиппократом там целый рой афинской золотой молодежи, готовой много заплатить за разрекламированные педагогические услуги. Подробнее см. Nathan 2017.

⁹ Тот факт, что Протагор предлагает на выбор Сократу миф или рассуждение (*Prt.* 320c), говорит о том, что у Протагора могла существовать прозаическая филогенетическая научная версия биогенеза, антропогенеза и культургенеза, где не было никакого намека на сверхъестественное вмешательство (Beresford 2013: 139–140). Затем Протагор излагает онтогенетический педагогический логос о развитии индивида (324e sq.), однако этот логос не совпадает с невысказанным гипотетическим филогенетическим логосом. Мы можем предположить, что педагогический логос с его экспликацией усвоения добродетелей содержался в сочинении «О добродетелях», тогда как невысказанный филогенетический логос + высказанный на ту же тему рациональный миф содержались в «О первоначальном порядке вещей» (*contra* Beresford 2013: 142, n. 9, который отрицает возможность мифа в этом сочинении). Унтерстейнер полагал (Untersteiner 1954: 12–13), что миф содержался в сочинении «Истина», на том основании, что смысл

при написании Великой речи *mutatis mutandis* интерполировал в свой текст фрагмент сочинения настоящего Протагора, которое называлось «О первоначальном порядке вещей» (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως)¹⁰, и что даже если сама проблема единства добродетелей может рассматриваться как всецело платоновская, то остальное, сказанное в Великой речи, в частности по поводу плюралистической концепции добродетелей и их связи с поли-

мифа — не столько в том, как произошли люди, сколько в том, чтобы показать их текущее цивилизованное, то есть *истинное* состояние.

¹⁰ Существует известный *consensus sapientium* по поводу того, что именно этим сочинением пользовался Платон при написании «Протагора» (Jaeger 1947: 247, п. 14; Gagarin 1968: 90; Kerferd 1981: 125; Schiappa 2003: 147, et al.). Однако степень стилизации исходного *Urtext*'а Протагора Платоном представляет собой неразрешимый вопрос и, как следствие, приводит к неограниченному количеству спекуляций и безграничным полетам научной фантазии (см. Barney 2019; Bonazzi 2021). То, что миф и логос, изложенные Протагором в Великой речи, суть изобретения Платона и что от исторического Протагора там осталось одно имя, см. Maguire 1977; Farrar 1988; Van Riel 2012. Так или иначе, первое внятное доксографическое свидетельство, где налицо классическая стадийная схема развития культуры от (1) дикого состояния через (2) общественный договор и законы к (3) развитию ремесел и городской жизни, мы находим в «Физиологии» Архелая (60 A 4 DK) (Kahn 1981: 102). В мифе же Протагора эта последовательность изложена, скорее, сумбурно и имплицитно и, возможно, даже пародийно — в частности, там не сказано, что было с человечеством, когда оно вообще не имело еще никаких технических навыков (Bonazzi 2021: 429, 432), — в отличие от того, как описывает дело, пусть и очень сжато, сам Архелай. Однако сам ли Архелай придумал эту схему или заимствовал у своего учителя Анаксагора, остается непонятным. Непонятно также, чем вдохновлялся Эсхил (если только в самом деле он и есть автор, о чем см. Griffith 1977) в «Прометее прикованном» (443–507), когда описывал дары, оказанные человечеству этим титаном, — вполне вероятно, что он, как указывал Марк Гриффит, «был близок учению Протагора, чей миф о развитии культуры мог вдохновить автора в выборе материала», но равным образом он знал «раннего Софокла и Еврипида, а также Пиндара и, возможно, Эмпедокла и Анаксагора» (Griffith 1977: 253). О влиянии Протагора на автора «Прометее» также указывает Мартин Уэст (West 1979: 147), который, следуя за Гриффитом, полагает, что Протагор мог распространить это учение во время своих посещений Афин в 452–442 гг. Также Уэст считает, что миф Протагора мог повлиять на Софокла (*Ant.* 332 sqq.), Еврипида (*Supp.* 201–213) и Крития (fr. 19 Kannicht = B 25 DK). О связи биографии Протагора (эсхилковский Прометей — это маска Протагора) и — шире — истории Афин с трилогией «эсхиловского» «Прометее» см. также Davison 1949.

тическим искусством, отражает подлинную софистическую доктрину¹¹.

В Великой речи Протагор говорит, что *in illo tempore* люди, хоть и обладали определенным набором ремесел, искусств и прочих технических навыков, необходимых для выживания, однако, так как у них не было еще политики (τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν)¹², которой обладал только Зевс, не могли ужиться вместе¹³. Затем Зевс, который, как и другие боги, играет в этом нарративе скорее символическую роль¹⁴, через Гермеса¹⁵ распределил между всеми людьми чувство стыда (αἰδῶ) и справедливости (δίκη)¹⁶, чтобы

¹¹ Bonazzi 2021: 425.

¹² Под политикой тут понимается политическое искусство — ἡ πολιτικὴ τέχνη. Мауро Бонацци предлагает «генетическую» и имплицитную трехчастную стадильность развития культуры в мифе заменить «аналитической» и эксплицитной двухчастной: природное состояние до политики и городское состояние после (Bonazzi 2021: 433). Также он считает (р. 437), что Протагор, возможно, был первым и единственным из теоретиков культургенезиса, который полагал, что обладание ремеслами, хоть и необходимо, но вовсе не достаточно для человеческого общественного выживания и прогресса. Так рождается область внутреннего, то есть этического и политического, в известной степени независимая от любого технического прогресса, но, наоборот, детерминирующая и направляющая последний, потому что никакая наука и техника никогда не может ответить на вечные толстовские вопросы «что мне делать?» и «как мне жить?».

¹³ Pl. *Prt.* 321d.

¹⁴ Beresford 2013: 139. Вообще, проблема агностицизма Протагора в отношении богов и его несоответствие мифологической форме данного нарратива не должны нас смущать, как это пытается сделать Магуайр, полагая, что *αἴδος* и *δίκη* здесь суть не протагоровские, но всецело платоновские концепты (Maguire 1977: 119 sqq.). Ведь ничто не мешало софисту использовать мифическую форму в качестве адекватного способа экспозиции своих философских идей — дальнейшая процедура очищения философского содержания в этом повествовании, его, так сказать, демифологизация, была уже прерогативой и делом читателя/слушателя (Barney 2019: 135–136).

¹⁵ Этот бог, конечно, неспроста появляется здесь. Недостаточно того, что Гермес — вестник богов. Он, как известно, еще и бог языка (cf. Pl. *Cra.* 407e–408b), толмачей, всевозможных «нарративов» и «дискурсов»; понятый таким образом, как передатчик моральных способностей, этот бог укореняет последние в их языковой природе, создавая «моральный дискурс» и, как следствие, политический дискурс, где главную роль играет речь (cf. Barney 2019: 151 sqq.).

¹⁶ Cf. Hes. *Op.* 275–279. Описывая Железный век, в который его угораздило жить, бедолага Гесиод сетует (191–192) на то, что *правда/справедливость* будет

могли возникнуть города, где бы установились соответствующие порядки (κόσμοι) и такие узы между людьми, которые приведут к дружбе (φιλίας), «которая рассматривается не просто как источник внутренней удовлетворенности, но как конститутивный элемент социальной идентичности»¹⁷. Стыд у Протагора, который опирается на поэтическую традицию, представляет собой некое ценностное расположение духа или, если угодно, черту характера, связанную с пониманием того, каким образом собственная честь и достоинство человека соотносятся с честью и достоинством других; стыд — это всецело социальное качество, которое либо способствует аρετή, либо же есть часть последней¹⁸. Софросюнэ, или благоразумие, или воздержанность и самоконтроль, вытекающие из стыда, традиционно было неразрывно связано с благополучием полиса еще со времен Солона, являясь неотъемлемой частью политической добродетели¹⁹. Воздержанный человек (σώφρων), то есть тот, который в состоянии противостоять порыву к немедленному удовлетворению желания, связанного с телесным или душевным удовольствием и наслаждением, имеет стабильное и здоровое состояние ума и обладает большей, чем невоздержанный, способностью здравого суждения во всех аспектах общественной жизни, и, как следствие, у такого человека всегда хорошая репутация: такой человек — благопристойный и знает, что, совершив дурное ближнему, он подвергнется возмездию²⁰. Следовательно, такой человек всегда избегает гиб-

сосредоточена в сильных руках, а *стыд* пропадет вовсе (δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδώς οὐκ ἔσται).

¹⁷ Farrar 1988: 6.

¹⁸ Cairns 1993: 356. Это, разумеется, не означает, что у античного субъекта не было внутреннего душевного пространства совести, где бы в случае несправедливого деяния осуществляла свою укоризну «вина», поэтому антропологический паттерн культуры «стыда» и культуры «вины», унаследованный нами с легкой подачи Рут Бенедикт, должен рассматриваться с известной осторожностью. В своей книге Дуглас Кернс (Cairns 1993) дает исчерпывающий обзор проблемы стыда в античной литературе и философии начиная с Гомера и заканчивая Аристотелем. Кратко о стыде в античности см. Konstan 2003.

¹⁹ North 1966: 86.

²⁰ Antipho fr. 2.55–57 Afonasin. Cf. Eur. *El.* 253–261; Pl. *Chrm.* 159b, 160e; подроб-

риса — несправедливого поступка, мотивированного спесивой уверенностью в собственной безнаказанности, и в этом отношении он является носителем справедливости (δικαιοσύνη). Справедливость (δικαιοσύνη)²¹ — термин, возможно впервые изобретенный самим Протагором²², — Протагор понимает, также следуя в этом поэтической традиции, как главную и совокупную добродетель²³, необходимую, во-первых, для блага политического сообщества, и, во-вторых, для собственного человеческого достоинства, которым должен обладать ἀγαθός πολίτης — достойный гражданин.

нее см. North 1966: 88–89. Со временем, вероятно, софросюз утрачивает политическую коннотацию и начинает пониматься более как воздержанность в телесных удовольствиях и такое отношение к последним, какое положено по закону и обычаю (cf. Arist. *Rh.* 1366b15; *EN* 1177b25 et al.; см также Dover 1974: 57, 59, 225).

²¹ В таком виде это существительное, за исключением корпуса Феогнида, где оно, судя по всему, является позднейшей редакторской интерполяцией под стать интеллектуальному духу времени (Havelock 1969: 69), до конца 5 в. встречается только пять раз у Геродота и по одному разу — у Фукидида, Антифонта и Дамона. Разбор всех этих okazji с комментариями *ad loc.* см. в Havelock 1969. То, что существительное δικαιοσύνη в словарном индексе Дильса-Кранца засвидетельствовано также применительно к фрагментам пифагорейцев, Бианта и некоторых других, не должно, по мнению Хэвлока, «вводить в заблуждение неосторожных» (ibid.: 50, п. 4; 59, п. 34) — вероятно, по причине позднего доксографического происхождения этих фрагментов, то есть когда это существительное было уже широко распространено (со второго десятилетия 4 в. до н.э.). Также Хэвлок отмечает (ibid.: 51), что если бы это слово имело хождение в моральном дискурсе греков сер. 5 века и ранее, то наверняка встретилось бы также в моральных размышлениях Пиндара, комедиях Аристофана и вставных речах Фукидида — например, в «Мелосском диалоге», который полностью про это.

²² Havelock 1969: 69–70.

²³ Так, Феогнид говорит, что «в справедливости — все добродетели сразу» (ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν, *Thgn.* 147; cf. Arist. *EN* 1129b29, однако см. прим. 21). Тем не менее в 5 в., судя по всему, происходит известная пролиферация добродетелей с выделением базового канона — мудрости, воздержанности, благочестия, мужества и собственно справедливости, имплицитно содержавшихся уже у поэтов (cf. Pi. *N.* 3.73–76; *Hes.* fr. 321), однако всё более детализируемых (Pl. *Men.* 73e–74a). Принимая во внимание софистическую критику поэзии, можно сказать, что Протагор аристократическую поэтическую аргументацию экстраполирует на всех граждан демократического полиса, утверждая, таким образом, взаимную ответственность и моральную подготовленность друг перед другом в практике политической филлии/дружбы. Из рук софистов эту же традицию наследует, разумеется, и Платон (Pl. *R.* 427e sqq.).

Однако еще до того, как обзавестись стыдом и справедливостью, если верить хронологии мифа Протагора, человек обзавелся искусством членораздельной речи ($\phi\omega\nu\eta\iota\nu$)²⁴ и научился, подобно библейскому Адаму, давать вещам имена ($\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$). Почему *стыд* и *справедливость* возникают после того, как появляется речь? Совершенно очевидно, потому что речь участвует в формировании субъективной морали²⁵: речь, а также письмо и чтение как ее модификации, является трансфером, посредством которого в процессе пайдеи коллективные ценности сообщества инсталлируются в область субъективного сознания и бессознательного²⁶, которые, в свою очередь, суть всецело продукты речевой

²⁴ Интересно отметить: если верить «хронологии» событий этого мифа, то первой способностью человека была религиозность (если только это не традиционный топос, наряду с языком, дабы показать отличие людей от животных, cf. Manuwald 1999: 192). Из-за сродства с богами человек сперва стал воздвигать им алтари и поклоняться им, и только потом уже он обретет способность к речи. Из этого напрашивается вывод, что религиозность, даже если и не имеющая в мифе Протагора никакого отношения к человеческой справедливости и, следовательно, никак не связанная с моралью (Barney 2019: 143, 145), является еще более фундаментальным и первичным состоянием человека, чем даже способность к речи и, как следствие, к социальности (Van Riel 2012: 161). Здесь, конечно, нельзя не вспомнить *фитру* ислама, согласно которой все люди по естеству своему изначально рождаются в истинной вере, то есть от рождения религиозны. Религиозность с годами, из-за контакта с социумом, трансформируется и от стремления к Абсолюту может деградировать до самых различных повседневных практик — например, потребительства, шоппинга, спортивного фанатизма, пьянства, поклонения различным идолам (поп-звездам, политикам-демагогам и проч.), другими словами, никогда не удовлетворяемое *желание*, будучи отчужденным от своего единственного подлинного объекта, Абсолюта, рассеивается и мельчает, нисходя до житейской пошлости, а чистая и неизменная форма Абсолюта, существующая в человеческой душе, наполняется эрзацами — капиталом, славой, властью и прочими «слишком человеческими» *переменными*.

²⁵ «Обучаться добродетели, — трактует логос Протагора Барбара Кассен со ссылкой на *Prt.* 328a, — всё равно, что обучаться говорить по-гречески» (Кассен 2000: 94).

²⁶ По словам Протагора, которые, в отличие от вышеизложенного мифа, представляют уже логос (*Pl. Prt.* 325d sqq.), усвоение коллективных ценностей происходит довольно обыденным способом: сначала при всяком слове и деле ($\lambda\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omega\nu \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\rho\upsilon\omega\nu \kappa\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$) ребенку показывается, что хорошо, а что пло-

деятельности²⁷. Если мы всё это теперь соберем вместе, то у нас получится субъект, наделенный аретэ в том смысле, как ее понимал Протагор, а именно как политико-демократическую. Такая аретэ есть способ субъективации индивида и превращение его в субъекта государственной политики, то есть гражданина. Совокупность политических волей граждан создает, в свою очередь, политический коллективный субъект под названием *полис*. Полис, то есть сообщество, является мерой бытия сущего и может быть подставлен на место лексемы *человек*²⁸ в высказывании о *человеке — мере всех вещей*, как это и предложил сделать когда-то Ген-

хо, что справедливо, а что нет, что прекрасно, а что безобразно, затем, когда ребенок научился читать и писать, он подражает (μιμήται) древним доблестным мужам (παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν), сведения о которых хранятся в творениях доблестных поэтов (ποικτῶν ἀγαθῶν), а потом само государство при помощи законов древних законодателей научает молодых людей повиноваться и повелевать сообразно им (подробнее об этом см., например, Галанин 2016: 79–96). Тут, конечно, может возникнуть вопрос, а зачем вообще нужна профессия Протагора, если и так все обучают детей и юношей добродетели, но софист находит, что ответить (328b): он не какой-то «революционный интеллектуал» (Nathan 2017: 14), но просто является лучшим и более сведущим, чем все остальные, учителем — всё потому, что у него есть педагогическая *теория*, — и именно поэтому он заслуживает платы (cf. Pl. *Tht.* 167b–d).

²⁷ Можно вспомнить мантру Жака Лакана, что «бессознательное структурировано как Язык». О связи языка, сознания и мышления см., например, Хомский 1972b; Лурия 1979.

²⁸ Собственно, это и делает Протагор в «Теэтете» 167cd, 168bc, когда говорит, что полис — это и есть мера справедливого и прекрасного, и что каждый мнит, то оно и есть для него, — будь то индивид или полис (см. Maguire 1973). Высказывание о *человеке — мере*, равно как и входящие в него отдельные лексемы, представляет собой концепт-метафору, которая должна обеспечить связь мира идеальных представлений и понятий с конкретным многообразием опытных данных реальности, наполняя первые последними как своим содержанием (см. Van Berkel 2013). Протагор здесь наследует довольно древней традиции, идущей еще, вероятно, от Гераклита, когда мыслитель для выражения своего учения привлекает различные метафорические коды (военный, легальный, торговый, производственный и др.) и свойственные им метафоры, которые структурируют и эпистемологически оформляют необозримое множество явлений космоса и человеческой жизни в ограниченное число чистых концептов. О различных метафорических кодах, например, в учении Гераклита см. Лебедев 2014.

рих Гомперц²⁹, говоря, что *человек* в этом высказывании означает *коллектив*. Сделав эти предварительные замечания, рассмотрим подробнее структуру политической аретэ как способа субъективации.

Структура добродетели

Вышеуказанные способность к речи, а также чувство стыда³⁰ и справедливости являются *сущностными задатками* политической аретэ³¹, которая на практике реализуется в том, что называется *εὐβουλίᾳ περὶ... τῶν τῆς πόλεως*³², рассудительность/благоразу-

²⁹ Gomperz 1912: 221 sqq. Существует своего рода диалектика между трактовками человека как индивида и как родового понятия. Местом их схождения является *коллектив*, сообщество, в котором как на смысловом перепутье преломляется родовая человек с индивидуальным субъектом. Гомперц, со ссылкой на Менцеля, верно подмечает, что человек как родовое понятие и как индивид едва ли составляли для Протагора противоречие и вряд ли он понял бы, как можно подразумевать под человеком род, не подразумевая в то же время индивида, и наоборот (Gomperz 1912: 217). Таким образом, вся тысячелетняя дискуссия по поводу понимания ἄνθρωπος в этой сентенции предстала бы для Протагора в качестве какого-то величайшего абсурда, ибо совершенно очевидно, что *человек* — *мера*, будучи концепт-метафорой, то есть мета-высказыванием, изначально была задумана как включающая в себя *все* многообразие опыта. О других интерпретациях тезиса о человеке — мере, в частности о его трансформации в гносеологический критерий истины, см., например, Волкова 2019.

³⁰ Напомню, что Аристотель (*EN* 1128b10) вообще исключает *стыд* из списка добродетелей и даже полагает, что такой разговор просто неприличен (οὐ προσήκει λέγειν), поскольку стыд — это скорее страсть (πάθος), нежели душевный склад (ἔξις).

³¹ Традиционно аретэ обозначала такие качества индивида, которые способствовали процветанию, успеху и стабильности той группы, к которой он принадлежал, затем — процветанию полиса, однако благо, оказываемое индивидом полису, не должно было входить в противоречие с благом тех членов группы — клана, партии и т.д., — с которыми индивид был связан различными узами. Так понимаемая аретэ носила соревновательный, агональный характер и была нацелена на достижение успеха в различных областях жизни, и только к концу 5 в. до н.э. аретэ начинает ассоциироваться с коллективной, кооперативной деятельностью и включать в себя элементы, которых раньше не было и которым как раз обещает научить Протагор (Adkins 1973: 4–5).

³² Pl. *Prt.* 318e5. Собственно, это и есть та *матема*, то есть знание, или нау-

мие в делах государства, или же просто ἡ πολιτικὴ τέχνη³³ (государственное искусство), или искусство жить сообща³⁴.

И тут мы, а равно и Протагор в одноименном диалоге, сталкиваемся с той сложностью — а это и есть основная коллизия диалога, — что добродетель оказывается приравненной к технэ. Последнее, или искусство, есть особый навык, распределенный между некоторыми членами сообщества, — действительно, вовсе не обязательно, чтобы все были плотниками, или гончарами, или веб-дизайнерами, — который передается через ученичество от мастера к подмастерью; именно так до появления софистов обучались после получения начального образования те, кто хотел связать свою жизнь с каким-либо ремеслом³⁵. В то же время к 5 в. до н.э.

ка, которой обучает Протагор, и в совершенстве ею владел, например, Перикл, бывший, как сообщает Фукидид (1.139.4), самым выдающимся в речах и государственных делах (λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος). Протагор тоже обещает (Pl. *Prt.* 319a), что обучающийся у него станет самым сильным в речах и делах касательно государства (τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν).

³³ Нужно понимать, что в такой формулировке у Протагора политическое искусство едва ли могло существовать, поскольку все эти эллиптические конструкции, такие как πολιτικὴ (τέχνη), ῥητορικὴ (τέχνη) и др. раньше Платона, насколько известно, не встречались в научном дискурсе (Adkins 1973: 6; Schiappa 1990, et al.).

³⁴ Протагор говорит, что люди не могли еще должным образом себя защитить, поскольку не было организовано военное дело (πολεμική), составляющее часть политического искусства, которого также еще не существовало, и именно потому все попытки построить города, в свою очередь, оказывались безрезультатными (*Prt.* 322b). Аристотель отмечает, что умение в военачалии есть часть науки о государстве (*EN* 1094b), продолжая, таким образом, анализ, начатый Протагором, поскольку совершенно очевидно, что для успешного развития военного дела нужно государство — территория и земля для гоплитов, море для флота и прочее (Adkins 1973: 5).

³⁵ Gagarin 1969: 142. Излишне напоминать, что это были не аристократы, а представители более низких сословий. Аристократы всякий труд, реализуемый за плату, полагали недостойным свободного человека и поэтому занимались только военным делом, политикой, сельским хозяйством и редко — высоким искусством. Дело доходило до того, что даже проституцию элита воспринимала примерно так же, как сапожное ремесло или торговлю рыбой (Pl. *Chrm.* 163b), ибо, как остроумно замечает Элиссон Глейзбрук, «для элиты пребывание в борделе было не более презренным, чем торговля на рыночной площади» (Glazebrook 2011: 35).

аретэ уже не является достоянием избранных аристократических родов, но некоторым образом должна распределяться между всеми, и вот, спрашивается, как это происходит, поскольку, если это не прирожденная способность и не классовая (опять же прирожденная) привилегия, то, значит, ей можно научиться у специалистов, а раз так, то добродетель опять же, получается, есть технэ, то есть ремесло. Но если это ремесло, то оно опять же, получается, не должно быть распределено между всеми, но лишь между некоторыми, поскольку нет никакой необходимости, как только что было сказано, чтобы все без исключения владели определенным ремеслом. Поэтому задачей софиста Протагора является показать, во-первых, как возможно — коль уж она технэ — обучить аретэ и, во-вторых, как добродетель, будучи технэ, может при этом быть всеобщей³⁶.

Протагор поясняет, что в совещаниях по поводу гражданской добродетели (πολιτικῆς ἀρετῆς), которая произрастает всецело из практики справедливости (δικαιοσύνης) и воздержанности (σωφροσύνης)³⁷, каждый человек может подавать совет, ибо все

³⁶ Все эти противоречия и, в частности, противоречие между всеобщим распределением стыда и правды и необходимостью в то же время обучения добродетели Керферд решает тем, что говорит, что, хоть стыд и правда распределены между всеми, однако они не даны нам *по природе*. По природе различные навыки распределены только у животных, пока они создавались «в глубине Земли», то есть то, что дано еще до выхода на поверхность, — это и есть *по природе*. Человеку же по природе, то есть пока он сотворялся под Землей, вообще ничего не досталось, следовательно, выйдя на поверхность он оказался бос и наг, то есть у него ничего нет *от природы*, но как бы всё только от культуры, то есть через эмпирическое приобретение. Поэтому, как полагает Керферд, та часть диалога, где излагается уже не миф, но логос о происхождении культуры (322d–324d), должна рассматриваться как реальное объяснение и конкретное применение мифа в жизни, а стыд и правда — это не *способности* к политической добродетели, но *сама политическая добродетель*, данная Гермесом одновременно всем и сразу вся целиком (Kerferd 1953: 42–43). Эта стройная реконструкция, однако, не дает ответа на вопрос, зачем тогда вообще нужно было Протагору рассказывать этот длинный миф и почему нельзя было удовлетвориться просто рациональным объяснением, тем более что, рассказав его, он навлек подозрение вообще в необходимости своей профессии, из-за чего весь сыр-бор и начался, — зачем обучать политической добродетели, если и так всё дано всем от богов?

³⁷ Pl. Prt. 322e. Айдос превращается в σωφροσύνη, то есть в *практику* воз-

им причастны, а иначе не бывать государствам. Отчасти этим тезисом подразумевается тот факт, что коли уж ты гражданин и допущен в народное собрание, то ты априори обладаешь всеми необходимыми моральными качествами, чтобы принять участие в коллективном политическом процессе, а буде оно иначе, буде так, что граждане в нравственном отношении поставлены под подозрение, то это значит, что и весь полис в моральном отношении поставлен под подозрение, то есть в полисе как коллективном субъекте отсутствует добродетель, и совершенно очевидно, что ни одно уважающее себя государство ни в древности, ни в современности не пойдет на столь сильный критический выпад против себя самого. Если добродетель отдельного гражданина подвергается сомнению, то существует процедура *докимасии* (а в крайнем случае и *остракизма*), по результатам которой гражданин может быть отчужден от гражданского политического процесса, дабы он своей деятельностью не бросил тень на добродетель полиса³⁸. При этом Протагор подчеркивает, что если даже на самом деле человек не обладает справедливостью и воздержанностью, то он хотя бы должен просто *говорить, что справедлив*³⁹. Здесь мы сталкиваемся с потенциальной брешью, существующей в субъекте, когда внутренний мир может не соответ-

держанности, как противоположность ἀκολασία — недисциплинированности; δικαιοσύνη также не является абстрактным понятием, но взывает к некоей эмпирической процессуальности и реализации на индивидуальном и коллективном уровне, то есть надо *быть справедливым* (δικαίον εἶναι, *Prt.* 330c), о чем свидетельствует суффикс -σύνη (North 1966: 3, п. 10; Arieti, Varus 2010: 132, 134–135). Вероятно, что постепенный (к сер. 5 века) переход от архаико-аристократической абстрактной дикэ как правового и правильного *внешнего* поведения в отношении людей и богов к δικαιοσύνη может свидетельствовать об интернализации «внешней» правильности во внутреннюю сферу субъективной морали и духа, что, разумеется, следует считать прогрессом морального сознания (cf. Havelock 1969: 51).

³⁸ Как это случилось, например, с Тимархом, процесс над которым описан у Эсхина в речи «Против Тимарха». См. также несколько речей о докимасии, написанных Лисием (16, 25, 26 и 31).

³⁹ Pl. *Prt.* 322b: πάντας δεῖν φάναι εἶναι δίκαιους. Это вообще характерный *топос* софистики — диалектика внутреннего опыта и внешнего поведения субъекта, его внутренней раздвоенности, или, если угодно, *складки*, что полностью созвучно современному пониманию субъективности. Так, Антифонт говорит

ствовать внешним манифестациям поведения, и именно в этой бреши коренится *ложь*, а значит, вроде как и зло, но дело, однако, заключается в том, что эта ложь — необходимый клей для построения сообщества⁴⁰. При этом добродетель справедливости, как говорит Протагор, существует в человеке не по природе (οὐ φύσει) и возникает в нем не автоматически (ἄπὸ τοῦ αὐτομάτου), но посредством научения (διδάκτων) и заботы (ἐπιμελείας), проявляемой в отношении ее. Другими словами, все эти качества есть в известной степени результат воспитания, то есть социализации индивида⁴¹. А что же тогда возникает по природе? А по природе возникают *чистые врожденные потенции для добродетелей*, о которых мы уже говорили, — прирожденные стыд и правда⁴². Но даже этого недостаточно. Даже они из потенций трансформиру-

(fr. В 44 DK), что δικαιοσύνη состоит в том, чтобы не преступать законы полиса, к которым нужно засвидетельствовать прилюдное почтение, и тогда она доставит человеку величайшие выгоды (ξυμφερόντως), тогда как наедине с собой он может признавать лишь то, что существует поистине, то есть согласное с природой (τὰ τῆς φύσεως). В таком сугубо формальном и легальном дискурсе справедливость, будучи приравненной к внешней законности, существующей «по соглашению» (ὁμολογηθέντα), понимается всецело утилитарно и инструменталистски и не имеет никакого отношения ко внутренней сознательной субъективной интенции даже без свидетелей поступать праведно, что, разумеется, не является пропагандой бессовестной жизни, просто это значит, что жить по совести — это жить по природе, где, например, нет ни рабов, ни господ, и вот такая-то жизнь и есть подлинно справедливая.

⁴⁰ Платон, как известно, тоже прибегает к этому, чтобы скрепить свое Государство (R. 414c) при помощи благородной лжи, в которой нужно убедить людей (γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι).

⁴¹ Cairns 1993: 354–360. Протагор был в центре дебатов по поводу того, что такое справедливость — *фюзис* или *номос* (Guthrie 1971: 55–135), в которые он внес весомый вклад, указывая на то, что это по сути и то, и другое, то есть природное дарование и успешное воспитание (cf. Barney 2019: 138), которое и есть номос, или, как бы мы сейчас сказали, *код*. Не исключено также, что за субъектом высказывания в *Anon. Iambl.* (89 DK), где сказано, что закон и справедливое (νόμον καὶ τὸ δίκαιον) прикреплены (ἐνδεδέσθαι) к нам по природе (φύσει), скрывается Протагор (Dillon, Gergel 2003: 310–311) либо Гиппий.

⁴² См. Beresford 2013: 151–152. Cf. Arist. *EN* 1103a25–28. Барбара Кассен (Кассен 2000: 97) говорит, что комбинация стыда и правды есть просто «субстрат практической морали, уважения к правилам игры в обществе» и что она «не дает ни малейшей почвы для этической интенции, и еще менее того — для автономии

ются в деятельную практику исключительно сообразно со *способностью* человека к обучению и сообразно с *качеством* самого обучения, ибо и здесь, как и в других искусствах и науках, субъект может быть как одаренным (εὐφυής), так и бездарным (ἄφυής)⁴³, равно как такими же могут быть и его учителя⁴⁴. Как бы там ни было, в полисе не должно быть совсем уж невежд в вопросах добродетели, если вообще государство претендует на свою сохранность⁴⁵.

И всё же путаница сохраняется, путаница, вызванная отсутствием строгости в определении и использовании терминов, поскольку Протагор использует слова добродетель и технэ практически взаимозаменяемо с рассудительностью, воздержанностью и благочестием, что вовсе не опровергает его аргументацию, но свидетельствует о том, что под этими словами он подразумевает скорее индивидуальные качества субъекта, тогда как Сократ пытается перевести всё рассуждение на другой, онтологический, уровень, то есть уровень концептов⁴⁶. В итоге Протагор, следуя за терминологическим расслоением Сократа, расслаивает исходное собирательное значение своей науки (μάθημα)⁴⁷: «благоразумие

морального субъекта». Мы не согласны с таким мнением, и, собственно, весь наш материал посвящен его опровержению и утверждению этической и лингвистической субъектности как вневременной и, скорее, даже не только или не столько социокультурной, сколько психобиологической структуры.

⁴³ Pl. *Prt.* 326e–328c. Это логично вытекает из педагогики и теории способностей Протагора (fr. 2.14 Afonasin), которой придерживался, в частности, и Исократ (15.187–188), учившийся у него.

⁴⁴ У Еврипида Гекуба задает вопрос, чьей заслугой является добродетель — родителей или воспитателей, и говорит, что роль воспитания очень велика, и человек, обученный прекрасному, знает постыдное и не увлекается им (Eur. *Hec.* 599–604). См. также Farrar 1998: 99–100.

⁴⁵ Cf. Pl. *Prt.* 327a.

⁴⁶ Gagarin 1969: 144–145. Сократ, кстати, сам не свободен от этой путаницы и хитрым образом смещает речь с матэмы, которой обучает Протагор (318e), через технэ (319a), и подводит в итоге к аретэ (319e–320a) — именно Сократ делает это терминологическое смещение в сторону единого этического понимания аретэ (Van Riel 2012: 147), за которое потом Протагор, уже вовлекшись с головой в дискурс, должен отдуваться. Так что можно согласиться с Керфердом, что источником терминологической путаницы является вовсе не Протагор, но в первую очередь Сократ (Kerferd 1953: 44).

⁴⁷ Maguire 1977: 105.

(εὐβουλία)⁴⁸ в делах домашних и общественных (318e) → политическое искусство (πολιτική τέχνη, 322b) → политическая добродетель, состоящая из стыда и правды (πολιτική ἀρετή, 322e). Последние трансформируются (323a), соответственно, в воздержанность (σωφροσύνη) и справедливость (δικαιοσύνη), к которым добавляются прочие гражданские добродетели (ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς), в частности религиозность (τὸ ὄσιον εἶναι), и всё это вместе представляет собой единую (τὸ ἓν) мужскую доблесть/добродетель (ἀνδρὸς ἀρετήν), которой, однако, должны быть причастны также женщины и дети (325a)⁴⁹. Эта эвбулия, то есть матэма, которой обучает Протагор, выпадала из внимания Платона и дру-

⁴⁸ Подробнее об *эвбулии* как правильном суждении и его связи с риторической аргументацией на основе правдоподобия (εἰκός) см. Woodruff 2013. Натан (Nathan 2017: 7–6) отмечает, что такой легкий скачок от эвбулии к политической аρετῆ означает, что, хоть обязанности гражданина могут быть не тождественны политическому мастерству — ибо можно быть хорошим гражданином и не будучи хорошим политиком, — однако они и не противоречат друг другу. В те времена эта эвбулия, вероятно, напрямую была связана с софросюнэ и айдосом, о чем, в частности, говорит спартанский царь Архидам в своей речи (*Th.* 1.84.3).

⁴⁹ И, можно еще добавить, старики, метеки и рабы. Если это действительно мнение Протагора, то есть если это не Платон, который смекает Протагора от множества к единству добродетелей в *знании*, как полагает Магуайр (Maguire 1977: 106), то оно представляет собой известное новшество. Считается, что добродетель в то время понималась комплексно, то есть было много добродетелей — сообразно с социальным статусом, полом, возрастом и т.д. (cf. Pl. *Men.* 71e). Это, конечно, не противоречит тому, что, скажем, благочестивыми или воздержанными должны быть все, но понятно, что непосредственно в политической жизни участвовали только мужчины, которые и были единственными полноправными гражданами, то есть субъектами (Рейчел Берни в Barney 2019: 146–147 допускает, что по Протагору и женщины обладают способностью к политической деятельности). Следует также отметить, что в самой Великой речи ничего не говорится напрямую о добродетели мужества, которое — особенно если учесть, что военное дело есть неотъемлемая часть политического искусства, — также является фундаментальным (см. Dunkan 1978). Вероятно, мужество, по Протагору, относится, скорее, к эмоциональному состоянию или некоему варианту дерзости, не предполагающей рефлексии и никак не связанной с мудростью (Gonzalez 2014: 43). Действительно, чтобы быть храбрецом, вовсе не обязательно быть умным, праведным и прочее (cf. Pl. *Prt.* 329e, 349d) и рефлексировать во время, например, военной атаки в лоб — скорее, это даже вредно. О добродетели вообще у Протагора см. также Hoffman 2006; Pangle 2014: 131–212.

гих философов, однако была важнейшей частью учения софистов⁵⁰. (В наше время мы бы назвали такое обучение школой топ-менеджмента с углубленным изучением морали.)

Итак, добродетель как осуществляющаяся практика и стыд и правда как лежащие в ее основе и заданные по природе каждому человеческому индивиду структуры являются уникальной психофизиологической способностью человека и коррелируют со способностью к языку и речи. Эти моральные способности, как было сказано, во многом являются результатом языковой деятельности и, как и язык, усваиваются сами собой⁵¹. Мы бы даже сказали, что они во многом тождественны, так что не будет преувеличением утверждать, что способность к добродетели, то есть к нравственному поведению, осуществляется по тому же алгоритму, по какому происходит пользование языком и речью в рамках понятия *языковой компетенции*, введенного Ноамом Хомским⁵². Мы же можем назвать это *этической компетенцией*, или универсальной моральной грамматикой. Теперь перенесемся в наше время и рассмотрим кратко лингвистическую теорию Хомского, попробовав переложить на нее этическую теорию Протагора.

Хомский и психолингвистика

Языковая компетенция, по Хомскому, — это уникальная способность человека на основании ограниченного числа усвоенных грамматических правил генерировать неограниченное число правильных предложений языка⁵³. Компетенция выступает

⁵⁰ Woodruff 2013: 179. Cf. Pl. R. 600d.

⁵¹ Cf. Pl. Prt. 327e–328a; Alc. 1 11a.

⁵² Хомский — автор теории генеративной грамматики. Протагор, как известно, был одним из первых грамматических теоретиков, изучающих части речи, их роды, наклонение глаголов и т.п. (fr. 2.20, 26–28 Afonasin; см. Rademaker 2013).

⁵³ Хомский 1962: 418. По Хомскому, компетенция (*linguistic competence*), или глубинная структура, противопоставляется использованию языка (*performance*), или поверхностной структуре; они никогда не совпадают и между ними существует фундаментальное различие (Хомский 1972a: 9), что отчасти соответствует структуралистской дихотомии *Язык* (парадигмальный уровень, то есть уровень

в качестве структуры, существующей в субъекте, которая фильтрует и позволяет правильно интерпретировать даже неправильно составленные предложения языка. Описывая теорию Хомского, отечественный психолингвист Лурия отмечал: «За бесчисленным числом поверхностных синтаксических структур (различных для разных языков) существуют глубинные синтаксические структуры, отражающие общие схемы выражения мысли, число которых сравнительно невелико; именно это и дает ребенку возможность овладеть в такой короткий период этими глубинными синтаксическими структурами и вывести из них любые поверхностные грамматические структуры языка, на котором он говорит»⁵⁴. Лурия полностью разделял взгляды Хомского, единственное, чего Лурия не мог признать, чтобы не быть заподозренным в ментализме, то есть идеализме, — так это нативного, врожденного характера этих структур⁵⁵, в чем был абсолютно убежден Хомский и, как мы показали выше, Протагор.

Языковая компетенция, или, в нашей терминологии, *этическая компетенция*, соответствующая также *глубинной структуре* Хомского, является исходной данностью, или резервуаром, который порождает неопределенную множественность правильных конкретных этических поступков. Эти поступки мы уподобили *поверхностной структуре* Хомского (то есть предложениям конкретного языка), или, по-другому, уровню использования языка (*performance*). Таким образом, можно утверждать, что ограниченный набор этических правил, то есть врожденные протагоровские *стыд* и *правда*, подкрепленные через ограниченное количество примеров морального поведения, усвоенных в детстве, актуализировав моральное сознание субъекта, дают ему способ-

отбора языковых единиц) — *Речь* (синтагматический уровень, или уровень соположения языковых единиц). Языковая компетенция является базовой по отношению к коммуникативной компетенции, понятие которой ввел Делл Хаймс и которая обозначает совокупность социальных норм и установлений, учитывающихся при производстве высказывания в рамках конкретной языковой ситуации (Hymes 1972).

⁵⁴ Лурия 1979: 157.

⁵⁵ Лурия 1979: 158–159.

ность генерировать неограниченное количество морально правильных поступков сообразно конкретной этической ситуации, равно как и интерпретировать неограниченное число своих и чужих действий как морально правильные и неправильные⁵⁶. Предельно упрощая и обобщая, можно сказать, что языковая компетенция, или глубинная структура, Хомского соответствует субъективной совести, или моральному сознанию, осуществляющему и интерпретирующему правильное или неправильное, то есть моральное или аморальное деяние⁵⁷, которое в лингвистике Хомского, в свою очередь, соответствует правильному и неправильному предложению языка.

Несмотря на то что существует множество несхожих друг с другом этических систем, равно как есть много разных языков, существует *инвариантная структура этических категорий*⁵⁸, универсальная этическая грамматика, то есть врожденная моральная способность, если угодно, присущая мышлению человека как вида. Эта способность выстроена по образу и подобию

⁵⁶ Видный теоретик универсальной врожденной моральной грамматики (UMR) Джон Микхейл определяет ее следующим образом: «сложный и, возможно, домен-специфичный (domain-specific) набор правил, концепций и принципов, который генерирует и связывает ментальные представления различных типов. Помимо прочего, эта система позволяет отдельным лицам определять деонтологический статус бесконечного множества действий и бездействий» (Mikhail 2007: 144).

⁵⁷ Это коррелирует с выводами Аристотеля, который в «Политике» (1.1.7–19) говорит, что одной из функций речи является восприятие и прояснение справедливого и несправедливого, а также благого и порочного. Хотелось бы поблагодарить Алексея Глухова, предоставившего нам возможность ознакомиться с рукописью его докторской диссертации, где подробно разбирается данный вопрос — связь речи в учении Аристотеля с идентификацией моральных категорий, правда, без каких-либо ссылок на Хомского. Схожим образом рассуждает и Гекуба у Еврипида (Нес. 800–801), когда после предательства обращается за помощью к Агамемнону со словами, что «по закону мы чтим богов и в жизни правду от неправды отделяем (νόμος ἕαρ τοὺς θεοὺς ἠγοούμεθα, καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι)». Подробнее см. Farrar 1988: 100–101.

⁵⁸ Так, в любом языке существуют базовые этические понятия, выражающие запрет, долженствование и дозволение (Mikhail 2007: 143, fig. 1a), и если взять, скажем, библейский Декалог, то какую бы этическую систему мы ни взяли, мы везде найдем ему соответствующую — пусть и не полностью — корреляцию.

лингвистической способности⁵⁹ и точно так же, как и она, необходима человеку для его видowego выживания⁶⁰. Эти категории и выработанные на их основе понятия присутствуют и актуальны в любых этических системах. В любой этической системе любой культуры любого народа⁶¹, скажем, справедливость, любовь к ближнему, щедрость и индивидуальная воздержанность, храбрость и прочие качества субъекта, пусть и различно проявляющиеся в разных культурах, почитаются как добродетели⁶² — будь то религиозная этика ислама, христианства, буддизма, других религий или гуманистическая секулярная этика во всём своем многообразии, и нужно сказать, что ценность этих добродетелей самих по себе, несмотря на локальные вариации конкретной культуры, носит вневременный характер. Независимо от исторического периода, к ним ничего не добавляется и ничего от них не убавляется, то есть они абсолютны и вечны, они существуют и, хочется верить, будут существовать столько же, сколько существует человечество. Именно поэтому, в сущности своей, этические системы, как и языки, на структурном, глубинном уровне, то есть на уровне того, как данная этика или данный язык бытийствуют в сознании данных субъектов⁶³, различаются между собой очень мало⁶⁴.

⁵⁹ Mikhail 2007: 143; Арутюнова, Александров 2019: 29–31. Ср. Хомский 1972b: 94; Ролз 2010: 52–57. Способность ко стыду и справедливости, по Протагору, будучи универсальной, может проявляться в самых разных этических и политических системах, поскольку, сколько существует полисов, столько есть и реальных локальных артикуляций и норм справедливого и несправедливого (cf. Pl. *Tht.* 167cd).

⁶⁰ См. Hauser 2006.

⁶¹ Аристотель говорит, что есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех и признаваемое всеми народами (*Rh.* 1373b5)

⁶² Применительно к Протагору это, вслед за Barney 2019: 146, можно назвать «метаэтическим реализмом».

⁶³ Если говорить конкретно о мозговой корреляции, то за языковую деятельность отвечают так называемая зона Вернике и зона Брока, тогда как за моральное сознание — передняя префронтальная кора, медиальная и латеральная орбитофронтальная кора, дорсолатеральная и вентромедиальная префронтальная кора, передние височные доли, верхняя височная борозда и задняя поясная извилина/прекунеусная область (Mikhail 2007: 143).

⁶⁴ Ср. Хомский 1972b: 94.

Это значит, что эта этическая (лингвистическая) структура является врожденной и есть уникальная особенность человека, при этом она в известной степени независима от конкретных интеллектуальных способностей субъекта⁶⁵. Как Протагор говорит, что флейтисты бывают плохие и хорошие, и это зависит от дарования и учителей, но даже плохой флейтист лучше играет на флейте, чем тот, кто вообще не умеет играть⁶⁶, так и Хомский утверждает, что способности использовать язык зависят от способностей и условий усвоения, но даже в этом случае сходства в употреблении языка выражены более четко — то есть люди говорят более или менее одинаково, — тогда как различия, свойственные, скажем, более высокому культурному уровню владения языком, на самом деле носят периферийный характер⁶⁷.

Лингвистическая/этическая структура, или универсальная моральная грамматика, и есть *субъект*, существующий как на индивидуальном, так и на коллективном уровне сообщества/полиса и шире — на общечеловеческом уровне: язык и мораль — это субъект как таковой, Субъект с большой буквы.

Бессубъектные сообщества

В отличие от Протагора, который полагал субъективность в основу сообщества, ряд современных философов, рассуждающих о сообществе языком столь витиеватым, что мы невольно до сих пор находимся под их обаянием, — малопонятное вообще зачастую, облекшись глубокомыслием, особенно если ты молодой человек, имеет свойство надолго захватывать, — всеми средствами элиминируют субъективность из своих концепций.

⁶⁵ Ср. Хомский 1972b: 97. Ученые, конечно, задались вопросом, как конкретно это всё работает на биологическом уровне и что это за «орган», или «модуль», отвечающий за работу всего этого лингвистического арсенала, и как он связан с сознанием, в результате чего была создана так называемая модульная теория сознания, одним из авторов которой был Джерри Фодор (Fodor 1983), опиравшийся на прозрения Хомского. На данный момент по этой теме существует необозримое количество литературы и теорий, которые собраны, например, в Черниговская 2013. См. также прим. 63.

⁶⁶ Pl. *Prt.* 327c.

⁶⁷ Хомский 1972b: 97.

Философы всевозможных «негативных», «неописуемых», «непроизводимых» и «грядущих» сообществ, такие как Батай, Бланшо, Агамбен, Нанси, озабочены единственным вопросом: как *теперь*, в наше время, возможно сообщество? *Теперь* — это значит после опыта построения катастрофических и суицидальных сообществ, созданных как *слева* — то есть Сталиным, так и *справа* — то есть Гитлером, равно как и в *центре* — то есть глобальным *Капиталом*, где вообще нет никакого сообщества, но лишь бесчисленное множество атомизированных, отчужденных и безнадежно одиноких индивидов, скрывшихся под маской прекрасного потребительства на черно-белом карнавале успешности.

Так, Нанси в «Непроизводимом сообществе» подчеркивает, что «вопрос сообщества есть важное отсутствующее звено метафизики субъекта»⁶⁸, однако он связывает этот субъект с метафизикой абсолютного государства, истории, идеи, нации и т.д. и считает такую логику субъекта весьма опасной, ибо все эти идеи, будучи гипостазированы, всегда поглощали и уничтожали индивидуальную субъективность ради собственного воспроизводства. Поэтому пусть уж лучше вообще без субъекта. В конце концов у нас есть «ностальгия по далеким временам, когда сообщество было соткано из прочных гармоничных и нерушимых связей», имело свои обряды и символы и через живой дар собственного единства, интимность и имманентную автономию, было представлено самому себе⁶⁹. Такова была архаическая семья, афинский полис, раннехристианская община и прочие коммуны, от которых осталась одна мифическая ностальгия, образующая существенную черту западной духовности — миф об утрате сообщества. Миф тем более опасный, что всякая его эмпирическая и историческая реконструкция всегда приводит к одному и тому же — реконструкции вышеупомянутых государства, идеи, нации и всему, что сущностно им присуще, а присущи им войны, лагеря, кровь и бессмысленная смерть. Поэтому, как считает Нанси, нужно излечиться от этой ностальгии, ибо на самом деле со-

⁶⁸ Нанси 2009: 27.

⁶⁹ Нанси 2009: 37.

общество — это дело будущего, просто потому, что сообщества еще никогда не существовало⁷⁰. Нанси предлагает помыслить новое сообщество без идентичности и субъекта, ибо эти инстанции всецело репрессивные, поэтому в его сообществе единственной идентичностью — он наследует это у Батая и Хайдеггера — является человеческая смертность, или конечность. Смерть как то, что объединяет всех. Однако это не только сообщество людей — туда же вписаны и животные, и, если я правильно понял, также различные жизнеподобные и даже безжизненные объекты⁷¹, что хоть и писалось давно, но звучит вполне актуально, если принять во внимание постулаты «объектно-ориентированной онтологии», «акторно-сетевой теории» и некоторые другие версии социальных «сборок» — например, теорию ассамбляжей Мануэля Деланда. Как бы там ни было, эта исходная социальность членов этого гипотетического сообщества, сама их общность, не является чем-то внешним и более общим по отношению к ним самим. Они сами и есть это сообщество, а вернее — их коммуникация, в которой каждый член сообщества выказывается вовне по направлению к Другому, который, в свою очередь, также существует только в своей выказанности по отношению к остальным, и так они все, бытийствуя вместе, выставлены друг перед другом на суд друг друга, что и является их законом⁷². В этом сообществе нет никакого слияния, то есть нет того, что зовется социальной массой, ибо, как говорит Нанси, «только фашизм преследует цель уничтожить сообщество в мании воплощенного слияния»⁷³. У этого сообщества, понятное дело, нет ни сущности, ни субъекта, ни ипостаси, потому что такое сообщество — чистое со-бытие, то есть бытие со-обща, иначе говоря вместе (*être-en-commun*).

Морис Бланшо в «Неописуемом сообществе» вслед за Батаем отмечает⁷⁴ что в основе любого существа лежит принцип недостаточности, то есть нехватка, отсюда тяга к сообществу. При этом

⁷⁰ Нанси 2009: 38.

⁷¹ Ср. Нанси 2009: 64.

⁷² Нанси 2009: 64.

⁷³ Нанси 2009: 75.

⁷⁴ Бланшо 1998 *passim*.

сообщество, в отличие от коммунальной общности, не ставит себе каких-либо производственных целей, чтобы что-то удовлетворить. Что же оно делает и чему служит? Оно служит оказанию помощи друг другу в момент смерти, чтобы другой не отошел в мир иной в одиночку. *Сопричастность* смерти — это замена того, что раньше давало истинное *причастие*. Единственной более или менее доступной производственной деятельностью сообщества является *письмо*, а если быть более точным — то *умирание* на письме и через письмо, что коррелирует с другими работами Бланшо, посвященными письму⁷⁵. То есть, по сути, сообщество занято умиранием через свою экспонированность на письме — будь то стихи, проза или политические манифесты. В сообществе ничего нет и там нечего делить, кроме как неотвязного чувства близости неминуемой смерти или гибели. Чувство этого фатального дарения между членами сообщества именуется *дружбой*, в которой опять же нет ничего общего, никаких разделяемых общих интересов, никакой идентичности, кроме как открытости меня и другого к смерти. Дружба, будучи единственной коммуникацией сообщества, заключается в том, что мы, будучи чуждыми сами себе, в Другом встречаем себя в нашем собственном одиночестве и утешаемся лишь тем, что не мы одни, но и он, Другой, испытывает то же самое одиночество, связанное с неизбежностью смерти.

Рассмотрим «Грядущее сообщество»⁷⁶ Агамбена, где автор говорит, что оно будет состоять из безвозвратно погибших людей, ибо они будут лишены возможности лицезреть Бога, однако этот факт будет для них не горестным наказанием, но величайшей радостью. Это будет несущественное сообщество, то есть такое объединение, у которого нет сущности⁷⁷. Для этого Агамбен вводит термин *quodlibet*, то есть любое/ой/ая, отменяющий все возможности субъектности и идентичности, даже биографическую идентичность, то есть самотождественность собственной жизни, — даже этого лишен член грядущего сообщества, так как в нем не

⁷⁵ См., например, его «Пространство литературы».

⁷⁶ Агамбен 2008: 12.

⁷⁷ Агамбен 2008: 23.

должно быть никакой фиксации, кроме голой *таковости* и *этовости*, выраженных в чертах лица. В такой выставленности *вовне*, в абсолютной экспозиции, без какой-либо тайны внутренней интимности, осуществляется абсолютная коммуникация, когда в общении уже нет ничего несообщаемого⁷⁸. Человек в таком сообществе — Агамбен всё же использует еще слово «человек» — окажется спасенным через духовность. Но духовность эта специфическая: это *не-вещность*, которая парадоксальным образом заключается в том, чтобы совершенно затеряться в вещах мира, потерять себя в вещах настолько, чтобы стать неспособным воспринимать хоть что-нибудь, кроме вещей⁷⁹. Это, можно сказать, опять-таки всё тот же жест объектно ориентированных онтологий по превращению субъекта в объект, то есть это не субъективация, о которой говорил, скажем, Сартр, когда призывал в существовании обрести сущность через свободное действие, но объективация, становление объектом. Такое спасение, по Агамбену, — это не возвращение утраченного священного на место мирского, но необратимая утрата утраченного — это мирское, безвозвратно ставшее мирским⁸⁰.

Таковы бессубъектные сообщества, а уж хороши они или плохи — пусть читатель решает сам. Мы же, подводя итоги, вернемся в Грецию.

Заключение

Хоть у афинян и не было единой демократической политической теории в 5 веке до н.э.⁸¹, есть устойчивое мнение, что именно Протагор был первым теоретиком политической демократии,

⁷⁸ Агамбен 2008: 60.

⁷⁹ Агамбен 2008: 93.

⁸⁰ Агамбен 2008: 93.

⁸¹ Nicholson: 1981: 16. Николсон считает, что Протагор был теоретиком не просто демократии, но создал такую моральную теорию, которая применима при *любом* общественно-политическом строе, в том числе и при Перикле. Периклова демократия, где есть более способные и менее способные лидеры и где под первыми разумелись именно такие фигуры, как Перикл, отличалась от той демократии, которую придумал Клисфен, поэтому-то Фукидид (2.65) и говорит,

а общество, которое он исследовал и описывал, представляло собой прямую демократию, в осуществлении которой участвовали даже беднейшие граждане⁸². Греческий полис — это сообщество равных⁸³, и поэтому Протагор — первый теоретик сообщества.

что это была демократия только на словах, а на деле всем управлял один человек — Перикл.

⁸² Farrar 1988: 77. Это есть практическая реализация тезиса о *человеке — мере вещей* (если под человеком понимается индивид) на политическом уровне. Стыд и правда заложены во всех, и каждый как-то, худо-бедно преуспел в воздержанности и справедливости, то есть имеет свой собственный опыт и индивидуальное суждение по каждому поводу, и поэтому может поделиться своей опытностью с другими в рамках народного собрания. Синтия Фаррар (Farrar 1988), опираясь на Магуайра (Maguire 1973, 1977) — последний вообще говорит (Maguire 1977: 104–105), что единственное подлинное высказывание Протагора в одноименном диалоге — это когда он говорит о своей профессии, то есть что он софист и делает своих студентов «лучше», обучая благоразумию в делах домашних и общественных (318a–d), — жестко отделяет исторического Протагора от платоновского и в своем пафосе доходит до того, что последнего называет «Платагор» (Platagoras), который полон противоречий и не соответствует подлинному: так, она, например, полагает (p. 82), что Протагор считал, что политическое искусство было дано человеку вместе со всеми остальными ремеслами, а не *позже* и не *отдельно* от них, как говорит Платон. О том, что миф и логос Протагора не противоречат не только друг другу, но даже взглядам Сократа/Платона на природу добродетели, и о том, что Сократ/Платон *mutatis mutandis* инкорпорирует взгляды Протагора в свою аретологию, — ибо если добродетель, как говорит Сократ, есть знание, то ему можно научить, а именно это и говорит Протагор, просто глядя из другого угла, то есть не из онтологии Блага, — см. во влиятельной давней статье Майкла Гагарина (Gagarin 1969). Фаррар вообще не упоминает эту работу Гагарина, и есть все основания полагать, что едва ли по неведению. Существует известный консенсус, что Платон не сильно извращал взгляды таких серьезных фигур, как Протагор и другие крупные софисты, поскольку в его время память о них была еще жива и сочинения их были еще в сохранности, да и в конце концов — чтобы опровергать противника, нужно более менее адекватно изложить его взгляды. См. об этом Galanin 2018.

⁸³ Потенциально любой гражданин Афин мог активно участвовать в политике, то есть стать политическим лидером, заняв соответствующие должности, или просто выражать мнение определенных слоев населения в экклесии, то есть быть демагогом, если у него хватало знаний и он владел даром слова. На практике же в лидеры выбивались единицы, и именно для них была предназначена та пайдейя, которую предлагал за огромные деньги Протагор и другие софисты. Поэтому и тут, как всегда, много званых, но мало избранных, так как шанс вы-

Протагор, в общем, шел по традиционному впоследствии для западной культуры пути: перевести общественные политические интересы в область индивидуальной заинтересованности, то есть чтобы индивид понимал, что его личный интерес частично или полностью совпадает с общественным интересом, ибо вне полиса и сообщества человек просто пропадет⁸⁴. Однако в его теории, насколько можно судить, тоталитарный элемент был сведен к минимуму, а индивидуальная заинтересованность в построении сообщества с необходимостью вытекала из самой человеческой природы, что мы и пытались показать. Из этого следовал важный вывод, что сообщество — это естественная форма человеческого общежития, поэтому описанные выше природные добродетели воздержанности и правды суть врожденные структуры человеческой субъективности, а их реализация на практике — это и есть способ субъективации, то есть превращение человека в цивилизованного политического субъекта/гражданина, в сознательного, то есть свободного политического актора, осуществляющего гражданское действие. Протагор рассматривал порядок сообщества-полиса как всецело имманентный, в котором единство сообщества не зависело от авторитета трансцендентного высшего разума⁸⁵ или от какой-либо другой внешней идеи, которую полис должен был постфактум интериоризировать как

биться в люди, получив достойное образование, был только у золотой афинской молодежи. Поэтому-то Эдкинс (Adkins 1973: 10–12) и считает — и не безосновательно, — что вообще всё это было очень похоже на реставрацию аристократического правления (то есть реакцию), которое стало теперь за большие деньги доступно для всех, кто мог заплатить, — в первую очередь, для нуворишей. См. также Nicholson 1981.

⁸⁴ Cf. Pl. *Prt.* 322bc.

⁸⁵ Farrar 1988: 89. Следует сказать, что Делез также понимал античный полис как поле чистой имманентности (то есть, если угодно, в качестве пространственно-исторической кальки *плана имманенции*), где не было никакой трансцендентности, пока не появился Платон и не ввел ее в пространство полиса. Этот шаг, как пишет об этом Делез в кратеньком эссе «Платон и греки», был всецело варварский и противоречил греческому духу свободы и дружества, где философы были не любителями, но друзьями мудрости. Платон, по Делезу, — это варвар, внесший в свободное сообщество греков чуждый им имперский дух,

свою легитимную точку сборки, — будь то иудейский Бог, персидский царь, император, идея прав человека, частной собственности или ее отсутствия и т.д.

Полис есть цель в самом себе, ибо он есть *благо* для всех живущих в нем, он дает возможность для самореализации и хорошей — то есть не варварской — жизни, о чем недвусмысленно свидетельствует Надгробная речь Перикла. Полис — идеальное сообщество, построенное на принципе собственного, имманентного блага. Там каждому найдется место — даже негражданин не будет обижен в полисе, и даже раб получит в нем человеческое отношение к себе. Именно поэтому благо полиса совпадает с индивидуальным благом его жителей, и именно поэтому полис достоин того, чтобы жертвовать ради него. Но это равновесие находится постоянно под угрозой. Как отмечает Синтия Фаррар, если «общественное доверие и открытость, а также чувство участия в общем проекте разрушаются, практики, составляющие политический порядок, созданный человеком, перестают быть составляющими его идентичности и становятся просто приспособлениями, способами получения личной выгоды в рамках системы, которая больше не может обеспечивать коллективное благо»⁸⁶. Такое сообщество становится беззаконным, и в нем происходит отчуждение индивида от политического процесса, сопровождаемое недоверием, ненавистью либо безразличием к текущему сообществу, а порою и уверенностью в невозможности построения иного, более правильного и праведного, сообщества. В таком уже не сообществе, но обществе единственной целью индивида становится политический эскапизм и следование своему собственному благу, которое уже не имеет не только политической, но и просто коллективной составляющей. Индивид атомизируется, что ведет к моральной дегенерации, выражающейся в безразличии к политическому процессу, либо пущенному на самотек, либо захва-

путь и трансформированный и преломленный в свете теории Идей (см. Делез 2002).

⁸⁶ Farrar 1988: 101.

ченному несправедливому элементу, служащим не благу, но злу. Безразличие к политическому процессу приводит к безразличию между благом и злом как следствием политической апатии. Происходит абсолютное моральное падение индивида, который говорит себе: я слаб, всё политическое меня не касается. Как писал Мамардашвили, в пропасть такого политического беззакония, безответственности и несвободы может свалиться целый народ и даже шире — весь мир⁸⁷. Итогом является то, что исчезают все виды субъектности — как коллективная, так и индивидуальная, а на ее место приходит то, что Жан Бодрийяр назвал молчаливым большинством — биомассой, утопающей в гедонизме потребления.

Поэтому нужно как следует оценить всё то, что дает полис, нужно подсчитать все те блага, которые даются, и спросить, каким образом полис, в котором живет человек, интенсифицирует и осуществляет его бытие, делая его подлинным субъектом, — и только после этого тщательного подсчета экзистенциальных вершков и корешков есть смысл рисковать ради полиса.

Литература

- Агамбен, Дж. (2008), *Грядущее сообщество*. Пер. Д. Новикова. М.: Три квадрата.
- Арутюнова, К.; Александров, Ю. (2019), *Мораль и субъективный опыт*. М.: Институт психологии РАН.
- Бланшо, М. (1998), *Неописуемое сообщество*. Пер. Ю. Стефанова. М.: Издательство МФФ.
- Волкова, Н. (2019), «Мера вещей» Протагора как критерий истины», *СХОЛН (Scholē)* 13.2: 696–704.
- Галанин, Р. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Изд-во РХГА.
- Делез, Ж. (2002), *Критика и клиника*. Пер. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina.

⁸⁷ Мамардашвили 2010: 80.

- Кассен, Б. (2000), *Эффект софистики*. Пер. Л. Россиуса. М.; СПб.: Московский философский фонд.
- Лебедев, А.В. (2014), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова*. СПб.: Наука.
- Лурия, А. (1979), *Язык и сознание*. М.: Издательство МГУ.
- Мамардашвили, М. (2010), *Очерк современной европейской философии*. М.: Прогресс-Традиция.
- Нанси, Ж.-Л. (2009), *Непроизводимое сообщество*. Пер. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей.
- Ролз, Дж. (2010), *Теория справедливости*. Пер. В.В. Целищева. М.: Издательство ЛКИ.
- Хомский, Н. (1962), “Синтаксические структуры”, *Новое в лингвистике* 2: 412–527.
- Хомский, Н. (1972a), *Аспекты теории синтаксиса*. Пер. В.А. Звегинцева. М.: Издательство МГУ.
- Хомский, Н. (1972b), *Язык и мышление*. Пер. Б.Ю. Городецкого. М.: Издательство МГУ.
- Черниговская, Т. (2013), *Чеширская улыбка кота Шрёдингера. Язык и сознание*. М.: Языки славянских культур.
- Adkins, A.W.H. (1973), “Ἀρετή, τέχνη, Democracy, and Sophists: Protagoras 316b–328d”, *Journal of Hellenic Studies* 93: 3–12.
- Arieti J.A.; Barrus R.M., eds. (2010), *Plato’s Protagoras. Translation, Commentary, and Appendices*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Barney, R. (2019), “Protagoras and the Myth of Plato’s Protagoras”, in Chr. Riedweg (ed.), *Philosophie für die Polis: Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016*, 133–158. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Beresford, A. (2013), “Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong”, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 138–162. Leiden: Brill.
- Bonazzi, M. (2022), “Political, All Too Political. Again on Protagoras’ Myth in Its Intellectual Context”, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 39.3: 425–445.
- Cairns, D. (1993), *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Davison, J.A. (1949), “The Date of the *Prometheia*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80: 66–93.
- Dillon, J.; Gergel, T. (2003), *The Greek Sophists*. Penguin Books.
- Duncan, R. (1978), “Courage in Plato’s Protagoras”, *Phronesis* 23.3: 216–228.

- Farrar, C. (1988), *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Fodor, G. (1983), *The Modularity of Mind: An Essay of Faculty Psychology*. MIT Press.
- Gagarin M. (1968), *Plato and Protagoras*. Ph.D. diss. Yale University.
- Gagarin, M. (1969), "The Purpose of Plato's *Protagoras*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100: 133–164.
- Galanin, R. (2018), "Listening Carefully: Plato Tells About the Sophists", *Platonic Investigations* 9.2: 81–95.
- Glazebrook, A. (2011), "Porneion. Prostitution in Athenian Civic Space", in A. Glazebrook and M. Henry (eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*, 34–59. The University of Wisconsin Press.
- Gonzalez, F.J. (2014), "The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*", *Philosophical Papers* 43.1: 33–66.
- Gomperz, H. (1912), *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Teubner Verlag.
- Gottlieb, P. (1991), "Aristotle and Protagoras: The Good Human Being as the Measure of Goods", *Apeiron* 24.1: 25–45.
- Griffith, M. (1977), *The Authenticity of "Prometheus Bound"*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Hauser, M.D. (2006), *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: HarperCollins.
- Havelock, E.A. (1969), "Dikaosune. An Essay in Greek Intellectual History (In Tribute to George Grube, the Distinguished Author of 'Plato's Thought')", *Phoenix* 23.1: 49–70.
- Hoffman, D. (2006), "Protagoras' Pedagogy of Civic Excellence", *Anistoriton Journal* 10: 1–14. URL: http://www.anistor.gr/english/enback/2006_2v.pdf
- Hymes, D.H. (1972), *Sociolinguistics*. Penguin Education.
- Jaeger, W. (1947), *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, Ch. (1981), "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC", in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, 92–108. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Kerferd, G.B. (1953), "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato", *The Journal of Hellenic Studies* 73: 42–45.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- Konstan, D. (2003), "Shame in Ancient Greece", *Social Research* 70.4: 1031–1060.

- Maguire, J.P. (1973), "Protagoras — or Plato?", *Phronesis* 18.2: 115–138.
- Maguire, J.P. (1977), "Protagoras... or Plato? II. The *Protagoras*", *Phronesis* 22.2: 103–122.
- Manuwald, B., tr. (1999), *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mikhail, J. (2007), "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future", *Trends in Cognitive Science* 11.4: 143–152.
- Nathan, A. (2017), "Protagoras' Great Speech", *The Classical Quarterly* 67.2: 380–399.
- Nicholson, P. (1981), "Protagoras and the Justification of Athenian Democracy", *Polis* 3.2: 14–24.
- North, H. (1966), *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Cornell University Press.
- Pangle, L.S. (2014), *Virtue Is Knowledge. The Moral Foundations of Socratic Political Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Rademaker, A. (2013), "The Most Correct Account: Protagoras on Language", in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 87–112. Leiden: Brill.
- Schiappa, E. (1990), "Did Plato Coin Rhetorike?", *The American Journal of Philology* 111.4: 457–470.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*. University of South Carolina Press.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*. Translated by Kathleen Freeman. Oxford: Basil Blackwell.
- Van Riel, G. (2012), "Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320d–322d)", in C. Collobert, P. Destrée and F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, 145–164. Leiden: Brill.
- Van Berkel, T.A. (2013), "Made to Measure: Protagoras' μέτρον", in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 37–68. Leiden: Brill.
- West, M.L. (1979), "The Prometheus Trilogy", *The Journal of Hellenic Studies* 99: 130–148.
- Woodruff, P. (2013), "Euboulia as the Skill Protagoras Taught", in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 179–194. Leiden: Brill.

Ирина Протопопова

Сократ и подражатели:
«миметический» и «подлинный» субъект у Платона*

IRINA PROTOPOVA

SOCRATES AND IMITATORS: PLATO'S "MIMETIC" AND "AUTHENTIC" SUBJECTS

ABSTRACT. The article continues the author's research on the problem of the subject in ancient philosophy. In the previous article, "Missing River' and 'Impossible Swimmer'" (2023), based on the material of the *Theaetetus*, it was shown how the logic of the sophists leads to paradoxes: if everything moves by both main types of movement (change and displacement), then there is neither a "substance" of change nor a "subject" of its fixation; in this case one cannot speak of a person as a "measure of all things". In the *Theaetetus*, Plato shows that for the existence of the *subject of cognition*, a dimension is necessary, which we could call *noetic*, or *transcendental*. The new article deals with the *subject of action and moral judgment* primarily on the basis of the dialogues *The Apology of Socrates*, *Alcibiades I*, and *Symposium*. Plato describes Socrates as an ideal subject, who acts on the basis of *truth*, therefore he is a *genuine* subject, whereas the vast majority of other people act and judge based on *ghostly* ideas associated with "imitations" and "passions"; they may be called "mimetic subjects". However, the source of Socrates' actions and judgments, which determines their authenticity, is by no means rationalistic — it is conditioned by Socrates' ability to *transcend*, to go beyond all possible opinions and any scientific knowledge, which is described in the *Symposium* as climbing the erotic ladder of beauty, as a transition across the line from the multiple being to the transcendent One. Climbing this ladder and merging with the beautiful is crowned with the birth of a *genuine* virtue, not an imaginary one, since the soul has touched the truth, not a ghost (*Smp.* 212a). We see that, paradoxically, the acquisition of *genuine* subjectivity as freedom of action means the exit from the *mimetic* subjectivity, the loss of the so-called "I" or, more precisely, the fake "I", which has some ideas about itself, some values. The article concludes with a return to the problem of the "transcendental" subject, which, through the idea of transcendence, is connected both with the subject of cognition and with the subject of action and judgment.

KEYWORDS: subject, Socrates, mimesis, transcendental subject, transcendence.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023) DOI: 10.25985/PI.19.2.03

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

В предыдущей статье, где затрагивалась тема субъекта у Платона¹, на материале диалога «Теэтет» я рассматривала, как логика софистов приводит к парадоксам: если всё движется обоими основными видами движения (изменение и перемещение), то нет ни «субстанции» изменения, ни «субъекта» его фиксации; в таком случае нельзя говорить о человеке как «мере всех вещей». В «Теэтете» Платон показывает, что для существования *субъекта познания* необходимо измерение, которое мы могли бы назвать *ноэтическим*, или *трансцендентальным*. В этой статье речь пойдет о *субъекте действия и морального суждения*.

Вообще, вопреки распространенным представлениям об отсутствии «субъекта» в античности², можно сказать, что «субъект» — один из главных интересов Платона. Дело не в термине, который относится к философии Нового времени, а в общей культурно-языковой интуиции, в соответствии с которой субъектность предполагает некую активность и свободу — в суждении, высказывании, действии. На мой взгляд, *идеальным субъектом* у Платона выступает Сократ — точнее, он его конструирует как идеального субъекта.

Чем же Сократ отличается от других людей? Тем, что он действует исходя из истины, тогда как другие — из призрачных представлений. Он *подлинный* субъект, а большинство других — *миметические*.

Миметический субъект

Различие миметического и подлинного субъекта отчетливо видно в «Апологии Сократа». Там действуют три группы лиц: прежние обвинители, новые обвинители и афиняне, непосредственно судящие Сократа.

Первая группа — это вовсе не только и не столько комедиограф Аристофан, которого Сократ называет по имени, но и безымян-

¹ Протопопова 2023.

² См. Макарова 2012.

ные клеветники и завистники, которые с детства внушали нынешним судьям «обвинение, в котором не было ни слова правды, говоря, что существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует всё, что над землею, и всё, что под землею, и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, о мужи афиняне, пустившие эту молву, и суть страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, что тот, кто исследует подобные вещи, тот и богов не признает» (Ap. 18bc)³. Эти люди по определению безымянны («и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь»), они обвиняют заочно, в отсутствие обвиняемого, и сами предстают как воплощенная «докса», как толпа анонимов, из которых самые «неудобные» — те, кто обвиняет Сократа из зависти и «злости»: «Ну а все те, которые восстанавливали вас против меня по зависти и злобе (φθόνῳ καὶ διαβολῇ) или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что никого из них нельзя ни привести сюда, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сражаться с тенями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает» (Ap. 18d).

М.С. Соловьев переводит здесь διαβολῇ «по злобе», но думается, тут лучше подошли бы другие значения — «страх, боязнь», «злословие», «клевета»: ведь обвинители Сократа завидовали его свободе и мудрости, при этом испытывая страх перед его «испытаниями», во всей красе проявлявшими пустоту их самомнения; в отсутствие же подлинной вины Сократа оставалось только злословить и клеветать. То, что у Соловьева звучит как «те всего неудобнее», выражено так: οὔτοι πάντες ἀπλώτατοί εἰσιν, то есть Платон при описании этих людей использует свой излюбленный *terminus technicus* «апория», обозначающий интеллектуальный тупик, в который Сократ и его собеседники попадают в процессе рассуждения. То есть сами эти люди для Сократа оказываются главной апорией — неразрешимой задачей, «непроходимым местом», поскольку бороться с ними — всё равно что сражаться с тенями (σκιᾶρχεῖν), а это вполне бессмысленное занятие: как мы знаем из «мифа о пещере» в «Государстве», этот ил-

³ Здесь и далее перевод «Апологии» и «Критона» М.С. Соловьева.

люзорный уровень восприятия реальности может быть преодолен только усилиями самого «субъекта», которого нужно в себе сначала «зачать» (используя майевтическую метафорику Сократа и Диотимы).

Описание этих обвинителей — по сути, описание «миметического субъекта», впрочем пока довольно поверхностное. Далее отличие Сократа от «обвинителей» и «судей» разворачивается и уточняется. Сам Сократ рассказывает, как на него пошла «клевета» (ἡ διαβολή) после истории с оракулом: Сократ, как мы помним, стал расспрашивать людей после того, как Пифия на вопрос Херефонта, есть ли кто мудрее Сократа, ответила, что нет (*Ap.* 20e–21b)⁴. Сначала он идет к политикам и обнаруживает, что самые прославленные из них только считают себя мудрыми, а на самом деле не таковы: «мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня» (*Ap.* 21cd). Сократ говорит, что отличается от подобных людей на самую малость: «мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю» (*Ap.* 21d).

Так раскрывается, по Сократу, смысл ответа оракула: бог назы-

⁴ Почему Херефонт пошел к оракулу с вопросом, есть ли кто-то мудрее Сократа, совершенно непонятно, поскольку известность Сократа как профессионального собеседника, вопрошателя, обличителя и, соответственно, мудреца началась, если исходить из той же «Апологии», именно *после* оракула — Сократ решил проверить, действительно ли он мудрее всех, и стал беседовать с разными людьми. Вероятно, Платон придумывает эту историю, чтобы показать божественное происхождение Сократова предназначения — у Ксенофонта оракул говорит, что Сократ самый свободный, справедливый и целомудренный (ἐλευθεριώτερον, δικαιοτέρων, σωφρονέστερον, *Xen. Ap.* 14.8–9), и такой ответ не может быть обоснованием философской миссии, связанной с вопросом об *истине* и *знании* и основанной на *эленхосе*. См. об истории с оракулом Stokes 1997: 53, Waterfield 2013: 12–13; сопоставление Сократа у Платона и Ксенофонта: Danzig 2018, Denyer 2019; о разных аспектах «Апологии»: Hackforth 1933, Leibowitz 2010, Miller, Platter 2010, Reeve 1989, Stokes 1997, Slings, de Strycker 1994.

вает Сократа самым мудрым, потому что он признает, что ничего не знает, то есть бог хочет сказать, что так называемая человеческая мудрость — это *псевдомудрость*, и поскольку Сократ это понимает, он мудрее всех (Ар. 23аб).

Но что значит «ничего не знает»? Что-то же все эти люди знают, что-то знает и сам Сократ. Однако речь идет о другом — по сути, Сократ доискивается *источника* суждения, поступка или деятельности разных людей: в незнании этого источника равны и политики, и поэты, и ремесленники, к которым потом идет Сократ.

Поэты не могут сами растолковать смысл своих произведений: «чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что они творят, а какую-то прирожденную способностью и в исступлении (οὐ σοφίᾳ ποιοῦσιν ἃ ποιοῦσιν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες), подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят» (Ар. 23bc).

Таким образом, поэты творят по наитию, но так же действуют и лучшие политики: в «Меноне» Сократ ставит в один ряд по способу действия прорицателей, поэтов, политиков: «значит, мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, — прорицателей и провидцев и всякого рода поэтов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей (τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἄν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν): ведь и они, движимые и одержимые богом, своим словом совершают много великих дел, хотя и сами не ведают, что говорят» (Мен. 99d)⁵; «значит, не с помощью некоей мудрости и не как мудрецы руководят государствами люди вроде Фемистокла и других, о которых говорил Анит. Потому-то и не удастся им сделать других подобными себе, что сами они стали такими, как есть, не благодаря знанию» (Мен. 99b).

В словах о божественности политиков слышится обычная Со-

⁵ Здесь и далее пер. С.А. Ошерова.

кратова ирония, но важнее здесь указание на то, что политики, как и поэты, не осознают источника своей деятельности. И у поэтов, и у политиков нет никакого прочного основания действий, нет знаний, которые они могли бы передать другим, чтобы обучить их своей *технэ*, — в отличие от ремесленников, которые могут передавать навыки через обучение, и потому Сократ ставит их выше других (Ap. 22cd). Но и ремесленники, как политики и поэты, на основании того, что они в чем-то искусны, считают себя мудрейшими относительно другого, «важнейшего» (τᾶλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος), и в этом их главная ошибка (Ap. 22de). На основании своих профессиональных навыков представители всех названных групп считают, что знают нечто и о себе, и о таких важных вещах, как справедливость, добро и зло. Однако, как выясняет Сократ в беседах с этими людьми, они легко впадают в противоречия, поскольку их мнения внутренне не обоснованы и не отрефлексированы.

Можно сказать, что Сократ, когда он исследует источник поступка, политического действия, морального суждения у людей, занят именно тем, что ищет «субъекта». Но Сократов эленхос обнаруживает, что собеседники не представляют себе отчетливо основания своих поступков и своего морального выбора: они исходят из предшествующей традиции и авторитетных мнений, которые при этом постоянно меняются. А тут еще появляются софисты, которые, с одной стороны, разрушают традицию, а с другой — демонстрируют, что человека можно убедить в чем угодно, что нет объективного прочного основания для действия, всё определяется мнениями и в конечном счете речью, поскольку именно она выражает мнения. Протагор и другие софисты считают, что добродетели можно научить — то есть субъекта можно слепить, сконструировать исходя из определенных задач (Th. 167–168a; Prt. 318e–319a)⁶.

Итак, те, кто не знает оснований собственных поступков, точнее — думают, что знают, а потом оказывается, что этот источ-

⁶ См. Галанин, Волкова 2023.

ник — не их собственный, а заемный, могут быть названы *митическими субъектами*, подражательными, квази-субъектами, поскольку действуют не самостоятельно, но при этом мнят себя свободными.

Всё это отчетливо показано в драматургии «Апологии». Прежние обвинители — клеветники, которые обвиняли Сократа, поскольку им не хотелось разрушать свою репутацию перед другими, не хотелось выглядеть посрамленными. Новые обвинители — Мелет, Ликон, Анит — точно так же, как и прежние, представляют поэтов, ремесленников и риториков-политиков, и во второй части «Апологии» в разговоре с Мелетом ясно видно, что эти обвинители не могут обосновать свои обвинения и что за обвинением Сократа в развращении юношей и непочтении к богам стоят те же представления и ценности, что и у прежних обвинителей, — тщеславие, зависть, самомнение и нежелание узнавать себя на самом деле.

Но так же ведут себя и судьи афиняне. После первой речи Сократа перевес у обвинителей небольшой, но после второй речи, в которой Сократ имеет наглость присудить себе бесплатный обед в Пританее, причем заявить, что победители-олимпийцы, удостоивающиеся таких почестей, только по видимости делают людей счастливыми, а Сократ заботится не о призрачном, но о подлинном счастье (*Ap.* 36d), — после этого возмущенные афиняне присуждают Сократа к смертной казни, то есть действуют точно по той же схеме, по которой действовали и прежние, и новые обвинители. С ними всё происходит так, как характеризует Сократ в «Критоне» «большинство»: «они не могут сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делают что попало» (οὐτε γὰρ φρόνιμον οὐτε ἄφρονα δυνατόι ποιῆσαι, ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχῃσι, *Cri.* 44d); это люди, «которые одинаково готовы убивать, а потом, если это было бы в их силах, воскрешать, и всё это ни с того ни с сего» (*Cri.* 48c).

Итак, первый источник суждения и действия «большинства» (к которому Сократ относит и прославленных политиков и по-

этов, когда они не осознают основания собственных мнений и действий) — *подражание*, второй — *страсти*; в случае обвинения Сократа это прежде всего зависть, самомнение, гнев. Но почему этот источник — страсти — ограничивает «субъектность» человека? Вот, например, Калликл в «Горгии» считает иначе: он заявляет, что разум дан человеку для того, чтобы удовлетворять любые его желания, и способность утолить жажду наслаждений делает человека счастливым и свободным (*Grg.* 491e–492e). Однако Сократ вынуждает Калликла признать, что желания и страсти, наоборот, ограничивают человека, и такое «признание» происходит не столько на словах, сколько на уровне поведения: когда логика беседы подводит Калликла к нежелательным для его «авторитета» выводам, он прекращает отстаивать свое мнение и соглашается вести дальше беседу только ради Горгия. То, как он выглядит в глазах окружающих, для Калликла гораздо важнее истины: не случайно Сократ говорит о том, что в Калликле с Сократом борется любовь к демосу (Ὁ δῆμον ἄρ ἔρωσ, *Grg.* 513c), которому Калликл, чтобы достичь политических вершин, готов угождать и «подражать» (*Grg.* 513ab). Вообще, это один из главных мотивов Платона: страсти, телесные или душевные, поглощают свободу, закрепощают человека, делают его рабом; подробно об этом Сократ рассуждает в «Государстве», разбирая разные виды удовольствий (*R.* 580b–588a).

Итак, Сократ не находит субъекта, точнее, обнаруживает *митичность* этих субъектов — они подражательны, как подражательные поэты, которых он изгоняет из идеального полиса в третьей книге «Государства». Эти поэты подражают внешним проявлениям страстей, а зрители-слушатели оказываются захваченными этими отображениями, тем более когда поэт талантлив в своем подражании (*R.* 595–608b). Получается порочный замкнутый круг — *подражание подражает подражанию*, и выхода из этой тюрьмы не видно: люди сидят в пещере и разглядывают тени, думая, что это и есть жизнь. Они не видят *подлинного* источника света, и, соответственно, все основания их деятельности *призрачны*,

и сами они призраки, живущие как во сне, а вовсе не субъекты действия (R. 514–521c).

В «Меноне» Сократ приходит к выводу, что добродетель не дается ни от природы, ни от учения, и говорит, что государственный деятель, который сможет сделать и другого хорошим политиком, будет чем-то *подлинным* среди теней:

А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума, разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого умеет сделать государственным человеком. Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тиресий, по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что «он лишь с умом, все другие безумными тенями веют». Такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели (δ τοιοῦτος ὄσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἶη πρὸς ἀρετήν) (Men. 100a).

Обратим внимание, что последователи Сократа — тоже подражатели: в «Апологии» говорится, что они пытаются делать то же, что и Сократ, потому что многим нравится провоцировать «взрослых» уважаемых людей и вызывать у них соответствующую взрывную реакцию: это, по сути, игры подростков (Ap. 23cd). В «Пире» подражатели Аполлодор и Аристодем подражают лишь внешним проявлениям Сократа — Аполлодор бросается на всех с обличениями, Аристодем ходит босой (Smp. 173a–c), но этим они ничуть не больше становятся философами, обретшими субъектность, — они тоже подражатели, только подражают другому образцу.

Как видим, представления о «миметичности» субъекта точно соответствуют платоновской идее *мимесиса*, как она выражается в «Государстве»: есть некий безусловный божественный источник всего, трансцендентное Благо, превосходящее и существование, и не-существование, и есть сущее, представляющее собой

разные степени и способы *подражания* ему (R. 505–511). Здесь необходимо вспомнить и диалог «Софист», в котором различаются «знающие» и «незнающие» подражатели; последние — это в контексте диалога как раз софисты (*Sph.* 266c–268c)⁷.

Но что же такое субъективность Сократа?

Субъект трансцендирования

Сократ ищет *подлинный образец*, или источник, того, как надо жить. Стремление к этому источнику и его обретение описано в «Пире»: Эрот заставляет человека стремиться к первоначальному, к тому, что выходит за пределы всех мнений и любых научных познаний, и это описано как восхождение по эротической лестнице красоты, как переход черты от множественного сущего к запредельному единому (*Smr.* 210–212b). В тексте присутствуют явные эротические коннотации, когда душа сливается с прекрасным самим по себе: до этого шла речь об Эроте и *беременности* тела и души, и подъем по эротической лестнице и *слияние* с прекрасным завершается *рождением подлинной добродетели*, а не *мнимой*, поскольку душа прикоснулась к истине, а не к призраку.

И мы видим, что парадоксальным образом обретение субъектности как свободы действия на основе подлинного безусловно источника означает потерю так называемого «я», выход из *мнимой* субъектности, точнее мнимого «я», которое имело о себе какие-то представления и обладало какими-то ценностями. Не случайно Сократ говорит Алкивиаду, который хочет отдаться Сократу в награду за ту мудрость, которую жаждет получить от него:

⁷ Здесь можно вспомнить гностическую историю Демиурга, который творит мир, не зная образца, Плеромы, а глядя только на проявления падшей Софии Ахамот. Иринеи Лионский, пересказывая мифы валентиниан, говорит: «Он сотворил небо, не зная, что такое Небо; создал человека, не зная, что такое Человек; произвел на свет землю, не зная, что такое Земля; и так же во всем говорят они, не знал он идей (*figuras*) того, что творил» (*Adv. haer.* 1.5.3). Поскольку Демиург не знал источника света, то и мир у него оказался, согласно гностикам, полной иллюзией, а согласно Платону его можно было бы назвать «незнающим подражателем».

«присмотрись ко мне внимательней — я ничто» (*Strp.* 219a)⁸. Это значит, во-первых, что источник мудрости не имеет никакого конкретного «содержания» и представляет собой прежде всего состояние очищения от всего чувственного, состояние *катарсиса* (ср. *Phd.* 67cd); во-вторых, что мудрость нельзя получить в обмен — так делают софисты, которые берут деньги, обещая внедрить в человека мудрость и добродетель. Но так не получается — необходим собственный «переход за черту», собственный отказ от своего так называемого «я» и прежних заемных подражательных ценностей.

Об этом же диалог «Алкивиад I»⁹. Алкивиад хочет стать политиком, но Сократ с помощью эленхоса показывает юноше, что у него нет знания ни о благе полиса, ни о душах других людей, ни о себе самом. Чтобы приносить пользу полису, нужно начать с познания самого себя, тогда сможешь узнать и души других людей, тогда же станет понятно, как лучше управлять городом. Но что такое познать себя?

Это значит познать божественнейшую часть своей души — и здесь появляется знаменательная метафора зрения, а именно отражения зрачка в зрачке другого (*Alc.* 1 132–133c). Если ты хочешь познать источник самого зрения, ты должен увидеть его в *другом* как источнике, позволяющем видеть тебя. Здесь речь идет о *самой способности видеть*, о *самом источнике созерцания*, и этот источник отражается в зрачке другого, а это значит, что источник един, что он совершенно объективен и выходит за границы любой отдельной индивидуальности. Однако, только соприкоснувшись с этим источником, человек может познать и свою душу, и души других людей, и искусство управлять полисом — то есть стать подлинным социальным и политическим субъектом.

Так, парадоксальным образом, субъектность по Платону возникает только через трансцендирование так называемого «я».

Трансцендентальный субъект

⁸ См. Протопопова 2015.

⁹ См. Denyer 2001.

В диалоге «Алкивиад I» говорится о необходимости познать божественную часть души, которая оказывается общей для всех; не случайно в конце диалога Алкивиад и Сократ как бы меняются местами — теперь Алкивиад будет вести Сократа (*Alc.* 1 135d). Это общее «пространство души» (ср. «душу космоса» в «Тимее», *Ti.* 34b–37b) — не только то, что относится к традиционно понимаемой «платоновской онтологии», но и то, что я назвала бы «трансцендентальным субъектом». Это те необходимые для каждого индивидуума условия схватывания реальности, которые являются гарантом некоего минимального уровня общего понимания этой реальности и действия в ней. Такое «трансцендентальное поле сознания» возникает как необходимость в «Теэтете», где показано, что, во-первых, принятие концепции всеобщего движения приводит к невозможности существования как воспринимаемого, так и воспринимающего, а во-вторых, что протагоровский «человек как мера», появляющийся вопреки логике этой концепции, оказывается чем-то подобным автаркичной, замкнутой в себе «монаде»¹⁰.

Платон показывает, что парадоксы софистической логики базируются на главной посылке — неприятии принципа «единого самого по себе», благодаря которому только и возможно, по Платону, сущее и его схватывание как в чувственной, так и в умопостигаемой сферах. Этот принцип лежит в основе того, что можно назвать *трансцендентальным полем сознания*, — на мой взгляд, диалоги «Софист» и «Парменид» можно прочитывать прежде всего в этом контексте. Я сказала бы, что в «Софисте» и «Пармениде» разыгрывается карта *трансцендентального субъекта*.

В «Софисте» единство условий схватывания сущего предъявлено как некий умопостигаемый атом — это так называемая «великая пятерица» главных эйдосов (движение – покой, тождественное – иное, бытие), взаимодействие которых является условием ноэсиса, который, в свою очередь, представлен гарантом бытия (*Sph.* 248e–249d). В «Пармениде» обоснованием ноэтического

¹⁰ См. Протопопова 2023.

бытия, причастность которому только и дает возможность существования чувственного сущего, представлен упомянутый принцип «единого самого по себе». Первые две гипотезы «Парменида» говорят именно об этом.

Первая гипотеза — *единое само по себе* как *апофатический* принцип, как то «место», куда *как бы* попадает «я трансцендирующее» и которое описано в «Пире» (*Смп.* 210e–212a) и «Федре» (*Phdr.* 347b–e) как своего рода «ничто»; там нет речи о *сущем*. Вторая гипотеза — *единое сущее «катафатическое»*, то единое, которое *есть*, из чего разворачиваются все его возможные проявления. Здесь бытие — это *иное* единого, без которого единое невозможно. Так и субъект не может быть единым, если его нет как *проявленного в ином* — в пространстве, времени и различных образах. Одновременно единство и *трансцендентального*, и *эмпирического*, то есть действующего в конкретном пространстве-времени субъекта возникает из *единого сущего*: эмпирический субъект невозможен без трансцендентального, а этот последний — без трансцендентного.

Сократ у Платона в разных диалогах воплощает всех этих «субъектов», при этом его *подлинность* в качестве эмпирического субъекта обеспечивается трансцендированием¹¹. В контексте трансцендентализма Сократ отходит на задний план в «Софисте», но в «Пармениде» его нацеленность на эту сферу очевидна, а в «Алкивиаде I» он выступает как тот, кто познал «божественнейшую часть души» в качестве источника подлинности и субъекта познания, и субъекта действия и суждения.

Сократ как подлинный субъект

Сократ свободен от любой миметической самоидентификации. Во-первых, это *род* — он не унаследовал профессию своего отца, при этом метафорически развивает майевтику матери Фенареты; он не откликнулся на аргументы Критона о бегстве из тюрьмы, связанные с необходимостью кормить семью и воспитывать детей; более того, он считает эти аргументы схожими с «мнением

¹¹ См. Протопопова 2020.

большинства» (*Cri.* 48c). Во-вторых, *полис*. В «Горгии» он рассказывает, что однажды, будучи по жребию выбран председателем от своей филы в Совете, не знал, как собрать голоса, чем вызвал смех (*Grg.* 473e–474a) — то есть, он совершенно не интересовался конкретными процедурами в полисе, связанными с общественной жизнью. А потом он говорит Горгию о себе, что он единственный настоящий политик в городе — потому что думает о подлинном благе граждан (*Grg.* 521de). В «Апологии» он рассказывает, как идет против *демократических* граждан в истории со стратегами и как потом идет против *олигархов* в истории с Леоном Смирнским (*Ap.* 32ad). То есть, он не обольщается никаким государственным режимом — ему важнее справедливость.

Но что это такое? Для Сократа справедливость — не какое-то абстрактное понятие, а живое ощущение того, как надо поступать в конкретной ситуации, идущее из того самого «единого», из «Блага». В «Государстве» справедливость — это аналог Блага в пространстве сущего: она обеспечивает баланс всех разнообразных его проявлений (*R.* 443b–e). Сократ идет на войну — не потому, что считает это чем-то хорошим, а показывая, что не нужно бояться смерти, раз уж тебя, как он говорит в «Апологии», поставили на это место начальники — и как меня поставил бог для этой миссии, из-за которой вы меня теперь судите (*Ap.* 28c–29a). То есть, занятия философией, ради которой он готов идти на смерть, он сравнивает с походом на войну, где тоже не боится умереть: в обоих случаях свое поведение он считает «справедливым», но им руководят не навязанные самоидентификации, не мнимое «я», а постоянное присутствие вблизи «источника».

Итак, субъектность у Платона — это отказ от миметического «я», от любой содержательной самоидентификации как основания действий, трансцендирование и следование принципу единого сущего. В «Теэтете» Сократ говорит, что нужно устремиться «отсюда туда» — такое бегство есть посильное уподобление богу (*хомойосис*, *Th.* 176ab). И это не «подражание незнающему», который лишь «повторяет» видимую ему часть «образца», и бог тут

не «миметический», связанный с догматами и ритуалами, которому нужно приносить жертвы, а подлинный платоновский бог, превосходящий и существование, и несуществование. Потому Сократ всегда и слушается своего *даймона*, что его субъектность обусловлена не индивидуальностью, а *божественностью*, притом такой, которая никогда не навязывает определенное действие, но лишь отвращает от «лукавого». По сути, Сократов *даймон* — это и есть мифологизированная проекция *единого-Блага* как источника справедливого действия.

Литература

- Галанин, Р.Б.; Волкова, Н.П. (2023), «Субъект языка и морали в философии Протагора: диалектика индивида и сообщества/полиса», *Платоновские исследования* 19.2: 49–80.
- Макарова, И.В. (2012), «Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель)», in А.В. Михайловский (ред.), *Субъективность и идентичность*, 15–34. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ.
- Протопопова, И.А. (2015), «Платоновский «Пир» как силен и андрогин», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 4: 419–425.
- Протопопова, И.А. (2020), «Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование», *Платоновские исследования* 12: 110–124.
- Протопопова, И.А. (2023), «Отсутствующая река» и «невозможный пловец»: парадоксы «объекта» и «субъекта» в первой гипотезе «Теэтега», *Платоновские исследования* 18.1: 75–88.
- Danzig, G. (2018), «Introduction to the Comparative Study of Plato and Xenophon», in Id., D. Johnson and D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, 1–30. Leiden; Boston: Brill.
- Denyer, N., ed. (2001), *Plato. Alcibiades*. Cambridge University Press.
- Denyer, N., ed. (2019), *Plato. The Apology of Socrates. Xenophon. The Apology of Socrates*. Cambridge University Press.
- Hackforth, R. (1933), *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge University Press.
- Leibowitz, L. (2010), *The Ironic Defense of Socrates*. Cambridge University Press.
- Miller, P.A.; Platter, Ch. (2010), *Plato's Apology of Socrates*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

- Protopopova, I. (2015), “Plato’s *Symposium* as Silenus and Androgyne”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 4: 419–425. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2020), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: A Transcendence”, *Platonic Investigations* 12: 110–124. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2023), “‘Missing River’ and ‘Impossible Swimmer’: Paradoxes of ‘Object’ and ‘Subject’ in the *Theaetetus*’ First Hypothesis”, *Platonic Investigations* 18.1: 75–88. (In Russian.)
- Reeve, C.D.C. (1989), *Socrates in The Apology. An Essay on Plato’s Apology of Socrates*. Hackett Publishing Company.
- Stokes, M.C. (1997), *Plato. Apology. With an Introduction, Translation, and Commentary*. Warminster: Aris & Phillips.
- Slings, S.R.; de Strycker, E. (1994), *Plato’s Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill.
- Waterfield, R. (2013), “The Quest for the Historical Socrates”, in J. Bussanich and N.D. Smith, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 1–19. Bloomsbury Academic.

Анатолий Скворцов

О понятии души в философии Платона

ANATOLIY SKVORTSOV
ON THE CONCEPT OF SOUL IN PLATO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article examines the concept of soul introduced in Plato's dialogues within the framework of the dialectical circle of cognition described by him. While passing through the circle, the soul transforms its activity patterns, discovers new targets for cognition and enters into various interactions with the body. This path of spiritual development is integrated into the works of Plato as a natural sequence of definitions of the soul manifested to us and to the soul itself. Passing into each other, these definitions form a relatively complete integral unity and approach the form of a concept. Initially, the soul exists as identical with the inanimate, and then with the living body. The primary methods of cognition in this case are assimilation and belief, while the properties of things and the things themselves are the objects of cognition. Subsequently, the fundamental spiritual form of the soul emerges where the intelligence comes to the forefront, capable of apprehending particular ideas. Once the soul attains a universal single object of cognition, reason becomes the principal way of its existence and begins to propound its rational, sensory, and bodily premises as its own accounts.

KEYWORDS: Plato, soul, soul development, dialectical circle.

Введение

Учение Платона о душе занимает прочное место в историко-психологической литературе. Изложение этого содержания зачастую осуществляется через указание характерных особенностей души: отмечается принципиальное отличие души от тела, ее идеальная природа, бессмертие, приводится метафора структуры

© А.А. Скворцов (Москва). skwortsow@mail.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/Pl.19.2.04

души, перечисляются основные душевные процессы, излагается учение об анамнезисе и т.д.¹ Безусловно, все эти пункты при обсуждении психологических воззрений Платона нельзя не упомянуть. Вместе с тем иногда создается впечатление, будто душа в этом учении представляет собой нечто неизменное, которому присущи все указанные характеристики единовременно.

Однако такая картина не соответствует платоновскому учению о познании, выстроенному в форме диалектического круга, который в качестве своих моментов имеет пути «вверх» и «вниз». Первый из них состоит в восхождении души от отдельных явлений к их всеобщей причине (*R.* 6, 510b–511e)²; второй — в прослеживании душой саморазличения единой причины на свои особенные и единичные формы существования³.

Это несоответствие позволяет предположить, что учение Платона о душе можно раскрыть как процесс ее развития, где отдельные определения будут выступать в логической последовательности, приближаясь к форме понятия. Развертывание этой последовательности составляет задачу этой статьи.

1. Душа на пути вверх

1.1. Телесная форма души

1.1.1. Душа как уподобление. Тождество души с неживым телом

На первом этапе существования души она способна иметь дело лишь с чувственными данными, беспредельными по числу, изменчивыми подобиями вещей. В связи с этим исходным и наиболее превратным способом познания таких подобий является ощущение (*Th.* 156b–157b). Так как ощущение раскрывается Платоном как результат соприкосновения вещи с отдельным органом чувств, как состояние общее и одновременное для тела и души (*Phlb.* 34b), можно сделать вывод, что описание этого, казалось

¹ Ярошевский 1996: 39–40; Ждан 2008: 38–40; Соколова, Братусь 2005: 94–95.

² См. Месяц 2010; Месяц 2011.

³ Асмус 1976: 197, 207; Трубецкой 2010: 18; Соколов 2010: 121–122; Виндельбанд 1900: 72. Эта логическая структура учения Платона не совпадает с исторически-ми вехами творчества философа (Лосев, Тахо-Годи 1993: 66–68).

бы, душевного познавательного процесса осуществляется без раскрытия особенности самой души, а характеризуется как отношение неживых тел⁴.

Безжизненный характер уподобления становится еще более очевидным, если рассмотреть, в каком виде предстает для нас здесь ощущающее тело. Пока в нем нет никакого единства отдельных органов. Они как отдельные ощущающие части выступают пока в полной независимости друг от друга. Здесь еще нет целостного организма, а только лишь сумма его отдельных компонентов, которые относятся друг к другу столь же безразлично, как неодушевленные тела.

Таким образом, поскольку душа здесь еще не обнаруживает свои особенные свойства, можно прийти к выводу, что на этой первой ступени она не есть нечто большее, чем процесс уподобления, процесс механического взаимодействия неживых тел, в котором еще даже не выступает различие субъектного и предметного моментов познания.

1.1.2. Рождение души. Душа как вера. Тождество души с живым телом

Однако некоторые тела не ограничиваются разрозненными подобиями, а производят их сопоставление, в результате которого пытаются найти их единый источник (Pl. *Tht.* 184d–186d). Этот поиск причины многих ощущений есть процесс восприятия или веры, предметом которой является вещь, а результатом — мнение. Так как вещь полагается как причина своих подобий, знание о ней основывается на отрицательном отношении к ощущениям, которые выше описывались как результат взаимодействий безжизненных тел.

Следовательно, поиск причины ощущений невозможно осуществить телесными органами, ведь они способны лишь испытывать внешние воздействия. Значит, то, что ищет причину ощущений, само внетелесно⁵. Это и есть душа, впервые выступающая в форме познавательной активности. Описанная ранее реактив-

⁴ Виндельбанд 1900: 83. Ощущение как собственно душевный процесс будет раскрыто уже в работах Аристотеля (*de An.* 2.5–12).

⁵ Соловьев 2013.

ность процесса познания, его механический характер раскрывается теперь как иллюзия. Сейчас ясно, что душа сама формирует образ вещей, полагая их как причины подобий. В силу обнаружения этой активности души мы обнаруживаем оформление субъектного и объектного моментов познания.

Познавательная деятельность, связанная с координацией процессов ощущения, протекающих в отдельных органах тела, рассматривается Платоном как критерий того, что это тело живо и, в отличие от предшествующего этапа, едино (*Phdr.* 245d–246; *Ti.* 184d–186d).

Однако то, что сказано о рождении души, представлено пока только нам. Сама же она мнит о вещах и еще ничего не знает о себе⁶. Поэтому она и считает, что причиной ощущений являются вещи сами по себе. Различие души и тела опять же выступило здесь для нас, но не для самой души; она уже действует, но не знает об этом. В связи с этим душа хоть и активна, но не свободна, так как ее активность направлена на вещи, а не на себя. Поэтому же с позиции души она продолжает быть тождественной с телом, но так как она заявила о себе в действии и организации телесных органов, она тождественна уже телу живому.

На основе сказанного душа приобретает следующее определение. Для нас она есть вера в вещи, результатом которой является мнение, память и вожделение. Эта форма души описывается Платоном как неразумное, не сознающее себя вожделеющее начало, или черный конь (*Smp.* 253d–254b; *R.* 4, 439b). Для себя же душа как предмет не выступила в своей особенности и пребывает в тождестве с живым телом.

1.1.3. Рождение души для себя как жизни тела.

Частичное отрицание тела

Воспринимая вещи, душа продолжает недоумевать от множества и вновь пытается найти их единую причину. Этот процесс

⁶ Ср. описание Е.С. Линьковым состояния первобытного человека, который сам есть лишь явление природы, а не ее созерцатель или испытатель (Линьков 2018: 27).

представлен в сократических диалогах, которые часто начинаются с того, что участники бесед убеждены в истинности своего мнения (*Hr. Ma.* 124b). Однако скоро они сталкиваются с тем, что их суждения самоотрицаются в процессе майевтики, когда душа, высказывая мнения, обнаруживает их ограниченность и тем самым впервые обнаруживает саму себя как познающее начало (*Alc.* 1 133b–133c)⁷. Теперь она понимает, что не вещи определяют ее знания о них, а она сама полагает определенность вещей в соответствии с принципом Протагора (*Tht.* 152b–d).

Но если душа обнаружила себя в форме самосознания, ее различие с телом открывается уже ей самой. Поэтому данная фаза развития души характеризуется для нее тем, что она состоит в частично отрицательном отношении к телу как к своему иному, которому она противопоставляется и относительно которого определяется. Она понимает, что неразрывно связана с телом, но в то же время не тождественна ему и властвует над ним. Впервые обнаружив свою особенность, душа получила первое определение для себя: она есть деятельная причина живого тела, сама его жизнь.

Эта ступень душевного развития обозначается Платоном как юростный дух, который в образе белого коня встает в оппозицию к черному и влечет человека уже не к чувственным удовольствиям, а к истинным мнениям и добродетелям (*Phdr.* 253d). Метафора двух коней является здесь показательной, так как именно с помощью возникшего в самой душе различения, частичного самоотрицания, она впервые и может выступить для себя.

1.2. Собственно душевная форма души

1.2.1. Душа как причина самой себя. Полное отрицание тела

Осознав себя, душа теперь может направлять свою активность на себя и тем самым выступать собственной причиной. Открыв же себя как самопричину, она приходит к выводу о том, что она

⁷ Ср. обсуждение роли речи для формирования саморегуляции в работах Л.С. Выготского (Выготский 1934: 16–66).

свободна и бессмертна. В самом деле, если душа сама себе причина, значит ничто извне не может начать или прекратить ее самознательный способ существования. Она дает себе жизнь и, будучи, следовательно, ее источником, может привести жизнь в тело. Данная цепь выводов представлена в обсуждении Платоном природы души, где такие ее свойства, как активность, самостоятельность, бессмертие, причинение жизни телу, излагаются в логической последовательности (*Phdr.* 245b–246b).

Но если душа поняла себя как самобытную, она достигает полного отрицания тела. Теперь она полагает, что не просто различна с телом, но и существует от него автономно. Тело как иное уже не нужно душе для самоопределения, так как она определяет себя сама. Субъектный и предметный моменты выступили в единстве уже в самой душе. Поэтому, согласно воспоминаниям Ксенофонта (*Ap.* 2.1), достигнув такого уровня развития души и тотального отрицания ею тела, Сократ мог быть равнодушным к чувственным впечатлениям.

Открыв свою самостоятельность, душа понимает, что она есть источник в том числе и своих знаний. Поэтому, неудовлетворенная множеством своих превратных мнений, она продолжает искать их более истинную единую причину, но теперь, разумеется, не в вещах, а в себе. Результатом этого поиска является открытие нового, более истинного предмета познания — идеи, к разысканию которого душа в лице Сократа и обращается. Так как это новое знание о сущности вещей доступно только через самопознание, то анамнезис, вероятно, стоит трактовать не дословно как акт памяти, а как иносказание, в котором подчеркивается рефлексивный характер познавательной деятельности души⁸.

Таким образом, на данном этапе своего развития душа обретает для себя новую определенность. Теперь она знает себя как самосознание, свободную и бессмертную самопричину, находящуюся в отношении полного отрицания к телу.

⁸ Буквальное понимание анамнезиса можно встретить в работе В. Виндельбанда, который сопоставляет этот процесс с механизмом ассоциации (Виндельбанд 1900: 78–79).

1.2.2. Душа как рассудок. Частичное самоотрицание души

Многолетние усилия Сократа приводят его к положительному по форме, но отрицательному по содержанию выводу, который формулируется Платоном в «Апологии Сократа»: знаю, что ничего не знаю (*Ap.* 21d–24b). Причина такой бессодержательности в том, что душа в лице Сократа, подвергая все вещественное полному отрицанию, приходит и тотальному отрицанию мнений как всецело ложных.

Преодоление абсолютной негации мнений присутствует уже в постсократических диалогах Платона, в связи с чем для него становится возможным положительное знание идей. Сократ, отрицая знания о вещах, или мнения, пытается взойти к идеям, то есть причинам этих знаний. Но мнение имеет содержание, и если подвергнуть его тотальному отрицанию, то и содержание идеи как его причины будет пустым, поскольку причина и следствие небезразличны друг другу в содержательном отношении и потому неразрывны. Несостоятельность дуализма миров вещей и идей Платон подробно обсуждает в диалоге «Парменид» (*Prm.* 129b–135d)⁹. Следовательно, мнения необходимо отрицать содержательно, чтобы получить содержательную особенность идей. Уважительное отношение к мнению в связи с их причастностью к истине проявляется у Платона в абсурдном для Сократа феномене истинных мнений (*Tht.* 200b–201d).

⁹ Mignucci 1990; Meinwald 1992; Протопопова 2018. Данное обстоятельство проясняет критику дуализма идей и вещей, данную Аристотелем (*Metaph.* 1.9), который приписывает обсуждаемую позицию так называемым приверженцам теории эйдосов. Возможно, что указанная критика относится не к самому Платону, а к тем, кто понимает его учение превратно. В те моменты, когда несогласие Аристотеля обращено непосредственно к учителю, он называет его по имени. В современной литературе также неоднократно встречаются суждения о дуализме идей и вещей в учении Платона (Виндельбанд 1900: 86). Напротив, А.Ф. Лосев в своих работах неоднократно настаивал, что идеи и вещи Платона не следует понимать в их разобщенности (Лосев 1979; Лосев 1995: 29; Лосев 2000: 170–187), хотя в то же время, с его точки зрения, Платону и не удалось раскрыть самую совершенную форму этого единства (Римонди 2016).

Если в лице Сократа душа пришла к принципиальному различию с телом и отвержению мнения вместе со всем вещественным, то Платон обнаруживает более существенное и тонкое различие: уже не просто между душой и телом, а между способами деятельности самой души. Поэтому для Платона главным во мнении является не его связь с вещами, а то, что оно есть именно душевный процесс. По этой причине оно подвергается отрицанию не полностью, а лишь в моменте его ограниченности, что приводит к открытию более истинного способа познания и, как следствие, содержательной определенности идей. В таком обращении с мнением душа приходит к частичному и плодотворному самоотрицанию, приводящему ее к саморазвитию. Этим новым способом познания является рассудок, который и позволяет человеку овладеть содержанием особенных идей, изучаемых отдельными науками (*R.* 525b–530d).

Таким образом, на данной фазе своего существования душа, частично отрицая себя, является для себя как рассудочное знание идей. Форму этого частичного самоотрицания Платон метафорически представляет как главенство над запряженными в колесницу конями выступившего здесь впервые возникшего, который, олицетворяя ум, может в занебесной области следовать пока еще не за самим Зевсом, а за подчиненными ему богами (*Phdr.* 250b)¹⁰.

1.2.3. Душа как разумное созерцание единого.

Абсолютное самоотрицание души

Однако рассудок как способ познания и идеи как предмет также ограничены. Последние вновь выступают как множество особенных знаний, а значит, душа всё еще не может успокоиться в поиске единства. Кроме того, несмотря на то, что рассудок имеет дело с идеями через обращение на собственную познавательную активность, идеи сохраняют для него облик внешности, знание которой поэтому нельзя считать полностью достоверным.

¹⁰ Мысль о том, что отдельные идеи можно сопоставлять с богами, присутствует, в частности, в работах А.Ф. Лосева (2000: 175, 186).

Указанное несовершенство рассудка преодолевается через абсолютное самоотрицание душой своей конечности. Этот процесс воплощен в жизни философа, которая раскрывается как умирание, как полное отрицание не только тела, но и всякой особенности своей души¹¹ (*Phd.* 61d–70b). Умирая, душа философа стремится полностью отрицать свою ограниченность, надеется слиться со всеобщей идеей блага как истинным объектом своего любовного влечения и, тем самым, устранить различие познающего и предмета познания¹². Данное стремление к единой истине метафорически выражается в желании возничего следовать уже не за отдельными богами, а за самим Зевсом (*Phdr.* 250b).

При этом речь тут идет не об окончательной смерти субъекта, в связи с чем неудивительно, что персонаж Сократа в диалоге «Федон» решительно отвергает самоубийство¹³. Здесь снова имеет место не тотальное, а содержательное самотрицание. Это отрицание лишь душевного способа существования познающего, а не познающего в целом. Поэтому Платон не случайно называет чувственное начало и рассудок смертными частями души (*Phd.* 106d; *Ti.* 69d), которые сейчас должны погибнуть, чтобы дать тем самым жизнь новой, уже бесконечной форме разума¹⁴.

На данном этапе диалектического круга различие субъекта и предмета, как и любая другая множественность, требует преодоления, иначе сам всеобщий предмет познания вновь окажется особенным, а не всеобщим. Поэтому результатом проделанного душой пути должно быть открытое еще Парменидом всеобщее

¹¹ Хотя некоторые авторы, обсуждая вопрос об искусстве умирания философов, делают акцент прежде всего на отрицании телесного момента человека (Chen 1992: 57).

¹² См. об этом тождества также Приходько 2016.

¹³ Вопрос о том, следует ли понимать философское «умирание» дословно, активно обсуждается (Рохмистров 2016).

¹⁴ В дальнейшем развитие тезиса о разуме как единственном бессмертном моменте души встречается у Аристотеля (*de An.* 3.10), Прокла (*Theol. Plat.* 3.23.20), Августина (*Immort.* 1–8), а также в ряде современных работ (Amorose 2001; Трубецкой 2010: 41; Wood 2012; Соное 2014; Тантлевский 2018 и 2019).

тождество Бытия и Мышления (fr. В 3, 8 DK)¹⁵. Но если у Парменида путь к философскому предмету был выражен только в мифологически, то Платон во многом раскрывает его категориально¹⁶.

Указанное тождество субъекта и всеобщего предмета требует специфического способа, посредством которого это тождество осуществляется. Согласно Платону, это созерцание (*Smp.* 211d–212b; *Phdr.* 247b–248b). От рассудка оно, вероятно, отличается непосредственностью, а от ощущения, веры и мнения — истинностью.

Итак, в результате слияния познающего и всеобщей идеи мы попадаем во всеобщее тождество Бытия и Мышления, но что это за Бытие и Мышление, еще не явлено. Первоначально разумное знание опять же, как это было с особенными идеями, выступает лишь по форме, но содержательно оно есть пока ничто¹⁷. Это всеобщий род, который еще не получил существования в своих видах, а потому он есть неопределенное, он и Есть и Не-есть одновременно.

Описанное непосредственное единство, разумеется, может выступать только для нас. Сама же душа в форме разумного созерцания в силу предполагаемого слияния со всеобщим вновь временно должна утратить момент для себя и перестать знать всеобщую причину как предмет. Она как будто будет отброшена в начало пути, в исходную непосредственность. Но если прежняя непосредственность на ступенях тождества души и тела характеризовалась невежеством, то новая непосредственность, напротив, есть первый шаг абсолютного знания, которое лишь сходно с невежеством содержательной пустотой. Всеобщее тождество Бытия и Мышления есть всеобщее начало, и одновременно для

¹⁵ Лебедев 1989: 287–288; Гегель 1932а: 223; Трубецкой 2010: 28; Муравьев 2005: 6.

¹⁶ О специфике произведений так называемой зрелой классики по сравнению с классикой ранней см. А.Ф. Лосев (1989: 43–68).

¹⁷ Ср. с апофатическим способом знания единого в первой гипотезе диалога Платона «Парменид», с учением Плотина о невыразимом Едином и о его тождестве с ничто (*Porph. VP.* 9.6.9, 11.5.2; Гегель 1935: 44), а также с проповедями Мейстера Экхарта о тождестве Бога и ничто (ср. *Pr.* 2, 23, 48, 52, 68, 83 Quint).

души оно есть новое начало, начало ее нисходящего пути по диалектическому кругу познания.

Однако несмотря на замысел Платона о тождестве познающего и всеобщего предмета познания едва ли можно говорить, что он полностью смог раскрыть это тождество. Непреодоленный разрыв между ними осознает и сам автор, поскольку говорит всё же о созерцании возничим занебесной сущности, а не о его растворении в ней. Кроме того, в отличие от божественной души, созерцание истины душой человека есть процесс непостоянный, перемежающийся отпадениями (*Phdr.* 246d–248b), что вновь указывает на различие субъекта и предмета¹⁸.

Поскольку полное тождество со всеобщим предметом не достигнуто, то сама душа не может до конца изжить приобретенную ей на ступени рассудка самостоятельность. Поэтому в этом высшем пункте для себя душа и предстает не как само Единое, а лишь как его разумное, но всё же отстраненное созерцание.

В связи со сказанным следует внести уточнение о том, как дальнейшие определения души будут открываться с различных познавательных позиций. Ранее мы говорили о том, как душа выступает для нас и для себя. Теперь следует принять во внимание и то, как душа могла являться нам и себе, если бы задуманное разумное тождество познающего и предмета познания в учении Платона действительно состоялось.

2. Душа на пути вниз

2.1. Душа как правдоподобное разумное мышление о Едином

Неполное тождество всеобщего и познающего обнаруживается в диалоге «Парменид», где исследование Единого осуществляется посредством выдвигаемых собеседниками гипотетических допущений, которые сами из Единого не вытекают, а формулируются как предположения, носящие внешний по отношению

¹⁸ Следующая попытка преодоления этого зазора была предпринята Аристотелем с помощью категорий «сущность» и «способ существования», или иначе «вид субстанции» (Гегель 1932b: 245–249; Муравьев 2015: 68–71).

к высшему предмету характер, что указывает на сохранившуюся особенность познающих его душ¹⁹.

Участники диалога всякий раз сталкиваются с противоречиями в выводах, что подводит их к заключению, что Единое внутренне противоречиво само по себе, хотя в силу внешности субъекта и предмета познания, вполне возможно, что ответственность за противоречия лежит на самих размышляющих.

Если же допустить, что тождество субъекта и предмета было достигнуто и здесь раскрывается необходимая для самого Единого противоречивость, то мы, отталкиваясь от диалогов «Сократ» и «Парменид», вероятно должны были бы увидеть, что оно, исходно недифференцированное, саморазлагается в свои различия и раскрывается как совокупность всеобщих категорий: бытие и небытие, тождественное и иное, движение и покой, возникновение и исчезновение, единое и многое и т.д.²⁰

И если самотождественное Бытие-Мышление лишено всякого различия, а значит, и рефлексивного знания о себе, то с началом дифференциации оно все более выступало бы для себя²¹. Обращенный на себя разум в соответствии с принципом Гераклита (fr. В 51, 115 DK) в результате самоизучения этим сам бы себя изменял и полагал свое всеобщее содержание. Действовал бы всеобщий разумный субъект, сам себя мыслящий, дающий себе бытие, жизнь, развитие.

Но так как тождество Единого и души полностью не достигается, обсуждаемые всеобщие категории пока, скорее, приписываются Единому, которое всё еще мыслится душой как объективная идея вне нее. Это не всеобщее самоБытие-Мышление, а конечное мышление сохранившейся души, лишь претендующее на разумность и отстраненно познающее всеобщую сферу, но не необходимое для ее бытия и развития. Не исчезнув в Едином, возник-

¹⁹ Более подробное рассмотрение гипотетико-дедуктивного метода Платона, примененного в диалоге «Парменид», можно найти в работе П.П. Гайденко (Гайденко 1979).

²⁰ Доброхотов 1986: 29–32.

²¹ Как, например, это выступило в учении Плотина (Porph. *V.P.* 11.5.2).

чий кажется тогда безразличным для самого Единого. Он не может постичь необходимость собственного возникновения из этого высшего единства и принимает себя как данность.

Поскольку же душа сохраняет предметную двойственность в виде Единого и самой себя, она смотрит на свое отношение с Единым как бы со стороны и потому определение души, данное ей самой себе, совпадает и с тем, как душа здесь раскрывается для нас.

2.2. Душа как правдоподобное разумно-рассудочное мышление об особенной сфере Единого

Следующий шаг души на пути вниз излагается в диалоге «Тимей». Сначала вновь проследим, как это движение могло выглядеть, если бы тождество Бытия и Мышления осуществилось вполне.

Оформившись в сфере всеобщего в систему категорий, Единое продолжает свое самоопределение и переходит в сферу своей особенности, где выступают идеи, которые постигались рассудком на пути вверх как частные причины вещей. Возникает своего рода философия природы и духа²². Следовательно, всеобщее Бытие-Мышление, будучи ранее разумным, саморазвиваясь, выступает теперь вместе с тем и как рассудочное, ведь особенные причины есть то, чем занят рассудок. А в связи с тем, что сейчас эти причины уже не даны в виде разрозненного множества, а возникают как необходимое самоопределение Единого, рассудок, в отличие от пути вверх, где он казался себе самостоятельным, здесь уже подчинен разуму. Это есть всеобщее разумно-рассудочное полагание и самопознание особенного.

Но по причине того, что абсолютное тождество Бытия и Мышления в своей завершенности не сформулировано, в «Тимее» мы видим, что душа приступает как бы к стороннему прослеживанию указанного процесса. Поэтому для самой души ее деятель-

²² Философское осмысление сфер особенного в дальнейшем было продолжено Г.В.Ф. Гегелем в «Энциклопедии философских наук».

ность выглядит лишь как предположительное разумно-рассудочное мышление об особенной сфере Единого, которое продолжает сохранять оттенок отстраненной созерцательности. Поэтому Платон, осознавая эту отчужденность, не может быть уверен в истинности такого познания и характеризует его только как правдоподобное (*Ti. 29cd*).

Вновь мы приходим к выводу, что, не зная Единого вполне, душа не может до конца понять и то, зачем она сама из Единого возникла, в чем для самого Единого необходимость души как целого и в ее особенностях, почему по ходу диалектического круга она приобретает именно такие, а не иные формы. Душа, следовательно, может лишь принять себя как реальность, но ее всеобщее значение для нее не ясно.

2.3. Душа как правдоподобное разумно-чувственное познание вещественной формы Единого

Будучи определенными по числу особенными причинами, на которые различилось Единое, идеи в качестве своих следствий имеют беспредельность вещественного (*Phlb. 16de*). Этой сфере соответствует чувственное познание, характеризовавшееся на пути вверх как наименее истинное, и потому повторное обращение к нему и к соответствующим ему предметам изображается Платоном как возвращение в пещеру теней²³.

Если всеобщее тождество Бытия и Мышления было бы достигнуто, то, как и в случае рассудка, который на пути вверх представлялся самостоятельным, а на пути вниз осознал свое место и стал вразумленным, ощущение и вера также преобразуются: возникает то, что можно назвать разумной чувственностью. Это уже не синкретичные впечатления, а способность чувственно воспринимать в беспредельности само всеобщее, видеть полиморфное тело всеобщей причины. Поэтому на этот раз в пещере оказывается уже разумно мыслящий и чувствующий человек, выступающий проводником истины для ее жителей.

²³ Важность этого возвращения обсуждается, в частности, в Murray 2019.

Следовательно, логическое отношение моментов души на пути вниз является обратным тому историческому порядку их возникновения, который имел место на пути вверх. Рассудок и чувственность здесь уже не начало, а результат, не отрицаемое, но утверждаемое. Всеобщая часть души полагает таким образом свои бывшие особенные предпосылки на основе законов истинной гармонии²⁴. Отношение разумного, рассудочного и чувственно-телесного организуется в соответствие с понятиями блага, истины и красоты²⁵.

Поскольку же и душевное, и телесное подчиняется одним всеобщим законам, Платон разворачивает обоснование неслучайного отношения моментов души к телесным органам (*Ti.* 70b–76b). Поэтому тело, будучи необходимым следствием саморазвития Единого, подлежит не умерщвлению, а разумной заботе и воспитанию (*R.* 374e–376e) в соответствии с его местом и ролью во всеобщей иерархии.

Развивая образ колесницы, можно предположить, что на пути вниз кормчий души осмысленно взрачивает и объезжает своих коней, которые символизируют положенные разумом свои собственные задатки. Такие люди, диалектики, способные возводить множество видов к роду и разлагать род на виды, вероятно и оказываются богами с двумя благородными конями в упряжке (*Phdr.* 246b), поэтому, даже обращаясь к вещам, они не отпадают от истины. В их повседневных делах присутствует сама вечная идея блага, в связи с чем их существование есть достояние вечности, при том что телесная жизнь каждого такого человека временна.

²⁴ Значение для души идеи гармонии подробно излагается в фундаментальной истории греческой философии М. Канто-Спербер (2006: 271).

²⁵ Определенную известность получила дискуссия о том, как понимать описанные Платоном «части» души (Lorenz 2008; Price 2009; Gutiérrez 2018). Одни авторы делают акцент на момент различия и осмысливают их как независимые элементы. Согласно же другой позиции, напротив, на первый план выходит момент неделимости души. Возможно, развиваемая на этих страницах точка зрения, согласно которой речь идет не об элементах, а о моментах развития, которые имеют не только исторические, но и логические отношения друг к другу, сможет придать этой полемике новый импульс.

Временное выступает как необходимый момент вечного, конечное — как необходимый момент бесконечного.

И так как лишь человеку доступно, познавая, подняться ко всеобщей причине и, отождествившись с ней, снизойти до беспредельного, то само Единое имеет возможность через человека выступить для себя как умозрительно, так и чувственно. В форме человеческого познания и действия всеобщее имеет возможность обратиться на самое себя и тем самым свободно бытийствовать, твориться и саморазвиваться. Разумный человек есть та индивидуальность, в существовании которой самосозидается и самопознается всеобщая логика, что делает бессмертной и обретшую разум человеческую душу²⁶.

Но напомним, что такой способ существования всеобщего реализуется в том случае, если человек достигает тождества с Единым. Поскольку в философии Платона это тождество лишь намечено, то и знание души в форме разумной чувственности продолжает носить отстраненный характер. Да, в «Тимее» мы видим описание частей души и их локализации в теле, но эти рассуждения носят только предположительный характер, а значит, для самой души ее сущность, возникновение, строение, отношение к телу не кажутся всецело достоверными. Так же, как это было с разумом и рассудком, она истинно не знает всеобщего предназначения своего чувственного момента.

Таким образом, душа в завершении диалектического круга снова представляет собой только попытку разумно-чувственного познания вещественной формы всеобщей причины, которая носит характер внешнего по отношению к познающему предмета. Душа здесь лишь прослеживает со стороны уже сделанную работу демиурга и предполагает разумность его деятельности, а не сама воплощает Единое. Разум пытается осмыслить свои моменты, руководствуясь соображениями об истине, мере, гармонии и красоте, но не может быть уверен в истинности своих выводов.

²⁶ Ср. с мыслью Николая Кузанского о человеке как конкретном максимуме (*De docta ignorantia* 181–262 Hoffmann-Klibansky).

Заключение. Душа как правдоподобное всеобщее познание Единого

На основе изложенного можно сделать вывод, что понятие души у Платона едва ли стоит сводить к ее отдельному состоянию, а, скорее, следует осмыслять как весь процесс ее метаморфоз, который выражается в чередовании вытекающих друг из друга определений.

Если теперь мы попробуем дать финальное определение души, то придется констатировать, что оно будет отягощено противоречием, вытекающим из внешнего отношения души и Единого. Казалось бы, Единое должно с необходимостью полагать душу во всех ее определенностях, однако такое полагание не раскрывается, и душа, постоянно представляемая вне Единого, кажется бесполезным для самого Единого потусторонним явлением. Душа почему-то пытается познать Единое, но зачем, и какую роль это познание играет в жизни самой всеобщей идеи, Платоном отчетливо не сформулировано.

Это противоречие демонстрируется таким важным качеством души, как ее самодвижение, которое, остается необъяснимым, так как само Единое и все особенные идеи как предметы познания неизменны, неподвижны. Создается впечатление, что идеи приобретают динамику исключительно в душе познающего или демиурга и лишь здесь открываются как способы познавательной деятельности, а не только со стороны содержания²⁷.

²⁷ А.Ф. Лосев настаивает, что движение присуще идеям самим по себе в той же мере, что и покой (Лосев 1979). Автор аргументирует этот тезис тем, что в диалоге «Парменид» Единое и двигалось, и покоилось одновременно. Кроме того, в диалоге «Софист» отчетливо обнаруживается взаимный переход, то есть движение всеобщих категорий друг в друга. Однако напомним, что обсуждаемые характеристики Единого в диалоге «Парменид» получены на основании гипотетических рассуждений участников беседы, то есть вывод о движении Единого был сделан в философствующих душах, а не обнаружен в самом Едином. Так же и в диалоге «Софист» переход категорий открывается именно в процессе размышления познающих. Эти обстоятельства приводят к выводу о том, что единство покоя и движения не было в полной мере раскрыто Платоном как

В вопросе о всеобщей причине движения существенный шаг делает уже Аристотель (*Metaph.* 12.5–7). Но пока обнаруженный зазор между душой и Единым не позволяет считать диалектический круг, проходимый душой, полностью совпадающим со структурой самого всеобщего. Из этого следует, что и та череда определений, которые душа дает себе, носит еще отпечаток мнимости.

При условии слияния с Единым душа могла бы определяться как всеобщее познание всеобщего (понятие понятия), так как она и была бы той формой Единого, которая осуществляет полное знание Единым самого себя. Находясь же вне всеобщей причины, таким знанием душа на деле не является, а лишь надеется им быть, и потому в учении Платона душа знает себя только как правдоподобное всеобщее познание Единого. Преодоление этого познавательного разрыва или раскрытие способа единства человеческого и божественного разума стало дальнейшей задачей истории философии.

внутреннее качество самих идей. Момент неподвижности и движения здесь оказываются внешними другу другу: первый остается у самих идей как предмета познания, второй же отходит к процессу познания, совершающемуся в душе. Указанное несовпадение подвижного и неподвижного моментов упоминается также в работе Целлера (Целлер 1996: 114–117).

Литература

- Асмус, В.Ф. (1976), *Античная философия* М.: Высшая школа.
- Виндельбанд, В. (1900), *Платон*. Пер. А. Громбаха. СПб.: Типо-литография А. Лейферта.
- Выготский, Л.С. (1934), *Мышление и речь. Психологические исследования*. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Гайденок, П.П. (1979), “Обоснование научного знания в философии Платона”, in Ф.Х. Кессиди (ред.) *Платон и его эпоха. К 2400 летию со дня рождения*, 98–143. М.: Наука.
- Гегель, Г.В.Ф. (1932a), *Сочинения*. Т. 9: *Лекции по истории философии*. Кн. 1. Пер. Б. Столпнера. М.: Партийное издательство.
- Гегель, Г.В.Ф. (1932b), *Сочинения*. Т. 10: *Лекции по истории философии*. Кн. 2. Пер. Б. Столпнера. М.: Партийное издательство.
- Гегель, Г.В.Ф. (1935), *Сочинения*. Т. 11: *Лекции по истории философии*. Кн. 3. Пер. Б. Столпнера. М.; Л.: СОЦЭЖИЗ.
- Доброхотов, А.Л. (1986), *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М.: Издательство МГУ.
- Ждан, А.Н. (2008), *История психологии. От античности до наших дней*. М.: Академический проект.
- Канто-Спербер, М., ред. (2006), *Греческая философия*. Т. 1. Пер. В.П. Гайдамака. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Лебедев, А.В. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I: *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука.
- Линьков, Е.С. (2018), *Лекции разных лет*. Т. 1. СПб.: Умозрение.
- Лосев, А.Ф. (1979), “Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба”, in Ф.Х. Кессиди (ред.) *Платон и его эпоха. К 2400 летию со дня рождения*, 9–57. М.: Наука.
- Лосев, А.Ф. (1989), *История античной философии в конспективном изложении*. М.: ЧеРо.
- Лосев, А.Ф.; Тахо-Годи, А.А. (1993), *Платон. Аристотель*. М.: Молодая гвардия.
- Лосев, А.Ф. (1995), *Словарь античной философии*. М.: Мир идей; Акрон.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ; Харьков: Фолио.
- Месяц, С.В. (2010), “Учение Платона об идеях-числах”, in А.В. Серёгин (ред.), *Космос и Душа*. Вып. 2: *Учение о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время*, 29–82. М.: Прогресс-Традиция.

- Месяц, С.В. (2011), “Платоновская концепция дискурсивного знания”, *Философский журнал* 1.6: 20–30.
- Муравьев, А.Н. (2005), “Опыт мифологического сознания и проблема возникновения философии”, in А.В. Цыб (ред.), *Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник*. Вып. 6. Издательство С.-Петербургского университета.
- Муравьев А.Н. (2015), *Философия и опыт. Очерки истории, философии и культуры*. СПб.: Наука.
- Приходько М.А. (2016), “Восхождение души: «Пир» Платона и экзегетика Оригена”, *Платоновские исследования* 5.2: 187–201.
- Протопопова, И.А. (2018), “Два типа эйдосов и два типа причастности: «Парменид» и «Гиппий Большой»”, *Платоновские исследования* 9.2: 72–80.
- Римонди, Д. (2016), “Понятие «духовной телесности» в лосевской интерпретации платоновского Эроса”, *Платоновские исследования* 5.2: 202–213.
- Рохмистров, В.Г. (2016), “«Федон», или О том, что мое, а что не мое”, *Платоновские исследования* 5.2: 238–257.
- Соколов, В.В. (2010), *Философия как история философии*. М.: Академический проект.
- Соколова, Е.Е.; Братусь, Б.С., ред. (2005), *Общая психология. Т. 1: Введение в психологию*. М.: Academia.
- Тантлевский, И.Р. (2018), “Мироздание в душе человека: Аристотель, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 и *Экклесиаст* 3:10–11”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1: 86–89.
- Тантлевский, И.Р. (2019), “Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона”, *Платоновские исследования* 11.2: 187–217.
- Трубецкой, С.Н. (2010), *Метафизика в Древней Греции*. М: Мысль.
- Целлер, Э. (1996), *Очерк истории греческой философии*. Пер. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя.
- Ярошевский, М.Г. (1996), *История психологии. От античности до середины XX в.* М.: Академия.
- Amorose, M. (2001), “Aristotle’s Immortal Intellect”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75: 97–106.
- Chen, L.A. (1992), *Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato’s Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: F. Steiner.

- Cohoe, C. (2013), "Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: *De Anima* 3.4", *Phronesis* 58.4: 347–377.
- Cohoe, C. (2014), "Nous in Aristotle's *De Anima*", *Philosophy Compass* 9.9: 594–604.
- Gutiérrez, R. (2018), "Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the *Republic*", *Platonic Investigations* 9.2: 1–19.
- Lorenz, H. (2008), "Plato on the Soul", in G. Fine (ed.), *Oxford Handbook on Plato*, 243–266. Oxford University Press.
- Meinwald, C. (1992), "Good-bye to the Third Man", in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 365–396. Cambridge University Press.
- Mignucci, M. (1990), "Plato's Third Man Arguments in the *Parmenides*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72: 143–181.
- Murray, E. (2019), "Intellectual Conversion and the Way Back in Plato", *Platonic Investigations* 10.1: 76–88.
- Price, A.W. (2009), "Are Plato's Soul-Parts Psychological Subjects?", *Ancient Philosophy* 29: 1–15.
- Protopopova, I. (2018), "Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The *Parmenides* and the *Hippias Major*", *Platonic Investigations* 9.2: 72–80. (In Russian.)
- Rimondi, G. (2016), "The Idea of 'Spiritual Corporeity' in Losev's Interpretation of Platonic Eros", *Platonic Investigations* 5.2: 202–213. (In Russian.)
- Rokhmistrov, V. (2016), "The *Phaedo*, or What is Mine and What is Not", *Platonic Investigations* 5.2: 238–257. (In Russian.)
- Tantlevskij, I. (2018), "The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and *Ecclesiastes* 3:10–11 ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 12.1: 86–89. (In Russian.)
- Tantlevskij, I. (2019), "Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato's 'Soteriology'", *Platonic Investigations* 11.2: 187–217. (In Russian.)
- Wood, A. (2012), "Incorporeal Nous and the Science of the Soul in Aristotle's *De Anima*", *International Philosophical Quarterly* 52.2: 169–182.

2.

Рецепции платонизма

Алексей Стрельцов

Эпистемологическая триада в «Сократических достопамятностях» И.Г. Гамана

ALEXEY STRELTSOV

EPISTEMOLOGICAL TRIAD IN THE *SOCRATIC MEMORABILIA* OF J.G. HAMANN

ABSTRACT. In his debut 1759 work *Socratic memorabilia* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) directed at Riga entrepreneur I.K. Berens and philosopher I. Kant, Johann Georg Hamann aimed to interpret Socratic ignorance and provide an apologetic of his own stance in life. Hamann's interpretation significantly differed from the prevalent 18th-century image of Socrates as a champion of reason. For Hamann, the paradox of Pythia's proclaiming a man who said of himself that he "knows nothing" as the wisest reveals the principle of *coincidentia oppositorum*. To realize his program, Hamann uses, among others, philosophers of Modern times, such as F. Bacon and D. Hume. Hume's sensualism, in particular, rendered a major influence on Hamann's view of "faith" in its relation to reason. According to Hamann, Socrates had reached a limit in his way of self-knowledge by recognizing or "believing in" his ignorance. To break through an impasse, he had to resort to an external agent (*daimon*), which was equivalent to reliance on tradition or external authority despised by the Enlightenment thinkers. Socratic ignorance was not just partial or insufficient knowledge, but rather comprehensive ignorance as feeling (*Empfindung*). It represented the final step of his inner development while challenging the sophists who did not push through to the limits of self-knowledge like Socrates did. Through his triad of *self-knowledge – ignorance – being known* Hamann transfers the historical Socrates into his own framework, bringing the key concept of faith (*Glaube*) into his discussion with the representatives of the Enlightenment. Though not an irrationalist, Hamann emphasizes the non-rational aspect of self-knowledge that was assumed in Antiquity, while his *Aufklärung* counterparts looked askance at it.

KEYWORDS: Hamann, Socrates, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, self-knowledge, ignorance, faith, *daimon*, *Genius*.

© А.М. Стрельцов (Новосибирск). streltsov@mail.ru. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.05

Иоганн Георг Гаман (1730–1788) обратился к образу Сократа для того, чтобы лучше донести свои взгляды до Иоганна Кристофа Беренса и Иммануила Канта как двух точечных адресатов его первого публичного сочинения «Сократические достопамятности» (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, далее — СД)¹, выпущенного в свет в декабре 1759 года. Гаман признается, что у него «нет намерения быть историографом Сократа»². Почему выбор пал именно на афинского философа? Было высказано предположение³, что ввиду состоявшегося годом ранее религиозного обращения в Лондоне Гаман наверняка пересекался там с гернгутерами и тогда вполне мог взять в качестве образца для подражания их предводителя графа Николая Людвиг фон Цинцендорфа, подражавшего сократической иронии в деле критики тогдашней системы образования в выходившем в 1725–1726 гг. в Дрездене еженедельном издании, материалы которого были далее сведены воедино под названием *Der Teutsche Sokrates*⁴. В отсутствие прямых подтверждений такого взаимодействия, тем не менее, и ввиду особой методологии Гамана, в которой важную роль играли парадоксы и действия *sub contrario*, гораздо логичнее предположить, что Сократ, бывший невероятно популярной фигурой в 18-м веке среди представителей самых разных движений⁵, был специально выбран Гаманом, чтобы окольным путем, посредством аналогии попытаться «достучаться» до Беренса и Канта. Исследователи рецепции сократической проблематики в 18-м столетии признают, что точка зрения Гамана более нюансирована по сравнению с многими другими популяризаторами Сократа того времени: в отличие от них он не пытался навязать историческому Сократу собственную систему, будь то пиетизм или рационализм⁶. Поскольку в представлении деятелей французского Просвеще-

¹ Hamann 1950: 57–82; пер. Гильманов 2003: 423–450.

² Hamann 1950: 65; пер. Гильманов 2003: 431.

³ Barnett 2016: 97–101.

⁴ Zinzendorf 1732.

⁵ См. Böhm 1966.

⁶ Böhm 1966: 266.

ния и их берлинских последователей Сократ представлял именно как гипертрофированный прото-рационалист, Гаман пытался призвать Беренса и Канта взглянуть на него (и, таким образом, на себя тоже) под другим углом, утверждая, что Сократ «не был обычным судьей» или критиком⁷. Опоры на силы разума недостаточно; требуется нечто еще; ключевым подтверждением этого выступает сократическое незнание как центральный аспект эпистемологической триады, представленной Гаманом.

Основным историческим материалом для очерка о Сократе для Гамана послужило переложение Христианом Томазием жизнеописания Сократа, выполненного Франсуа Шарпентье⁸, которое, в свою очередь, основывалось на сочинениях Ксенофонта и Диогена Лаэртского. Со вторым своим источником — Джоном Гилбертом Купером⁹ — Гаман ожесточенно полемизирует. Отсылки к Куперу заметны на протяжении всей работы Гамана: в частности, при обсуждении природы сократического незнания и Сократова даймона Гаман занимает противоположную Куперу позицию¹⁰.

Стиль: незнание мудрейшего как coincidentia oppositorum

В самом сочинении Гаман выстраивает своеобразную трехчастную типологию, говоря об историческом Сократе как образе Христа и в то же время проводя параллели между Сократом и собой. Стиль Гамана служит «механизмом» его философствования. Он использует так называемый «метасхематический» метод, который можно охарактеризовать как способ непрямо́й коммуникации: представление при помощи аналогии какого-то персонажа или события, которые внимательный читатель сможет далее

⁷ Hamann 1950: 61.

⁸ Thomasius 1693.

⁹ Cooper 1750.

¹⁰ Купер ключевые понятия интерпретирует следующим образом: незнание как скромность (Cooper 1750: 84–85), даймон как «внутренний импульс души» (*Ibid.*: 88–89), охваченность даймоном как «душа, исполненная мудрости и добротели» (*Ibid.*: 92). Позиция Гамана будет раскрыта ниже.

соотнести с собой. Рассматривающий себя в качестве преемника Сократа, Гаман говорит, что «пишет по-сократически»¹¹, отмечая, что в случае Сократа «душой его рассуждений была аналогия, а в их плоть он добавлял изрядную дозу иронии»¹².

Ирония Гамана реализуется посредством резких стилистических и смысловых переходов, что в свою очередь указывает на концепцию совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) — основной мировоззренческий принцип Гамана на протяжении его писательской карьеры и, пожалуй, единственный, который он признавал¹³. Этот принцип применяется к широкому спектру вопросов. Небесное здесь соседствует с земным, возвышенное с низменным, порой в очень странных сочетаниях. Приведем один из показательных примеров.

Естественному разуму хочется видеть эстетическое соответствие между внешней красотой и благом. Как в случае Сократа, так и в случае Христа такого соответствия не наблюдается. Гаман говорит о Христе как покрытом ранами и рубцами, которого не могли по этой причине принять в качестве мессии иудеи, однако сравнивает это не с неказистой внешностью Сократа (как мы могли бы ожидать), но с его влечением к красивым юношам¹⁴. Охваченный заботой о поддержании морали Купер, с которым Гаман здесь полемизирует, в жизнеописании Сократа пытается защищать своего героя от обвинения в гомосексуализме¹⁵. В отличие от Купера Гаман не скрывает гомосексуализм Сократа, расценивает его как порок, однако отчасти извиняет в сравнении с метафизическим «гомосексуализмом» его оппонентов: «Метафизическая любовь грешит по отношению к нервному соку более грубым образом, чем животная любовь по отношению

¹¹ Namann 1950: 61.

¹² Namann 1950: 61; пер. Гильманов 2003: 427.

¹³ О сравнении этого принципа в мыслях Гамана и Николая Кузанского см. Röhricht 1979. Относительно возможного знакомства Гамана с трудами самого Кузанца (а не только Джордано Бруно, у которого, как было принято считать, Гаман почерпнул данную концепцию) см. Волжин 2018.

¹⁴ Namann 1950: 67–68.

¹⁵ Cooper 1750: 69–70.

к плоти и крови»¹⁶, «мы же сегодня думаем слишком абстрактно и по-мужски»¹⁷. Обсуждение данной тематики в теологическом контексте выглядит неожиданным, но именно в этом проявляется стилистическое оформление парадокса совпадения противоположностей в работе Гамана. Кроме того, такая «гендерная» претензия Гамана к просвещенцам содержит в завуалированном виде критику их позиции относительно всемогущества разума и нежелания полагаться на традицию или «внешний авторитет». Применительно к Сократу, согласно Гаману, центральным аспектом парадокса *coincidentia oppositorum* является провозглашение дельфийским оракулом мудрейшим человека, который сам о себе сказал, что ничего не знает¹⁸. В самом этом признании Сократом своего незнания уже заложена его готовность прислушиваться к голосу внешнего даймона, который бы восполнял его незнание.

Чтобы раскрыть природу сократического незнания, Гаман должен подготовить почву, актуализируя этот вопрос на фоне рационалистической эпохи. Среди десятков древних и современных авторов, упоминаемых Гаманом¹⁹, двое имеют для него особое значение. Против рационалистов французского Просвещения и их германских эпигонов Гаман использует английских эмпириков — Фрэнсиса Бэкона и Дэвида Юма.

Бэкон и философия истории

Фигура Бэкона займет гораздо более значимое место в следующей программной работе Гамана «Эстетика в миниатюре» (*Aesthetica in nuce*, 1762), но и в СД Гаман упоминает его в положительном ключе при изложении своего взгляда на философию истории во вступительной части трактата²⁰.

Ведущий исследователь Гамана начала 20 века Рудольф Унгер считал, что взгляды Бэкона и Гамана несовместимы и, соответ-

¹⁶ Namann 1950: 68; пер. Гильманов 2003: 434.

¹⁷ Namann 1950: 68.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Комментатор Дж. О'Флаэрти прилежно посчитал все ссылки и аллюзии в тексте; в его списке 34 античных и 33 современных имени: O'Flaherty 1967: 68–69.

²⁰ Namann 1950: 65.

ственно, не имеет смысла сопоставлять их концепции, поскольку Гаман в любом случае цитировал Бэкона вне контекста²¹. Однако Свен-Оге Йоргенсен привлек внимание коллег к изъянам такой трактовки и отметил схожие мотивы в их подходах²². В письме, написанном за полтора месяца до составления СД, Гаман признается: «Сейчас Бэкон — мой философ»²³. Почему он мог так говорить? Как Бэкон, так и Гаман выступали против абстракций рационалистов. Взамен они предлагали различные концепции, но при этом их взгляды не были взаимоисключающими: «По мнению Гамана, эмпиризм приведет к осознанию фрагментарного характера всего человеческого познания и представит сократическое незнание как предпосылку принятия мистического и зашифрованного качества творения. Приобретя такое смиренное отношение, философ сможет увидеть знаки скрытого откровения в природе и истории, указывающие на откровение в должном смысле»²⁴.

В отличие от большинства современных ему философов Гаман придавал особую значимость истории²⁵. Высказывание Гамана о Бэконе в СД раскрывает, что именно привлекло его в сочинениях этого философа и какова была его собственная интерпретация истории философии: «Меня удивляет, что никто еще не отважился сделать для исторической науки то же самое, что Бэкон сделал для физики. Болингброк советует одному из своих учеников изучать древнюю историю вообще как языческое богословие и поэтический словарь. Но, наверное, не только древняя, как думает этот философ, но и вся история, скорее, больше мифология и, подобно природе, запечатанная книга, скрытое свидетельство, загадка, которая не поддается разрешению, если не орать на другой телице, чем наш разум»²⁶.

²¹ Jorgensen 2013: 35.

²² *Ibid.*: 37.

²³ Namann 1955: 356.

²⁴ Jorgensen 2013: 43.

²⁵ Kleinig 1996: 116–118.

²⁶ Namann 1950: 65; пер. Гильманов 2003: 431. Аллюзия на Суд. 14:18; в синодальном переводе: «если бы вы не орали на моей телице».

Болингброк проводил различие между древней и современной историей. В частности, он подверг сомнению еврейскую историю, предложив рассматривать библейские книги «просто как исторические сочинения, дошедшие до нас от суеверных людей, среди которых чрезвычайно укоренились обычай и искусство благочестивой лжи»²⁷. Конечно, в первой половине 18-ого века такие взгляды не были чем-то оригинальным, потому что еще задолго до Болингброка их озвучил Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате»²⁸. За пределами Библии древнейшая история была дискредитирована еще ранее, уже во время Бэкона, который поэтому написал в 1609 г. книгу «О мудрости древних» с целью продемонстрировать, что «весьма многим мифам, созданным древнейшими поэтами, уже изначально присущ некий тайный и аллегорический смысл»²⁹.

В ответ на критику Болингброка Гаман не стал защищать древнюю историю как «настоящую историю», но, напротив, используя Бэкона и преломляя его в выгодном для себя свете, заявил, что тогда вся история — мифология, неподвластная разуму. Для понимания истории нужно что-то еще, какая-то «другая телица». На языке Гамана (здесь он цитирует Суд. 14:18) это откровение, усваиваемое верой³⁰. Осознание неспособности разума интерпретировать историю, распечатать ее, увидеть ее аутентичный смысл представляет для Гамана итог сократического незнания, которое он далее эксплицирует во второй и ключевой главе СД.

Согласно Гаману, древние поэты, как и Сократ, были готовы к противоречиям и парадоксам³¹, а софисты — предки современных рационалистов — полагали себя способными судить о смыс-

²⁷ Болингброк 1978: 34.

²⁸ См. Спиноза 2015: 15–142.

²⁹ Бэкон 1972: 229.

³⁰ Dunning 1997: 631. Даннинг полагает, что недостаточно интерпретировать эту цитату как простое указание на ограниченность разума, и подчеркивает, что исходя из текста Суд. 14 Гаман намекает на то, что разум — «неверная жена». Добавим, что в этом случае здесь считывается и аллюзия на известное выражение Лютера о разуме как «величайшей блуднице дьявола» (Luther 1914: 126).

³¹ Hamann 1950: 68.

ле истории на основании своей учености. «Как природа дана нам, чтобы открыть наши глаза, так история — чтобы открыть наши уши», провозглашает Гаман³². Услышать в исторических текстах голос Бога, подобно тому, как Бэкон видел в природе *vestigia Dei*, «отпечатки Бога», — таким было намерение «проекта составления истории философии» Гамана, как он назвал свой замысел в письме к университетскому другу, директору рижской гимназии И.Г. Линднеру (игравшему роль своеобразного посредника между Гаманом, Беренсом и Кантом) от 11 сентября 1759 г.³³

Юм и вера

Интерпретируя типологически образ Сократа, Гаман встраивается в давнюю традицию. Впрочем, он полагает Сократа не «прото-христианином», но язычником, через которого парадоксальным образом явлены важные христианские истины. Удивительным образом для Гамана в подобной роли в современную эпоху выступает агностик Юм — основной из современных философов, используемых Гаманом для интерпретации сократического незнания. В конце жизни Гаман вспоминал, что был «полон Юма во время написания СД»³⁴, что демонстрирует и реконструкция Т. Брозе³⁵. В письме Гамана Линднеру от 3 июля 1759 г. мы находим уже сложившееся представление о Юме³⁶. Агностик и скептик Юм привел Гамана в восторг. В некотором смысле он даже стал для Гамана аналогом современного Сократа: подобно тому, что Бог говорил через язычника Сократа, обнаружившего, что ничего не знает, так сейчас он говорит через Юма, который с точки зрения Гамана льет воду на мельницу христианства даже вопреки своим личным убеждениям. Гаман использует оружие оппонента, обращая его против него самого: «Юм падает на меч своих собственных истин»³⁷.

³² Namann 1950: 64.

³³ Namann 1955: 408.

³⁴ Namann 1975: 167.

³⁵ Brose 2006: 339–343.

³⁶ Namann 1955: 355–356; Puri 1988: 132–133.

³⁷ Namann 1955: 355.

В программном для замысла трактата письме Канту от 27 июля 1759 г. Гаман цитирует высказывание Юма о чудесах, в котором тот проповедует истину вопреки собственным убеждениям: «Итак, мы можем прийти к общему заключению, что чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но что и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда. Один разум недостаточен для того, чтобы убедить нас в истинности христианской религии, и всякий, кого побуждает к признанию ее *Вера*, переживает в себе самом непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту»³⁸.

Юм для Гамана — современный аналог Сократа, с тем отличием, что он действует уже после Христа, а не до него³⁹: в своем агностицизме Юм произвольно воспроизводит сократическое незнание⁴⁰, которое Гаман не только «метасхематизирует», обостряя его до предела, но и показывает выход из этого тупика. В письме Канту Гаман так характеризует Юма: «Аттическому философу Юму нужна вера для того, чтобы съесть яйцо и выпить стакан воды. <...> Если Юму для еды и питья нужна вера⁴¹, то зачем он отвергает свой собственный принцип, рассуждая о более возвышенных вещах, чем данные нам в ощущениях еды и питья»⁴²? Иначе говоря, если вера требуется для любых других когнитивных актов, то почему необходимость веры в чудо для признания истинности христианской религии рассматривается Юмом как ос-

³⁸ Юм 1996: 114. Гамановский перевод текста Юма см. Namann 1955: 380.

³⁹ Александер говорит о «философии до Р.Х.» в случае Юма, имея в виду его скептическую позицию (Alexander 1966: 148).

⁴⁰ По сравнению с интерпретацией Беца мы усматриваем значительно большую конвергенцию между незнанием Сократа и скептицизмом Юма в концепции Гамана. Разница между Сократом и Юмом скорее в признании роли гения первым и отказе второго быть честным и последовательным. Ср. Betz 2009: 82.

⁴¹ Судя по всему, здесь Гаман ссылается на высказывания Юма в «Трактате о человеческой природе» о первичности веры по отношению к разуму, поскольку она возникает непосредственно без акта разума (Юм 1996: 158–159).

⁴² Namann 1955: 379; пер. Гильманов 2013: 41.

нование для ее отвержения⁴³? Гаман преломляет понятие *belief*⁴⁴ (которое для Юма совершенно не носило религиозного характера) в аналог *faith, Glaube*, точнее рассматривает «веру» Юма в более широком аспекте, понимая под ним как веру в действительность всего окружающего, так и специфическую религиозную веру. Наша трактовка несколько отличается от интерпретации Мецке, который противопоставляет «психологическо-теоретическое представление Юма» гамановскому пониманию веры в христианско-павловом смысле⁴⁵. С нашей точки зрения, Гаман ведет здесь рассуждение от меньшего к большему; он не отвергает подход Юма, но не видит оснований не распространять его и на христианскую веру.

Этим утверждением Гаман выступает против рационализма Декарта: отправной точкой для преодоления сомнения служит не *cogito ergo sum*, не логическая демонстрация, но вера, которая так или иначе предшествует принятию существования как нашего «я», так и внешнего мира.

В понимании Гамана вера не иррациональна, не противопоставлена разуму. Скорее, она параллельна ему как принципиально иной способ постижения реальности. Так как вера не является порождением разума, то разум не имеет окончательной «юрисдикции» в делах веры, вера не может быть ему подчинена. Это не значит, что никакая вера не может быть доказана в принципе, но нельзя ожидать и требовать доказательств веры, соответственно, отсутствие таких доказательств не может уничтожить веру. Верно и обратное: человеку совершенно не обязательно верить в доказательство той или иной пропозиции (*Satz*), хотя вера может и наличествовать как сопутствующий признак⁴⁶. Попытка авто-

⁴³ См. реконструкцию аргумента Юма о неразумности веры в чудо в Греко 2017: 23–24.

⁴⁴ В нашей трактовке интерпретации Гаманом Юма мы следуем за Г. Гриффит Диксон: согласно Гаману, Юм не отрицал наличие причинно-следственной связи, но полагал, что ее нельзя рационально доказать и в нее можно только верить (Dickson 1995: 49).

⁴⁵ Metzke 1967: 77.

⁴⁶ Hamann 1950: 73.

матически наложить одно на другое может приводить к трагическим результатам, как показывает пример слушателя Платона, который воспринял его доводы о бессмертии души как руководство к самоубийству, чтобы скорее достигнуть вечного блаженства⁴⁷. Отношение веры к разуму Гаман уподобляет отношению к нему же зрения и вкуса⁴⁸. В античности Секст Эмпирик уже обосновывал в *Adv. Math.* 7.301–310, что когнитивный акт одной познавательной способности недостижим для когнитивного акта другой познавательной способности: в частности, слух не может быть воспринят зрением, а объекты чувственных восприятий в целом не могут быть постигнуты рассудком⁴⁹. В этом смысле Гаман встраивается во вполне рациональный философский дискурс, с той лишь разницей, что он использует данный аргумент не в рамках скептицизма, но для «расчищения пространства» для веры, над которым разум не властен. Гаман, тем не менее, не вводит нового мистического органа под названием «вера»: вера реализуется через существующие органы чувств⁵⁰.

Поскольку разум не вправе судить веру, то рациональные доводы скептика Юма против христианской веры ничего доказать не могут, даже если они выглядят очень убедительно по сравнению с возражениями его оппонентов в рамках рациональной дискуссии⁵¹. Выступая против христианской веры, Юм, согласно

⁴⁷ *Ibid.*: 73.

⁴⁸ *Ibid.*: 74: «Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen» («Вера не является делом разума и, следовательно, не может быть подвергнута его нападкам, ведь она в столь же малой степени происходит из обоснования, как вкус и зрение»).

⁴⁹ См. также Берестов 2015: 54–55, где проводится аналогия со словами Сократа из *Theaet.* 185a.

⁵⁰ Ср. Волжин 2006: 62. Рассматривая Гамана в одном ряду с Якоби, Волжин интерпретирует его в иррационалистическом смысле: только вера может быть истинным познанием, при этом «проникновение в эту таинственную силу духа и открытие ее мистерии составляет задачу не рационального или опытного познания, а мистики».

⁵¹ Как и, например, рационалистические доводы Бейля против веры в чудеса, связанные с кометами (явный намек на Вифлеемскую звезду) не исключают для

Гаману, проявляет непоследовательность в отношении его собственной концепции веры (*belief*).

Беспристрастный исследователь Гамана не может не задать ему вопрос о правомерности перехода от *belief* Юма к его *Glaube*. В конце концов, если несколько человек сидят за столом, на котором лежат три красных яблока, то они скажут, что на нем три красных яблока, если они умеют считать (то есть не страдают деменцией), знают, как выглядят яблоки, и не являются дальтониками. Но почему эти же самые люди должны согласиться на положениях христианской веры, например на понимании Бога как Троицы и признании Библии словом этого Бога? Что, если за столом сидят христианин, мусульманин и буддист⁵²? Иначе говоря, вопрос здесь касается партикуляризма христианской веры Гамана в сравнении с универсальностью веры в существование себя и внешнего мира⁵³. Гаман не дает явного ответа на этот вопрос. В его задачу входит (1) установление возможности такой веры, (2) вывод этой веры из-под нападков со стороны критически настроенного разума.

Таким образом, можно констатировать, что, независимо от того, являются ли доводы Гамана в трактовке им понятия «веры» Юма сильными или слабыми, его высказывания нельзя признать иррациональными. Интерпретация веры Гаманом развивается им далее в связи с центральным для него представлением о сократическом незнании как ощущении (*Empfindung*).

Самопознание и незнание

Наиболее содержательной частью философского осмысления

Гамана того, что Бог мог использовать именно такую веру древних людей для своих целей (Hamann 1950: 68–69). См. Бейль 1968: 198–199.

⁵² Гегель в «Науке логики» критикует концепцию веры Якоби как раз за отсутствие определенного содержания, см. Гегель 1974: 188. В отличие от Гамана Якоби, хотя и пытался следовать на свой лад заданному СД направлению, проявлял действительно иррационалистические тенденции, противопоставляя веру разуму. Гаман, кстати, предупреждал его, что употребление им термина «вера» повлечет недоразумения и неприятности. См. Чернов, Шевченко 2010: 178.

⁵³ Иная трактовка в Гильманов 1997: 123–124.

Гаманом образа Сократа выступает его концепция сократического незнания. Акцент на Сократе как «незнающем» противостоял распространенному в эпоху Просвещения представлению о Сократе как человеке разума *par excellence*. В жизнеописании Сократа Купер превращает его в добропорядочного английского джентльмена и объясняет незнание Сократа скромностью⁵⁴, как будто бы для него это было всего лишь проявлением хороших манер.

Во второй главе СД сходятся воедино многие линии рассуждений Гамана. Софисты претендовали на обладание знанием и предлагали всем желающим «просветить» их этим знанием. Но Пифия провозгласила мудрейшим человека, который сам о себе сказал, что ничего не знает. Как это может быть? Для Гамана, как уже было отмечено выше, этот исторически засвидетельствованный парадокс служит подтверждением принципа единства противоположностей.

В начале второго раздела Гаман говорит о том, как Критон оплачивал обучение Сократа, но Сократ всё же оставался незнущим⁵⁵. Здесь несомненная ссылка на Беренса и его предыдущие финансовые вливания в карьеру Гамана, которые не оказались продуктивными с коммерческой точки зрения. В примечании Гаман приводит ссылку на древнегреческом на слова Сократа в *Мен.* 96d: «Видно, Менон, и я, и ты — оба мы люди никудышные, и мало чему научил (οὐχ ἰκανῶς τέλαιδευκένας) тебя Горгий, а меня — Продик»⁵⁶.

Неуспех обучения Сократа показывает, что его незнание не было «количественным» незнанием, просто недостаточным знанием. Его незнание было полным, причем признание этого бросало вызов другим людям, потому что косвенно оно подразумевало и их незнание, которое они, в отличие от Сократа, признавать совершенно не собирались. Согласиться с таким описанием себя для «разумных» людей означало унижение и позор, в то время

⁵⁴ Cooper 1750: 84–85.

⁵⁵ Namann 1950: 70.

⁵⁶ Пер. С.А. Ошерова.

как незнающий Сократ не знал ничего в том числе и о позоре, которому он подвергал себя таким признанием⁵⁷.

Понять незнающего Сократа может только незнающий же — Гаман сравнивает сократическое незнание с модной в его время болезнью ипохондрии; понять ипохондрика может только тот, кто сам познал в себе симптомы той же болезни⁵⁸. Говоря о том, что «Сократ так много говорил о своем незнании (*Unwissenheit*)»⁵⁹, Гаман упоминает в сноске панегирик Алкивиада в «Пире». В первую очередь, имеется в виду фраза из высказывания Алкивиада о Сократе в *Smp.* 216d, что «ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит» (καὶ αὐτὸς ἄγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν). В более широком контексте речь идет о том, что Сократ похож «на сатира Марсия» (215b), «на полое изваяние силен» (216d), «сравнивать его можно ⟨...⟩ не с людьми, а с силенами и сатирами» (221d), «речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов» (221e), «на первых порах речи его кажутся смешными» (221e)⁶⁰. Тем не менее, «речи эти божественны» (222a): вещи не таковы, какими кажутся.

На воротах храма Аполлона в Дельфах было написано изречение «познай самого себя» (γνῶθι σαυτόν), которое видел всякий входящий туда. В отличие от прочих людей, для которых это высказывание оставалось внешним, пусть и красивым лозунгом, Сократ применил этот девиз к себе и погрузился в самопознание. В процессе самопознания он, как говорит Гаман, зашел дальше всех остальных людей и осознал свое незнание⁶¹. Для Гамана, таким образом, незнание имеет внутреннюю направленность, возникает внутри человека. Незнание — крайняя точка на пути самопознания, предел, до которого дошел Сократ, на котором он вынужден был остановиться.

⁵⁷ Hamann 1950: 70.

⁵⁸ O'Flaherty 1967: 98–99 комментирует это так: как ипохондрик верит в свою болезнь (независимо от того, является она болезнью или нет), так и Сократ верил в свое незнание.

⁵⁹ Hamann 1950: 70.

⁶⁰ Пер. С.К. Алта.

⁶¹ Hamann 1950: 70–71.

Интуиция Гамана — при том, что не приходится говорить о тождественности его фактической позиции умонастроению античности, — гораздо ближе подходит к древнему восприятию формулировки «познай себя» по сравнению с рационалистической трактовкой адептов Просвещения 18-го века, которые отказывались усматривать в этом провозглашении какое-либо внерациональное содержание.

Гаманово толкование образа Сократа так или иначе восходит к Платону, у которого знаменитая фраза появляется в нескольких диалогах. В *Prt.* 343b ее происхождение возводится к семи мудрецам, посвятивших это изречение как начаток мудрости (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας) Аполлону в его храме в Дельфах. В «Хармиде» фраза толкуется Критием (на что Гаман также ссылается) как обращение бога к входящим в святилище (*Chrm.* 164e), как его совет или наставление (συμβουλήν), а не простое приветствие (165a).

Одно из нормативных толкований эпохи поздней Античности мы находим у Плутарха, бывшего, как известно, жрецом Дельфийского храма. Так, льстец — враг пифийского бога именно потому, что «всегда противопоставляет себя изречению „познай себя“» (ἀντιτάττεται γὰρ αἰεὶ πρὸς τὸ ἴγνῶθι σαυτόν), приводя человека к невежеству относительно себя самого (*M.* 49b). Самопознание — противоположность самолюбованию, оно дает защиту от «внешней» лести, поскольку позволяет трезво оценивать себя, приводит к осознанию своего несовершенства и пороков «в делах, словах и чувствах (λάθειςιν⁶²)» (*M.* 65f). Само высказывание — «божественнейшее» (θειότατον), и для Сократа оно послужило «началом апории и исследования» (ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχήν) (*M.* 118c).

Еще конкретнее Плутарх высказывается в «пифийских» диалогах. «Тщеславный софист (<...> напоказ рисуется перед прорицалищем», в то время как «Пифия, (<...> общаясь с богом, больше заботится о правде»⁶³ (*M.* 408c). В отличие от многословия

⁶² Здесь в особенности явна одна из точек пересечения с трактовкой Гаманом незнания как «ощущения».

⁶³ Пер. Л.А. Фрейберг.

софистов, сама краткость формулы «познай себя» являет божественное присутствие и сопутствующие ему знамения (σημεῖα) (М. 409bc). В трактате «О 'Е' в Дельфах» содержится образец сакральной диалогичности, перекликающийся с отмеченным выше объяснением в «Хармиде»: «Ведь бог обращается здесь к каждому из нас как бы с радушным приветствием: „Познай самого себя“, что имеет смысл не меньший, чем „Здравствуй“. А мы, со своей стороны, в ответ богу говорим: „Ты еси“ (τὸν θεόν 'εἶ' φημέν), обращаясь к нему с единственно правдивым и истинным приветствием, подходящим только ему одному, утверждая, что он существует (μόνῳ προσήκουσαν τῆν τοῦ εἶναι)» (М. 392a)⁶⁴.

Вернемся к трактату Гамана. Далее он рассуждает о разном значении одних и тех же слов. Фраза «я ничего не знаю» имеет разное значение в зависимости от того, к кому она обращена: к учителю, ученику или софистам. Гаман приводит простой пример игры в карты. Когда человека приглашают в игру, и он отвечает «я не играю», его высказывание можно истолковать по-разному в зависимости от контекста его употребления. Возможно, он не умеет играть. Возможно, он умеет, но не любит играть в карты. Или же — и это случай Сократа и Гамана — он умеет и любит играть и даже владеет карточными трюками, но, зная, что его партнеры по игре — шулеры, отказывается играть по навязанным ими правилам, хотя мог бы даже переиграть их, если бы согласился участвовать в обмане. Таким образом, заявление этого игрока «я не играю» означает по сути оскорбительное для его партнеров обвинение в нечистоплотности, утверждение, что они не полагаются на волю случая в честной игре, а он не хочет притворяться вместе с ними. Эти нечестные партнеры в случае Сократа — софисты, в случае Гамана — деятели Просвещения. Признание незнания Сократом для них «как жало в сердце и нарыв на коже»⁶⁵, потому что оно разоблачает их претензии на обладание знанием и способность обучать этому знанию других людей, показывает мнимость их просветительской функции.

⁶⁴ Пер. Н.Б. Клячко.

⁶⁵ Hamann 1950: 72; пер. Гильманов 1955: 439.

Гаман находился под достаточно сильным воздействием теологии Лютера: за несколько месяцев до написания «Сократических достопримечательностей» он даже образовал новый немецкий глагол, характеризуя свой вид занятий в переписке: «Ich lutherisire»⁶⁶. В этой теологии присутствует дихотомия закона и Евангелия, которую Гаман творчески перерабатывает в контексте Просвещения. Американский исследователь Гамана О'Флаэрти отмечает: «Гаман действительно напоминал Лютера, но в отличие от Лютера, который в первую очередь был церковником, Гаман усматривал главного врага веры не в делах, но в разуме»⁶⁷. Подобно тому, как в теологии Лютера закон Моисея открывал человеческий грех, так в представлении Гамана незнание Сократа обличало софистов и показывало их собственное незнание. Гаман говорит о том, что слова и дела Сократа являли его незнание и тем самым были для софистов «как волосы на голове Горгоны Медузы»⁶⁸.

Итак, что означало для Гамана, что Сократ «не знал», в то время как дельфийский оракул провозгласил его мудрейшим из людей? Сократ осознал границы дискурсивного разума, его недостаточность, что отказывались увидеть деятели Просвещения, такие как Кант.

«Незнание Сократа было ощущением» (Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung)⁶⁹. Представление сократического незнания как ощущения позволяет Гаману снять возможное противоречие, которое было бы в случае, если бы незнание понималось как недостаток информации, незнание в рациональном смысле. Если Сократ знает, что он ничего не знает, то по крайней мере он знает хотя бы одно: свое незнание. Но если незнание есть ощущение, *Empfindung*, то проблема снимается.

Даже если софисты, старые или современные, пытаются подражать Сократу и говорят о своем незнании, то между этими дву-

⁶⁶ Hamann 1955: 307.

⁶⁷ O'Flaherty 1958: 42.

⁶⁸ Hamann 1950: 73.

⁶⁹ *Ibid.*

мя видами незнания огромная пропасть. Незнание софистов при творное, они не ощущают, иначе говоря, *не верят* в то, что говорят. Они в отличие от Сократа не дошли до пределов самопознания. Для Гамана язык незнания, понимаемого как ощущение, есть язык исповедания⁷⁰. Этому нельзя научиться посредством логического упражнения и это нельзя передать другому таким образом. Образ Гамана в этом отношении достаточно яркий: «Между ощущением и пропозицией (*Lehrsatz*) имеется большая разница, чем между живым зверем и его анатомическим скелетом»⁷¹.

Доводы рассудка — не более чем скелет; человеческая личность подразумевает наличие веры (причем веры не в абстракции, но веры как взаимоотношения⁷²), как Гаман говорит в связи с концепцией Юма.

Если это ощущение незнания не обретается и не передается посредством логических доказательств, то как оно обретается и передается? Гаман не дает четкого ответа на этот вопрос⁷³. Но из последующих высказываний в СД можно извлечь, что оно возникает, когда человек сталкивается с кризисом, который его разум разрешить не может. В первую очередь здесь подразумевается вопрос жизни и смерти человека. Каждый знает, что человек смертен, каждый знает в теории, что он лично смертен⁷⁴, но далеко не всех людей это приводит к ощущению собственного незнания как нужды в избавлении от такого состояния. В случае верующего человека незнание реализуется в его исповедании своей грехов-

⁷⁰ Leibrecht 1958: 165. Мы не совсем согласны с описанием незнания Лейбрехтом как «schmerzliche Erfahrung der Wahrheit». Скорее, это осознание необходимости истины, а не самой истины. При этом истину Гаман вообще не понимает как систему, будь то рационалистического или ортодоксального толка. См. Metzke 1967: 63.

⁷¹ Hamann 1950: 73.

⁷² Metzke 1967: 73.

⁷³ Проблематика усвоения индивидом «сверхчувственного» через чувственные вещи и дальнейшей его коммуникации будет далее развита Гаманом в связи с его «языковым» пониманием природы разума, см. Лызлов 2023: 165, 169.

⁷⁴ Hamann 1950: 73. В контексте предыдущих рассуждений Гаман здесь имеет в виду, скорее всего, простой категорический силлогизм о Сократе и его неизбежной смертности.

ности и покаянии. В случае секулярно мыслящих сторонников Просвещения представление об автономии разума и опоре на собственные силы не позволяет достигнуть незнания. Тем не менее, даже великие люди, полагавшиеся на разум, забывали об этом, когда сталкивались с трагическим вторжением смерти в регулярную жизнь. Гаман приводит два примера. После опустошительного Лиссабонского землетрясения 1755 г., снесшего с лица земли процветающий европейский город, Вольтер пришел в смятение и отказался от рационалистической доктрины о земле как лучшем из возможных миров (со стороны Гамана это еще укол в сторону Лейбница и вольфианской школы)⁷⁵. Клопшток, один из любимых поэтов Гамана, не смог оправиться после смерти супруги, лишившись музыки⁷⁶.

Такое темпоральное ощущение незнания как беспомощности перед лицом смерти характеризует безвыходное положение, в котором осознает себя человек, избавление же ему может быть предоставлено только «извне». Ключевой текст для Гамана, который он приводит как на греческом языке, так и в немецком переводе Лютера, взят из 1 Кор. 8:2–3: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тот познан (ἐγνωσται) им»⁷⁷. Нелишним будет подчеркнуть, что познание Гаман понимает здесь в смысле древнееврейского יָדָע , как познание личное, имеющее реляционный характер: Сократ был «познан» Аполлоном как мудрец. «Бог спрятал улыбку за золотой бородой, когда во времена Сократа ему предложили решить задачу о том, кто среди тогда живущих людей является наимудрейшим»⁷⁸, — пишет Гаман, обсуждая самопознание, и ответ, к которому он стремится подвести адресатов своего сочинения, заключается в том, что вне признания ограничений разума дорога к подлинному знанию заблокирована. *Самопознание – незнание – познанность*: такова эпистемологическая

⁷⁵ *Ibid.*: 74. Ср. Вольтер 1988b: 719–723.

⁷⁶ Hamann 1950: 74.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*: 71.

прогрессия в концепции Гамана, своего рода эпистемологическая триада. В познании человека завершается путь самопознания. Эта познанность, как далее отмечает Гаман, актуализируется через действие гения (даймона).

Жизнь и познание творятся из смерти, *ex nihilo*, что софисту понять не под силу⁷⁹. Для Гамана незнание направлено вовнутрь, познание же в фундаментальном «экзистенциальном» смысле приходит извне, подобно тому, как свет с неба осенил Савла по дороге в Дамаск⁸⁰. Без осознания себя умершим нельзя получить жизнь, подобно тому как без осознания себя незнающим нельзя рассчитывать на подлинное знание. Познанность (которая является аналогом веры) не упраздняет незнания, которое всегда остается частью человеческого бытия в этой жизни.

Познанность: даймон

Параллельно обсуждению сократического незнания Гаман говорит о даймоне, восполнявшем пустоту его незнания. Мыслителей Просвещения даймон Сократа ставил в тупик, в результате чего они стремились маргинализировать его значимость для понимания философии Сократа. В «Философских письмах» Вольтер иронически высказывается в том ключе, что «человек, похваляющийся тем, что в его распоряжении имеется собственный гений, несомненно, либо глупец, либо плут»⁸¹. Подобным образом Дидро называет даймон Сократа самообманом⁸². Для Купера даймон Сократа — «внутренний импульс души»⁸³. Он специально подчеркивает в свойственной ему рационалистической манере, что это не был сверхъестественный дух⁸⁴. Купер объясняет даймона в терминах, напоминающих гамановское определение незнания: «Истина в том, что это было не более, чем внутреннее чувство,

⁷⁹ *Ibid.*: 74.

⁸⁰ *Ibid.*: 75.

⁸¹ Вольтер 1988а: 109.

⁸² Дидро 1986: 345.

⁸³ Cooper 1750: 88–89.

⁸⁴ *Ibid.*: 90.

неотделимое от сердец хороших и мудрых людей»⁸⁵. Купер утверждает, что древние философы фигурально называли даймоном душу человека. Люди, охваченные даймоном, — это «души, исполненные мудрости и добродетели»⁸⁶.

Гаман выступает против взглядов Купера, занимая иную позицию в объяснении даймона Сократа. Не становясь в позицию антагонизма к разуму, даймон (гений, *Genius*) Сократа приходил ему на помощь в тех случаях, когда его разум оказывался бессилен. Гаман приводит стандартные рационализации даймона в его эпоху: страсть, обман, фантазия, знание⁸⁷, пророческое чувство... Все эти попытки для Гамана смехотворны: подобно тому как незнание нельзя объяснить рационалистически, так и даймон не поддается теоретическому осмыслению. Софисты претендуют на красноречивые интерпретации даймона, в то время как сам Сократ этого не делал: объяснив даймона, Сократ перестал бы быть незнающим.

Сократ верил голосу даймона, и в этом смысле даймон Сократа прототипически указывал на его веру. В классическом комментарии к СД Ф. Бланке дается объяснение даймона Сократа в версии Гамана как образа Святого Духа: «Даймон Сократа для Гамана сверхрационален, грядущее вдохновение из высшей сферы, сопоставимое поэтому со Святым Духом. Он есть образ, *Vor-Bild* Святого Духа и пророческое указание на него же»⁸⁸. В то время как такая интерпретация представляется несколько прямолинейной, для нас важно отметить взаимозависимость понятий незнания и даймона, или гения, в интерпретации Гамана. Гений в понимании Гамана не отменяет разум, но восполняет его ограниченность, позволяет разуму функционировать, не замыкаясь на себя самого. Гаман, таким образом, говорит о «просвещающем» внешнем агенте. Не имея такого гения, деятели Просвещения са-

⁸⁵ *Ibid.*: 92.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Wissenschaft*; так Йоргенсен объясняет фразу Гамана «*mathematische Unwissenheit*» (Hamann 1968: 56), ссылаясь на Hamann 1951: 285.

⁸⁸ Blanke 1959: 15.

ми нуждаются в просвещении с точки зрения Гамана, что в данном случае согласуется с интерпретацией Гамана Байером как «радикального просветителя»⁸⁹.

В заключение отметим, что проблема нашумевшей в конце 20-го века интерпретации Гамана Исайей Берлином как иррационалиста⁹⁰ в том, что он смешивает Гамана и последующую секуляризацию его мысли в движении *Sturm und Drang*, в рамках которого *Genius* (гений как внешний вдохновляющий дух) Гамана уступил место *Genie* как гениальному человеку, действующему вопреки разуму⁹¹, что действительно вывело мысль Гамана в иррациональную плоскость. В случае же самого Гамана основной его аргумент состоит в том, что «вера ни рациональна, ни иррациональна, потому что разум не может ни доказать, ни опровергнуть ее»⁹².

Все работы Гамана были написаны по случаю, в ответ на ту или иную проблему. В случае СД Гаману нужно было обосновать отказ переводить статьи из «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. Выявленная эпистемологическая триада в его заметках о Сократе показывает, что Гаману в принципе был чужд энциклопедический подход, который претендует на объективность и нейтральность. Гаман выступает за интенсивно реляционный характер познания. К аргументации Гамана имеются, конечно, явные вопросы в отношении произвольности его интерпретации «веры» и «даймона». Тем не менее, интуиции Гамана предвосхищают последующие концептуальные решения в области герменевтики, лингвистического поворота, релятивизма и так далее. И, конечно, это определенный этап трактовки диалектики, восходящей к Платону.

⁸⁹ Bayer 1988: 10–11, 145–146.

⁹⁰ Berlin 1994. Имеется также русский перевод: Берлин 2015.

⁹¹ См. обсуждение различий между *Genius* и *Genie* у Leibrecht 1958: 169–170. См. также обсуждение этого словоупотребления в контексте движения *Sturm und Drang* в недавней монографии Schmidt 2015: 200–206.

⁹² Beiser 1987: 29.

Литература

- Бейль, П. (1968), *Исторический и критический словарь в двух томах*. Пер. В.М. Богуславского и И.С. Шерн-Борисовой. Т. 2. М.: Мысль.
- Берестов, И.В. (2015), “Холистические допущения у Парменида, Платона и Секста Эмпирика”, in О.Г. Мазаева (ред.), *Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков: Г.Г. Шпет. Comprehensio. Шестые Шпетовские чтения: сборник статей и материалов международной научной конференции (1–7 июня 2015 г.)*, 40–62. Издательство Томского университета.
- Берлин, И. (2015), *Северный волхв. И.Г. Хаманн и происхождение современного иррационализма*. Пер. В. Михайлина. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Болингброк, Г. (1978), *Письма об изучении и пользе истории*. Пер. С.М. Берковской, А.Т. Парфенова, А.С. Розенцвейга. М.: Наука.
- Бэкон, Ф. (1972), *Собрание сочинений*. Т. 1. М.: Мысль.
- Волжин, С.В. (2006), *И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби. Философия чувства и веры*. СПб.: s.n.
- Волжин, С.В. (2018), “Theologia crucis и coincidentia oppositorum: Иоганн Георг Гаман, Мартин Лютер, Николай Кузанский”, in И.Л. Фокин (ред.), *Реформация Мартина Лютера: философско-исторический взгляд прошлого и современности, 201–239*. СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; изд-во Санкт-Петербургского христианского университета.
- Вольтер (1988a), “Философские письма” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.Н. Кузнецов (ред.), *Вольтер. Философские сочинения, 70–226*. М.: Наука.
- Вольтер (1988b), “Поэма о гибели Лиссабона или проверка аксиомы: «Все благо»” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.Н. Кузнецов (ред.), *Вольтер. Философские сочинения, 719–723*. М.: Наука.
- Гегель, Г.В.Ф. (1974), *Энциклопедия философских наук*. Т. 1: *Наука логики*. Пер. М.И. Левиной. М.: Мысль.
- Гильманов, В.Х. (1997), “Преодоление не-меня: О новой теории понимания одного философа из старого Кенигсберга (И.Г. Гаман)”, *Кантовский сборник* 20: 113–126.
- Гильманов, В.Х. (2003), *Герменевтика «образа» И.Г. Гамана и Просвещение*. Издательство Калининградского государственного университета.

- Гильманов, В.Х. (2013), *И.Г. Гаман и И. Кант: битва за чистый разум*. Издательство БФУ им. И. Канта.
- Греко, Д. (2017), “Свидетельство и передача религиозного знания”, *Эпистемология и философия науки* 53.3: 19–47.
- Дидро, Д. (1986), “Мысли к истолкованию природы” (пер. И.С. Попова и др.), in В.Н. Кузнецов (ред.), *Дени Дидро. Сочинения в 2 томах*, 1.333–378. М.: Мысль.
- Спиноза, Б. (2015), *Богословско-политический трактат*. Пер. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина, Б.В. Чредина. М.: Академический проект.
- Лызлов, А. (2023), “Созерцание или чтение? Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаман о путях познания «сверхчувственного»”, *Платоновские исследования* 18.1: 153–170.
- Чернов, С.А.; Шевченко, И.В. (2010), *Фридрих Якоби: вера, чувство, разум*. М.: Прогресс-Традиция.
- Юм, Д. (1996), *Сочинения в 2 томах*. Т. 1 (пер. С.И. Церетели и др.). М.: Мысль.
- Alexander, W.M. (1966), *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Barnett, C.B. (2016), *Kierkegaard, Pietism and Holiness*. Routledge.
- Bayer, O. (1988), *Zeitgenosse im Widerspruch. J.G. Hamann als radicaler Aufklärer*. München: Piper.
- Beiser, F.C. (1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.
- Berestov, I.V. (2015), “Holistic assumptions in Parmenides, Plato, Empiricus”, in O.G. Mazaeva (ed.), *Phenomenological-ontological view of G.G. Shpet and humanitarian projects of XX–XXI centuries: G.G. Shpet. Comprehensio. Sixth Shpet’s readings: collection of papers and materials of the international academic conference (June 1–7, 2015)*, 40–62. Tomsk University press. (In Russian.)
- Berlin, I. (1994), *J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Betz, J.R. (2009), *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*. Wiley-Blackwell.
- Blanke, F. (1959), *Johann Georg Hamann Hauptschriften erklärt*. Bd. 2: *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Böhm, B. (1966), *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*. 2. Auflage. Neumünster: Wachholtz.

- Brose, T. (2006), *Johann Georg Hamann und David Hume. Metaphysikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung*. Bd. 2. Frankfurt am Mein: Peter Lang.
- Cooper, J.G. (1750), *The Life of Socrates*. The Second Edition. London: Printed for R. Dodsley.
- Dickson, G.G. (1995), *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Dunning, S.N. (1997), "Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism", *Journal of Religion* 77.4: 630–632.
- Greco, J. (2017), "Testimony and the Transmission of Religious Knowledge", *Epistemology and philosophy of science* 53.3: 19–47. (In Russian.)
- Hamann, J.G. (1950), "Sokratische Denkwürdigkeiten", in J. Nadler (ed.), *Hamann, Johann Georg. Sämtliche Werke*. Bd. 2: *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik: 1758–1763*, 57–82. Wien: Herder.
- Hamann, J.G. (1951), "Metakritik über den Purismus der Vernunft", in J. Nadler (ed.), *Hamann, Johann Georg. Sämtliche Werke*. Bd. 3: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft: 1772–1788*, 281–289. Wien: Herder.
- Hamann, J.G. (1955), *Briefwechsel*. Bd. 1. Hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel.
- Hamann, J.G. (1975), *Briefwechsel*. Bd. 7. Hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel.
- Hamann, J.G. (1968), *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in Nuce*. Mit einem Kommentar herausgegeben von S.-A. Jorgensen. Stuttgart: Reclam.
- Jorgensen, S.-A. (2013), "Hamann, Bacon, and Tradition", in Id., *Querdenker der Aufklärung. Studien zu Johann Georg Hamann*, 35–64. Göttingen: Wallstein.
- Kleinig, V.P. (1996), "Confessional Lutheranism in Eighteenth-Century Germany", *Concordia Theological Quarterly* 60.1–2: 97–126.
- Leibrecht, W. (1958), *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*. Gütersloh: Carl Bertelsmann.
- Luther, M. (1914), *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 51. Weimar: Herman Boehlaus Nachfolger.
- Lyzlov, A. (2023), "Contemplation or Reading? F.H. Jakobi and J.G. Hamann on the Ways of Knowing the 'Supersensible'", *Platonic Investigations* 18.1: 153–170. (In Russian.)
- Metzke, E. (1967), *J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer.
- O'Flaherty, J.C. (1958), "Some Major Emphases of Hamann's Theology", *Harvard Theological Review* 51.1: 39–50.

- O'Flaherty, J.C. (1967), *Hamann's Socratic Memorabilia. A Translation and Commentary*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Pupi, A. (1988), *Johann Georg Hamann. I. Experimentum mundi 1730–1759*. Milano: Vita e pensiero.
- Röhricht, R. (1979), "Johann Georg Hamann und Nikolaus von Kues", in *Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, 281–284. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.
- Schmidt, T.G. (2015), *Theologie in Bewegung. Glaube und Skepsis in kritischer Aufnahme von Johann Georg Hamann*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Thomasius, C. (1693), *Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder Das Leben Socratis, aus dem Frantzösischen des Herrn Charpentier ins Teutsche übersetzt von Christian Thomas*. Halle: Druckts und verlegt Christoph Salfeld.
- Zindendorf, N.L. (1732), *Der Teutsche Socrates, das ist: Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht so wohl unbekannter als vielmehr in Abfall gerathener Haupt-Wahrheiten, in den Jahren 1725 und 1726*. Leipzig: Samuel Benjamin Walthem.

Вячеслав Минак

Способы формирования субъекта в учении Аристотеля об уме*

VYACHESLAV MINAK

WAYS OF FORMATION OF THE 'SUBJECT' IN ARISTOTLE'S THEORY OF MIND

ABSTRACT. This article marks the inception of a concise series of studies dedicated to exploring the nexus between Aristotle's philosophy and various potential interpretations of the polysemantic umbrella term 'subject'. First of all, the question is raised about the concept of the subject, especially in its classical interpretation. This allows not only to clarify the essence of the New European subject, but also to correlate with it the discovered ways of interpreting the concept of the subject in the Aristotelian theory of mind, which in one way or another is discussed in almost all of his writings. Further, the pivotal inquiries posited by the Stagirite in his *anthropology* are reviewed, such as the predicament of psychophysical dualism, the influence of noology as a comprehensive study of the human mind on the theory of practical conduct and societal coexistence, better known as the science of politics. As an interim conclusion, the author outlines the necessity of investigating the formation of the ethico-political subject within Peripatetic philosophy, tightly interwoven not solely with the doctrine of *noetic virtues* but also with the metaphysical *theory of capabilities*. As an interim result, the principal structural components are defined, discovered through the reconstruction of existing paradigms of subjectivity (the psycho-noetic and the ethico-political) within the works of the ancient philosopher.

KEYWORDS: subject, Aristotle, capabilities of mind, psychophysical dualism, philosophical anthropology.

Данное исследование открывает небольшую серию работ, посвященных изучению вопроса о присутствии в философии Аристотеля (которая в широком смысле отождествляется с перипатетической философией, включающей многочисленные как исто-

© В.С. Минак (Санкт-Петербург). ordogeometricus@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.06

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

рико-критические, так и оригинальные подходы¹) понятия субъекта или хотя бы тех или иных элементов, способствующих формированию его классической интерпретации, разработанной в ходе богатой комментаторской традиции на заре эпохи Модерна. Не сильно искажая суть дела, можно сразу отметить, что до эпохи Просвещения (как составной части Модерна) само слово «субъект» употреблялось в совершенно другом, противоположном философскому значении, а потому в случае интереса именно к этой последней, философской стороне дела, уместнее было бы не проследивать историю словоупотребления оболочки данного термина, а попытаться выявить у Аристотеля какие-то созвучные смыслы, пусть даже содержащиеся у него, так сказать, эпифеноменологически, или опосредованно, в неявном виде.

В числе главных вопросов, которые будут рассмотрены в данной статье как первой части более обширного исследования, следующие. Какое классическое значение у субъекта в современном философском лексиконе? Что можно подразумевать под субъектом у Аристотеля и, шире, в перипатетической философии? Как понимается и представляется субъект в трудах Аристотеля? Какие практики субъектности формирует учение Стагирита? Но перед тем, как на них ответить, или выявить соотношение концептов субъекта и субъективности в перипатетической философии, для начала нужно обратиться к современному общепринятому толкованию философского понятия «субъект». Под ним сегодня обычно имеется в виду именно картезианский субъект.

В настоящий момент в академической среде достаточно устойчиво закрепилось понимание, согласно которому полноценное формирование понятия субъекта в ходе истории философии со-

¹ Прежде всего в качестве примера можно привести следующие толкования философии Аристотеля: классический вариант учения Аристотеля, разработанный крупнейшим перипатетиком заключительной фазы существования школы Александром Афродисийским, модификации, созданные в эпоху схоластики, такие как христианизированная версия Фомы Аквинского или учение авероистов, а также многие другие направления, в той или иной степени испытывавшие влияние Стагирита.

стоялось относительно недавно, только на раннем этапе эпохи Модерна. Действительно, в «Новой философской энциклопедии» читаем следующее: «Субъект (от лат. *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе, от *sub* — под и *jacio* — бросаю, кладу основание) — носитель деятельности, сознания и познания. Такое понимание субъекта берет начало в философии Нового времени, что связано с характерным для нее субъектоцентризмом»². Примечательно, что в высказанной позиции *a priori* содержится предпосылка выделения *привилегированного смысла*, общепринятое классическое выражение которому и придали университетские мыслители эпохи Просвещения, отталкиваясь от полной *истории употребления* термина «субъект», берущей начало еще в трудах средневековых логиков и теологов.

Получается, что невзирая на эту историю с необходимостью нужно прийти к заключению, что именно указанного привилегированного смысла термина «субъект» (под которым ради простоты первоначального рассмотрения можно понимать картезианский концепт *cogito sum*) до начала Нового времени в широком смысле (то есть примерно до XIV–XV веков) в европейской философии *попросту не было сформировано* — ни как некоторого предмета представления, ни как элемента методологического инструментария того или иного автора. Другими словами, поскольку, как утверждает далее в «Энциклопедии», до эпохи Модерна «под субъектом понималось метафизическое основание вещей, предметов, прежде всего тех, которые существуют объективно реально»³, постольку в философском смысле ни о каком понятии субъекта до новоевропейских мыслителей, в частности в эпоху Античности, не может быть и речи. Независимо от отношения к возникшей трудности, это далеко не единственная теоретическая проблема, которая обнаруживается при ближайшем рассмотрении исторического и концептуального формирования основных философских интерпретаций понятия «субъект».

² Лекторский 2010: 659.

³ Ibid.

Даже в том случае, если мы продолжаем считать классическое, или картезианское, понятие субъекта привилегированным по значению перед другими возможными взглядами на его качественную характеристику, мы всё равно, в силу исторической необходимости, обнаруживаем в произведениях античной и средневековой эпох те или иные предпосылки и аллюзии классической интерпретации субъекта. В конечном счете указанная проблема оборачивается для исследователя следующей дилеммой: либо мы продолжаем считать, что картезианское понятие субъекта есть единственное привилегированное по смыслу понимание перед всеми остальными возможными взглядами, которые в самом лучшем раскладе останутся вольными, то есть несовершенными, интерпретациями. Либо же, наоборот, мы можем обратить внимание на вопросы совершенно другого характера — например, в каком смысле В. Декомб говорит о том, что «субъект, который нам нужен, имеет значительно более аристотелевскую природу, нежели картезианскую»⁴? В этом последнем случае мы попадаем в иную дискурсивную плоскость.

Если рассматривать понятие субъект как «зонтичное», то есть стараться найти структурные, а не содержательно-семантические, аналогии с концептом субъекта в эпоху Модерна, то в текстах Аристотеля имеется хороший пример одной из таких аналогий. Имеем в виду его специфический и неоднозначный «холизм» в понимании человека и критику пифагорейско-платоновского «дуализма» души и тела. Не будем вдаваться в обсуждение того, насколько схематически понятый дуализм аутентично передает воззрения самого Платона, но отметим, что в истории античной, особенно позднеантичной, и христианской антропологии противостояние «гилеморфической» и «спиритуалистической» моделей человека было одной из существенных проблем. Достаточно вспомнить представления Оригена и так называемого оригенизма в истории христианства III–VI веков с его «спиритуалистической» антропологией и критику последней со стороны христиан

⁴ Декомб 2011: 14.

ских писателей, которые в целом были ближе к аристотелевскому пониманию природы человека (и «холистической» трактовке антропологии «Посланий» ап. Павла), чтобы понять масштаб полемики.

В своем трактате «О душе» Аристотель рассматривает различные интерпретации дуалистической и недуалистической антропологии, отбраковывая их, в принципе, по одной и той же причине: они объясняют взаимодействие души и тела как объектов (в сущности — тел разного порядка). Рассматривающие душу как гармонию частей тела или как смесь материальных элементов лишаются возможности говорить о душе как некоторой реальности. В случае описания души как того, что принципиально отличается от тела, она сама приобретает, по мнению Аристотеля, черты телесной реальности, со всеми вытекающими отсюда парадоксами и проблемами (обсуждению этого посвящена большая часть первой книги «О душе»).

Решение психофизической проблемы Аристотелем, который понимает душу как форму, логос и «суть бытия» естественного тела, способного к жизни, то есть имеющего органы (*De an.* 412a15–412b15), в сущности создает почву для обсуждения субъектности в более близком современности ключе, чем в случае дуалистического понимания человека. Однако, несмотря на это, картезианская идея «мыслящей субстанции» в большей степени обязана своими предпосылками Аристотелю, чем платонизму. При описании Стагиритом различных реалий психофизических взаимодействий именно ум рассматривается как единое, непространственное и не связанное с движением как перемещением начало: «ум же един и непрерывен, как мышление; мышление же — это мысли, а мысли едины в том смысле, что следуют друг за другом наподобие числа, но не как пространственная величина» (407a6–9)⁵. «Далее, мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение. И точно так же умозаключение» (407a32–33). Отдельная тема — вопрос о возможности отождествления ума человеческого в его надындивидуальном выражении с умом бо-

⁵ Здесь и далее пер. П.С. Попова в переработке М.И. Иткина.

жественным, породившая в дальнейшем целый ряд проблематизаций, а также их решений — например, учение Ибн Рушда и спор с аверроизмом в латинской схоластике. У Аристотеля действительно есть даже некоторые намеки на то, что мы можем мыслить интеллект человека как вечный⁶. Но даже если оставить последнюю тему за скобками, приведенных выше фрагментов из «О душе» достаточно для того, чтобы мы увидели фундаментальную тематическую связь между воззрениями Аристотеля (через посредство метафизической психологии Плотина, идей Августина, схоластической полемики с аверроизмом и т.д.) с формированием понятия о мыслящей субстанции как базы для концепта «субъекта» в картезианстве.

Хотя Декарта часто трактуют в духе психофизического дуализма, он едва ли может быть прочитан как сторонник спиритуалистической идеи «внутреннего человека». Антропология Картезия — это во многом переинтерпретация именно аристотелевских идей о душе как форме и разуме как непротяженной сущности особого рода (с заменой античной концепции жизни как свойства специфическим образом сформированного тела на идею механизма).

Показательно, что критика Аристотелем дуализма души и тела вызвала ответную реакцию со стороны платоников. Если мы принимаем гипотезу А. Рено и Г. Тарранта о том, что диалог «Алкивиад I» является текстом, получившим свое оформление не при жизни Платона, но позже, в Древней Академии⁷, тогда развиваемая там тема души как подлинного человека и тела как его инструмента приобретает уже не школьно-пропедевтический, а полемический характер. Возможно, эта еще древнеакадемическая полемика и заложила основы дуалистической антропологии, которая в настоящее время «вменяется» и самому Платону. Интересно, что «Алкивиад I» показывает нам и иную перспективу развития представлений о душе — ее можно попытаться рассмотреть не как субстанцию-«сущность», но как деятельность, что видно

⁶ Светлов 2022: 346–348.

⁷ Renaud, Tarrant 2012: 260–269.

на примере различий в том, как Аристотель и автор (или авторы) «Алкивиада I» понимают процедуры самопознания⁸. Впрочем, эта тема в данном случае уводит нас в сторону от основной темы исследования в целом, а именно формирования психологической (метафизической, ноологической) и этической (ноэтической) видов субъектности у Аристотеля.

Преодоление (или, как минимум, конструктивная критика) психологического дуализма со стороны Стагирита без лишних отклонений переводит нас в сферу рассуждения об уме (как главной, самой божественной способности человека), его составе и деятельности. В ходе исследования⁹ перипатетической метафизики нами было установлено, что интерпретация, делающая акцент на сущности перводвигателя как совершенном мышлении о самом себе, в конечном счете превращает первую философию Стагирита в ноологию как дисциплину, связующую божественное (перводвигатель) и человеческое (деятельный ум) мышление.

В начале статьи мы отметили концептуальные сложности, связанные с понятием субъекта. В целом уместно вынести на рассмотрение тезис, согласно которому *до* исторического начала эпохи Нового времени в широком смысле (то есть примерно 1500 года) и сформированного в ходе ее интеллектуальной эволюции классического понятия субъекта в связи с многозначностью этого концепта — и даже с *тотальной семантической открытостью* (поскольку понятие субъекта можно наделить почти любым значением) — можно говорить, с одной стороны, о *нашей собственной интерпретации* наличия понятия субъекта в том или ином значении у того или иного античного автора (и в этом смысле с творческой стороны философия предоставляет почти неограниченные возможности) и, с другой стороны, о некоторых элементах *классического концепта субъекта*, ассоциируемого, как уже было сказано, исключительно с эпохой Модерна.

⁸ Светлов 2023: 193–195.

⁹ См. Минак 2022. Среди последних исследований, сосредоточенных на той же теме, выделяется, на наш взгляд, Варламова 2023.

В этом отношении уместно отметить отдельное исследование И.В. Макаровой, сосредоточенное именно на философской постановке вопроса о субъекте в античной мысли. Весьма любопытно, что, начинаясь со вполне согласованного с вышеприведенной интерпретацией философского понятия субъекта утверждения о том, что «о классической формулировке понятия „субъект“ вряд ли можно говорить до философии Нового времени»¹⁰, впоследствии автор приходит к противоположным результатам: «можно говорить, что всё же у Аристотеля получает жизнь понятие „субъект“», и еще: «истoki концепции о субъекте наиболее отчетливо можно усмотреть именно в философии Аристотеля»¹¹. Таким образом, с полным правом можно допустить, что если мы ставим в качестве концептуальной проблемы задачу разобраться с *отношением понятия субъекта* (не только в его классическом виде) *к философии Аристотеля*, то его учение (точнее, некоторые его разделы — главным образом, философскую психологию и этику) нужно воспроизвести в наиболее рационализированном виде, опираясь, в первую очередь, на теоретические построения Декарта и Канта. С другой стороны, можно подойти к данному вопросу с историко-филологической точки зрения, а именно уделяя первостепенное внимание древнегреческому термину *ὑποκείμενον*, что уже было проделано в отечественной историко-философской науке ранее¹².

Перед тем как перейти к формированию этико-политической субъектности у Аристотеля, нужно рассмотреть ее теоретические предпосылки. Данный подход к текстам Стагирита будет исходить из тех же предпосылок, что и классический взгляд в отечественном аристотелеведении, согласно которому «психология Аристотеля служит основой его этики, изучающей индивидуальное поведение человека, а в значительной степени и его полити-

¹⁰ Макарова 2012: 15.

¹¹ Макарова 2012: 21 и 34.

¹² См. Псху, Крыштоп 2016. Именно этот второй подход к обозначенному вопросу просматривается и в статье И.В. Макаровой.

ки, являющейся по преимуществу социально-политической этикой, т.е. областью знания, исследующей нравственные задачи гражданина и государства, в особенности вопросы воспитания хороших граждан и заботы об общем благе... Этика Аристотеля занимает среднее положение между его психологией и политикой»¹³. Из данного положения следует, что полноценному аналитическому обзору формирования этико-политической субъективности в перипатетической философии должно предшествовать предварительное рассмотрение индивидуальных особенностей субъекта, который в аристотелевском учении, стремящемся устранить дихотомию тела и души, концептуально обозначается как ум (*voûc*). Этот ум распадается на теоретический и практический и, соответственно, имеет способности обоих видов.

Тема субъекта в перипатетической философии очень тесно связана с понятием возможности, которое в некоторых местах приобретает у Аристотеля форму понятия способности (*Metaph.* 9.1, 1046a11)¹⁴. Стагирит выделяет два фундаментальных вида способностей: (1) природенные («нерассуждающие» возможности, не требующие никаких предварительных усилий) и (2) приобретенные, или основанные на рассуждении, каковыми являются: (а) «способности, получаемые путем навыка», и (б) «способности, получаемые через обучение, требующие тех или иных предварительных усилий»; если в результате естественных способностей всегда получается одно и то же — причем по необходимости, если нет никаких наличных препятствий для этого (9.7, 1049a12–14), — то интеллектуальные способности предполагают в качестве возможного достижение противоположных результатов. Поэтому Аристотель основывает их на волевом принципе, под которым он подразумевает «влечение или предпочтение (сознательный выбор)» (9.5, 1048a11). Человеческий ум, по Аристотелю, также представляет собой не что иное, как способность (*De an.* 429a20).

¹³ Кессиди 1984: 6–7.

¹⁴ Здесь и далее пер. А.В. Кубицкого в переработке М.И. Иткина.

Если этико-политическая субъективность относится Аристотелем к области деятельности практического ума, то теоретический элемент в его учении отчасти психологический, отчасти этический (или, скорее, ноэтический, то есть метафизический, если пользоваться принятыми ярлыками разделов перипатетической школы). При этом, как будет показано далее, этический компонент по необходимости предполагает возвращение к теоретической части философии Аристотеля (а именно метафизике и учению о душе), хотя бы по той причине, что в самом этическом разделе Стагирит в качестве одного из ключевых берет понятие счастья как высшего блага. Этот дискурс в конечном счете сводится к обсуждению божественной деятельности перводвигателя, а именно совершенного мышления. Поэтому в данной статье рассматривается аристотелевское понятие не только практического, но и теоретического разума, составной части человеческой души, а также тех способностей, на которые Аристотель обращает первостепенное внимание.

Теоретическая область, которой ограничиваются возможности субъекта, прежде всего делится Аристотелем на (1) науку, или эпистему (*ἐπιστήμη*), и (2) непосредственно ум (*νοῦς*), одновременно и как физический орган, и как способность мышления, в данном случае — схватывания непосредственных, или первых, положений. В отличие от практического разума, имеющего отношение к этике и политике, теоретический разум, который обсуждается Стагиритом главным образом в таких философских дисциплинах, как первая философия, учение о душе и аналитика, направлен на истину. Двумя способностями души теоретического разума, выделяемыми Аристотелем, выступают (1) ум и (2) чувство. Для практического разума аналогичные функции выполняют тот же (1) ум и (2) стремление (*ὄρεξις*), или воля. В этом месте нужно особенно подчеркнуть, что данные категории практического разума, связующие в перипатетической философии психологию (как учение о метафизическом субъекте) и этику (как учение о социальном субъекте), в структурном плане задаваемого дискурса

о субъекте в целом совпадают с основными характеристиками того самого «нововременного субъекта», которые обнаружили в результате предложенного выше первоначального обзора классического понятия субъекта в современной философии, а именно (1) самосознанием и (2) действием.

В этом отношении уместно предположить, что еще Аристотель понимал, что теоретический разум, рассматриваемый сам по себе, изучает только абстрактного, изолированного от социума субъекта, или субъекта на уровне понятия. В реальном мире он, безусловно, наделен физическим телом, а также обладает чувственным восприятием и определенными желаниями, формируемыми волей. Как существо политическое, человек живет не сам по себе, а проживает в коллективе себе подобных людей, представляющих того или иного рода социум. Как известно, аристотелевская этика (в широком смысле) распадается на (1) этику в узком смысле и (2) политику. Несмотря на то, что эти дисциплины непосредственно связаны и оказывают друг на друга взаимное влияние, некоторые исследователи учения Аристотеля (среди которых, например, Д. Росс) отмечают¹⁵, что природа этих отношений в перипатетической философии не так прозрачна.

Так или иначе, человек ориентируется на поступки, и именно на этом этапе, по Аристотелю, вступает в силу практический разум. В самом общем виде среди его модификаций можно выделить такие: (1) рассудительность, (2) мудрость, (3) искусство. Вместе с упомянутыми выше наукой и умом они составляют основные нэтические добродетели, перечисленные Аристотелем в VI книге «Никомаховой этики». Под ними он подразумевает добродетели души, направленные на мысль. Как известно, основополагающее определение добродетели дано Стагиритом во II книге «Никомаховой этики»: «добродетель — это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность» (EN 2.3, 1104b27–29)¹⁶. В отличие от добродетелей нрава, связанных с по-

¹⁵ Ср. Ross 1995: 197.

¹⁶ Пер. Н.В. Брагинской.

ступками человека в обществе, ноэтические добродетели тесно связаны как с практическим, так и с теоретическим разумом. Это видно из того, что истина, на которую через науку и ум направлен последний, может быть достигнута только с помощью мыслей человека, а потому они должны обладать общей природой.

Таким образом, ноэтические добродетели, или субъективные интеллектуальные способности, представляют собой совокупность элементов теоретического и практического разума, которые, наряду с добродетелями нрава, имеют свое определенное влияние на поведение человека в социальной среде. При этом ровно так же, как, например, человек у Аристотеля в виде целого подразделяется на (1) душу и (2) тело как свои составные части, часть души, наделенная суждением, или разум, тоже делится Стагиритом на две части: (1) разум (в узком значении) и (2) рассудок. Помимо перечисленных способностей (или сил) разума в широком смысле, а также нравственных добродетелей, или устоев (складов души), в перипатетической философии место в душе отводится только человеческим страстям, появляющимся благодаря чувственному восприятию. И поскольку по родовому понятию добродетели — именно склады души, постольку не только нравственные, но и ноэтические добродетели опираются на уже упомянутый выше *волевой принцип сознательного выбора*. Это важный пункт аристотелевской этики, который предполагает предварительное рассмотрение психологии, а именно интеллектуальных способностей (возможностей) человека.

В отличие от научного или эпистемического пространства мысли, в области практического разума — другими словами, при выборе поступка — человек зачастую ориентируется на доксу, а не на истину. Данная картина получается в силу того, что при формировании этико-политической субъектности у Аристотеля ее этическая часть вместе со своими логико-психологическими предпосылками уходит на второй план, поскольку в области реальной практики приходится иметь дело с тем, что имеется на данный момент, а не с идеальным научным объектом, как это происходит в науке или философии. Аристотелевское разделение

ноэтических и этических добродетелей следует из другого концептуального разделения, а именно дихотомии души на (1) часть, наделенную суждением (то есть способностью к нему), и (2) часть, лишенную его, причем первая из них также делится на две части: (а) эпистему (научную) и (б) доксу, то есть рассчитывающую или принимающую решения о том, что может произойти так или иначе (не необходимо). В качестве осторожного вывода, следующего из отмеченного выше преодоления психологического дуализма Аристотелем, можно предположить возможное преодоление (разумеется, в данном контексте только внутри перипатетической философии) и этой последней концептуальной дихотомии. Так или иначе, во всех этих элементах формирования этико-политического — в конечном счете, политического — субъекта у Аристотеля отчетливо прослеживается связь с другими разделами его учения, а именно с первой философией, аналитикой, психологией и даже (с точки зрения метафизической теории способностей) ораторским искусством, под которым можно понимать как софистику, так и классическую риторику.

Эвдемонистический характер этики по Аристотелю как учения о счастье¹⁷, или высшем благе человека, достигаемого в социуме посредством различных поступков, сформированных сознательным выбором как синтезом работы ума и стремления, также во многом способствует возвращению рассмотрения этико-политического субъекта на метафизическую почву, поскольку высшее благо трактуется Стагиритом в конечном счете (по известным фрагментам) как тот же самый перводвигатель, представляющий собой беспредельное, божественное и/или совершенное мышление. Подводя промежуточные результаты исследования, можно заключить, что аристотелевское изначально метафизическое понятие способности нужно понимать именно как способность к какой-либо деятельности и, таким образом, как способность, необходимо подразумевающую некоторого агента действия, ею обладающего, или субъекта. При дальнейшем рассмот-

¹⁷ См., например, Hutchinson 1995: 199.

рении формирования этико-политического субъекта в области политической реальности в том виде, в котором о ней рассуждал Аристотель, необходимо учитывать рассмотренную здесь в самом общем виде конструкцию перипатетического субъекта как цельного разума, состоящего из многочисленных упомянутых способностей, отвечающих в той или иной степени за свой способ формирования субъектности.

Литература

- Варламова, М.Н. (2023), “Природа разума: Александр Афродисийский и Иоанн Филопон о бессмертии и отделимости разумной души”, *Платоновские исследования* 18.1: 200–221.
- Декомб, В. (2011), *Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица*. Пер. М. Головановской. М.: Новое литературное обозрение.
- Кессиди, Ф.Х. (1984), “Этические сочинения Аристотеля”, in А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди (ред.), *Аристотель. Сочинения*, 4.8–37. М.: Мысль.
- Лекторский, В.А. (2010), “Субъект”, in В.С. Степин (ред.), *Новая философская энциклопедия*, 3.659–660. М.: Мысль.
- Макарова, И.В. (2012), “Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель)”, in А.В. Михайловский (ред.), *Субъективность и идентичность*, 15–34. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ.
- Минак, В.С. (2022), “Трихотомия первой философии Аристотеля: метафизика, теология, ноология”, *Vita Cogitans. Альманах молодых философов* 13: 61–74.
- Псху, Р.В.; Крыштоп, Л.Э. (2016), “Развитие понятий «Субъект» и «Другой» в истории западной философии и их интерпретация у Г. Оберхаммера (на материале статьи «Место, где свершается Бог»)”, *Вопросы философии* 2016.11: 175–185.
- Светлов, Р.В. (2022), “Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии”, *Вопросы теологии* 4.3: 342–351.
- Светлов, Р.В. (2023), “Универсалии рациональной (философской) теологии: происхождение аргумента от аналогии (на примере «Алкивиада I»)”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 17.1: 188–196.

- Varlamova, M.N. (2023), “The Nature of Mind: The Problem of the Separability of the Human Mind in Alexander of Aphrodisias and Philoponus”, *Platonic Investigations* 18.1: 200–221. (In Russian.)
- Lektorskiy, V.A. (2010). “Subject”, in V.S. Stepin (ed.), *The New Philosophical Encyclopedia*, 3.659–660. Moscow: Mysl. (In Russian.)
- Makarova, I.V. (2012), “The Origins of Concept ‘Subject’ in Greek philosophy (Plato, Aristotle)”, in A.V. Mikhaylovskiy (ed.), *Subjectivity and Identity*, 15–34. Moscow: HSE Publishing House. (In Russian.)
- Minak, V.S. (2022), “Trichotomy of the First Philosophy of Aristotle: Philosophical Propaedeutics, Theology, Noology”, *Vita Cogitans. Almanac of Young Philosophers* 13: 61–74. (In Russian.)
- Pskhu, R.V.; Kryshstop, L.E. (2016), “The Evolution of the Concepts ‘Subject’ and ‘Other’ in the History of Western Philosophy and Their Interpretation by G. Oberhammer (On the Basis of the Article “Der Ort, an dem sich Gott ereignet”)", *Voprosy Filosofii* 2016.11: 175–185. (In Russian.)
- Renaud, F.; Tarrant, H. (2015), *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Ross, D. (1995), *Aristotle*. Sixth Edition. Routledge.
- Svetlov, R. (2022), “The Concept of *eudaimonia* in the Context of Aristotelian Rational Theology”, *Issues of Theology* 4.3: 342–351. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2023), “Universals of Rational (Philosophical) Theology: The Origin of the Argument from Analogy (on the Example of *Alcibiades I*)”, *Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy* 17.1: 188–196. (In Russian.)

Тимур Шукин

Учение Михаила Пселла о внешнем уме
(θύραθεν νοῦς) в поздневизантийском контексте*

TIMUR SHCHUKIN

MICHAEL PSELLUS'S TEACHING ON THE INTELLECT FROM OUTSIDE
(θύραθεν νοῦς) IN THE LATE BYZANTINE CONTEXT

ABSTRACT. The paper deals with the epistemology of Michael Psellus, namely, his specific interpretation of the peripatetic term 'intellect from outside' (θύραθεν νοῦς). This teaching illustrates the radical difference that is apparent between the so-called court theology and monastic theology (the main representatives of the latter are Symeon the New Theologian and Niketas Stethatos) in the 11th century. All the texts of Michael Psellus, in which he uses the concept of the intellect from outside, are analyzed, and first of all his treatise *Theol.* 1.106, which is an interpretation of one of the fragments from Gregory the Theologian. In this treatise, the Byzantine thinker offers the above mentioned teaching in an expanded form. Michael Psellus has developed a version of the concept found in Alexander of Aphrodisias into a triad of the 'Pythagorean – Platonic – Socratic' elements, where the first one corresponds to an as yet unmanifested ideal containing a practical imperative, the second, to an abstraction of the ideal from the subject of practice and, thereby, an 'oblivion' of the practical, and the third, to an actualization of the ideal in human individuality, so that the ideal once again becomes practical, but this time already manifested, actually existing. The source of this triad, as shown in the paper, is Proclus' commentary on Plato's *Timaeus*, although the interpretation of Michael Psellus is radically different from that observed in Proclus' text. The analysis of doxographic fragments by Psellus containing the concept of the intellect from outside gives the idea that the term has been borrowed from the commentary by John Philoponus on the Aristotelian treatise *On the Soul*. Another text, a letter to Leon Paraspondylos, reflects the early stage of Psellus' reception of this concept.

KEYWORDS: Michael Psellus, Gregory the Theologian, Proclus, intellect from outside, soul, ethics, epistemology.

© Т.А. Шукин (Санкт-Петербург). tim_ibif@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.07

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01038 «Экзегетическая стратегия и богословие Михаила Пселла в его толкованиях на отдельные места из Григория Богослова в интеллектуальном контексте XI века» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01038/>.

Монашеское и придворное богословие — о сосуществовании этих интеллектуальных групп в Византии XI века давно говорят исследователи¹. Однако их идентификация посредством сравнения конкретных богословских моделей, можно сказать, только начинается. Разумеется, существуют разные подходы. Одни исследователи склонны сближать богословско-философские установки Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, с одной стороны, и Михаила Пселла и его школы, с другой². Другие исходят из резкого противопоставления³. В данной статье мы бы хотели остановиться на конкретном аспекте богословия Михаила Пселла, на его духовной гносеологии, а точнее — на ключевом понятии этой гносеологии — понятии «внешнего ума» (θύραθεν νοῦς), соответствующем некоей реальности, которая в определенном смысле соединяет Бога и человека, является пространством того, что Михаил Пселл почитает за богообщение. Сразу скажем, что это представление о богообщении очень непохоже на то, что мы обнаруживаем у Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата. Для последних характерно представление об интеллектуально-душевной реальности как о «месте встречи» с Богом, пространстве непосредственного созерцания и даже соединения с Ним, так что ум или душа приобретают все свойства божественного⁴. В случае же Ми-

¹ См. главу в монографии Podskalsky 1977: 34–48.

² В качестве примера такого подхода можно указать работы Ф. Лоритцена (Lauritzen 2008, 2011 и 2012) и отчасти Д. Вальтера, о котором мы будем говорить ниже (Walter 2017: 141).

³ См., напр., Lourié 2008, Ларионов 2010.

⁴ Достаточно сказать, что Симеон Новый Богослов в некоторых своих текстах рассказывает о непосредственном явлении Бога словами *самого Бога*: «Едва умоленный молитвами Симеона [Благоговейного], твоего отца, сначала только в уме, в умном чувстве (μόνον τῷ νοῖ ἐν νοεῖρα ἀισθῆσαι), Я удостоил тебя голоса, а затем и луча, а после этого человеколюбиво явился тебе как сияние. Далее Я сделался маленьким облаком в виде огня, воссевшим повыше твоей головы, и подавал тебе только созерцание вида, и от изумления слезы с большим умилением пожигали дебелость плоти, омрачение головы, так что, когда мясо горело в огне, сразу возникал запах от этого, как ты знаешь» (Сум. Нумп. 55.82–92 Kambylis; рус. пер. цит. по: Кривошеин 1996: 232). Если субъект явления говорит «я явился», нужно принять как данность то, что человеческий ум

хаила Пселла речь о непосредственном созерцании и соединении с Богом не идет. Их место, повторимся, занимает концепт «внешнего ума», о котором мы и поговорим.

Наблюдением о важной роли этого концепта у Михаила Пселла мы обязаны Денису Вальтеру, который в своей монографии 2017 года попытался объяснить, каким, с точки зрения византийского мыслителя, должен быть результат богопознания. Рассуждая о словоупотреблении Михаила Пселла⁵, Вальтер обращает внимание на то, что он использует слово «дух» (πνεῦμα) в различных смыслах, причем применительно именно к божественной, сверхчеловеческой реальности. В этой связи исследователь делает два историко-богословских предположения. Во-первых, Вальтер вспоминает концепцию Оригена об уровнях причастия Божеству (все существа причащаются Отцу, разумные твари — Сыну Логосу, и только святые — Святому Духу), предполагая, что позиция Михаила Пселла может быть резонансом оригенистической концепции. Во-вторых, исследователь излагает учение патриарха Фотия о различии между Святым Духом и даром духа (τὸ δῶρον τοῦ πνεύματος), которое мог воспринять и Михаил Пселл.

(а затем и весь человек) непосредственно созерцает Бога. Несомненно Симеон Новый Богослов понимал, что даже непосредственное явление нетварного тварному должно иметь какой-то образ, соответствующий тварному. Симеон никак не разрешает эту проблему, а точнее, видит разрешение в самом противоречии: Бог является в некоем образе, но и сам этот образ божествен: «Когда же мы восходим к более совершенному [состоянию], [Бог] без образа и без вида (ὁ ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) приходит не как прежде, без образа и без вида, и не в молчании совершает присутствие и пришествие к нам света Своего. Но как? В некоем образе (μορφῆ), но [образе] Божиим. Бог же показывается не в каком-либо облике (σχήματι) или отображении (ἐκτυλώματι), а принявшим образ (μεμορφωμένος) в свете, непостижимом (ἀκατανοήτω), неизъяснимом (ἄμυχάνω) и лишенном образа (ἀμόρφω), [показывается] простым — ибо ничего более мы не можем ни сказать, ни выразить — но всё же явственно показывается, познается вполне познаваемо (γνωρίζεται πάνυ γνωστῶς); незримый, Он созерцается совершенно отчетливо, невидимо говорит и слушает; Бог по природе, Он, словно некий друг с другом, лицом к лицу беседует с теми, которые по благодати родились от Него богами» (Sym. Euch. 1.196–208 Krivochéine; рус. пер. Д.А. Черноглазова).

⁵ Walter 2017: 46–47.

И вот именно для этого, как считает Вальтер, византийский мыслитель и вводит заимствованное у Аристотеля понятие «внешнего ума», которое для Пселла синонимично «дару духа», то есть реальности, происходящей от Духа, но тварной. Нужно сказать, что Вальтер не приводит никаких доказательств влияния на Михаила Пселла именно в этом аспекте Фотия и тем более Оригена, однако сама логика противопоставления нетварного Духа и Его тварного действия подмечена верно⁶. Исследователь также, кратко рассматривая ключевой отрывок из *Theol.* 1.106⁷, обращает внимание на параллель учения Пселла с аристотелевским учением об активном и пассивном уме (*Arist. de An.* 3.5, 430a10–35), согласно которому существуют (1) ум всегда действующий, ничему не подверженный и пребывающий отдельно от единичного и материального, и (2) ум, подверженный воздействию и преходящий⁸. Тем самым, по мнению Вальтера, индивидуальный человеческий ум по Пселлу является аналогом ума пассивного, а внешний ум — активного⁹. Как мы увидим ниже, это важное и верное наблюдение не учитывает того, что Михаил Пселл воспринял данное уче-

⁶ Невозможно не обратить внимание на то, что различие между нетварным Богом и его тварным действием коррелирует с учением антипаламитов XIV века о нетварной сущности и тварной энергии Божией. В этом отношении перспективными представляются попытки Г. Каприева установить генетическую связь между текстами Пселла и исихастскими спорами (см. Kapriev 2021: 101–116).

⁷ Walter 2017: 79–80.

⁸ Обсуждение этой проблематики см. Kosman 1995.

⁹ С точки зрения аристотелеведения, такое отождествление является чистой спекуляцией, поскольку Аристотель не использует термин «внешний ум» в трактате «О душе». Если быть точным, то «внешний ум» или «внешняя душа» — это термин Демокрита, означающий первичные шарообразные фигуры, которые «входят в животное вместе с вдыхаемым воздухом и сдерживают внешнее давление среды, препятствуя находящейся в животных душе выйти наружу. В результате жизнь и смерть сводятся [у Демокрита] к способности вдыхать и выдыхать воздух» (*Arist. Resp.* 4, 472a7–11; рус. пер.: Месяц 2020: 103). Сам Аристотель широко использовал термин «внешняя душа / пневма», означающий вдыхаемый животным внешний воздух (см. там же содержательное примечание и библиографию: Месяц 2020: 102, п. 11). В трактате «О происхождении животных» Аристотель использует эту демокритовскую метафору для описания ума вообще, поскольку, по его мнению, только ум является тем, что не связа-

ние не непосредственно у Аристотеля, а в комментаторской традиции, и, конечно, творчески переработал.

Далее Д. Вальтер развивает эту гипотезу применительно к гносеологии Михаила Пселла¹⁰. Он указывает, что, с точки зрения византийского мыслителя, есть два объекта познания: вещи тварного мира и Бог. Михаил Пселл использует в обоих случаях один и тот же термин «теория». Это указывает, по мнению Вальтера, на единство познавательной способности, хотя Бог, с точки зрения Михаила Пселла, принципиально непознаваем. На материале «Надгробного слова матери» исследователь выделяет шесть видов познания, высшим из которых является метафизика или мудрость, то есть знание конечных причин. Сам процесс познания представляется Михаилом Пселлом как движение от низшего к высшему, причем на вершине гносеологической иерархии располагается Бог как высший объект познания. Оригинальность Михаила Пселла заключается, по мнению Вальтера, в том, что он не только не отрицает необходимость нижних ступеней знания, но и отвергает возможность обращения к Богу непосредственно, минуя познание мира. Византийский мыслитель выделяет три причины, по которым необходима теоретическая добродетель: (1) она является основанием для практической добродетели, то есть для делания добрых дел, (2) она объясняет нам совершенство Творца через совершенство мира (тем самым, по мнению Вальтера, снимается противоречие между познанием Бога и невозможностью Его познать — ведь в данном случае познается не Бог, а один из Его атрибутов), (3) она дает возможность заслужить милость Божию, вызвать встречное движение Бога к нам, без чего собственно богопознание невозможно. По мнению Вальтера, именно в этом смысле Бог называется «внешним умом», в том смысле, что Он дает человеку то, что человек не может получить сам. Впрочем, как отмечает исследователь, Михаил Пселл не объ-

но ни с какой телесной деятельностью (Arist. GA 736b28 и далее). Сближение активного и внешнего умов произошло в комментаторской традиции.

¹⁰ Walter 2017: 141–150.

ясняет, в чем именно заключается вершина познания, в чем заключается богопознание. Да, Михаил Пселл, используя образ платоновской пещеры, восходит от теней и отражений к непосредственному знанию, так что может «беседовать» с Богом. Однако более или менее внятного описания этого собеседования у Михаила Пселла нет. Вальтер полагает, исходя из широкого контекста богословско-философского наследия Михаила Пселла, что последний был принципиально против трактовки вершины познания как сосредоточенности на одном только Боге. Вальтер заключает, что «речь идет, очевидно, не об уподоблении Богу в платоновском смысле, а скорее об уподоблении в добродетельной жизни по божественному закону, которая на последней ступени может привести к озарению»¹¹. В чем это озарение заключается, Михаил Пселл опять-таки прямо не говорит, но, вероятно, и в данном случае идет речь не об обращенности к Богу, а о некоем максимально гармоничном устройении человеческой природы, в которой сбалансированы теоретические и практические добродетели, интересы духа и тела. Именно поэтому Вальтер в своей монографии сосредоточивается на этике Михаила Пселла: поскольку богопознание редуцировано до осуществления божественного закона в жизни, логично предположить, что именно нравственность является корнем метафизики византийского мыслителя.

На наш же взгляд, конструкция Д. Вальтера нуждается в проверке, хотя бы потому, что в ней слишком слабо раскрыто понятие «внешнего ума», которое сам исследователь называет ключевым, тем, в котором выражается высшая ступень теории. Предлагаем ниже анализ данного понятия с привлечением всех сочинений Михаила Пселла, где оно используется.

Ключевым источником по данному вопросу является небольшой трактат *Theol.* 1.106, посвященный толкованию на один из фрагментов 31-го слова Григория Богослова. Разбор этого трактата в нужном ему ключе производит Г. Диамантопулос в своей

¹¹ Walter 2017: 149.

недавно вышедшей монографии¹². Для греческого исследователя важно показать, что Михаил Пселл в этом трактате стремится истолковать слова Григория Богослова об «уме всего, внешнем уме» (νοῦν τοῦ παντὸς καὶ τὸν θύραθεν νοῦν) через представления греческих философов, прежде всего неоплатоников, тем самым уравнивая, ставя на один уровень христианского святого и языческих мыслителей. Диамантопулос видит в трактате Михаила Пселла лукавство: с одной стороны, полагает он, Пселл указывает на ошибочность точки зрения Григория Богослова, отождествляющего «ум всего, внешний ум» античных философов со Святым Духом, хотя бы и неправильно понимаемым, с другой же — притворно соглашается с ним. Притворство, по мнению Диамантопулоса, выражается в том, что Михаил Пселл приводит подборку мнений языческих философов, которые солидаризируются не с Григорием Богословом, а как раз с Михаилом Пселлом, считающим, что «ум всего» — это выражение зависимости частных (то есть человеческих) умов от ума божественного, а «внешний ум» — это «пророческая энергия» богов, которые наделяют людей внешним знанием. Тем самым Михаил Пселл явно растождествляет «внешний ум» со Святым Духом, сближая его с некими действиями Бога. Диамантопулос не очень интересуется содержанием понятия «внешний ум» (это имеет косвенное отношение к теме его монографии) и так же как Д. Вальтер не раскрывает его во всей полноте. Именно этим и займемся мы.

Михаил Пселл, как мы уже сказали выше, реагирует на фразу из 31-го слова Григория Богослова (Gr. Naz. Or. 31.5.3–16 Gally):

‘Τὸ πνεῦμα’ γάρ φησι ‘τὸ ἅγιον Σαδδουκαῖοι μὲν οὐκ εἶναι τὸ παράπαν ἐνόμισαν, οὐδὲ γὰρ ἄγγελον οὐδὲ ἀνάστασιν, οὐκ οἶδ’ ὅθεν τὰς τοσαύτας περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας διαπτύσαντες ἐν τῇ παλαιᾷ εἰρημίας. Ἑλλήνων δὲ οἱ θεολογικώτεροι καὶ μάλλον ἡμῖν προσεγγίσαντες ἐφαντάσθησαν μὲν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ· περὶ δὲ τὴν κληῖν διηρέχθησαν, νοῦν τοῦ παντὸς καὶ τὸν θύραθεν νοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύσαντες. τῶν δὲ καθ’ ἡμᾶς φιλοσόφων οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο ὑπέλαβον,

¹² Diamantopoulos 2023: 328–337.

οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὡς φασιν, οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε σέβουσιν οὔτε ἀτιμάζουσι, μέσως πως περὶ αὐτοῦ διακείμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ λίαν ἀθλίως. καὶ τῶν θεῶν ὑπειληφόντων οἱ μὲν ἄχρι διανοίας εἰσὶν εὐσεβεῖς, οἱ δὲ τολμῶσιν εὐσεβεῖν τοῖς χεῖλεσιν¹³.

«Саддукеи, — говорит он, — вовсе не признавали бытия Духа (так как не признавали ни ангела, ни воскресения); не знаю, почему презрели они столь многие свидетельства о Нем в Ветхом Завете. А из язычников лучшие их богословы и более к нам приближающиеся имели представление [о Духе], как мне это кажется, но не соглашались в наименовании и называли Его Умом всего, Умом внешним и подобно тому. Что же касается до философов нашего времени, то одни почитали Его действованием, другие тварью, иные Богом, а иные не решались [сказать о Нем] ничего из этого из уважения к Писанию, которое, как говорят они, будто бы ничего не выразило ясно, и поэтому они и не чтут и не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать — весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Богом одни благочестивы только в рассуждении, а другие осмеливаются воздавать Ему честь и устами» (Psell. *Theol.* 1.106.8–19 Gautier).

Как справедливо отмечает тот же Г. Диамантопулос, нет никаких оснований считать, что святитель имел в виду тех или иных мыслителей, хотя речь идет, вероятно, об аристотелевской, а не о неоплатонической традиции. Если применительно к первому термину, «ум всего» (νοῦς τοῦ παντός), ничего определенного сказать невозможно, то термин «внешний ум», как мы уже сказали, явно восходит к Аристотелю и интерпретировался именно в рамках перипатетической традиции. Александр Афродисийский называет «внешним» или «активным» умом божественный ум, поскольку тот существует обособленно от человеческого индивидуума, однако является подлинным осуществлением индивидуального, человеческого ума¹³. Также из этого отрывка не следу-

¹³ В развернутом виде учение о внешнем уме содержится в так называемом «Приложении» к трактату Александра Афродисийского «О душе» — позднеантичной компиляции, составленной частью из подлинных, частью из неподлинных фрагментов Александра. Первая часть второй главы, посвященная учению

ет, каким образом Григорий Богослов интерпретировал данный термин, кроме того, что, с его точки зрения, безымянные философы наделяли свой Ум теми же свойствами, какими христиане наделяют Святого Духа. «Ум всего, внешний ум» — это совершенное, вечное, всеблагое, всемудрое существо, которое сотворило мир и которое промышляет обо всем творении и о каждом из элементов данного творения. Существенной характеристикой Духа, по Григорию Богослову, как следует из 31-го слова, является осуществление, завершение божественного замысла о человеке, которое выражается как в «объективности» таинства Крещения¹⁴, так и в «субъективности» принятия человеком троичной природы Бога и бытия Святого Духа: «И вообще нет ничего, что при рассмотрении мной представляемого остановило бы мысль на [каких-либо] подобиях (τῶν ὑποδειγμάτων), если только с долж-

об уме, признается большинством исследователей подлинной. Библиографию по данной главе см. Sharples 2004: 24. Александр Афродисийский развивает учение о трех типах ума: (1) потенциальный ум, то есть наша способность к познанию и обучению, (2) ум приобретенный, то есть действительность нашего мышления, возникшая в результате обучения и приобретения знаний, (3) ум деятельный (ποιητικός), актуальный (ἐνεργεῖα), или «приходящий извне» (θώραθεν). Вот как Александр характеризует последний: «Это ум, о котором говорится, что он 'снаружи' (θώραθεν), творческий (ποιητικός) [интеллект], не являющийся частью или силой нашей души, но возникающий в нас извне (ἐξωθεν), всякий раз, когда мы мыслим его, если действительно мысль возникает при восприятии формы (κατὰ μὲν τὴν τοῦ εἶδους λήψιν τὸ νοεῖν γίνεται), и [если действительно] она сама является нематериальной формой (εἶδος ἄυλον), никогда не сопровождаемой материей и не отделяемой от нее, когда мыслится. Будучи именно таким, [творческий ум] отделен от нас, поскольку его бытие умом не возникает из-за того, что мы его мыслим, но оно таково по собственной природе, будучи в действительности и умом, и умопостигаемым. Такие форма и сущность (οὐσία), отделенная от материи, нетленны. По этой причине творческий ум, который в действительности является такой формой, что приходит снаружи, обоснованно назван Аристотелем бессмертным умом» (Alex. Aphr. *Mant.* 2.108.22–109.1 Bruns).

¹⁴ «Если [Дух] не достоин поклонения, то как меня Он обоживает в Крещении? А если достоин, почему не почитаем? А если почитаем, то как же Он не Бог? Одно держится другим, это воистину золотая и спасительная цепь. От Духа мы имеем возрождение, от возрождения — воссоздание, от воссоздания — познание достоинства Воссоздавшего» (Gr. Naz. *Or.* 31.28.9–15 Gally).

ным благоразумием не взять из образа что-нибудь одно и отбросить прочее. Наконец, показалось мне наилучшим распрощаться с образами и тенями, как обманчивыми и весьма далекими от истины, самому держаться более благочестивого образа мыслей, ограничиваться немногими словами, иметь проводником Духа, до конца беречь озарение, полученное от Него (ἐντεῦθεν ἔλλαμψιν), как родного товарища и соратника, проторивая путь по этой жизни...» (Gr. Naz. Or. 31.33.7–16 Gallay). Очевидно, что если сближение Святого Духа с «внешним умом» философов не случайно, то оно основано как раз на том, что и «внешний ум» и Святой Дух делают человека действительными в том качестве, в каком предполагается и перипатетическим, и христианским учением. Понятно, что если для Александра Афродисийского осуществление человека заключается в том, чтобы быть «умным» при жизни и частью божественного ума после смерти, то для Григория Богослова речь идет об обожении всего индивидуума.

Имея всё это в виду, обратимся к толкованию Михаила Пселла. Византийский исследователь обращает внимание своих слушателей на то, что Григорий Богослов, прежде чем обратиться к более научному рассмотрению вопроса, то есть учению о Святом Духе, делает это в более риторическом ключе (*Theol.* 1.106.1–7) — вероятно, именно для этого обращаясь к образам обобщенных оппонентов из прошлого и настоящего. Сперва Михаил Пселл останавливается на саддукеях (20–36): по его мнению, они получили имя от мифологического Садока и относятся к тем потомкам Израиля, которые именуется от отца, в отличие, например, от фарисеев, которые называются по образу жизни («φάρεις по-еврейски ‘чистый’») (Пселл оговаривается, что есть и другая версия: фарисеи происходят от Фареса, сына Фамари, прообразующего иудейский народ, в то время как его брат Зара — языческие церкви). Третьим, книжникам, имя дано по профессии, поскольку они учат других букве закона и толкуют законоположения. Специфика саддукеев, говорит Пселл, заключается в том, что они, в отличие от фарисеев, принимающих существование Святого Духа, и книжников,

считающих, что Дух Божий свят и посвящен Ему, вовсе Его отрицают, хотя и утверждают, будто держатся Писания. Полемизируя с саддукеями, Михаил Пселл приводит несколько мест из Священного Писания, где, по его мнению, идет речь о Святом Духе (49–72). Например, святитель именно в этом ключе толкует стих книги Бытие «И дух Божий носился над водой» (*Быт.* 1:2), ссылаясь на Василия Великого и Ефрема Сирина. Далее Михаил Пселл делает большое отступление и перечисляет книги Ветхого Завета, которые, по его мнению, входят в библейский канон (73–91). Михаил Пселл объясняет слушателям, что именно Григорий Богослов имеет в виду под писаниями Ветхого Завета, вероятно предполагая, что состав этого списка не очевиден. Сам по себе перечень любопытен: он не вполне совпадает с аналогичными списками Афанасия Александрийского (*Ath. Ep. fest.* 39¹⁵) и Иоанна Дамаскина (*Jo. D. F.o.* 90 Kotter). Пселл, например, в отличие от Иоанна Дамаскина включает в число канонических «Премудрость Соломона» и «Книгу Сираха», «Книгу Маккавеев», которую оба святых отца не упоминают, и даже обсуждает «Книгу Юбилеев». С другой стороны, в перечне Михаила Пселла курьезным образом отсутствует Псалтирь. Впрочем, он соглашается со святыми отцами в том, что общее количество книг должно быть равно 22, сообразно количеству букв еврейского алфавита. Функция этого отступления не вполне ясна: можно предположить, что византийский мыслитель стремится очертить круг источников, чьи свидетельства работают на его выводы относительно бытия Духа: Он существует, Он сотворил мир и человека, о Нем говорят Писания и Он каким-то образом соотнесен с нами. Ниже философ переходит к аналогичной процедуре применительно к языческим авторам, которые рассказывают уже не о Духе, а о том, как именно он взаимодействует с нами. Таково разделение труда в тексте Михаила Пселла: христианский текст сообщает нам о Духе, а языческий — о Его действии. Однако прежде этого он высказывается по существу вопроса:

¹⁵ См. Joannou 1963: 71–76.

ἔδοξαν γὰρ ἐμοὶ οἱ ἄνδρες μηδὲν περὶ τοῦ θεοῦ οἰηθῆναι τι πνεύματος, ἀλλὰ βουλόμενοι τὰ μερικὰ τῶν καθόλου ἔξαρτᾶν, ὡς τὰς πολλὰς φύσεις τῆς μιᾶς καὶ τὰς πολλὰς ψυχὰς τῆς μιᾶς καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς τοῦ ἑνός, διὰ τοῦτο νοῦν τοῦ παντὸς τοῖς οἰκειοῖς λόγοις εἰσάγουσι· καὶ ‘νοῦν’ δὲ ‘θύραθεν’ οὐ τὸ πνεῦμα οἶονται, ἀλλὰ τὴν τῶν παρ’ ἐκείνοις λεγομένων θεῶν μαντῶδὸν ἐνέργειαν.

Мне представляется, что эти мужи [лучшие эллинические богословы] вовсе не думают о Духе, но имеют в виду зависимость частных вещей от общего — многих природ от одной природы, многих душ от одной души и многих умов от одного ума, поэтому вводят в свои сочинения слова «ум всего». И под «внешним умом» тоже подразумевают не Духа, но пророческую энергию тех, кого у них называют богами (Psell. *Theol.* 1.106.98–103 Gautier).

Для Григория Богослова «ум всего» и «внешний ум» — это если не тождественные, то очень близкие по содержанию понятия, по крайней мере они относятся к одному и тому же субъекту — к Святому Духу, даже если языческие философы понимают Его неправильно. Михаил Пселл, давая разные определения обоим понятиям, очевидно, различает не только Святого Духа с «умом всего» и «внешним умом», но и «ум всего» и «внешний ум» между собой. Вопрос в том, насколько это различие существенно. В первом случае идет речь о реальности, которая соотносена с вещью как общее с частным, которая присутствует в частном, но отличается от него. Во втором случае говорится о частном проявлении деятельного отношения реальности, отличающейся от вещи, к самой этой вещи. Тем самым, если мы принимаем, что и в случае «ума всего», и в случае «внешнего ума» говорится о чем-то близком, первое понятие является более общим по отношению ко второму: действительно, «ум всего» описывает всякое отношение общего интеллектуального к частному, в то время как «внешний ум» только определенную разновидность такого отношения.

Далее Михаил Пселл указывает на орфиков как пример такой трактовки «внешнего ума» (*Theol.* 1.103–109), хотя из его слов не ясно, в чем заключалась трактовка. Мы можем только сказать, опираясь на корпус свидетельств об орфической традиции, что речь

идет о каком-то божественном даре, который позволяет прорицателю высказывать божественную волю и предлагать набор действий — богослужебных, аскетических, нравственных, — которые соответствовали бы этой воле¹⁶. Впрочем, свидетельство Михаила Пселла об орфиках следует рассмотреть вкупе с прочими свидетельствами языческих философов, сводка которых занимает почти всю оставшуюся часть *Theol.* 1.10б, а также с теми свидетельствами, которые византийский мыслитель приводит в других своих сочинениях. Разберем их последовательно.

Михаил Пселл выделяет трех мыслителей, «лучших богословов» с его точки зрения: Пифагора, Платона и Сократа (*Theol.* 1.110–133). Во-первых, он аргументирует это ссылкой на Прокла (отчасти сконструированной самим Михаилом Пселлом — в сочинениях Прокла подобного учения именно в таком виде найти не удалось), что эти три мыслителя образуют последовательность (σειρά), в которой Пифагор выступает как скрытое солнце (κεκρυμμένος ἥλιος), Сократ — как явленное, а Платон — как некий посредник между ними. Во-вторых, Михаил Пселл перечисляет мыслителей, которые, с его точки зрения, не подходят под определение «лучших богословов»: последователи Эмпедокла и Анаксагора — скорее физики, чем богословы, а Аристотель, хотя и касается богословских вопросов, но делает это более приземленно (ἀνθρωπικώτερον) и непоследовательно, часто по своему усмотрению, как некий Протей, меняя точку зрения с богословской на физическую. В чем же заключаются трактовки Пифагора, Платона и Сократа?

(1) Пифагор никогда не говорит ничего прямо, но использует символы. Михаил Пселл приводит несколько известных выска-

¹⁶ Ср., напр.: «[Бродячие жрецы и прорицатели]. Они держат наготове кучу книг Мусея и Орфея — потомков Селены и Муз, как они уверяют, — по которым они совершают жертвоприношения, убеждая не только частных лиц, но и целые города, что-де и для тех, кто еще жив, и для тех, кто уже умер, существуют избавления и очищения от прегрешений посредством жертвоприношений и радостных забав, которые они называют «посвящениями в таинства», что избавляют нас от загробных страданий, а кто жертв не приносил — тех ожидают ужасы» (Pl. R. 2, 364e; Лебедев 1989: 40).

зываний Пифагора, никак их не интерпретируя: «воздерживайся от чернохвостки», «поворотись к солнцу, не изливай избыточную влагу», «ярмо не перешагивай и не садись на хлебную меру», «бобов не ешь» (*Theol.* 1.120–122). В античной традиции эти акусмы трактовались по-разному — иногда в чисто этическом, иногда в мистико-литургическом смысле¹⁷. Мы не имеем права приписывать Михаилу Пселлу того или иного толкования, поскольку даже не можем сказать, на какой источник пифагорейских речений он опирался. Однако мы вполне можем предположить, что для византийского мыслителя в данном случае «более богословской» является точка зрения, которая высказывается не столько о Боге, сколько о действии и состоянии человека по отношению к Богу. Применительно к Пифагору, тем самым, «ум всего» и «внешний ум» оказываются тем, чья действительность выражается в предписании действий и состояний.

Надо сказать, что именно с пифагорейством нужно соотнести отсылку Михаила Пселла к орфикам. И тех, и других в тексте Пселла объединяет «неясность» — это характеристика обоих учений по существу. Они именно для того и нужны, чтобы обозначать пока еще неопределенность этического императива.

(2) Платон, с точки зрения Михаила Пселла, — толкователь Пифагора, и именно результатом такого толкования является его учение об идеях: «Действительно, он был первым, кто ввел ум всего, установив первоначальные промежутки [то есть идеальные геометрические объекты] в качестве идей Бога» (*τὸν γοῦν τοῦ παντὸς νοῦν αὐτὸς ἐστὶν ὁ πρῶτος εἰσηγησάμενος, τὰς ἰδέας στήσας πρῶτα ἐξάλλματα τοῦ θεοῦ*) (*Theol.* 1.126–127). То, что Платон находился в тесном взаимодействии с пифагорейской традицией — так

¹⁷ Например, запрет вкушения бобов Авл Геллий (а точнее, традиция, на которую он опирается) трактовал в смысле предостережения от «грязи любовных дел» (*Gell.* 4.11.9 *Nosius*; Лебедев 1989: 411), а Порфирий — в космологическом смысле: бобы и человеческое мясо возникли из одного и того же перегноя (*Porph. VP* 44 *Nauck*). Явмлик суммирует мнения всех интерпретаторов: «„Воздерживайся от бобов“ [он говорил] по многим священным, природным и касающимся души причинам» (*Iamb. VP* 24.109.13–14 *Deubner-Klein*).

что до сих пор не вполне ясно, где заканчивается пифагореизм и начинается платонизм, — это общеизвестно. Также еще к Аристотелю восходит тезис о близости платоновского учения об идеях к пифагорейскому учению о числе (*Arist. Metaph.* 1.6). Однако свидетельств о том, чтобы Платон интерпретировал конкретные акузмы Пифагора и притом именно применительно к учению об идеях, у нас нет. Ясно, что в данном случае Михаил Пселл имеет в виду геометрическую образность космологии «Тимея», однако увязанную не просто с пифагорейской мистикой числа и фигуры, но с тезисом о некоем неизъяснимом и невыразимом объекте, который скрывается и за этой образностью, и за акузмами Пифагора. Применительно же к нашему предмету — учению об уме — нужно сказать, что в случае Платона «ум всего» — это ум без всякого отношения к человеку, не предписывающий ему ничего и ни к чему не призывающий. Вероятно, последнее — это функция ума уже в том виде, в каком она представлена Сократом.

(3) Михаил Пселл отождествляет «внешний ум» с демоном Сократа, обращая внимание на то, что Сократ очень мало рассуждает об этом демоне, но многократно указывает на него, на то, что он иногда удерживает его от поступков, а иногда подвигает к ним. Очень характерно, какой единственный пример использует Михаил Пселл. Он ссылается на начало диалога «Пир», пересказывая его таким образом, что будто бы Сократ отправился на пир к Агафону, вымывшись и надев сандалии, но внезапно остановился посреди дороги, потому что к нему обратился демон. В действительности в тексте Платона демон не упоминается вовсе, а Сократ отказался от похода к Агафону, потому что испугался толпы; впрочем, на следующий день, вымывшись и надев сандалии, он всё-таки пошел на пир, по дороге встретил Аристодема, позвал его с собой, а сам отстал и, не дойдя до цели, застыл на крыльце соседнего дома (*Pl. Smp.* 174a–175b). Конечно, Михаил Пселл цитирует Платона по памяти, но неправильность цитирования только подчеркивает его ключевую мысль: мы наблюдаем за действием демона не в словах Сократа (или Платона), а в по-

ступках афинского мудреца. Неважно, что демон не упоминается в тексте, — важно то, что Сократ уклонился от неправильного поступка. И «внешний ум» в данном случае целиком и полностью растворяется в человеческой практике, он отождествляется с этическим императивом.

Итак, триада философов соответствует триаде развертывания интеллектуальной триады. Первый элемент триады — ум нераспознанный, недоступный для рационализации, тот, о котором можно говорить только в символах орфики и пифагорейцев, — этот ум существует только в качестве необъясненной, нерационализированной человеческой практики. Второй элемент — «ум всего», ум познаваемый и распознанный, ум, различенный с индивидуальным, абстрагированный от него, противопоставленный ему и потому никак не вовлеченный в индивидуальное; можно было бы даже сказать, что такой ум и является «внешним», однако быть внешним означает находиться в каком-то отношении, а применительно к «уму всего» так сказать нельзя. Наконец, третий элемент — в собственном смысле «внешний ум», тождественный демону Сократу, который является одновременно и понятным, проговоренным, и выраженным в бытии индивидуальности, в ее практической действительности.

Философский источник данной триадической концепции, на мой взгляд, — это комментарий Прокла на платоновский «Тимей». В небольшом отрывке во введении (*Procl. in Ti. Proem. 7.16–8.25 Diehl*) Прокл предлагает две триадические модели, которые, очевидно, были заимствованы Михаилом Пселлом и творчески переработаны.

Во-первых, это сама триада Пифагора, Платона и Сократа. По мнению Прокла, Платон в своем диалоге «смешивает своеобразие пифагорейского и сократического стилей» (7.24–25 Diehl; Месяц 2012: 40). От пифагорейцев он берет «возвышенность, умозрительность, богодухновенность, стремление поставить все в зависимость от умопостигаемого, определять целое в числах, изображать вещи символически и мистически, вести ввысь, превосхо-

дить частные представления и раскрывать сокровенное» (7.27–31 Diehl; Месяц 2012: 40), а «от Сократова человеколюбия¹⁸ — занимательность, кротость, доказательства, рассмотрение сущего с помощью образов, нравоучительность и тому подобное» (7.31–8.1 Diehl). По мнению Прокла, в тексте Платона «доказательство» (сократовское начало) смешано с «откровением» (пифагорейское начало), диалог приучает нас «мыслить физические вещи не только с физической, но и с богословской точки зрения» (8.4–5 Diehl), что соответствует природе, которая правит миром и упорядочивает телесное, однако не лишена и божественности, поскольку озаряется богами. Мы видим, что эта триада воспринята Михаилом Пселлом, но не буквально: «Сократ» в ней оказывается не низшей ступенью иерархии, а полным проявлением того, что содержится в «Пифагоре» благодаря рационализации откровения, которая обеспечивается «Платоном».

Во-вторых, Прокл упоминает о делении вещей на умопостигаемые, математические и физические, так что «в умопостигаемом среднее и последнее предсуществуют по способу причины, в математическом первое содержится в виде подобия, а последнее — прообраза, а в физическом присутствуют отражение первого и среднего» (8.15–18 Diehl). Афинский философ не проговаривает того, что эта триада соответствует триаде «Пифагор, Платон, Сократ», но Михаил Пселл это отождествление производит (и, кажется, вполне корректно), на что указывает сближение геометрических образов с идеями в божественном уме. Для византийского мыслителя вторая триада носит явно вспомогательный характер, поскольку именно в данном случае важно не столько постепенное раскрытие умопостигаемого в бытии, сколько специфическое содержание того, что раскрывается, а именно практическая, особым образом понятая этическая реальность. Умопостигаемое ценно не само по себе, а поскольку оно разворачивается в индиви-

¹⁸ Важный для Михаила Пселла термин, означающий идеальную социальную связанность и, вероятно, заимствованный именно в этом тексте. См. Walter 2017: 110–112, 129–131.

дуальной практике. Математическое ценно, поскольку позволяет умопостигаемому разворачиваться. Можно даже сказать, что Михаил Пселл переворачивает иерархию Прокла: с его точки зрения, умопостигаемое, символически описываемое Пифагором, менее ценно, чем умопостигаемое, которое раскрывается в виде человеческой деятельности в Сократе.

Далее у Михаила Пселла следуют довольно бессодержательные ссылки на Плотина и Ямвлиха (Psell. *Theol.* 1.106.134–136), которые как бы подтверждают его мнение о «внешнем уме», хотя, как мы видели, такая трактовка неоплатонической иерархии вряд ли может считаться соответствующей реальным взглядам неоплатоников-язычников. Завершает Михаил Пселл свой «каталог мнений» ссылкой на Гермеса Трисмегиста: «Ум вселяется не во всех людей, но те, кто возделывают себя, готовят души свои принять его, — этим Бог подает ум из кубка, говоря: „Принимай, очищенная душа, самый желанный предмет“ (ὁ νοῦς οὐ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνοικίζεται, ἀλλ’ οἱ γε προσαρῶσαντες ἑαυτοὺς δεκτικὰς τὰς οἰκείας ψυχὰς ἐκείνου κατεσκευάκασι, καὶ ὅτι τοῦτοις ἐπὶ κρατῆρος ὁ θεὸς τὸν νοῦν ἔχων ἐμβάλλει, δέχου, λέγων, τὸ ἐρασμιώτατον χρῆμα, ἢ κεκαθαρμένη ψυχῆ)» (137–141). В этом отрывке самое интересное — внятное различие Бога и ума, который приходит к человеку извне, однако существует именно для того, чтобы быть человеческим умом. Из отрывка «Герметического корпуса», на который ссылается философ, не следует, что субъективная сторона подготовки к восприятию внешнего ума заключается в чем-либо ином, кроме интеллектуальной процедуры (*Corp. Herm.* 4.3–4 Nock¹⁹), однако из предыдущего отрывка мы знаем,

¹⁹ Любопытно, что Михаил Пселл явно путает герметические трактаты, ссылаясь на речи Гермеса к Асклепию (*Theol.* 1.106.136), в то время как сам пересказывает трактат «Кубок, или Единство», в котором Гермес беседует с Татом. Известный же диалог Гермеса с Асклепием содержит важный тезис: «Бог не есть Ум, но причина существования Ума, Он не Дух, но причина существования Духа, Он не Свет, но причина существования Света» (*Corp. Herm.* 2.14 Nock). На наш взгляд, этот источник различения между Богом и некой тварной энергией Бога

что для Михаила Пселла наиболее ценным было сократическое «растворение» внешнего ума в практической деятельности.

Резюмируя «каталог мнений», Михаил Пселл еще раз подчеркивает, что эллины в отличие от христиан говорили не о Святом Духе, а о «целом уме и внешнем уме». В связи с этим мы должны ответить на два вопроса. Во-первых, какова была функция экскурса в иудейское богословие, состоящего из трех частей: перечисления иудейских сект, перечисление свидетельств о Святом Духе, перечисление библейских книг? Во-вторых, насколько мнение эллинских философов об уме всего, внешнем уме соответствует взглядам самого Михаила Пселла. На наш взгляд, Михаил Пселл — это ответ на первый вопрос — в «библейской» части своей лекции конструирует тот образ Святого Духа, который должен был отличаться от той интеллектуальной конструкции, которую он построил в «философской» части. Если «ум всего, внешний ум» — это то, что взаимодействует с индивидуумом, как бы срачиваясь с его практическим бытием, то Святой Дух, очевидно, должен существовать на некотором отдалении от него. Это представление, по мнению Михаила Пселла, конечно, не тождественно мнениям иудейских сект, которые либо (1) отрицают бытие Духа (саддукеи), либо (2) признают Его как нечто неопределенно божественное, которое, возможно, никак не соотносится с человеческой реальностью (таковы фарисеи, которые ведут праведный образ жизни, о чем свидетельствует их имя, но никак не соприкасаются с Духом), либо (3) признают Его божественность, но, вероятно, путают с проявлениями Духа вовне (почему для книжников так важна упорядоченность жизни, которая якобы сама по себе духовна). Михаил Пселл мыслит Святого Духа иначе — как Бога, который (1) существует, (2) некоторым образом соотносится с миром и человеком, (3) однако не сроднен с индивидуальным практическим бытием. Для этого византийский мыслитель предлагает набор цитат из Священного Писания, которые представля-

следует учитывать, по крайней мере, не в меньшей степени, чем предлагаемые Д. Вальтером тексты патриарха Фотия.

ют Духа прежде всего Творцом, который поддерживает мир и человека в бытии, заботится о них. Наконец, перечень библейских книг обрисовывает границы корпуса тех источников, которые сообщают нам именно о таком образе Святого Духа.

Легко увидеть, что общение человека с «умом всего, внешним умом» в трактовке Михаила Пселла куда более тесное, чем со Святым Духом. Чтобы развить нашу мысль, обратимся к другим источникам, в которых идет речь о «внешнем уме». Первые три фрагмента имеют доксографический характер, но даже в них можно увидеть специфику трактовки Михаила Пселла.

(1) В небольшой лекции, приводя мнения различных античных философов о природе ума, Михаил Пселл в том числе кратко излагает мнение Аристотеля:

Ἀριστοτέλης τὸν ἐνεργεῖα νοῦν φέρει ἕξωθεν, οὐ μὴν καὶ τὸν δυνάμει, τὸν θύραθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι λέγων συντελεῖν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' εἰς προκοπὴν τῆς τῶν φυσικῶν γνώσεως.

Аристотель же действительный (активный) ум полагает приходящим извне, но не потенциальный, имея в виду, что внешний ум приводит человека не к бытию, а к развитию познания природных вещей (Psell. *Op.* 12, 23.18–21 O'Meara).

В данном случае Михаил Пселл пересказывает Немесия Эмесского (*Nat. Hom.* 1, 1.15–18 Moganì), который в свою очередь излагает Аристотеля или, скорее, Александра Афродисийского (отождествление внешнего и активного умов — достижение комментаторской традиции). Стоит обратить внимание на то, что активный ум «предназначен» именно для познания природных вещей — никакого богопознания и вообще вертикального отношения между божественным и человеческим умом не предполагается.

(2) В сборнике различных определений Михаил Пселл излагает то же самое учение Александра Афродисийского следующим образом:

Τριττὸς ὁ νοῦς· ὁ δυνάμει ἐπὶ τῶν παιδῶν, ὁ καθ' ἑξῆς, καὶ ὁ ἐνεργεῖα ὡς ὁ κυβερνῶν τὰ πάντα ἢ ὁ θύραθεν εἰσιῶν.

Есть три вида ума: потенциальный ум, присущий детям, ум, приобретаемый навыком, и активный ум, как кормчий всего или приходящий извне (Psell. *Op.* 13, 66.26–27 O'Meara).

Различение трех видов ума — это учение Александра Афродисийского, в то время как отождествление божественного ума с кормчим (образ из трактата Аристотеля «О душе» (Arist. *de An.* 2.1, 413a3–9), по-разному толкуемый в традиции²⁰) характерно скорее для Иоанна Филопона, которого как раз и пересказывает Михаил Пселл. Впрочем, мыслитель VI века в соответствующем месте комментария на трактат «О душе» вполне корректно излагает учение Александра Афродисийского, а термин «кормчий всего» использует в качестве некоторого необязательного дополнения (Phlp. *in de An.* 518.10–18 Hayduck), так что совершенно невозможно сказать, присутствовал ли этот термин у Александра. Для нас важно, что именно для Михаила Пселла принципиально отождествление внешнего ума и «кормчего», которое предполагает одновременно и самостоятельность внешнего ума, и его сращенность с благочестивой человеческой душой.

(3) В том же сборнике, который, очевидно, представляет собой конспект комментария Иоанна Филопона, Михаил Пселл уже прямо ссылается на Александра Афродисийского:

Ἀλέξανδρος ἐνεργεῖα νοῦν τὸν θύραθεν δοξάζει, ἥγουν τὴν πάντων ἀρχήν, Μαρῖνος δαυμονίον τινα, Πλωτῖνος τὸν ἀνθρώπινον.

Александр внешний ум или начало всего почитает за активный ум, Марин — за некоего демона, а Плотин — за человеческий ум (Psell. *Op.* 13, 67.22–23 O'Meara).

²⁰ Александр Афродисийский устраняет любую трактовку души-кормчего как внешнего для тела субъекта движения (так что отождествление его с активным умом невозможно), в то время как Иоанн Филопон полагает, что разумная душа может выступать и как отделимая энтелехия тела, и как самостоятельная сущность. В первом модусе разумная душа — это именно душа индивидуального человека, во втором модусе — это чистый ум, субстанциально совпадающий с божественным. См. о двух этих трактовках Mittelmann 2013.

Любопытно тут то, что Иоанн Филопон расставляет акценты несколько иначе: если Михаил Пселл приводит определения внешнего ума, то Иоанн Филопон — активного ума (*Phlp. in de An.* 535.4 sqq. *Hayduck*). Таковым для Александра оказывается «внешний ум или начало всего», для Марина — демон, а для Плотина — человеческий ум, который «в одном отношении всегда действует, а в другом отношении действует иногда» (535.8–9). Кроме того, в трактовке Иоанна Филопона эти определения исключают друг друга, в то время как Михаил Пселл их сглаживает. Если Иоанн Филопон критикует все три перечисленные точки зрения, считая их ошибочными, и предлагает четвертую, свою собственную²¹, то Михаил Пселл, судя по *Theol.* 106, считает, что, например, внешний ум вполне может быть и демоном, и причиной всего (как ум Платона). Триада мнений Иоанна Филопона не вполне соответствует триаде Михаила Пселла в *Theol.* 106, однако ясно, что некоторые элементы пересекаются, и это позволяет нам указать на ключевую закономерность: если мыслитель VI века противопоставляет свое мнение триаде мнений предшественников, то Михаил Пселл «включает» их в свое учение в «снятом» виде.

(4) Последнее свидетельство — из очень известного и хорошо исследованного письма Михаила Пселла, адресованного протосинкеллу Льву Параспондилу, влиятельному придворному вельможе 1050-х годов²². В этом письме Пселл рассуждает не без доли иронии о нравственных качествах Параспондила и желает ему духовного возрастания в следующих словах:

Ἐλεῖ δέ σοι μετὰ τῆς δόξης καὶ τὸ ἐπὶ τῇ δόξῃ κράτος (ὁ θεὸς) ἀπένευψε,

²¹ Иоанн Филопон не отождествлял внешний ум ни с Богом (Александр Афродисийский), ни с демоном (Марин), ни с человеческой душой (Плотин), полагая, что он тождествен человеческой душе, поскольку она способна на автономное бытие. См. Schrenk 1990. Автономное бытие души с точки зрения Михаила Пселла — вопрос, пока не исследованный. Очевидно, однако, что для него наиболее полным раскрытием внешнего ума в человеке является сократовское «человеколюбие», воплощенное в дружбе, общественной жизни, в полноте практического бытия, то есть бытия телесного и земного.

²² См. Reinsch 2017.

καὶ βάλλεις μὲν τὸν ἐνταῦθα βίον, οὐ τοῖς ἀπὸ γλώττης μόνον σκώμμασιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς πρὸς τοῦτον ἀποστροφαῖς τῆς ψυχῆς, ἐπαινεῖς δὲ καὶ τέθηπας τὴν ἐν περιστάσει ζωὴν ὡς μακαρίαν τε καὶ ἀκύμαντον, οὐ λέγων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς πέτρας ἀναπαυόμενος ὡσπερ ἐπὶ στρωμνῆς μαλακῆς, καὶ τὸ μὲν ποτε δόξαν πότιμον, ἄλμην θαλαττιάν ἠγάθῃ, τὸ δ' ἐν τοῖς πράγμασι πικρόν, ἠδύ τε καὶ νεκταρῶδες, ἔχου τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦ δόγματος, καὶ κουφιζέτω σε τὸ πτερὸν ἐπὶ πλέον, καὶ μετεωριζέτω τὸ πνεῦμα, καὶ ἀναγαγέτω σοὶ τὸν νοῦν ὁ νοῦς, τὸν τῆς ψυχῆς ὁ θύραθεν, εἴτ' ἄγγελος οὗτος εἶη, εἴτε τὸ θεῖον πνεῦμα πρὸς ἑαυτὸ μεθελκόμενον.

Поскольку вместе со славой Богом тебе была дана власть, соответствующая славе, и поскольку ты насмехаешься над здешней жизнью не только на словах, но и душевным расположением, и поскольку ты восхваляешь жизнь в опасности и восхищаешься ей словно бы блаженной и спокойной, не только говоря это, но и лежа на камне как на мягкой постели, и поскольку ты называешь воду, считающуюся пригодной для питья, соленой морской водой, а действительно горькую жидкость — сладкой и похожей на нектар, держись своей цели и своего убеждения, и пусть крыло возносит тебя ввысь, а поток воздуха поднимает тебя, пусть Ум ведет твой ум, [то есть] внешний ум ведет ум твоей души, будь то некий ангел или божественный Дух, который притягивает тебя к себе (Psell. *Epist.* 206.22–33 Papatouannou).

Из этого отрывка ясно прежде всего то, что учение о внешнем уме Михаил Пселл принимает как вполне нормативное для христианина. Само содержание понятия не вполне ясно: можно предположить, что «восхождение», которое заключается в отождествлении души с «внешним умом», состоит в том, чтобы являть именно ту добродетельную жизнь, за которую Михаил Пселл и восхваляет вельможу. Возможна, впрочем, и другая интерпретация. В «Хронографии» после описания «прямолинейного» нрава того же протосинкелла следует классификация видов души: душа, существующая как бы отдельно от тела, душа, подчиняющаяся телу, и душа, находящаяся в гармоничных отношениях с телом (Psell. *Chron.* 6.211 (a8) Reinsch). Как мы видели выше и как от-

мечали исследователи²³, для Михаила Пселла предпочтительным является третий тип души, который, если угодно, соответствует «сократическому» модусу бытия внешнего ума. Так что в письме мы можем вычитать иронию, тонкий намек на то, что Льву Параспондилу следует отказаться от чрезмерной аскезы, от чрезмерного пренебрежения земным, в пользу более сбалансированной жизни.

Второе, что следует из текста, — непонимание того, чем же на самом деле является внешний ум: ангелом (очевидно, что это прямая аналогия с демоном Сократа или Марина в приводимых выше отрывках, тем более что и Иоанн Филопон называл внешний ум в такой трактовке «демоническим или ангельским» (*Phlp. in de An.* 535.6–7; 536.12–13, 17–18, 23; 537.14–15 Hayduck)) или самим Богом, Святым Духом. Возможно, в тот период, когда составлялось письмо Льву Параспондилу (первая половина 1050-х гг.²⁴), Михаил Пселл еще не имел твердых взглядов по этому вопросу. Вероятно, в более позднее время, когда он читал публичные лекции для студентов, у него сложилась стройная концепция «внешнего ума», предполагающая внятное различие Святого Духа и исходящей от него энергии.

Подведем итоги. Благодаря изысканиям Д. Вальтера мы знаем, что термин «внешний ум» для Михаила Пселла является описанием той реальности, с которой человеческий ум и вообще человек может иметь реальное — деятельное и осязаемое — общение. Принимая два основных тезиса Вальтера — (1) отличие «внешнего ума» от Святого Духа и (2) связь этого ума не столько с чистым созерцанием, сколько с практической деятельностью, — мы несколько скорректировали понимание данного понятия. Во-первых, скорее всего оно никак не связано с реальной христианской традицией. Различение Святого Духа и даров Духа, якобы даже заимствованное у Фотия, никак не помогает, поскольку дает слишком общую понятийную картину, в которую могут быть вписаны

²³ См. Lauritzen 2013.

²⁴ De Vries-van der Velden 1999; Jeffreys, Lauxtermann 2017: 314.

слишком разные смысловые конструкции. Происхождение понятия «внешний ум» — из языческой философии, и использование его Григорием Богословом только легализует его в пространстве мысли Михаила Пселла: на это указывает и то, что Михаил Пселл был прекрасно знаком с этим термином по трудам языческих мыслителей, и то, что он использовал этот термин задолго до того, как обратился к толкованию 31-го слова Григория Назианзина (см. письмо Льву Параспондилу). Что же касается содержания понятия, то оно и вовсе оригинально: понятие Александра Афродисийского (вероятно, в изложении Иоанна Филопона) Михаил Пселл развернул в триаду (формально заимствованную у Прокла) «пифагорейское – платоническое – сократическое», в которой первый элемент соответствует непроявленному идеалу, содержащему практический императив, второй — абстрагированию идеала от субъекта практики и, тем самым, «забвению» практического, а третий — осуществлению идеала в человеческой индивидуальности, в ее практике, так что идеал вновь становится практическим, но уже проявленным, реально существующим.

Гносеология Михаила Пселла слишком оригинальна, слишком инновационна, чтобы ее можно было соотносить с «христианской традицией», как это делает в том числе Д. Вальтер, и уж конечно далека от мистической гносеологии монашеской традиции, которая, как мы указали вначале, предполагает взаимодействие индивидуума (1) с самим Богом, (2) не только посредством добродетеля, но и в акте ничем не опосредованного созерцания.

Литература

- Кривошеин, В., (1996), *Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского.
- Ларионов, А. (2008), “Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века)”, *Мир православия* 7: 57–77.
- Лебедев, А.П., изд. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: *От эпических космогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука.
- Месяц, С.В. (2020), “Трактат «О дыхании» и его место среди малых естественно-научных произведений (*Parva Naturalia*) Аристотеля”, *История философии* 25.1: 95–109.
- Месяц, С.В., пер. (2012), *Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею»*. Книга 1. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина».
- Bruns, I., ed. (1887), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin: Georg Reimer.
- Deubner, L.; Klein, U., eds. (1975), *Iamblichi De vita Pythagorica liber*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Diamantopoulos, G.I. (2023), *The Hermeneutics in Michael Psellos' Theologica and Allegorica*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki.
- Diehl, E., ed. (1903), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Vol. 1. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Gallay, P.; Jourjon, M., eds. (1978), *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay, avec la collaboration de M. Jourjon. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gautier, P., ed. (1989), *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 1. Leipzig: B.G. Teubner.
- Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Georg Reimer.
- Hosius, C., ed. (1903), *Auli Gelli Noctium atticarum libri xx*. 2 voll. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Jeffreys, M.; Lauxtermann, M.D., eds. (2017), *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford University Press.
- Joannou, P.-P., ed. (1963), *Fonti*. Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV–IX s.)*. T. 2: *Les canons des pères grecs*. Grottaferrata (Roma): Tipographia Italo-Orientale «S. Nilo».
- Kambylis, A., ed. (1976), *Symeon Neos Theologos. Hymnen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

- Kapriev, G. (2021), "The Teaching of the Energies in De omnifaria doctrina of Michael Psellos", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 66.1: 101–116.
- Kosman, A. (1995), "What does the Maker Mind Make?", in M. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 343–358. Oxford University Press.
- Kotter B., ed. (1973), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2: *Expositio fidei*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Krivochéine, B., ed. (1965), *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, Actions de Grâce 1–2*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Krivoshein, V. (1996), *Symeon the New Theologian*. Nizhny Novgorod: Publishing House of the Brotherhood of the Holy Prince Alexander Nevsky. (In Russian.)
- Larionov, A. (2008), "The Angelology of Michael Psellus (in the Context of the Theological Views of Church Writers of the Eleventh Century)", *World of Orthodoxy* 7: 57–77. (In Russian.)
- Lauritzen, F. (2008), "Psello discepolo di Stetato", *Byzantinische Zeitschrift* 101: 715–725.
- Lauritzen, F. (2011), "Ortodossia neoplatonica di Psello", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 47: 285–293.
- Lauritzen, F. (2012), "Psellos the Hesychast: A Neoplatonic Reading of the Transfiguration on Mt Tabor", *Byzantinoslavica* 70: 167–180.
- Lauritzen, F. (2013), "The Mixed Life of Plato's *Philebus* in Psellos' *Chronographie* (6a.8)", *Зборник радова Византолошког института* 50: 399–409.
- Lourié, B. (2008), "Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthésites»", *Scrinium* 4: 201–227.
- Mesyats, S.V. (2020), "The Treatise 'On Respiration' and Its Place Among Small Psychological Works (*Parva Naturalia*) of Aristotle", *History of Philosophy* 25.1: 95–109. (In Russian.)
- Mesyats, S.V., tr. (2012), *Proclus Diadochus. The Commentary on the Timaeus, Book I*. Moscow: The Publishing House "Yuriy Shichalin's Museum Graeco-Latinum". (In Russian.)
- Mittelman, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexnader and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Morani, M., ed. (1987), *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Nauck, A., ed. (1886), *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Lipsiae: B.G. Teubner.

- Nock, A.D.; Festugière, A.-J., eds. (1946), *Corpus Hermeticum*. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- O'Meara, D., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Papaioannou, S., ed. (2019), *Michael Psellus. Epistulae*. 2 voll. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Podskalsky, G. (1977), *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München: Walter de Gruyter.
- Reinsch, D.R. (2017), "Venomous Praise: Some Remarks on Michael Psellos' Letters to Leon Paraspondylos", in M. Jeffreys, M.D. Lauxtermann (eds.), *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*, 128–142. Oxford University Press.
- Reinsch, D.R., ed. (2014), *Michaelis Pselli Chronographia*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Schrenk, L.P. (1990), "John Philoponus on the Immortal Soul", *The American Catholic Philosophical Association Proceedings* 64: 151–160.
- Sharples, R.W., ed. (2004), *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul*. Bloomsbury Academic.
- De Vries-van der Velden, E. (1999), "Les amitiés dangereuses: Psellos et Léon Paraspondylos", *Byzantinoslavica* 60: 315–350.
- Walter, D. (2017), *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Илья Гурьянов

Философский этос Марсилио Фичино в его отношении
к концептам современности и контрсовременности
Мишеля Фуко*

ILYA GURYANOV

MARSILIO FICINO'S PHILOSOPHICAL ETHOS IN ITS RELATION
TO MICHEL FOUCAULT'S CONCEPTS OF MODERNITY AND COUNTERMODERNITY

АБСТРАКТ. The article examines the rationale for studying Marsilio Ficino's philosophical writings on the philosophical way of life in light of Michel Foucault's late-period works. First, the author gives a brief overview of a recent volume of collected essays titled *Platonism: Ficino to Foucault*. The methodological tensions between studying the Renaissance philosophical texts using the methods of intellectual history and approaching them with questions inspired by Foucault's exploration of the "modes of subjectivation" are discussed. The implicit presence of conceptualisations dating back to the 19th century in contemporary works on Ficino, particularly the ontology of the "individual self" and the classical liberal notion of freedom, is highlighted. Second, the following motives are distinguished in Foucault's history of the "present": 1) the opposition between the "modes of subjectivation" realised through spiritual practices and those emanating from universal metaphysical truth; 2) the ontologization of the variability of spiritual practices, from which follows the ethical imperative to "create new forms of selfhood"; 3) the coexistence in history and "modernity" of different "modes of subjectivation". Third, the author explores Foucault's notion of "philosophical ethos" as an "attitude of modernity", which consists of four elements: 1) the will to "heroize" the present; 2) endeavours to imagine the present otherwise than it is, and to transform it without destroying it; 3) philosophical asceticism as a way of "inventing the self"; 4) the realisation of all of the above not within the "body politic" but in "art". Finally, the possibility of reading Ficino's epistle *De divino furore* employing these hermeneutical tools of the "attitude of modernity" is proposed.

KEYWORDS: Ficino, Foucault, construction of the self, attitude of modernity.

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.08

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Что, если вопрос о понятии субъекта в философии эпохи Возрождения может быть поставлен лишь тогда, когда к самой этой философии перестанут относиться как к завершённому в себе объекту, то есть более или менее ясной и отчетливой картине прошлого, реконструированной методами интеллектуальной истории, но находящейся от нас на непреодолимой дистанции (которой тем самым придается онтологический статус)? Тогда тексты таких мыслителей прошлого, как Марсилио Фичино, перестанут быть резервуаром курьезных и отвлеченных доктрин, а сами они предстанут нашими *современниками*. Однако подступы к этой задаче требуют специальной разработки понятия современности: не исторической, а философской — которой много и плодотворно занимался Мишель Фуко. В опубликованной посмертно поздней работе «Что такое Просвещение?» он пишет, что «современность» может быть понята не как эпоха, связанная с другими эпохами отношениями преемственности или разрыва, но как установка, «способ отношения к актуальному» или философский этос¹. И всё же в этой небольшой статье разбираются некоторые идеи и суждения Канта и Бодлера, ничего не говорится об эпохе Возрождения, а сама «установка современности» характеризуется как однажды «сформированная» (возможно, именно в традиции Просвещения, а не раньше)². Поэтому само помещение Фи-

¹ Foucault 1984: 39; Foucault 1994a: 568. Здесь и далее я буду пользоваться одновременно и английским, и французским текстом статьи. Первый опубликован раньше в составе *The Foucault Reader* под редакцией Пола Рабиноу — собеседника и соратника Фуко, который и сам участвовал в подготовке издания, так что перевод Кэтрин Портер можно считать вполне авторизованным. В выходных данных тома указано, что перевод сделан по неопубликованной французской рукописи, которая и была издана в 1994 г. Как отмечает Gros 2007: 159–160, часть статьи текстологически совпадает с конспектом первой лекции курса «Управление собой и другими», прочитанного Фуко в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. Однако в лекции несопоставимо большее внимание уделено анализу хрестоматийного текста Канта и ни слова не говорится о Бодлере. Отличается названная статья и от сокращенного конспекта первой лекции, опубликованного под тем же названием «Что такое Просвещение?» в журнале *Magazine littéraire* в 1984 г. (см. Foucault 1994b).

² Ср. Foucault 1984: 39: «I think it would be more useful to try to find out how the

чино и Фуко в единую исследовательскую оптику представляется, на первый взгляд, странным сближением, которое сперва следует обосновать.

В 2021 г. во влиятельном издательстве Brill в серии, посвященной изучению интеллектуальной истории, вышел сборник работ с интригующим названием *Platonism: Ficino to Foucault*, в котором ни одна из статей о Фичино не содержит ссылок на Фуко, а исследование о Фуко — каких-либо отсылок к Фичино и ренессансному платонизму. Хотя редакторы и составители во «Введении» к изданию указывают, что данный проект родился из объединения материалов трех секций, состоявшихся на конференции 2012 г., остается не до конца понятным, почему ими на уровне названия была предложена линия именно от Фичино к Фуко³. И если первому в самом деле посвящены три открывающих сборник исследования и еще как минимум в четырех он выступает важнейшей фигурой для выстраивания сравнительной перспективы при разработке конкретных тем интеллектуальной истории эпохи Возрождения, то работа, разбирающая наследие Фуко в его отношении к Платону, вовсе не завершает том⁴. Более того, это единственная статья в сборнике, обсуждающая философию данного фран-

attitude of modernity, *ever since its formation*, has found itself struggling with attitudes of “countermodernity”»; Foucault 1994a: 568: «je crois qu’il vaudrait mieux chercher comment l’attitude de modernité, *depuis qu’elle s’est formée*, s’est trouvée en lutte avec des attitudes de “contre-modernité”» (здесь и далее курсив мой — И.Г.). Тезис о том, что Кант в этом небольшом тексте ставит философский вопрос не так, как это делали до него (например, Декарт), встречается и в других работах Фуко, см. Foucault 1982: 216.

³ Rees et al. 2021: 2. Можно предположить, что объединение материалов только трех из двадцати секций Десятой международной конференции Международного общества неоплатонических исследований (ISNS) в Кальяри (2012) в один сборник носило вынужденный (слишком большое и представительное мероприятие для одного издания) и механический характер, см. программу конференции: <https://people.unica.it/neoplatonic/panels/>. Сборник объединил участников следующих секций: «Renaissance Neoplatonism», «Platonism and Neoplatonism in Early Modern Metaphysical Systems», «Platonic Influences on the Hermeneutical Critique of Modernity». Примечательно, что в число редакторов и составителей издания вошли только участники первых двух секций.

⁴ Candiotta 2021.

цузского мыслителя, в то время как его младшему современнику Жаку Дерриде, можно сказать, посвящено «полтора» текста (полноценная статья и раздел с его именем в подзаголовке в еще одной статье)⁵. Напрашивается предположение, что редакторы и составители всё же следовали нигде ими не проговоренному хронологическому принципу, а именно: принимали во внимание год «создания» первоисточников, обсуждавшихся в исследованиях⁶. И тогда в самом деле «Поля философии» (*Marges de la philosophie*) Дерриды 1972 г. оказываются более ранним произведением, чем три курса лекций, прочитанных Фуко в Коллеж де Франс с 1981 по 1984 гг. Но такого «механического» сложения обстоятельств, по моему разумению, всё же недостаточно для вынесения в заголовки сборника энергичного *to*.

Во «Введении» к сборнику, как этого требует жанр, со ссылкой на лекцию великого Эрнста Кассирера 1924 г. в Институте Варбурга, говорится о величии философии Платона, проявившемся в широте охвата противоположностей (и принуждении их к единству), а также в его длящемся присутствии в европейской философии «даже через самые суровые формы критики»⁷. В связи с последним пунктом, вероятно, и отмечается «декларативный» антиплатонизм Фуко, который, однако, не мешает ему обращаться к античному мыслителю именно в контексте своей философии субъекта — в поиске эффективных способов изменить сам «конструкт самости» (*the construction of the self*)⁸. В общем, такая интерпретация вполне корректно отражает основной тезис статьи Лауры Кандиотто⁹. Анализируя обращение Фуко в поздний

⁵ Oberhammer 2021.

⁶ На неочевидность фигуры Фуко в названии сборника указывали и рецензенты, например Steiris 2022. Однако попытка обосновать этот выбор тем, что поздние работы французского философа являют собой какое-то особое свидетельство многоаспектности и устойчивости влияния платонизма на европейскую философию (по сравнению с трудами Лео Штрауса, Жилия Делёза и Дерриды, которые также обсуждаются в сборнике), представляется, мягко говоря, необедительной.

⁷ Rees et al. 2021: 14–15.

⁸ *Ibid.*: 13.

⁹ Candiotta 2021.

период творчества к античности, она в итоге констатирует вырисовывающийся там двойственный образ Платона: философа-метафизика, дающего «готовое» и созерцательное знание о душе (как завершённую реализацию призыва «познать самого себя»), и воинствующего философа-практика, подобного Сократу из его диалогов, который «разоблачает противоречия политики практикой собственной жизни»¹⁰. Генеалогический метод французского философа позволяет констатировать преобладание (то есть пребывание во властной позиции) именно первой «траектории» восприятия Платона над второй на протяжении всей последующей истории европейской мысли. Так что Фуко берётся ретроактивно пересмотреть динамические отношения между платоновским пониманием ψυχή и βίος¹¹, а именно: повседневная практика не должна мыслиться приложением «готовой» метафизики души, но последняя должна постоянно переопределяться из образа жизни, чутко отражающего, подобно зеркалу, «противоречия других» (прежде всего, в сфере образования и политики). Тем самым Фуко оказывается «наследником Платона» в той мере, в какой он обнаруживает у последнего «критическую позицию интеллектуала», которая сопряжена с практикой самопреобразования, позволяющей изменить более широкий контекст, в котором дей-

¹⁰ Candiotto 2021: 308.

¹¹ Речь не идет о «восстановлении» или «подражании» мышлению Платона, в котором было «переплетено» то, что лишь впоследствии будет опознано — согласно излагаемой интерпретации Фуко — как две тенденции в его философии, но о «позитивной дискриминации» в пользу той, что была вытеснена на периферию европейской истории (не только «дискурсивной» истории философии, но и истории практик). Candiotto 2021: 306–307: «Первая привела к развитию онтологии “Я”, отделенного от тела; в этом отношении Фуко подчеркивает роль позднего платонизма — течения, центральным пунктом для понимания которого, с его точки зрения, является *Алкивиад I* Платона. Второй философский подход разрабатывался лишь в редких случаях или был неправильно понят. Говоря об “эстетике существования”, Фуко стремится возродить эту последнюю форму, искусство самости, которое предполагает необходимость брать на себя ответственность за собственную жизнь — за изобретение новых форм бытия — и которое находит свое высшее выражение в “истинной жизни”». Для Фуко принципиально, что исследование европейской истории показывает именно различные «способы для субъекта быть истинным», см. Гро 2007: 554–555.

ствует/реагирует (acts/reacts) субъект¹². Однако не осуществляется ли этот частный случай установления «единства противоположностей» в философии Платона именно за счет «разоблачающего» вынесения за скобки последующей платонической традиции, включая Фичино? И как тогда быть с заверениями во «Введении» к сборнику, что несмотря на различия в понимании Платона между Фуко и, например, Шеллингом, Сведенборгом и Кедвортом именно в мысли первого из перечисленных «отражается великолепно объединяющий синтез, осуществленный Фичино»?¹³

Я полагаю, что в данном случае разговор об «объединяющем синтезе» в философии Фичино «подлинного» Платона и «постплатоновской» мысли¹⁴ отражает некоторые тенденции и проблемы в изучении великого флорентийца именно в контексте интеллектуальной истории¹⁵, но эпистемологический пафос данной характеристики мог бы быть в очень малой степени интересен Фуко. Конечно, французский мыслитель, поставивший своей целью «дестабилизировать все формы позитивизма»¹⁶, не мог бы безоговорочно принять выводы историко-филологической науки XIX в., направленной идеей «очищения» философии Платона от последующих «искажений» неоплатонизма; однако образ философии Фичино как их «синтеза», нарисованный средствами современной интеллектуальной истории, едва ли был бы для него менее «позитивистским»¹⁷. Особенно если согласиться с самохарактеристикой Фуко, что в «поздний» исследовательский период он

¹² Candiotto 2021: 298.

¹³ Rees et al. 2021: 4.

¹⁴ Тем самым авторы «Введения» успешно избегают известных оговорок, которые обычно влечет за собой использование понятия «неоплатонизм». Речь в данном случае идет о комплементарной и критической, декларативной и скрытой рецепции наследия Платона в самом широком смысле.

¹⁵ Прежде всего, это полемика с образом Фичино как «синкретического» и глубоко вторичного философа; и даже не философа (в смысле творца философских систем), а яркого представителя гуманистической образованности.

¹⁶ Цит. по Зарецкий 2011: 195.

¹⁷ К тому же в нем считается некое примирительное настроение, вероятно, чуждое «дестабилизирующему» стилю Фуко, ср. *Ibid.*: 195–196.

занимался именно «историей различных режимов субъективации человека в нашей культуре»: причем как режимов, осуществляемых «извне» (когда человек лишь называется «субъектом», фактически превращаясь в «объект» экспертного или же авторитетного знания), так и «изнутри» (благодаря имманентно присутствующей человеку свободе и вариативности осуществляемых им практик, которой, по-видимому, придается онтологический статус)¹⁸. И хотя Фуко интересуется «исторический», а не «универсальный» субъект (в духе Декартовых философских построений)¹⁹, общий метод его рассуждений предполагает движение от налично данных концептуализаций к выявлению исторических условий, мотивирующих их появление²⁰. Таким образом, можно обоснованно предположить, что французского мыслителя никогда не заинтересовало бы ни «величие» осуществленного Фичино «синтеза», ни охват философов, которых он включил в свою концептуали-

¹⁸ Foucault 1982: 208. При цитировании данной работы я принял во внимание пер. Б.М. Скуратова.

¹⁹ *Ibid.*: 216.

²⁰ Так, например, Zarka 2002: 206 указывает, что Фуко интересуется не «генеалогия» концептуализаций, ведущих к современному пониманию субъекта (что сделало бы его работы очень похожими на одну из версий истории понятий), а «генеалогия условий конституирования субъекта». Ср. Foucault 1982: 209: «Мы должны познать исторические условия, мотивирующие наши концептуализации». Конкретно в данном случае Фуко говорит о современных теориях власти (о «невозможности» для исследователя довольствоваться имеющимися концептуализациями власти), но я полагаю, что в этом рассуждении проявляется более универсальное понимание критического метода, которым Фуко обязан Канту. Однако в отличие от Канта то, что ограничивает возможный опыт («рационализирует» его), во-первых, определяется Фуко не умозрительно, а из исторически конкретных практик сопротивления этим ограничениям как формам власти; а во-вторых, такого рода ограничения никогда не должны приниматься в качестве «вечных» и «необходимых», а напротив, полагаться исторически контингентными. Более того, многие рассуждения французского мыслителя можно понять в том смысле, что субъекту (то есть всецело осознающему себя в «настоящем» философу-исследователю — такому, как сам Фуко) дается императив «изобретения новых форм бытия», см. выше прим. 11. Я полагаю, что на связь данного императива с собственными жизненными практиками Фуко указывает именно его стилистическое стремление «к отстранению от самого себя в процессе письма», которое отмечают исследователи (см. Зарецкий 2011: 195–196).

зацию платонизма (в духе *philosophia perennis*), но сами условия возможности «соединения» в исторически конкретном «настоящем» Платона и Плотина, платонизма и христианства. Я полагаю, что такого рода «условия» Фуко не стал бы искать в одной лишь дискурсивной сфере (герменевтической стратегии флорентийца), но попытался бы выйти на уровень философских «практик» или же «техник себя», объединяющих Фичино, Платона и, возможно, других представителей платонической традиции.

Здесь важно оговориться, что никакому конкретному описанию субъекта (совокупности практик и знаний о «себе самом»), в том числе субъекту в контексте «истории настоящего», Фуко не придает онтологического статуса. Любое существующее описание субъекта должно быть сперва подвергнуто философской критике, проблематизирующей, во-первых, его целостность и консистентность, а во-вторых, — его «универсальность». И «синтез» Фичино, понятый как описанное с исторической дистанции теоретическое знание о человеке, не может быть исключением²¹. Как проциательно замечает Ю.П. Зарецкий, это отличает подход Фуко как от историографического «мейнстрима», исходящего из идеи «прогресса» и соответственно «поступательного развития субъективности»²², так и от рассмотрения «индивидуального Я» в качестве онтологической данности. Если уподобить последнюю семени растения, то получится, что она «всегда» существовала в человеческой истории в «латентном виде», но явила себя при определенных (безусловно, «благоприятных») исторических обстоятельствах: например, в эпоху Возрождения — такова концепция

²¹ Я имею в виду результат, близкий к жанру «исторической реконструкции» в терминах работы Rorty 1984. Впрочем, очевидно, что и от «рациональной реконструкции» исследования Фуко тоже далеки.

²² Следует учесть, что отказ от заимствованного из биологии, согласно Фуко, образа прогрессивного развития не означает отказа от поиска преемственности в истории. Как отмечает соратник и собеседник Фуко Rabinow 1984: 9, четкое обозначение дискурсивных разрывов в гуманитарных науках и прочерчивание исторически более длительных линий преемственности в недискурсивных практиках дают Фуко мощную и гибкую интерпретационную сетку (grid of interpretation), с помощью которой можно подходить к отношениям знания и власти.

Якоба Буркхардта²³. В монографии российского историка предлагается методическое деление творчества Фуко, посвященного философской разработке понятия «субъект», на «ранний» (субъект как результат властных отношений) и «поздний» («техники себя»). При этом именно «поздний» период оказывается более тесно связан с чтением и «генеалогической» интерпретацией античных и раннехристианских текстов — разбор конкретных исторических случаев делает его «похожим» на привычную интеллектуальную историю²⁴. Важно отметить, что Фуко оперирует и привычными историографическими категориями «эпох» (Античности, именно христианского Средневековья, Возрождения, XVII века, Просвещения), поскольку именно на их «стыках» он обнаруживает смысловые различия, формирующие его «интерпретационную сетку», однако далеко не все из них успели получить равную разработку до кончины французского философа²⁵.

Формы осуществления субъективации в «настоящем», или, иначе говоря, современное понятие субъекта в его «генеалогическом» становлении, берется Фуко как заведомо неконсистентное, однако разным аспектам этих исторически данных противоречивых режимов придается разная же ценность (не в абсолютном смысле, а на основании их доминирования или подавленности в «настоящем»)²⁶. Так, например, возникновение «неэгоисти-

²³ Зарецкий 2011: 211. Нельзя сказать, что эти теоретические взгляды Буркхардта всецело сданы в архив вместе с другими историко-культурными учениями XIX в., даже если его имя и перестало называться для их символической легитимации. В качестве примера можно указать на постановку вопроса о «субъекте» в сохраняющих свою научную значимость исследованиях жанра ренессансного диалога Kushner 2004: полемизируя с Фуко и Стивеном Гринблаттом, автор доказывает, что «понятие человеческой личности» (concept of the human person) или «субъективность в современном смысле» (subjectivity in the modern sense) появилась в эпоху Возрождения, то есть до Декарта, «как долгое время и считалось» (as has long been thought).

²⁴ Зарецкий 2011: 199–205. Впрочем, это сходство всё время должно проблематизироваться как поверхностное, особенно когда Фуко прямо ссылается на работы историков и филологов, построенные на более «позитивистских» основаниях.

²⁵ *Ibid.*: 206–211.

²⁶ Ср. Зарецкий 2011: 196–197: «Главным у Фуко, таким образом, оказываются

ческой» этики на «стыке» между Античностью и христианским Средневековьем и рождение в XVII в. «картезианского субъекта», постулирующего автономное развитие познания без какой-либо связи с «практическим» преобразованием себя, Фуко оценивает в целом негативно (поскольку эти режимы субъективации сформировали «репрессивные» моральные нормы и науку современного западного человека)²⁷. А античная «забота о себе», напротив, описывается с положительными и отчетливо эмансипаторными коннотациями: согласно Фуко, хотя ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ в философской рефлексии возникла уже в «сократово-платоновской фазе» на пути к «настоящему», она была подавлена двумя вышеназванными тенденциями или режимами конституирования субъекта, однако никогда полностью не исчезала из истории²⁸.

ся — как и в марксизме — не “вещи”, а “отношения”, но не отношения к собственности на средства производства, а широко понимаемые отношения “власти — подчинения”, в особенности в связи с понятиями “знание” и “истина”.

²⁷ Однако Фуко избегает говорить в абсолютном смысле даже об этих двух «рождениях» важных аспектов именно «современного» субъекта. Создается впечатление, что по мере его погружения в античный материал он обнаруживает там всё больше зацепок для разговора о «настоящем» — «заполняя» описаниями случаев и тем самым «проверяя» прочность клеток актуальной «интерпретационной сетки». Так, например, «гены» христианской этики Фуко явно обнаруживает уже в «пифагорейских кругах и в неоплатонических школах». В «Алкивиаде I» Платона, согласно его прочтению, метафорически разворачивается «онтологическое знание о себе» в виде самосозерцания души (когда «готовое» и «универсальное» знание о модусе существования души в человеке — и твоей души, и души любого другого — отделяется от отношения к себе и вопрошания именно о своих представлениях и склонностях), предвосхищающее «картезианского субъекта» (см. Фуко 2008: 153–155). На русском языке о «двух обликах платонической философии», показываемых французским философом через анализ диалогов «Лакхет» и «Алкивиад I», см. Мочалова 2015.

²⁸ Ср. слова французского философа в материале 1983 г. (Фуко 2008: 156): «Я не думаю, что [классическая] культура себя исчезла или ушла в подполье. Можно обнаружить множество элементов, которые были просто интегрированы, перенесены, повторно использованы в христианстве». Положительный смысл Фуко находит и в эпохе Просвещения — во всяком случае, в уже многократно упомянутой небольшой статье Канта как «новой» форме философского вопрошания, характеризующей в известной мере и эпоху (поскольку вся его методология противоречит утверждению роли «личной гениальности» в истории). К приве-

Можно согласиться с Фредериком Гро, что Фуко, говоря об Античности, стремится показать, как «субъект в гораздо большей степени учреждает себя сам, пользуясь техниками себя, чем утверждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание)»²⁹. Принципиальная же философская позиция Фуко в том, что, хотя материал его анализа локализован в прошлом, открываемые им режимы субъективации имманентны понятию субъекта и самой нашей жизни, то есть могут быть актуализированы и в «настоящем».

Несмотря на то, что об эпохе Возрождения в поздний период творчества Фуко написал не так уж много, есть целый ряд свидетельств его стремления видеть в этой эпохе «возрождение» именно такой «заботы о себе», какая была уже в «сократово-платоновской фазе»:

Любопытно, что в эпоху Ренессанса... мы можем видеть определенное возвращение, но не культуры себя, которая никогда не исчезала, а повторное утверждение ее автономии. (...) Идея того, что из собственной жизни можно сделать произведение искусства, — это идея, которая была безусловно чужда Средним векам и которая вновь возникает в эпоху Ренессанса³⁰.

При этом из обнаружения так понимаемой «заботы о себе» в образе Сократа в диалогах Платона (и не только) не следует методологического предписания изучить концептуализацию субъекта в рамках какой-то философской школы или течения и исследовать ее влияние на другие философские тексты прошлого³¹. Декларируемые философские преемства и самоописания авторов также не важны. В пике «позитивистским» допущениям

денным выше похвальным оценкам Канта можно добавить Фуко 2008: 158. Речь, разумеется, не идет, как и в случае с философией Античности, о «всецело» хвалебной оценке Просвещения, но то, что в исследовании эпохи нечто артикулируется с положительными коннотациями, вероятно, делается в том числе в пике известным работам Франкфуртской школы (см. Foucault 1982: 210).

²⁹ Гро 2007: 557.

³⁰ Фуко 2008: 156–157.

³¹ Различение философии Платона и философии Сократа, а также «исторического» и Сократа — персонажа диалогов Платона, тоже методологически нерелевантно для исследований Фуко. Если есть свидетельства, что нечто было мыс-

интеллектуальной истории о рефлексивности мыслителей прошлого, вступающих в коммуникацию друг с другом по поводу тех или иных понятий, для интерпретационной сетки Фуко работает поэтический принцип «чем случайней, тем вернее»³². Так, например, обнаружив в «речах Сократа» понятие ἐπιπέλεια и концептуально определив его родство не только с «размышлением», но и с «упражнением», французский философ не нуждается в специальных историко-филологических исследованиях влияния «сократической философии» на стоицизм, чтобы сосредоточиться на исследовании духовных упражнений у Марка Аврелия³³. Духовные упражнения и Сократа, и Марка Аврелия, и в эпоху Возрождения, и в XVII веке словно бы занимают одну «клетку» в интерпретационной сетке понимания субъекта (каким он может быть в «настоящем»); границы же концепта духовных упражнений определяются через противопоставление «интеллектуальной методе» работы с представлениями, конкретным историческим символом которой является «картезианский субъект». Разумеется, было бы некорректно говорить, что это последнее понятие было сформулировано в философии Платона или в «речах Сократа», но Фуко прослеживает в них сосуществование нескольких режимов конституирования субъекта, один из которых в XVII в. примет исторически конкретную форму Декартовой философии. Иначе говоря, для французского философа не имеет смысла спрашивать, как философия Платона стала «причиной» философии Декарта (повлияла на нее)³⁴, потому что все важные для Фуко концептуализации уже укоренены в «настоящем». Однако в его ис-

лимо (пусть даже наедине с самим собой, а не массово) или «практиковалось» в пространстве литературного текста, то этого уже достаточно для помещения его в пространство истории, а значит, и для философской проблематизации его потенциала для «настоящего».

³² См. о том же Зарецкий 2011: 200.

³³ Фуко 2007: 23, 318–320.

³⁴ Ср. *Ibid.*: 94: «платонизм был, скорее, неперменным климатическим условием, при котором набирало силу движение познания, чистого познания, обходящегося без духовности». Под последней Фуко понимает обращение на себя как способ обращения к божественному, то есть, в конечном счете, философские духовные упражнения в качестве «техник себя».

следованиях доказывается возможность небуквального «возрождения» обнаруженных в прошлом практик и способов конституирования субъекта — почти ницшеанского «возвращения того же самого» в исторически конкретных (то есть изменчивых) формах. В этих вариациях Фуко стремится ухватить философски понимаемую форму, которая могла бы свободным образом (то есть не так строго и ригидно, как следование правилу) переноситься в практическое измерение — стать формой или стилем жизни.

Так, например, в лекционном курсе «Герменевтика субъекта» он указывает на дискуссию между Эриком Доддсом и Пьером Адо о возникновении духовных упражнений древнегреческой философии — в частности, упоминая всё то, что рассказывается Алкивиадом о Сократе в *Смп.* 220a–220d, — из контактов греков с цивилизациями северо-востока Европы, практиковавшими шаманизм. Но Фуко отказывается занимать в этом споре сторону, предпочитая «остаться в рамках технического подхода, подсказываемого самим перечнем этих упражнений»³⁵. И далее он производит беглую герменевтику большого числа текстов, принадлежащих с точки зрения интеллектуальной истории к разным традициям (платонической, стоической, христианской), стремясь выявить в них нужный ему практический аспект, то есть доказать саму возможность мыслить его независимым от «самопознания» и «распознавания в себе божественного начала». Тем самым он «расщепляет» целостные платонические и стоические учения или же концептуализации субъекта на «нужное» истории «настоящего» и «ненужное» (однако имевшее место в конкретных произведениях). Та же логика, но уже без подробного анализа текстов проецируется им и на раннее Новое время:

Я хочу этим сказать, что если эти упражнения — и не только в эпоху империи, но и много позже, в христианстве — имели такое большое историческое значение, вследствие чего мы встречаем их даже в духовной жизни XVI–XVII веков, если они действительно вошли в состав христианства и выжили в нем и жили столь долго, то это ровно в той мере, в какой они не были платонически-

³⁵ Фуко 2007: 452.

ми (non-platoniciens), ровно в той мере, в какой произошло смещение аскетики по отношению к самопознанию и самопознания по отношению к распознаванию в себе божественного начала³⁶.

Имея в виду всё вышесказанное, я предлагаю взглянуть еще раз на работы сборника *Platonism: Ficino to Foucault*, посвященные философии Фичино. Так, например, Анна Корриас пишет об изменениях в понимании воображения, которые привнес флорентиец в своей интерпретации соответствующего учения Плотина, — это вполне почтенная тема в русле интеллектуальной истории³⁷. Разумеется, расставляемые исследовательницей акценты в периодизации творчества Фичино с точки зрения оказанных на него чтением Плотина влияний для Фуко методологически не актуальны. Однако следующее суждение, по-видимому, очень близко подходит к проблематике субъекта в философии Возрождения:

Начиная с ума и заканчивая чувственным восприятием, описание Плотиним живого существа как сложной системы взаимодействий между вегетативными и репрезентативными способностями души дало исчерпывающее представление о великолепной природе человека. В этом смысле Плотин для Фичино пошел даже дальше Платона, поскольку сумел описать всеобъемлющую потенцию человеческой природы (all-encompassing potentiality of human nature), которой суждено было стать самым известным понятием философии Возрождения. Пятнадцатый век утвердил человека в центре сотворенного мира, в позиции, с которой он может «созерцать мир, а затем приступить к лепке себя в любой форме или определении, которое он изберет, будь то низменное (brutish) или божественное»³⁸.

Концептуализация способностей души позволяет Плотину — и вслед за ним Фичино — при сохранении представления о ее единстве, выражающем «сущность» человека, объяснить «высшие» и «низшие» проявления человека. Первому соответствует

³⁶ Фуко 2007: 455; ср. также 204, где Фуко упоминает о важных трансформациях «культуры себя» в эпоху Возрождения; его слова можно понять таким образом, что занятия «историей субъективности» требуют их исследования.

³⁷ Corrias 2021.

³⁸ *Ibid.*: 50–51.

познание во всех его аспектах (в том числе и на уровне чувств), а второму — поддержание жизни тела. Даже в процессе чувственного восприятия, согласно обоим философам, душа активна, поскольку не существует никакого «знания», приходящего «извне» и *ex novo*; нижестоящие в иерархии мироздания материальные вещи не могут «воздействовать» на вышестоящую душу, но лишь различным образом актуализируют полноту знаний о мире, которые в ней уже содержатся³⁹. Благодаря способностям души человек уже пребывает на разных онтологических уровнях: материальном, где тело, и божественном, где все знания содержатся в идеальном виде, — но благодаря конкретным ее действиям может становиться ближе к одному или к другому.

Последние слова в приведенном выше фрагменте, конечно, не принадлежат Фичино — это цитата, отражающая именно современную тенденцию расставлять акценты в интеллектуальной истории эпохи Возрождения. Полагаю, Фуко критически «расщепил» бы предлагаемое описание субъекта на мотив свободы и мотив иерархии «высшего» и «низшего» в осуществлении человека, полученный «интеллектуальной методой» (прежде всего, дискурсивно — через чтение Плотина). В философии флорентийца неабсолютным, то есть открытым к изменениям способом, полагается возможной такая субъективация, «при которой не различается ни природа, ни качество вещи, но ощущается лишь некое воздействие (*affectio*), происходящее от нее; это притупленное чувство (*stupidus sensus*), как у людей, которые спят, и соответствующее жизни растений»⁴⁰. В этом, конечно, можно усмотреть минимальное сопротивление «неэгоистической» этике христианства, культивирующей «ригидные» правила духовных упраж-

³⁹ Отметим, что здесь нет ничего даже отдаленно похожего на ценность «спонтанного течения представлений», которое для Фуко и обеспечивалось духовными упражнениями философов античности (см., например, Фуко 2007: 320). Напротив, здесь метафизика души — изначальная всеполнота содержащихся в ней форм (*species*) — определяет всё, что происходит с телом; это ясно иллюстрирует *Enn.* 4.4.19.26–30, где Плотин утверждает, что болью, например, от пореза называется не чувство (*αἴσθησις*), а знание боли (*γνώσις ὀδύνης*).

⁴⁰ Corrias 2021: 50–51. Это уже перевод собственных слов Фичино из его комментария на Плотина.

нений (то есть практической жизни): человек *может* «низвести» себя до уровня растения и жизни сновидениями. Однако его *предназначение* (маркируемое выбором Фичино риторических средств в разных описаниях) в выборе такой субъективации, которая обеспечивает знание «природы и качества вещи» и, в конечном счете, приближение к источнику всякой истины — Богу. Выбор выражений самим Фичино совершенно не предполагает «равнозначность» возможностей обожения для человека и бытия растением⁴¹. Считываемый же в статье пафос «открытия» флорентийцем человека как «бога на земле» (*deus in terris*), а его сущности — души как «узла и связи мира» (*nodusque et copula mundi*), равно «свободной» в своих деятельных устремления к божественному или низменно-материальному, гораздо ближе к концепции Буркхардта, чем Фуко.

При всём при том я полагаю, что с точки зрения исторической реконструкции от подобных концептуальных образов Фичино чрезвычайно далеко до утверждения «свободного индивида», как его понимает Буркхардт. Прежде всего потому, что человеческая душа у Фичино всегда сохраняет связь с Душой мира или же тем онтологически вышестоящим (божественным), где осуществляется диалектика «единого — много» и, как сказано в *Prm.* 131ab, «каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всём». Предназначение же души — устремляться именно к этому вышестоящему в свободном акте интеллектуальной любви. Если в чем-то и можно разглядеть отдаленное мировоззренческое родство флорентийца с современными

⁴¹ Риторические конвенции, актуальные для понимания Фичино, таковы, что *никто и никогда* не выберет жизнь растения. Однако наше «настоящее» предлагает нам радикальный контрпример: в новелле «Дженна» из фильма ужасов «Книга крови» (*Books of Blood*, 2020) героиня добровольно выбирает именно жизнь растения в качестве «альтернативы» своим психическим расстройствам. Следуя этой линии, можно признать за философией Фичино эпистемологическое достоинство «новых» описываемых возможностей субъективации (без приписываемых им оценок «высшее» — «низшее»). Концептуализация Фичино при этом, разумеется, критически «расщепляется»; а сам флорентиец, если смотреть на его мысль с точки зрения жанра исторической реконструкции (Rorty 1984), никогда бы с этим не согласился.

версиями гуманизма, так это в тезисе, что присутствие души (как «прекрасного» и «благого») следует признать и в таких проявлениях человека, которые считаются большинством вовсе лишенными чего-либо «божественного», а значит, и с самого «низа» — при обретении должной философской оптики — можно подняться на самый «верх»⁴². Душа «свободна», когда принадлежит себе и «божественному» в себе, то есть не скована «низшими» проявлениями человека; свободная душа вообще не выбирает, а *припоминает*. Когда Фичино пишет, что «души предающихся философии... между собой торжествуют о свободе»⁴³, тут лишь внешнее сходство с либеральным понятием свободы, столь близким Буркхардту, но по смыслу имеется в виду нечто совсем иное⁴⁴.

Итак, прочтение «исторического случая» философии Фичино в свете истории «настоящего» Фуко так или иначе ставилось в качестве задачи и до настоящего исследования⁴⁵, но она не была решена с достаточной убедительностью. Возможно ли иное прочтение? Полагаю, что не догматическое, а критическое отношение к концептуализациям самого Фуко позволяет это сделать.

В статье «Что такое Просвещение?» французский философ, начав с размышлений над классическим текстом Канта, переходит к исследованию «философского этоса» как вполне универсальной духовно-практической установки, реализуемой в крити-

⁴² Созвучно философскому афоризму Гераклита, который приводит Arist. PA 645a23–24: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς («ибо и тут тоже есть боги»).

⁴³ Гурьянов 2019: 271.

⁴⁴ В целом исследователи сходятся в том, что Буркхардт понимал свободу «духовного индивида», «открытого» в эпоху Возрождения, именно как осознание субъектом своей автономии от групповых идентичностей и любого ограничивающего воздействия извне — прежде всего, таких институтов, как церковь и государство (см. Wojciehowski 2011: 1–10). Однако следует учесть и мнение, согласно которому Буркхардт был либерально-консервативным мыслителем и оценивал данное «открытие» амбивалентно: в частности, он сам стремился ограничить свободу самовыражения индивида именно сферой культуры и предписывал ему толерантное отношение к традициям (ср. Sigurdson 1992).

⁴⁵ Я полагаю, что *случайность* сближения двух авторов в названии сборника или, иначе говоря, его сугубо «тактический» характер, проблематизирующий некоторые «законы» построения исторических нарративов, вполне соответствует духу исследований Фуко.

ческом философском вопрошании⁴⁶. Схематично эту философскую работу можно изобразить как последовательность следующих шагов: 1) обнаружение границ того, что «необходимым» образом определяет субъекта в «настоящем»⁴⁷; 2) демонстрация исторической контингентности, а не необходимости этих ограничений; 3) выявление «опытным образом» возможностей частичных изменений данных пределов для субъекта, то есть «трансгрессии» (что коррелятивно ценности свободы и понятию автономного субъекта). Обращение к статье Канта нужно французскому мыслителю потому, что так понимаемое философское вопрошание может быть реализовано не иначе как через исследование «исторически конкретных и единичных форм», поскольку они или уже воспроизводятся, или же могут воспроизводиться в «настоящем». Но вопреки имеющейся у Фуко репутации социального конструктивиста и эпистемологического релятивиста сама схема критики помещается им в этой конкретной работе в надысторическое измерение — это способ анализа «вопросов всеобщего значения». Поэтому и «современность» он определяет не как историческую эпоху, локализованную на луче времени, а как «установку современности» или «философский этос», которому противодействуют установки «контрсовременности». На основании анализа «практик» и суждений Бодлера Фуко выделяет 4 аспекта этой установки, не претендуя, однако, на полноту списка: 1) воля к «героизации» настоящего; 2) стремления представить настоящее иным, чем оно есть, не разрушая его (в частности, это достигается с помощью иронии); 3) философский аскетизм как способ «изобретения себя»; 4) осуществление всего вышеназванного не внутри политического тела, а внутри «искусства». С одной стороны, французский философ продолжает декларировать отказ от «метаисторической непрерывности», а с другой — пишет, что «уникальная историческая судьба» западного общества, начиная

⁴⁶ Foucault 1984; Foucault 1994a.

⁴⁷ Способов конституирования «нас самих», оказавшихся вслед за Фуко в позиции исследователей «настоящего», то есть «нашего» самосознания в качестве субъектов того, что мы делаем, мыслим и говорим.

с XVIII в., определяется стремлением увеличить свободу индивидов по отношению друг к другу (чему должно способствовать возрастание технических возможностей цивилизации)⁴⁸. Дальнейшее рассуждение требует «расщепления» концептуализации самого Фуко и рассмотрения философии Фичино с точки зрения наличия в ней 4 элементов «философского этоса» без обязательного допущения, что их духовно-практическое единство ведет к конституированию именно «автономного субъекта»⁴⁹, которому французский философ придает привилегированный статус.

Разница же между привилегированным статусом автономного субъекта в рассуждениях Фуко и онтологией «индивидуального Я» в исследованиях Возрождения в духе теории Буркхардта в том, что в первом случае речь о режиме или способе субъективации: являясь одним из многих, он может более или менее открыто сосуществовать с другими режимами, как в «современности», так и в истории, и в то же время без духовно-практической культивации он перестает обнаруживать себя как в первой, так и во второй. Привилегированный статус этого концепта в рассужде-

⁴⁸ Английский текст в данном случае значительно отличается от французского, ср. Foucault 1984: 47: «We know that the great promise or the great hope of the eighteenth century... lay in the simultaneous and proportional growth of individuals with respect to one another»; Foucault 1994a: 575: «On sait que la grande promesse ou le grand espoir du XVIII^e siècle... était dans la croissance simultanée et proportionnelle de la capacité technique à agir sur les choses, et de la liberté des individus les uns par rapport aux autres».

⁴⁹ Автономия субъекта достигается за счет постоянного исследования актуальности «границ необходимого», то есть способов конституирования самого этого субъекта (неактуальные *предписывается* отбрасывать). Осуществляться эта философская работа, насколько я понимаю, всё же должна с помощью «сущностного ядра рациональности» (essential kernel of rationality, noyau essentiel de rationalité), за которым легко угадывается кантианское понятие разума. Однако из-за того, что этот разум теперь направлен не на исследование «природы» (универсальных законов), а на исследование человеческой истории (изменчивой актуальности), кантианская концепция законного применения разума (то есть его автономии) существенно видоизменяется. Таким образом Фуко решает проблему «шантажа» Просвещения: требования или всецело принять просветительскую рациональность (но для Фуко любая традиция исторически локальна и не должна абсолютизироваться), или всецело от нее отказаться. См. также прим. 20.

ниях Фуко обеспечивается тем, что он считает желательным сохранение такого режима в качестве «философского этоса» или формы жизнеосуществления, которая всё время переопределяет свое повседневное содержание (и в этой вариативности вмещает в себя «всё» возможное), в то время как есть реальная угроза, что он будет «вытеснен» из «современности» иными, более ригидными способами субъективации (например, картезианским субъектом). Во втором же случае «индивидуальное Я» полагается имманентно присущим человеческой природе, подобно нервной системе в нормальной анатомии человека, и весь исследовательский вопрос состоит лишь в том, чтобы узнать, когда оно было «открыто» и при чем участии. Буркхардт достаточно крупными мазками приписывает это открытие эпохе Возрождения⁵⁰, чем обосновывает ее право «быть» в историографии отдельной эпохой; современные историки, работая гораздо более тонкими инструментами, показывают, что тот же Фичино причастен к процессу открытия — дышит духом своего времени. Однако не критическое принятие концепции Буркардта, с точки зрения философии Фуко, уже соотносит наследие всех причастных к открытию «индивидуального Я» с установкой «контрсовременности», поскольку в ней абсолютизируется один-единственный режим субъективации: он раз и навсегда «гарантирован» самим фактом открытия, локализованным в прошлом, и из него не следует императива культивировать этот режим в духовно-телесных практиках, попутно «изобретая новые формы бытия». Дополнительным аргументом в пользу «контрсовременности» философии Фичино служит ее «интеллектуализм», а именно описание пусть даже и новых духовных практик как производных от «истинного» знания — метафизики души. Однако возможна и иная оценка.

Итак, Фуко предложил свою форму вопроса, что значит «быть философом», допустив, что в надысторическом смысле философ

⁵⁰ Буркхардт 1996: 88. Ср. классическую работу 1927 г. Кассирер 2000: 36: «Тот факт, что Возрождение все свои духовно-творческие силы направляет на углубление проблемы индивидуума, не требует специальных доказательств — здесь остаются в силе принципиальные идеи концепции Буркхардта».

всегда находится в отношении к «современности», хотя духовно-практически реализует это в исторически конкретных формах. В свою очередь, описание философского образа жизни — это если не полноценный поджанр философской литературы, то, безусловно, очень хорошо разработанная тема, в частности в творчестве Фичино⁵¹. Так, например, знаменитое послание флорентийца *De divino furore* (которое я предлагаю переводить как «О божественном исступлении»⁵²) после приветствия начинается с таких слов:

За три дня до декабрьских календ⁵³ мой отец, лекарь Фичино, принес мне в Фильине два послания от тебя: одно в виде прозаической речи, другое — стихами. Прочитав их, я сердечно поздравляю наш век с тем (*nostris temporibus admodum gratuler*), что он произвел на свет (*protulerint*) такого молодого человека, доброе имя и слава которого могут воссиять⁵⁴.

Для историков литературы — это дань жанровой рамке, пример энкомического красноречия (слишком краткий и безыскусный, чтобы помещать его в контекст спора древних и новых); но с философской точки зрения здесь можно видеть «героизацию» настоящего. Исследователи неоднократно отмечали, что понять многие действия и суждения Фичино нельзя без соответствующей историософской рамки, подкрепленной постоянными апелляциями флорентийца к тому, что в его «настоящем» происходят судьбоносные для человечества изменения⁵⁵. Конечно же,

⁵¹ См., например, перевод послания Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» (Гурьянов 2019: 262–272).

⁵² Существует перевод данного произведения на русский язык (Григорова 2001), который выполнен с неуказанного издания, имеет многочисленные лакуны в тексте (относительно *editio princeps* 1495 г. и рукописей, считающихся наилучшими, см. Ficino 1975: 17–18, 42–48 и критическое издание Gentile 1990: 19–28) и содержит целый ряд других небрежностей и неточностей. В сопроводительной статье к данной публикации послание несколько раз именуется «О божественном безумии», а сам перевод озаглавлен «О божественном неистовстве» — оба варианта, по моему разумению, некорректно отражают содержание произведения.

⁵³ 29 ноября.

⁵⁴ *De divino furore* 1–7 (Gentile 1990: 19).

⁵⁵ См., например, Кудрявцев 2018: 25–26.

в первую очередь он их связывал с возрождением платоновской философии, понимаемой как наиболее надежное звено в цепочке передачи истин *priscae theologiae* (древнего богословия). Заявления Фичино об особом достоинстве «настоящего» нельзя назвать чисто умозрительными, ведь он соотносит их с конкретными духовными практиками: в данном случае, с особым искусством написания речей и поэзии — со «сферой искусства». Конечно, в буквальном смысле он говорит, что век «произвел на свет» адресата послания, чье жизнеосуществление достойно особого внимания; но все дальнейшее рассуждение вполне четко показывает, что именно «образ жизни» — божественная любовь и поэзия его современников — придает эпохе «героическое» достоинство. Фичино пишет:

Я же по двум причинам избрал для пространного описания именно те два вида исступления (*furore*), что ведут к божественной любви и поэзии: во-первых, потому что я вполне узнал, что ты сильно охвачен (*affici*) ими обоими, и, во-вторых, дабы ты запомнил, что написанное тобой происходит не от тебя, а от Юпитера и Муз, чьим духом (*spiritu*) и божественностью ты преисполнен⁵⁶.

Можно понять эти слова так, что перед нами «теологически мотивированная» предельная десубъективация деятельности молодого поэта. Однако дело обстоит с точностью до наоборот: не знание Пеллегрино дельи Альи платонической метафизики души, предполагающей ее связь с «божественным» через дух (*spiritu*), побудило его к написанию стихов, но Фичино философски «легитимирует» уже осуществляемую им и предположительно новаторскую художественную практику. Возникает вполне «современный» философский вопрос: как относиться к тому новому — допустим, в «сфере искусства», — что уже переполняет тебя? Ответ флорентийца можно понять так: довериться ему по причине «божественности» этого состояния, позволить ему «течь» через тебя, подобно духу-пневме. Поэтому целесообразно переводить *furor* в данном контексте как «исступление»: субъект «исходит» самым основанием своего воления из дольного «царства

⁵⁶ *De divino furore* 213–217 (Gentile 1990: 28).

необходимости» (телесных влечений) в горнее «царство свободы». Это не «безумие», потому что «исступление» осуществляет именно высшая часть души, то есть ум; и не «неистовство», потому что охваченность данным состоянием позволяет субъекту упорствовать в истине («божественности») того, что с ним происходит⁵⁷. С точки зрения духовной практики, если спроецировать ее на «сферу искусства», это нечто прямо противоположное «современному» концептуализму, который ставит практику искусства в зависимое положение от рационально сконструированного концепта и просчитанного заранее аффекта.

В рассуждениях флорентийца нет никакого «бегства» от мира, поскольку, он, ссылаясь на Платона, пишет, что сперва мы должны воспринять красоту этого мира нашими чувствами (прежде всего, зрением и слухом):

[Платон] полагает, что человек никогда не припомнит (*reminisci*) божественное, если только оно не будет пробуждено (*excitentur*) его тенями или же образами, воспринимаемыми телесными чувствами⁵⁸.

Понятно, что у такого «режима» внимания есть вполне традиционная для платонизма метафизическая телеология, приводящая всякое созерцание на идеальный план. Но всё же Фичино

⁵⁷ В диалоге Платона «Федр», откуда Фичино в основных чертах взял излагаемое в послании учение, латинскому понятию *furo* соответствует др.-греч. *μανία*. А.Н. Егунов переводит последнее почти всегда как «неистовство», а А.А. Глухов — как «манию» (поясняя в интерпретации, что это то же самое, что и «безумие»). Важное свидетельство Cic. *Tusc.* 3,5. о коннотациях *furo* и *μανία*, полагаю, не играет определяющей роли для словоупотребления Фичино. Обоснование перевода *furo* как «исступление» требует дальнейших исследований, так как идет вразрез с устоявшейся в российском платоноведении традицией. Пока ограничусь ссылкой на Robichaud 2018: 225, где справедливо указывается, что Фичиново *furo* отсылает к неоплатоническому понятию *ἐνθουσιῶν* (близкому в данном контексте к понятию *ἔκστασις*). Однако переводить *furo* в данном послании как «вдохновение» было бы не вполне корректно, так для Фичино важно указать на «конечный» результат описываемого состояния: отделение высшей части души — ума — от телесных влечений и единение ее с тем, что находится в иерархии мироздания «выше» человека.

⁵⁸ *De divino furore* 59–62 (Gentile 1990: 21).

призывает своего адресата к «божественному» восходить именно постепенно, а не созерцать чувственно воспринимаемые вещи в качестве «несовершенных подобий» умопостигаемых предметов, как если бы эта «интеллектуальная» позиция могла быть достигнута сразу, одним прыжком. Это значит, что от субъекта требуется научиться распознавать красоту в мире, быть может, в самых «низменных» для нефилософского ума его проявлениях. Тем самым достигается представление «настоящего» иным, чем оно есть, через собственную духовную практику, а не через «разрушение» устройства мира. Однако порядок природы (*natura institutum*) таков, что в восприятии одной единственной чувственно прекрасной вещи нельзя упорствовать — говоря современным языком, фетишизировать ее. Такого можно ожидать только от дебелого ума (*crassioris ingenii*), лишенного тех самых крыльев, о которых говорится в *Phdr.* 246a–256d. Разумеется, Фичино в традиционном для платонизма ключе говорит и о необходимости восхождения от прекрасных вещей к красоте самой по себе. Но это не единичный акт «откровения» (после которого сразу преобразается «природа» иерофанта), а именно регулярная духовная практика, конститутивная «философскому этосу», как его понимает флорентиец. Ее осуществление действительно сродни «аскезе», поскольку требует от субъекта тонкого контроля над собственными состояниями: «божественному восхищению» нужно отдалиться, но испытывать связанное с этим наслаждение нужно постепенно, осуществляя переходы от одной вещи к другой и от одного уровня восприятия к другому. Итог этого процесса, можно сказать, предопределен платонической традицией, но это не отменяет его духовно-практического значения для конституирования субъекта и на самом начальном этапе.

Имея перед глазами предложенные Фуко надысторические элементы установки «современности», подобную герменевтику «исторического случая» философии Фичино можно осуществлять достаточно долго. Очевидно, что философские тексты эпохи Возрождения поддаются ей ничуть не меньше, чем произведе-

ния Бодлера или концептуализация Просвещения у Канта. Даже небольшой фрагмент, представленный мною, позволяет оценить, насколько такая герменевтика успешна в том, чтобы сделать Фичино нашим *современником*, и в то же время — уязвимость получаемого образа для критики с позиций интеллектуальной истории, придающей онтологический статус дистанции между эпохами.

Отвечая на вопрос, поставленный в начале, можно сказать, что понятие субъекта привносится в философию Возрождения именно при обнаружении ее связей с «современностью». Отсюда возникает требование для исследователей, задающихся этим вопросом, обратить более пристальное внимание на то, из какой концептуализации «современности» они исходят, — например, с помощью диалектики понятий существенного – несущественного или ее модально-этической «транспозиции»: должного – недолжного, желательного – нежелательного и др. Философские исследования Фуко позднего периода, берущие в оборот исторический материал Античности и (в гораздо меньшем объеме) раннего Нового времени, дают достаточные основания, чтобы говорить об обнаружении в них разных концептуализаций «современности», иногда связанных между собой общими мотивами. Основными мотивами я бы, пожалуй, назвал: 1) противопоставление режимов субъективации, осуществляемых через духовные практики, таким, которые исходят из «голового интеллектуализма» или универсальной метафизической истины; 2) онтологизацию вариативности духовных практик, из которой следует этический императив «изобретать новые формы бытия»; 3) сосуществование в истории и «современности» разных режимов субъективации даже внутри концепций, претендующих на консистентность, а также возможность их «расщепления» средствами критической философии. Несмотря на наличие противоречий в работах Фуко, там можно почерпнуть не претендующий на окончательность концептуальный словарь для изучения режимов субъективации в разные исторические эпохи. Оно, безусловно, дает полезную сравнительную перспективу для исследований, осуществленных

методами интеллектуальной истории, так как в их основании часто лежат не до конца отрефлектированные допущения, которые сделались академическими конвенциями. В то же время богатство и самобытность философской проблематики эпохи Возрождения, вероятно, всегда будет давать основания для того, чтобы в конкретных исторических случаях видеть как «друзей современности», так и «друзей контрсовременности». При этом, если следовать методологии Фуко, то линии этого философского противостояния могут проводиться не только между разными мыслителями и течениями внутри эпохи, но и внутри философского наследия одного автора.

Литература

- Буркхардт, Я. (1996), *Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования*. Пер. Н.Н. Балашова и И.И. Маханькова. М.: Юристъ.
- Григорова, О.Д., пер. (2001), “Марсилио Фичино. О божественном неистовстве (*De divino furore*)”, *Вестник Русского христианского гуманитарного института* 4: 267–272.
- Гро, Ф. (2007), “О курсе 1982 года” in М. Фуко, *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году* (пер. А.Г. Погоняйло), 549–596. СПб.: Наука.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино”, *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.
- Зарецкий, Ю.П. (2011), *Стратегии понимания прошлого: Теория, история, историография*. М.: Новое литературное обозрение.
- Кассирер, Э. (2000), *Избранное: Индивид и космос*. Пер. А.Г. Гаджикурбанова et al. М.; СПб.: Университетская книга.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Мочалова, И.Н. (2015), “Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта”, *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина* 2.2: 9–20.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука.

- Фуко, М. (2008), “О генеалогии этики: обзор текущей работы” (пер. А. Корбута), *Логос* 65.2: 135–158.
- Candiotto, L. (2021), “Care of the Self and Politics: Michel Foucault, Heir of a Forgotten Plato?”, in V. Rees et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, 297–313. Leiden; Boston: Brill.
- Corrias, A. (2021), “Ficino, Plotinus, and the Chameleonic Soul”, in V. Rees et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, 32–54. Leiden; Boston: Brill.
- Ficino, M. (1975), *The Letters of Marsilio Ficino*. Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. Vol. 1. London: Shephard-Walwyn.
- Foucault, M. (1982), “The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir)” (tr. by F. Durand-Bogaert), in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 208–228. The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1984), “What Is Enlightenment?” (tr. by C. Porter), in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, 31–50. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1994a), “What Is Enlightenment? (Qu’est-ce que les Lumières?)” (tr. by C. Porter), in D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (eds.), *Michel Foucault. Dits et écrits: 1954–1988*, 4.562–578. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b), “Qu’est-ce que les Lumières?”, in D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (eds.), *Michel Foucault. Dits et écrits: 1954–1988*, 4.679–688. Paris: Gallimard.
- Gentile, S., ed. (1990), *Marsilio Ficino. Lettere*. Vol. 1: *Epistolarum familiarium liber I*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Gros, F. (2007), “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, *Lumières* 8: 159–167.
- Guryanov, I.G. (2019), “The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the ‘Greatness of Mind’ in Ficino’s Philosophy”, *Platonic Investigations* 11.2: 245–275. (In Russian.)
- Kudryavtsev, O.F. (2018), *Accademia Platonica of Florence: An Essay on the Intellectual History of the Renaissance Italy*. Moscow: LOOM. (In Russian.)
- Kushner, E. (2004), “Renaissance Dialogue and Subjectivity”, in D. Heitsch, and J.-F. Vallée (eds.), *Printed Voices. The Renaissance Culture of Dialogue*, 229–242. University of Toronto Press.
- Oberhammer, A. (2021), “Dialectic in Plato’s *Sophist* and Derrida’s ‘Law of the Supplement of *Copula*’”, in V. Rees et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, 314–324. Leiden; Boston: Brill.
- Rabinow, P. (1984), “Introduction”, in Id. (ed.), *The Foucault Reader*, 3–29. New York: Pantheon Books.

- Rees, V. et al., eds., (2021), *Platonism: Ficino to Foucault*. Edited by V. Rees, A. Corrias, F. Crasta, L. Follesa & G. Giglioni. Leiden; Boston: Brill.
- Robichaud, D. (2018), *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. University of Pennsylvania Press.
- Rorty, R. (1984), "The Historiography of Philosophy: Four Genres", in Id., J.B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, 49–76. Cambridge University Press.
- Sigurdson, R. (1992), "Jacob Burckhardt's Liberal-Conservatism", *History of Political Thought* 13.3: 487–511.
- Steiris, G. (2022), "Review of: V. Rees, A. Corrias, F.M. Crasta, L. Follesa, G. Giglioni (eds.), *Platonism, Ficino to Foucault*, Leiden; Boston, Brill 2021 (Brill's Studies in Intellectual History, 320), 357 pp.", *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge* 7: 599–602.
- Wojciehowski, H.Ch. (2011), *Group Identity in the Renaissance World*. Cambridge University Press.
- Zarka, Y.Ch. (2002), "Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment modém", *Archives de philosophie* 65.2: 255–267.

Анатолий Курбатов

Филипп Меланхтон — комментатор Аристотеля:
к вопросу о моральной философии реформатора *

ANATOLIJ KURBATOV

PHILIP MELANCHTHON — COMMENTATOR OF ARISTOTLE:
ON THE QUESTION OF THE REFORMER'S MORAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article deals with the central concepts of Philip Melanchthon's doctrine on the basis of his commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The works of the Lutheran ethicist Melanchthon are important for understanding the process of formation of a Christian ethics that has taken into account the ideas of the Reformation. The doctrine of *sola fide* implicitly contained the intention to reconsider the meaning of the universal moral doctrine integrated into Protestant theology. Some aspects of Melanchthon's anthropology are of special research interest, such as the doctrine of free will, the idea of virtues in the context of Christian and philosophical doctrines. In scholarly literature, the incessant repetition of commonplaces about Protestant pessimistic anthropology often prevents an objective assessment of the reformers' views on ethical problems. An analysis of Melanchthon's commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* and other texts of the reformer dealing with ethical issues can contribute to a more correct understanding of Protestant moral philosophy.

KEYWORDS: Philip Melanchthon, Aristotle, ethics, compatibilism, virtue, subject, natural law, Protestantism.

Viderat hunc nuper delapsus ab aethere librum / Mercurius, cum sic obstupefactus ait... (CR 16.11–12)¹ — строки из стихотворения немецкого поэта Мельхиора Аконтия (1515–1569), приводимые в виде эпиграфа к *Philosophiae moralis epitome* Меланхтона (в издании 1548 года): они передают отношение реформатора к «Никомаховой этике» Аристотеля. Меланхтону принадлежат две речи об

© А.Г. Курбатов (Санкт-Петербург). anatolij.kurbatov.95@mail.ru. Санкт-Петербургская духовная академия; Российский государственный гуманитарный ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023) DOI: 10.25985/Pl.19.2.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

¹ «Некогда книгу сию увидал и Меркурий, слетевши / С неба на землю, и так молвил тогда в изумленье...

этом античном философе. В одной из них, произнесенной перед магистрами философии в 1537 году, реформатор аллегорически определил значение аристотелевской философии следующим образом: «Платон говорит, что огонь, принесенный Прометеем с неба, есть метод². Но потеряв этот огонь, люди снова превратились бы в зверей; <...> Для того чтобы сохранить этот вид огня, учение, которое передал нам Аристотель, мы должны сохранить с величайшим усердием» (CR 11.349).

В рамках настоящей статьи нас интересует комментарий Меланхтона на «Никомахову этику» Аристотеля. К аристотелевскому тексту реформатор обращался несколько раз. Итоговый текст, который является перефразирующим толкованием, а не классическим комментарием, включает в себя только четыре книги — I, II, III и V. Реформатор рассмотрел вопросы о человеке, добродетелях, свободной воле и справедливости. Он писал: «ибо хотя образ и помрачился тьмой и болезнью павшего естества, но всё же некоторая часть осталась, а именно некоторое знание закона и способность выбирать честные поступки, подчиненные разуму и относящиеся к внешней жизни» (CR 16.330).

Приведенная цитата как будто сразу задает тон дальнейшим рассуждениям: меланхтоновская трактовка этики Аристотеля носит экстерналистский характер³ и согласуется с учением, изложенным реформатором в *Loci communes*: «философия постепенно закрадывается в христианство, и принимается безбожный догмат о свободной воле» (CR 13.86)⁴. С рассмотрения этого вопроса начинается трактат реформатора, а в «сумме» к первой главе Меланхтон заключает: «если соотносишь человеческую волю с предопределением, то нет никакой свободы ни во внешних, ни во внут-

² Под «методом» Меланхтон подразумевает способность человеческого разума применять принципы, которые фиксируют опыт и выстраивают из него познание.

³ Савинов 2017: 154.

⁴ *Loci communes rerum theologicarum* — первое систематическое изложение протестантской догматики, впервые опубликовано в 1521 году. На протяжении всей жизни Меланхтон не раз переиздавал это сочинение, внося в него правки и добавления.

ренных делах, всё происходит по божественному определению» (CR 13.93). Ранние сочинения Меланхтона содержат многочисленные осуждения Аристотеля, Платона⁵ и Цицерона. Основной удар принял на себя Аристотель⁶. Например, Меланхтон критиковал представление Аристотеля о добродетели как о середине между двумя крайностями. Означает ли это, что мы должны любить Бога умеренно? В более позднем издании *Loci communes* (1535) Меланхтон развил представление о трех причинах хорошего поступка или о трех причинах обращения⁷. Три причины — это слово Божье, Святой Дух и человеческая воля, способная отозваться или воспротивиться божественному привлечению. В 1548 году, после смерти Лютера, Меланхтон в новом издании *Loci communes* ссылался на Эразма, а в споре с гнезиолютеранами реформатор настаивал на том, что божественная благодать не является непреодолимой и что человек как актер должен принять благодать своей свободной волей⁸. С чем связана такая терминологическая вариативность в изложении реформатора, которая позволила рассматривать теологию Меланхтона как разновидность компатибилизма?⁹ Вероятно, со стремлением решить две проблемы: избежать представления о божественном происхождении зла и утвердить принцип ответственности человека¹⁰. Меланхтон пишет: «Совершенно очевидно, что Бог не желает, не одобряет, не вызывает и не помогает греху. <...> очевидно, что они [греховные склонности] возникают не по воле Божией, а по волям бесов и людей, которые, хотя и были сотворены добрыми, по своей воле, бывшей свободною, сами отвернулись от Бога. Ведь свобода — ис-

⁵ О рецепции Платона и о критике Платона Аристотелем в контексте Реформации см. Herreros 2020.

⁶ Ноеckx 2022: 129; Курорка 2012: 238–239.

⁷ Fouts 2017: 3.

⁸ См. Quatralé 2021.

⁹ Надо отметить манеру рассуждений Меланхтона. Например, в «Апологии Аугсбургского исповедания» (XIII) реформатор, рассуждая о том, что есть, а что не есть таинство, не перечисляет все критерии сразу, а вспоминает о дополнительных требованиях к таинствам по ходу рассуждения.

¹⁰ Fouts 2017: 13.

точник и причина случайности» (CR 13.159). Учение Аристотеля о душе, где мы видим одну из первых попыток решить вопрос о мотивации деятельности человека, могло вступить определенным подспорьем для размышлений реформатора¹¹, а центральное значение этики у Меланхтона, которая направлена на человеческую ответственность и основана на свободной воле, свидетельствует о том, что реформатор, несмотря на принципиальную пассивность человека, которая подразумевается учением об оправдании¹², постулировал деятельность человеческой воли через пневматологическую акцентуацию в своей этической доктрине по отношению к искупительному акту Иисуса Христа¹³.

Полагаем, что здесь уместно небольшое отступление, связанное с тем, насколько ранняя протестантская концепция морально-го выбора связана с возможной идеей «субъектности» в наследии Аристотеля.

Некоторое время назад «субъект» у Аристотеля было предложено найти в его «философии дел человеческих», частью которой является этика, обсуждающая праксис, деятельность. Деятельность же не может иметь абстрактный характер, но всегда является чьей-то деятельностью¹⁴. В наибольшей степени в этом отношении привлекает внимание концепция «величавых», которая развивается Аристотелем в «Никомаховой этике» (EN 1120a–1125a). Если человек мыслится Стагиритом в его отношении к бытию как тот, кто избирает жизнь и действие (1168a5), то «величавый» с этой точки зрения оказывается человеком *par excellence*. Его действия максимально совершенны, обладают очевидной ав-

¹¹ Меланхтон, размышляя о душе, ссылается на аристотелевскую традицию. Ср. *Anima est Endelexia prima corporis physici organici, potentia vitam habentis* (CR 13.12).

¹² Известный спор между А. Озиандером и сторонниками теологии Виттенберга, к которым, несомненно, принадлежал и Меланхтон, касался учения об оправдании. В ходе «озиандеровского спора» проблематизировались такие понятия, как прощение грехов, возрождение, освящение, оправдание. См. Baug 1838: 316–331, Ritschl 1870: 224–246, Hirsch 1919: 172–254, а также Курбатов 2023.

¹³ Quatralle 2021: 152.

¹⁴ Зубец 2017: 71–74.

таркией, и в этом смысле он является моральной причиной самого себя — что действительно напоминает некоторые характеристики нововременного субъекта. Здесь нужно уточнить, что «субъект» в этом контексте имеет очевидный оттенок отрицания «объектности» как пассивности. И это выводит нас на тематику действия-претерпевания в общем античном культурном контексте, каковая довольно хорошо известна и которую в данном случае можно опустить. Однако она всё же свидетельствует о том, что сам концепт «морального субъекта» в случае Аристотеля (если мы принимаем данную гипотезу) формировался не из проблемы суверенности и вменяемости/ответственности, но из социальной и культурной статусности. А это накладывает определенные ограничения на наши параллели с эпохой Модерна.

Другим ограничением является тот факт, что у Аристотеля жизнь практическая всё-таки имеет вторичный статус в сравнении с жизнью теоретической, которая реализует совсем иной тип деятельности, интеллектуальный. Эта двойственность практического, связанного с тем, что человек — это общественное живое существо, и теоретического, выражающегося в том, что высшим, видовым, определением для нас является разум (логос), продолжается и в двойственности этических и дианоэтических добродетелей. И здесь возникает важная проблема, которую Аристотель фиксирует в следующем тезисе: «Между тем с науками и умениями дело обстоит иначе, нежели со складами [души]. А именно для противоположностей признается существование одного и того же умения, или одной и той же науки, но склад как один из противоположных складов не может быть тождественным для противоположностей» (*EN* 1129a12–15)¹⁵.

Речь идет о том, что интеллектуальные (теоретические) науки способны измерять и исследовать противоположности, из которых складывается их предмет: например, тождественное и иное, равное и неравное. Моральный же склад, который сформирован у добродетельного, не позволяет ему поступать порочным (то

¹⁵ Пер. Н.В. Брагинской.

есть противоположным) образом. В отличие от теоретической сферы, в практической имеются области избираемого и не избираемого, иначе добродетельный мог бы быть и порочным одновременно. Таким образом, перед нами не теоретическая способность, но практический выбор, навык которого, по Аристотелю, формируется постоянным упражнением. В связи с этим возникает важный вопрос о взаимодействии двух совершенно разных по своей «механике» сторон человеческого существования: теоретической, где предметом рассмотрения (вспомним платоновский «Парменид») должно быть вообще всё, вне зависимости от его ценностной оценки, и практической, которая не рассматривает, но действует. Этот вопрос, на наш взгляд, является важнейшим в отношении понимания «субъектности» Аристотелем.

Отметим еще одну сторону этой двойственности: теоретическое проистекает из опыта, знания, мудрости (в аристотелевском их понимании), которые направлены на общее¹⁶. Практическое же всегда есть действие-в-единичном, эмпирически конкретном. Аристотель видел основание для этой связки в определенном родстве нашего ума (в первую очередь «действующего») с божественным¹⁷. Кажущаяся спонтанность добродетельного поступка имеет своеобразную параллель в том факте, что так называемый действующий ум «существует отдельно» и, «будучи ни с чем не смешан», «по своему существу является деятельностью», то есть также выглядит как спонтанная активность (*Ап.* 430a15–20). Но Меланхтон, движущийся в общем в традиции Августина, полагает, что основанием для моральной субъектности разум быть не может: даже правильное знание еще не означает формирование правильного намерения. Праведность — прежде всего, но она достигается в традиции Августина отказом не только от своеволия, но и от своемыслия. Основой «субъектности» в августиновской традиции становится помещение Бога в центр бытия — и своего, и мира. Аристотелевская же концепция справедливого и величавого человека далека от христианской аскетической антрополо-

¹⁶ Светлов, Тантлевский 2020: 119–120.

¹⁷ Светлов 2022: 347–250.

гии, и Меланхтон именно поэтому признает нравственную философию Аристотеля лишь при условии ее верификации (и фальсификации) на основе Евангелия. Учитывая эти положения Аристотеля, необходимо сделать ряд уточнений, после чего дать сводку основного содержания комментария реформатора.

Вопрос об объеме таких понятий, как благо, счастье, этические и дианоэтические добродетели, в контексте реформационной теологии сопровождается сложной диалектикой отношений свободной воли с Божественным Промыслом. Теологи ранней Реформации были августинианцами¹⁸ — верили в полную греховность человеческой природы и основывали моральность исключительно на благодати. Мартин Лютер в «Диспуте против схоластического богословия» определяет этику Аристотеля как «злейшего врага благодати» (WA 1.226). Лютер был выразителем антиаристотелизма¹⁹, а его критика концентрируется на тех противоречиях, которые антипелагианская традиция Августина²⁰ имела с практической философией Аристотеля. Изложенные в «Никомаховой этике» концепции добродетели и свободы, аристотелевский эвдемонизм и представление о том, что человек может стать добродетельным, выполняя праведные поступки, не согласовывались с основополагающими принципами протестантизма²¹, которые аккумулировали антропологический пессимизм традиции Августина. Если для Лютера идея о рабстве человеческой воли бы-

¹⁸ Антонян 2018: 165–171; Уивер 2006: 26–34.

¹⁹ Душин 2016: 18.

²⁰ Особую важность имеет трактат Августина *De natura et gratia*, в котором автор четко проводит различие между *natura humana* и *homo*. Человек способен к добру и к жизни без греха, но человеческая природа — нет. Пелагий считал, что и природа способна, но Августин показывает, к каким противоречиям приводит такой взгляд. В первых 6 главах Августин излагает свою собственную антропологию, но в качестве субъекта у него фигурирует не человек, а человеческая природа. С 7-й главы он начинает цитировать Пелагия, который тоже различал эти два понятия и использовал также понятия человеческой плоти, человеческой воли, но гораздо менее строго.

²¹ В исследовательской литературе принято выделять «пять истин протестантизма»: *sola Scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*, которые формируют «пространство» протестантской теологии.

ла логическим следствием его реформаторского принципа *sola gratia*, связанного с представлением о негативном образе человека в его экзистенциальной греховности²², то гуманист Эразм рассматривал свободную волю как фундаментальную антропологическую характеристику человека, как необходимое условие для морально-этической сферы. Утверждение о существовании только двух полярных позиций, которые как центры притягивали к себе единомышленников и делили всех участников этой дискуссии на тех, кто «за», и тех, кто «против», было бы непростительным упрощением, если бы мы не предположили наличие промежуточных позиций, которые не только сглаживали основные противоречия полемики 1524–1526 гг., но и генерировали новые акценты и нюансы. Вероятно, это обстоятельство объясняет как интерес к «Никомаховой этике» Аристотеля, которая заняла особое место в комментаторской литературе эпохи Реформации²³, так и многочисленные споры о фигуре Меланхтона²⁴.

Определить контуры и содержания этической доктрины Меланхтона можно, рассмотрев взгляды реформатора в контексте определенных аспектов: Закон и Евангелие, естественный закон, *tertius usus legis*²⁵, учение о свободе воли или в свете влияния аристотелевской рецепции Меланхтона на теологию Жана Кальвина и реформатство²⁶. Во-вторых, «ключ» к этическим представлениям Меланхтона можно обнаружить в доктрине «добрых дел», ко-

²² Шиллинг 2017: 401.

²³ Svensson 2019: 219–226.

²⁴ Примером подобного спора может послужить дискуссия, имевшая место в американском лютеранстве в 1830–1930 гг. Личность Меланхтона была в центре внимания, так как от отношения к реформатору зависит то, как относиться к лютеранским вероисповеданиям. См. Аранд 2001.

²⁵ Букв. «третье применение закона». В XVI столетии теологи Реформации пытались решить проблему Закона и Евангелия. Одним из таких теологов был Жан Кальвин, который согласился с Мартином Лютером в том, что моральный закон имеет две цели: осуждение греха и общественный порядок. Однако Кальвин заявил, что у Закона есть и третье применение — христиане по-прежнему подчиняются Закону, но они больше не подвергаются осуждению за непослушание ему. См. Svensson 2022: 6–12 и Rushing 2009.

²⁶ Pitkin 2003: 378.

торая стала предметом дискуссий с оппонентами из протестантской партии, например с Иоганном Агриколой, Николаусом Амсдорфом и Георгом Майором. В-третьих, через источники, которые отражают мировоззрения Меланхтона и позволяют фиксировать развитие взглядов реформатора на этические проблемы²⁷. Первостепенную значимость имеют три вида источников: библейские и классические комментарии и теологические сочинения Меланхтона, в которых системно изложено вероучение. Совокупность этих текстов, которые в настоящее время еще не полностью изучены, позволяет получить фундаментальное представление об этическом учении реформатора. Необходимо отметить, что для понимания этических представлений Меланхтона важно учитывать сложную историю изданий, так как реформатор перерабатывал и дополнял многие тексты в течении жизни. Однако каждый из обозначенных видов источников включает в себя большое количество текстов, которые могут рассматриваться отдельно друг от друга²⁸. Меланхтон развивал свою теологию не в вакууме — он стремился найти способ наиболее полно сформулировать евангельское учение в контексте развития Реформации²⁹. Реформатор реагирует на исторические вызовы³⁰ и формулирует свою теологию по мере того, как проблематизируется конкретный вероучительный или практический вопрос. Учитывая выше-

²⁷ Куропка 2016: 236–237.

²⁸ См. Куропка 2016: 236.

²⁹ Fouts 2017: 5.

³⁰ Необходимо отметить фактор крестьянской войны: попадание Евангелия в социальное пространство и стремление перестроить общество в соответствии с новозаветной максимой имеет одним из следствий вооруженное восстание. Для реформатора было очевидно, что гражданское общество регулируется не только и не столько Евангелием, как моральным законом, который связан с рациональностью и обязателен для всех членов общества. Второй причиной, побудившей Меланхтона обратиться к этическим представлениям Аристотеля, можно называть попытку реформатора защитить истинную христианскую этику от двух крайностей: от римско-католического упора на праведность дел, с одной стороны, и от свободы от необходимости добрых дел, которая при определенном развитии идей Лютера могла стать логическим следствием в среде сторонников радикальной линии Реформации. См. Blicke 2015, Williams 1962.

изложенные уточнения и предостережения, отметим, что настоящая статья выступает «прологом» к дальнейшему фундаментальному исследованию взглядов Меланхтона на этическую проблематику с привлечением новых источников.

Первая книга комментария Меланхтона начинается со сравнения Евангелия и Закона. Разница между двумя доктринами должна сохраняться, этическое учение отнесено реформатором к области божественного Закона о гражданских нравах и порядках. Ценность этической философии определяется тем, что Бог, согласно мысли Меланхтона, — источник Закона, который выступает регулятором в общественной жизни людей. Знание собственных обязанностей является условием для гармоничного правопорядка. В церкви также необходимо знание о гражданских добродетелях, порядках и нравах, которые последовательно изложены в этической философии Аристотеля. Меланхтон рассуждает о знании, которое рождается в человеке, например арифметические числа, и признает, что несравнимо важнее определить источник моральных знаний, указывающих, согласно логике реформатора, на Бога. В качестве примера реформатор предлагает следующее рассуждение: моральные предписания так же достоверны, как и доказательства в геометрии. Однако, этические принципы не кажутся столь бесспорными. Меланхтон утверждает, что человеческий ум знает, что достоверность умозрительных и практических принципов одинакова. Например, суждение, что дважды два — четыре, так же истинно, как и положение, что Бога надо бояться, а прелюбодеяния избегать. Но то, что практические предписания предстают более «гибкими», связано с искажением человеческого разума в результате грехопадения. Истинное знание сохраняется, но сердце человека отказывается подчиняться: «воля увлекается разными эмоциями, так что согласие не так твердо, как в рассуждениях» (CR 16.287). Рассмотрение этого вопроса приводит к мысли о «затемнении» человеческого разума и фрагментарности его знаний³¹. Однако, в разуме человека есть свидетельства о Боге, которые подтверждают благочестивую веру тех,

³¹ Peterson 2012: 286–293.

кто правильно наставлен. В этом пункте осуществляется переход к теологии и к области религии — философия видит несовершенство человека, но не обнаруживает его причины и не предлагает необходимых средств для онтологического исправления: «любовь к удовольствиям и иные злые привязанности укоренены в природе, которые моральная философия или законы не удаляют из умов, а лишь подавляют и сдерживают. Бог желает, чтобы они были ограничены дисциплинированием, даже в тех, кто еще не управляется Святым Духом, как учил об этом апостол Павел, когда говорил: Закон положен для неправедных» (CR 16.281). Следовательно, должна существовать иная, истинная философия, так как Бог заботится о Своем творении. Под истинной философией Меланхтон подразумевает христианское учение, а среди античных мыслителей выделяет Аристотеля, который не был софистом и придерживался строгого метода. Реформатор противопоставлял философию Аристотеля философии стоиков и эпикурейцев. Меланхтон обнаруживает внутреннюю историческую связь между классической философией и истинным христианским учением (то есть реформированным). Человеку изначально дан некий естественный свет, в котором содержатся как теоретические, так и практические истины. Естественный Закон есть свет божественного Закона в человеке. Этот аргумент Меланхтон использует для легитимации существования свободной воли³². Второй аргумент — синдересис, или устойчивое улучшение человеческой природы индивида под влиянием христианской жизни, то есть аскезы, участия в таинствах, добрых дел. Эти аргументы Меланхтон использовал как для противостояния стоической философии, так и для развития собственной антропологии. Реформатор делает вывод: «философия не должна бороться с Евангелием, более того, как правильно подчиняться общественным законам, так же правильно подчиняться философским предписаниям: и эти предписания доказываются в Рим. 2. Ибо Павел называет их истиной Божией» (CR 16.281).

³² Quatrale 2023: 5.

Вторая книга начинается с рассмотрения вопроса о том, что счастье есть действие согласно добродетели. Для начала необходимо ответить на вопрос: являются ли добродетели врожденными по своей природе или они формируются обучением и привыканием? Меланхтон приходит к мысли, что есть две причины добродетелей: разум, выносящий суждения, и воля, подчиняющаяся правильному суждению. Если воля находится в гармонии с естественными склонностями, например как у Сципиона, то она легче повинуется разуму. Если гармонии нет, то человека нельзя обратить к добродетели с помощью дисциплины, как, например, Нерона и Калигулу. Очевидно, что воля и сердце человека нуждаются в сдерживании и привычке, однако Аристотель говорит о гражданских добродетелях, а не о духовных, которые складываются из четырех компонентов: Слово Божие, Святой Дух, согласный разум и послушная воля. Далее следует разбор аристотелевской концепции о добродетели как умеренной середине, избегающей крайностей, — стоического детерминизма и эпикурейского материализма³³.

Человеческие желания разделены на несколько уровней: например, голод, который присутствует в каждом живом существе, и не является греховным состоянием. Второй уровень — это удовольствия или боль, возникающие от внешнего воздействия, например боль от раны или холод от мороза. Они не выступают источником порока и являются божественным творением. Третий уровень желаний — это привязанности, которые находятся в сердце или воле человека и следуют за каким-либо знанием, как, например, радость, надежда, страх, печаль, ненависть, гнев. Есть два вида этих привязанностей. Меланхтон пишет: «аффекты, противоречащие разуму или закону Божию, по своей природе порочны и возникают от испорченности человеческой природы, тем не менее другие чувства, согласующиеся с разумом и законом Божиим, по своей природе не являются порочными, и их не следует изгонять, а скорее возбуждать и руководить разумом»

³³ Quatrale 2023: 4.

(CR 16.314). К согласующимся с разумом и Законом Божиим чувствам Меланхтон относит определенные добродетели, которые делит на три группы. К первой относятся любовь к родным и милосердие, ко второй — любовь к Богу и страх перед Богом и, наконец, к третьей — истинные переживания во Христе, любовь Отца Небесного. Очевидно, что Меланхтон не имеет цели выстроить строгую иерархию чувств и добродетелей, приведенную в согласие с христоцентричным мировоззрением. Скорее, речь идет об определенном угле зрения, который позволяет реформатору согласовывать аристотелевскую этическую модель с евангельским благовествованием о Христе. Добродетели, называемые теологическими, имеют свои определенные особенности, но аристотелевское описание, по мысли автора комментария, вносит ясность и может быть использовано. Интересен раздел из второй книги комментария Меланхтона, озаглавленный «О причинах добродетелей». В нем реформатор пишет: «тот факт, что Аристотель часто напоминает нам, как трудно контролировать порывы ума и подчинить их умеренности, является ярким свидетельством в философии огромной слабости человеческой природы. Следовательно, это молчаливо означает, что выше следует искать иное учение о причинах и средствах этой слабости. Философия определила, что человек создан для добродетели. И поэтому возникает вопрос, почему истинная добродетель — такая редкость» (CR 16.329).

В третьей книге рассмотрены вопросы о разуме и свободной воле. Меланхтон пишет о том, что суждение, которое признает Бога и различает добродетельное от нечестивого, и способность воли, с помощью которой человек может выбирать первое, связаны с образом Божиим в человеке, из которого возникают добродетели: «ибо хотя образ и помрачился тьмой и болезнью падшего естества, но всё же некоторая часть осталась, а именно некоторое знание закона и способность выбирать честные поступки, подчиненные разуму и относящиеся к внешней жизни» (CR 16.330). Далее следует разбор причин действия по Аристотелю: произвольной, непроизвольной и смешанной. Заслуживает внимания сле-

дующее рассуждение Меланхтона: «итак, пусть сохраняется общее мнение, что добро есть предмет воли, то есть то, чего следует желать или к чему стремиться, а зло, напротив, — то, чего следует избегать, кроме как по какой-либо причине (более высшей) добра, как Христос желает претерпеть смерть, потому что она ведет к лучшему исполнению повеления Божия» (CR 16.338). Правомерен вопрос: является ли бесконечное благо также объектом человеческой воли? Но истинный разум и закон Божий учит нас, что главный предмет воли есть бесконечное добро, или Бог. Если это так, то почему желанны злые дела и страсти? Меланхтон дает ответ: между привязанностями человека и его суждениями существует великий разлад, человек желает противоположных вещей, так как внутренняя гармония утрачена. Однако необходимо следовать дисциплине. Реформатор приводит четыре причины: повеление Бога; возможность избежать наказаний; исполнение заповеди подчиняться светским правителям и государственным законам; педагогика во Христе. Таким образом: «пусть эти четыре причины всегда будут в поле зрения, чтобы они могли побудить нас управлять своим поведением; когда это произойдет, давайте также добавим истинное покаяние и веру» (CR 16.340).

В пятой книге рассмотрен вопрос о справедливости. И здесь также важно отметить параллельную структуру: *iustitia* является центральным понятием Меланхтона в рассуждениях о *coram Deo* в послании к римлянам, так же как и для *coram mundo*, где справедливость является первой и самой важной из всех человеческих добродетелей. Согласно Меланхтону, вся вторая таблица Декалога может быть подведена под понятие справедливости: именно справедливость — главная добродетель, связывающая гражданское общество. Справедливость может означать, во-первых, повиновение всем законам и исполнение всех добродетелей; во-вторых, саму добродетель, которая воздает каждому должное; в-третьих, праведность, о которой Павел учит в своих писаниях.

Всё учение о добродетели, по мысли Меланхтона, присутствует во всей полноте в Декалоге: первая скрижаль учит об отноше-

нии к Богу, а вторая принадлежит области этики и политики. На заключительном этапе жизни реформатор оставался верен своим ранним решениям, однако расставлял другие акценты. Вероятно, это обстоятельство связано с вспыхнувшими внутрилютеранскими спорами, которые выдвигали на первый план новые проблемы³⁴. Этот вопрос требует дальнейшего изучения.

Меланхтон — гуманист и реформатор³⁵, гармонично конвергировал две истины: теологическую и философскую — человеческий разум не может достоверно судить о воле Бога и о сохранении падшего творения, об оправдании и освящении, которые находятся за его пределами. Разум, как основной принцип человеческого знания, должен использоваться как доброе творение Бога — значение Аристотеля и его метода в реформировании университетского образования хорошо известно³⁶. Необходимо отметить, что нравственное учение Меланхтона было основано на тематической параллельной структуре теологических и философских произведений в сочетании с различной акцентуацией (*coram Deo/coram mundo*), посредством которой Меланхтон пытался дифференцировать обе области, не отделяя одну от другой³⁷. Меланхтон тщательно прояснил связь между разумом и Откровением и разработал христианскую этику в богословской и философской перспективах. Например, комментарий на послание апостола Павла к римлянам — образец метода в теологической плоскости, а Декалог — в философской или этической.

В заключении необходимо отметить, что Меланхтон, в первую очередь, хотел, чтобы теология Реформации, которая больше не ориентировалась на авторитеты, такие как папа, полагалась исключительно на Священное Писание. Для Меланхтона критерий истины заключался в рациональной природе методически обоснованного толкования Священного Писания и методически обос-

³⁴ Ноевскх 2022: 473–474.

³⁵ Название книги Х. Шайбле (Шайбле 2018), ведущего специалиста по Филиппу Меланхтону.

³⁶ Стрельцов 2022: 150–154.

³⁷ Куропка 2016: 255.

нованной теологии и философии. Меланхтон неоднократно пытался защитить христианскую этику от крайностей и стремился к хорошо продуманному и структурированному моральному учению, которое было сформулировано Аристотелем. Проясняя свою позицию, Меланхтон затрагивал широкий спектр вопросов, связанных с учением о свободной воле. Стоический детерминизм и доведенный до логического предела монергизм противоречили, согласно мысли Меланхтона, Священному Писанию и христианскому учению. Адиафористский спор и полемика вокруг синергизма стали новыми витками в дискуссиях, посвященных проблемам свободной воли, а Меланхтон, создавший сложную систему, которую не всегда легко расшифровать ретроспективно, стал ключевой фигурой эпохи Реформации.

Литература

- CR = *Corpus Reformatorum = Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*. Ediderunt Carol. Gottl. Bretschneiderum et Henricus Ernestus Bindseil. 28 voll. Halis Saxonum et al.: apud C.A. Schwetschke et Filium, 1834–1860.
- WA = *Weimarer Ausgabe = D. Martin Luthers Werke*. Abteilung 1: Schriften. Bd. 1–73. Weimar: Hermann Böhlau et al.
- Антонян, А.Р. (2019), “Рецепция августинианской сотериологии в теологии раннего протестантизма”. Дисс. на соискание ученой степени кандидата философских наук. Южный федеральный университет.
- Аранд, Ч.П. (2001), *Исповедание упования. Вопросы лютеранской идентичности*. Пер. Е. Терехина под ред. А. Комарова. Фонд «Лютеранское Наследие».
- Душин, О.Э. (2016), “Мартин Лютер и средневековая схоластика: pro et contra”, *Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки* 3: 15–24.
- Зубец, О.П. (2017), “Μεγαλόψυχος Аристотеля и понятие морального субъекта”, in В.В. Петров (ред.), *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г.*, 61–75. М.: Аквилон.

- Курбатов, А.Г. (2023), “Начальный этап «озиандеровского спора»”, *Христианское чтение* 3: 92–103.
- Савинов, Р.В. (2017), “Трактовка Аристотеля в ранних этических комментариях Меланхтона”, *Христианское чтение* 6: 149–155.
- Светлов, Р.В. (2022), “Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии”, *Вопросы теологии* 4.3: 342–351.
- Светлов, Р.В.; Тантлевский, И.Р. (2020), “«Одиссея» понятия мудрости в античной мысли и некоторые особенности библейских концепций премудрости”, *Вопросы философии* 2020.1: 114–127.
- Стрельцов, (2022), “Философия Аристотеля как методологическое основание университетского образования в мысли Филиппа Меланхтона”, *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 70: 147–155.
- Уивер, Р.Х. (2006), *Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров*. Пер. А.В. Кырлежев; ред. А.Р. Фокин. М.: Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи РПЦ; Издательство «Империиум Пресс».
- Шайбле, Х. (2018), *Филипп Меланхтон — реформатор и гуманист*. Пер. А. Брискиной-Мюллер. Киев: Дух і літера.
- Шиллинг, Х. (2017), *Мартин Лютер: бунтарь в эпоху потрясений*. Пер. А. Тихомирова и О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ.
- Baur, F.C. (1838), *Die Christliche Lehre der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*. Tübingen: Verlag von C.F. Oslander.
- Blickle, P. (2022), *Der Bauernjörg. Feldherr im Bauernkrieg. Georg Truchsess von Waldburg 1488–1531*. München: C.H. Beck.
- Fouts, R.T. (2017), *An Analysis of the Development of Philip Melancthon's Doctrine of the Human Will in Conversion*, URL: <https://www.academia.edu/32132812>
- Herreros, A. (2020), “A Case Study of the Reception of Aristotle in Early Protestantism: The Platonic Idea of the Good in the Commentaries on the *Nicomachean Ethics*”, *Renaissance and Reformation* 43: 41–69.
- Hirsch, E. (1919), *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoeckx, M. (2022), *Philip Melancthon's Moral Philosophy between Scholasticism and Lutheranism*. Diss. Rijksuniversiteit Groningen.
- Kuropka, N. (2012), “Philip Melancthon and Aristotle”, in Irene Dingel et al. (eds.), *Philip Melancthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, 19–28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Kuroпка, N. (2016), “Melanchthon und die Ethik”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113.3: 235–257.
- Peterson, C.W. (2012), *The Humanistic, Fideistic Philosophy of Philip Melanchthon (1497–1560)*. Diss. Marquette University (Milwaukee, WI).
- Pitkin, B. (2004), “The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melanchthon’s Anthropology”, *Journal of Religion* 84.3: 345–378.
- Quatralé, M. (2021), “Die Unvereinbarkeit zwischen Zukunftsprognose und Moralthologie. Astrologie und Ethik bei Philipp Melanchthon”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 38.1: 38–155.
- Quatralé, M. (2023), “Philip Melanchthon’s Ethic: Wellbeing as a result of a Gnoseological, rather than a Theological approach”. URL: <https://www.academia.edu/101825183>
- Ritschl, A. (1870), *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 1: *Die Geschichte der Lehre*. Bonn: Adolph Marcus.
- Rusching, S. (2009), “Tertius Usus Legis: Law and Gospel in the Institutes”. URL: <https://www.academia.edu/6359362>
- Svensson, M. (2019), “Aristotelian Practical Philosophy from Melanchthon to Eisenhart: Protestant Commentaries on the *Nicomachean Ethics* 1529–1682”, *Reformation & Renaissance Review* 21.3: 218–238.
- Svensson, M. (2022), “The Aristotelian Conception of Natural Law and its Reception in Early Protestant Commentaries on the *Nicomachean Ethics*”, *Perichoresis* 2: 3–18.
- Svetlov, R. (2022), “The Concept of *eudaimonia* in the Context of Aristotelian Rational Theology”, *Issues of Theology* 4.3: 342–351. (In Russian.)
- Svetlov, R.; Tantlevskij, I. (2020); “The ‘Odyssey’ of the Notion of Wisdom in Ancient Thought and Some Peculiarities of the Concepts of Wisdom in the Bible”, *Voprosy Filosofii* 2020.1: 114–127. (In Russian.)
- Williams, G.H. (1962), *The Radical Reformation*. Louisville, KY: The Westminster Press.

Дарья Дорохина

Проблема бытия в метафизическом персонализме*

DARIA DOROKHINA

THE PROBLEM OF BEING IN METAPHYSICAL PERSONALISM

ABSTRACT. The paper deals with the ontological epistemology in Russian metaphysical personalism focusing on the concept of Being. Personalists acknowledge being as primary, notwithstanding that philosophically understanding being is hampered by the fact that it can be known only through a personal inner experience of one's self. To convey the experience of being from one person to another is unfeasible. What is feasible is to convey the content of judgments about the experience of being; therefore, speaking of being, personalists speak of a *concept* of being. Following G. Teichmüller, E. Bobrov defines three kinds of being: ideal being ("the one"), real being (existing reality) and substance (one's self). This triad may be characterized as an unmergable unity of elements, each of which conditions the others. Accordingly, the concept of each of the three genera can also be given only relative to each other. Bobrov adds to the three kinds of being a fourth one, viz. coordinate being. It is not a substance, but provides for the unity, transforms being into something integral. A. Kozlov gives a generalized definition of being relative to the role of the cognizing subject, emphasizing the importance of personal consciousness and self-consciousness. Self-consciousness is understood as consciousness that includes awareness of one's self. One's self is an archetype of existence, understood in the most direct sense, as an impression of the *arche*, always and invariably present in the mind of every person, as something that fully corresponds to being and is not subject to transformations. It is this deep foundation, having a similarity with being, that provides the possibility of cognition. KEYWORDS: personalism, being, subject, Plato, E. Bobrov, A. Kozlov, G. Teichmüller.

Принципиальным вопросом гносеологии является возможность передачи опыта и знания. Метафизический персонализм, обращаясь к теме познания, исходит из того, что бытие можно

© Д.М. Дорохина (Москва). dadorohina@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

познать только на основе внутреннего опыта *я*. В рамках данной системы границы познания понимаются как онтологическая данность. *Я* познает бытие как таковое, в непосредственном восприятии, но передать этот опыт так же непосредственно от одного субъекта к другому невозможно. Поэтому, говоря о бытии, достоверно *я* могу говорить о *понятии* бытия. *Я* не могу передать содержание внутреннего опыта, но могу передать свои соображения об этом опыте.

Для того чтобы вернее раскрыть понятие бытия, принятое в метафизическом персонализме¹, нужно сразу сделать важную оговорку. Е.А. Бобров (1867–1933) называет основанием теории бытия понятие самосознания², поскольку изначальная установка персонализма заключается в том, что доступ к познанию истинного бытия возможен только для того, кто сам есть сущее. Самосознание — акт, направленный, прежде всего, на *я*:

Действительный центр истинного знания о сущем находится в *я*, потому что *я* и есть единственное непосредственно данное нам сущее³.

Глубинное *я* здесь понимается как архетип сущего, причем в самом непосредственном смысле: как отпечаток, оттиск первоначала, всегда и неизменно присутствующий в сознании каждого человека. Как то, что полностью соответствует бытию и не подлежит трансформациям:

Я есть налично существующее, имеющее содержание в своих представлениях и проектирующее вонне бытие. По свидетельству самосознания, всякое бытие покоится в *я*; на него как на единство и источник сводят самосознание всякие деятельности: мышление, чувствование, поступки и т.д.⁴

¹ Термин «метафизический персонализм» я использую вслед за М.А. Прасоловым, который обосновал его в своей монографии и ряде других публикаций (см. Прасолов 2007), хотя в общепринятой истории философии (см., например, Зеньковский 1991) это направление принято называть «неолейбницианством».

² Бобров 1900: 1.

³ Прасолов 2007: 165.

⁴ Бобров 1900: 123.

Познание становится возможным только в случае *сходства* познающего сознания и бытия. Здесь нелишним будет вспомнить, что именно понятие *сходства* является одним из центральных в платоновском «Государстве», где «весь план рассмотрения справедливости строится на сходстве человеческой души и государства»⁵; с введения этого понятия также начинается рассмотрение проблемы видов в «Пармениде».

Более того, известный исследователь персонализма М.А. Прасолов пишет о том, что «основная проблема философии персонализма ⟨...⟩ — это проблема реальности человеческого я и правильного истолкования факта этой реальности»⁶. Проблема реального единства сознания — проблема субъекта — находится в центре метафизического персонализма, и от ее истолкования зависит решение всех остальных вопросов. Поэтому на данном этапе предлагаю принять это положение как точку отсчета, вне зависимости от того, кажется ли оно безусловно убедительным.

Следующим шагом Е.А. Бобров конкретизирует проблему бытия как проблему *понятия* бытия: «Вопрос о бытии есть центральный вопрос всей метафизики: вопрос о понятии бытия есть основная проблема всей критической гносеологии»⁷. Понятие бытия образуется в мышлении исходя из содержания сознания. Реальность индивидуального сознания, сознающего бытие как таковое, утверждает реальность бытия. Здесь Бобров показывает, что находится под большим влиянием Г. Тейхмюллера и в основном излагает именно его подход к определению бытия. Однако, несмотря на глубокую преданность учителю, Бобров сопровождает пересказ идей Тейхмюллера собственными оригинальными комментариями. Например, отвечая на нападки со стороны позитивистов против идеи реального единства сознания, он остроумно замечает, что даже в случае допущения раздробленности элементов сознания все они в совокупности, или в сумме, «не

⁵ Шичалин 2017: 154, п. 13.

⁶ Прасолов 2007: 165.

⁷ Бобров 1900: 98.

могут дать нуля или фантома»⁸. Важно не то, что сознание целостно и неделимо, важна внутренняя иерархия между элементами. Так, подходя к анализу понятия, философ дает интерпретацию из идей, «прикрепленных» к сознанию через язык либо в стадии «доязыковой». Интересна идея Боброва-Тейхмюллера — скандальная для классической рациональности — о том, что онтологически мышление само по себе всегда остается на уровне обыденности: это уровень «обыкновенного сознания, в том виде, как оно присуще одинаково и необразованному, и научно-развитому человеку, и как оно запечатлено в словесности»⁹.

А.А. Козлов (1831–1901) понимал мышление как «посредника», выводящего разные элементы сознания из изолированности. Реальное единство сознания возможно вследствие выхода из внутренней замкнутости разных элементов сознания, а это не мыслительные процедуры:

Мышление — это посредник между различными областями сознания, живая сила, приводящая разнообразные области сознания в организованное единство¹⁰.

Тогда истинным понятием (бытия) будет не просто некий затейливый изворот естественного мышления, но разумное объяснение того, как язык развился из комплекса психических ассоциаций. В этом процессе и раскрывается самосознание.

Истинность того или иного понятия обуславливается не степенью разработанности естественного мышления, не логичностью и фактической обоснованностью, но доступом к разуму — такому уровню сознания, которое само свидетельствует о сходстве с реальностью. Знание о реальном бытии есть сознание, а самосознание — это сознание своего я на трех стадиях знания: доязычной, языковой и научной:

Сознательным мы называем того, кто может дать отчет о предметах чувственного созерцания и о своих внутренних состояниях¹¹.

⁸ Бобров 1900: 90.

⁹ Бобров 1900: 103.

¹⁰ Прасолов 2009: 13.

¹¹ Бобров 1900: 122.

Бытие представляется триадой: идейное бытие («одно»), реальное бытие (наличное бытие, действительность) и субстанция («я»). Е.А. Бобров дает пояснение о соотношении трех родов бытия, используя образ Г. Тейхмюллера, который приводит и А.А. Козлов: образ отношений отца и сына или, в другом случае, — господина и слуги. Когда мы пытаемся определить каждый из родов бытия, оказывается, что это возможно сделать, только полагая один род относительно другого. Идейное бытие — это совокупность всего данного сознания в противоположность к реальному бытию, то есть выводя за скобки присущую этому роду бытия множественность. Реальное бытие определяется только относительно *я*, поскольку деятельность (или наличие факта) возможна только как деятельность какого-либо *я*. Как отметит Козлов, деятельность невозможна без деятеля.

Третий род бытия — *я* — определяется исходя из соотношения двух других родов, которые нельзя помыслить друг без друга. Это показывает, что два рода бытия находятся в неслиянном единстве, «заключающем в себе всё бесчисленное множество и содержания, и деятельностей»¹². Триада регулируется законом координации, который преобразует ее в космическую систему. В определенном смысле координирующий закон представлен в трех формах — логической, психологической и космической — и соответствует трем родам бытия.

Я можно определить (по Тейхмюллеру), как пункт сознания, данный в численном единстве, самому себе становящийся сознательным и служащий основанием для соотнесения с ним всякого данного в сознании идейного и реального бытия. *Я* остается единством, безличным ко множеству и разнообразию содержания и ко всякой смене деятельностей: оно всё соотносит с собой и во всём пребывает единым и себе равным¹³.

Е.А. Бобров дополняет триаду бытия Г. Тейхмюллера четвертым родом — координальным бытием. Оно не является субстан-

¹² Бобров 1900: 128.

¹³ Бобров 1900: 129.

цией, но являет само единство. Можно допустить, что это скрепляющий принцип:

Точно так же и координальное бытие бывает связующей нитью не только между субстанциями, но и между актами души, и между элементами мысленного соотношения, т.е. идеями¹⁴.

Однако законченного и лаконичного определения бытия у Боброва нет, это комплексное объяснение, требующее внимания ко всем родам бытия и их взаимообусловленности. А.А. Козлов, в свою очередь, дает обобщенное понятие, обращающее к познавательному акту, то есть опять через самосознание или через познающего субъекта:

Бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу¹⁵.

Устами «петербургского Сократа», своего *alter ego*, А.А. Козлов утверждает принципиальное положение, согласно которому мир иерархичен и в онтологическом порядке невозможен произвол. Бытие дано человеку, но сам человек не может быть источником бытия, не может его сочинить, изменить, трансформировать. Человек может познать бытие, но не может его сотворить, даже в мышлении. Человек может совершить внутреннюю трансформацию сознания, но бытие при этом остается неизменным. Однако результаты познавательного акта могут оказывать творческое воздействие на действительность, с которой человек соприкасается, и здесь можно говорить о творческом акте. В связи с этим формальное требование пояснить «что такое бытие?» может привести только к сформулированному с большей или меньшей точностью *понятию* бытия, данному в поле мышления: «на этот вопрос я могу дать лишь мое понятие или мою мысль»¹⁶. Человек не может сотворить бытие, он может его «преднайти» — в этом

¹⁴ Бобров 1900: 179.

¹⁵ Козлов 1889: 53.

¹⁶ Козлов 1889: 39.

действию заложено обязательное условие личного участия. Внутренний опыт одной личности невозможно передать другому ни в словах, ни в образах — важнейшее заключение, которое делает Козлов. Внутренний опыт проживания бытия индивидуален, в этом главный парадокс и особенность метафизического персонализма. При этом можно *навести* на обретение схожего внутреннего опыта. Далее, основным условием для обнаружения внутреннего опыта является доверие к непосредственному свидетельству о бытии. Путь обретения *доверия* — это долгий путь трансформации души, который хорошо знаком и античному, и христианскому миру через аскетическую систему¹⁷.

Исследователи видят в теории бытия персоналистов влияние платонической философии, более того — разработку гипотез из «Парменида» Платона:

Персоналисты развертывают сходную проблематику на основании наличных данных сознания нашего *я* и осуществляют ее в сфере человеческой интеллигенции. Может быть, не случайно с ними солидаризировался в свое время А.Ф. Лосев, оговорившись только насчет опасности возможного здесь психологизма и субъективистической метафизики¹⁸.

Очевидно, здесь сыграл важную роль Г. Тейхмюллер, оказавший большое влияние на русских персоналистов. Он имел своеобразный взгляд на философию Платона, в частности на идею «знания как припоминания» и другие. «Онтологическая гносеология» Тейхмюллера начиналась с разработки идеи личного бессмертия души и парусии идеи¹⁹. Личный религиозный опыт, живой опыт *я*, противопоставлен проективизму, то есть проекции внутреннего опыта вовне, — довольно непростая с точки зрения личной практики дистинкция, принятая русской философией. Думаю, не будет преувеличением заключить, что идея живого опыта — общий мотив всей религиозной русской философии рубежа XIX–XX веков.

¹⁷ См., например, Фуко 2007: 29.

¹⁸ Прасолов 2009: 22.

¹⁹ Тейхмюллер 1895.

Интуиция «живого опыта» есть и в идее онтологического оптимизма, о котором пишут и А.А. Козлов, и Е.А. Бобров. Бытие первично, и часто оно отождествляется с платоновским Благом. Онтологический оптимизм вбирает в себя конфликт относительно разноречивого понимания мира. Г. Тейхмюллер сопрягает благожелательный и пессимистичный подходы, поскольку только живой конфликт свидетельствует о подлинном проживании внутреннего опыта:

Итак, для нас непрекращающийся спор этих двух мировоззрений есть новое доказательство бессмертия души и будущей законченности, ибо без этой перспективы нам пришлось бы допустить неразрешимое противоречие в жизни, самому себе противоречащее мировое законодательство; а при этом воззрении мы тотчас находим разрешение и можем справедливо и невозмутимо рассудить спорящих по высшему закону. Истина же всегда там, где находится разрешение трудностей, и где возможно познать и объяснить данные из опыта явления в согласии, законосообразности и порядке²⁰.

Во все времена философов интересовало, что́ нужно предпринять, чтобы получить доступ к истине. Персоналисты продолжают философскую традицию, основанную на понимании первичности бытия и возможности познания бытия из внутренней реальности *я*. Деятельность невозможна без деятеля, познание невозможно без личности. А.А. Козлов пишет о том, что чувственный опыт перекрывает бытие, а не приближает к нему. Пространство, время, движение есть символы существующих действительностей и их отношений. Таким образом, мы имеем дело с гносеологическим символизмом, который, возвращая к реальности бытия и *я*, показывает, что в чувственном опыте лишь проглядывает «прикровенная истина».

²⁰ Тейхмюллер 1895: 171–172.

Литература

- Бобров, Е.А. (1900), *Бытие индивидуальное и бытие координальное*. Юрьев: Типография Германа.
- Зеньковский, В.В. (1991), *История русской философии*. Л.: Эго.
- Козлов, А.А. (1889), “Беседа пятая”, *Свое слово* 2: 37–58.
- Прасолов, М.А. (2007), *Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме*. СПб.: Астерион.
- Прасолов, М.А. (2009), “Бытие и мир: онтология метафизического персонализма А.А. Козлова”. *Научные ведомости* 8.63: 12–23.
- Тейхмюллер, Г. (1895), *Бессмертие души. Философские исследования*. Пер. А.К. Николаева под ред. Е. Боброва. Юрьев: Печатня А. Гренцштейна.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учеб. году*. Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука.
- Шичалин, Ю.А., изд. (2017), *Платон. Парменид*. СПб.: Издательство РХГА.

Переводы и публикации

Роман Светлов

А.Н. Егунов о переводе платоновского диалога «Пир»^{*}

ROMAN SVETLOV

A.N. EGUNOV AS A TRANSLATOR OF PLATO'S *SYMPOSIUM*

ABSTRACT. A.N. Egunov, an outstanding Russian scholar and translator, left behind an archive containing as yet unpublished materials, letters, and notes. We continue to publish those of them that relate to his work as a translator and editor of translations of Plato's dialogues included in the book of Plato's *Selected Dialogues* (1965). With the kind permission of V.V. Somsikov and I.V. Somsikova, owners of the archive, we publish here a fragment from these notes. This fragment contains A.N. Egunov's editorial remarks dealing with the manuscript of the Russian translation of Plato's *Symposium* by S.K. Apt. A.N. Egunov's critical remarks demonstrate the competition of different approaches to the reading and translating of ancient philosophical and literary texts that were taking shape in Soviet classical scholarship in the 1960s.

KEYWORDS: A.N. Egunov, Plato's *Symposium*, principles of translation from classical languages.

Мы продолжаем публиковать материалы из архива Андрея Николаевича Егунова, начатые в прошлом году в журналах «Платоновские исследования» и «Вестник РХГА» и продолженные в 2023 году в журнале ΣΧΟΛΗ (*Schole*)¹. Пользуясь случаем, еще

© Р.В. Светлов (Калининград). rsvetlov@kantiana.ru. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.11

^{*} Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00671, <https://rscf.ru/project/22-28-00671/>.

¹ См. Светлов, Минак 2022; Светлов 2022; Светлов, Шмонин 2023.

раз приносим благодарность Вадиму Валерьевичу и Ирине Валентиновне Сомиковым, которые сохранили этот архив и позволили нам работать с ним и опубликовать отдельные его материалы. В описи архива под номером 10 значатся «Заметки по поводу переводов Платона (в книге Платон. «Избранные диалоги», М., изд. «Худ. Литература», 1965 г., ред. С.А. Ошеров, С. Маркиш²)». Это машинопись с правкой, внесенной туда от руки. Греческие, латинские, немецкие слова и выражения также вписаны от руки. На первой странице рукописи имеется надпись: «Неизданная фактическая статья».

Данный текст является важным документом, показывающим то, как готовился том «Избранных диалогов» Платона в издательстве «Художественная литература» (1965), который стал прообразом будущего полного издания сочинений великого античного философа в серии «Философское наследие» (1969–1972). После выхода «Теэтета» в переводе В.К. Сержникова (1936), последнего издания платоновских текстов к тому моменту в СССР, прошло три десятилетия. При подготовке «Избранных диалогов» возник вопрос о том, какими из имеющихся уже переводов имеет смысл воспользоваться для сборника, выходявшего в издательстве, ориентированном не на академического читателя, а какие тексты перевести заново.

Мы уже публиковали размышления А.Н. Егунова, научного редактора этого тома, о переводах «Протагора», а также о качестве имеющихся переводов «Пира». Андрей Николаевич настаивал на необходимости появления нового перевода «Пира», желательно сделанного кем-то из молодых переводчиков, и даже предлагал в качестве примера собственный перевод речи Павсания³.

² Ср. Асмус, Егунов 1965. Согласно выходным данным книги, издание осуществлено «под общей редакцией» С.К. Апта (1921–2010), М.Е. Грабарь-Пассек (1893–1975), Ф.А. Петровского (1890–1978), А.А. Тахо-Годи (1922–) и С.В. Шервинского (1892–1991); В.Ф. Асмусу атрибутированы «составление, вступительная статья и комментарии»; А.Н. Егунов (1895–1968) назван «редактором переводов», С.А. Ошеров (1931–1983) — просто «редактором»; С.П. Маркиш (1931–2003) отмечен как автор лишь одного из переводов, а именно «Федона».

³ См. Светлов, Шмонин 2023.

В итоге в том вошел «Пир» в исполнении Соломона Константиновича Апта (1921–2010), замечательного отечественного переводчика с древнегреческого и немецкого языков. «Его» Томасом Манном, Францем Кафкой зачитывалось несколько поколений, и до настоящего времени переводы С.К. Апта являются классикой. Платоновский «Пир» С.К. Апта, впервые появившийся в 1965 году, а затем ставший частью классического четырехтомника, всегда активно читался студентами, зачастую именно с этого текста начинавших изучение наследия Платона.

Публикуемая ниже часть заметок А.Н. Егунова к переводу «Пира» (точнее, к первоначальной его версии) показывает, что подготовка этого текста оказалась делом трудным и противоречивым. Ряд резких суждений А.Н. Егунова явно не предназначались для посторонних глаз. Своими опасениями и критическими замечаниями А.Н. Егунов делился с друзьями, общавшимися с ним в его знаменитой «квартире на Весельной» в середине 1960-х годов⁴.

Публикуемые заметки еще раз демонстрируют базовый методический принцип А.Н. Егунова, которым он руководствовался в процессе переводческой и редакторской работы: речь персонажей должна соответствовать их образованности и социальному статусу. Непосредственность и разговорность языка общения в «Пире» нельзя подчеркивать любой ценой, в том числе путем снижения текста до уровня просторечия и/или жаргона. И если какие-то выражения при буквальном переводе кажутся несущими на себе следы просторечия, например по причине изменившегося культурного горизонта, их следует переводить не буквально, но с использованием современных литературных форм.

Впрочем, и в отношении последнего требования А.Н. Егунов делает ряд важных уточнений. Так, мы должны не уходить от античной культурной и бытовой семантики, особенно во фразеологизмы, которые ведут происхождение из более поздних эпох (см. его обсуждение выражений «говоря по чести», «отпустить с миром» и т.д.). Неприемлема и архаизация — вместо придания тексту очарования древности, она делает его надуманно-

⁴ См. Гаврилов 1998: 671.

вычурным, так как персонажи Платона говорили вполне современным для их времени языком. В качестве приложения к замечаниям А.Н. Егунова публикуем зачин «Пира», переведенный им в качестве образца (с. 27 рукописи).

Здесь уместно вспомнить слова В.Н. Карпова из введения к его собственному переводу «Пира»:

Все ученейшие критики древней греческой литературы единодушно соглашаются, что *Пир* или *Симпосион* Платона надобно почитать превосходнейшим памятником эллинского красноречия и философствующего ума (...) читая *Симпосион* Платона, как будто видишь пред собою сценическое представление⁵.

Такой подход, как представляется, вполне соответствует идеалу А.Н. Егунова. Вместе с тем мы видим попытки передать текст Платона более «карнавальным» языком. Это заметно в переводе И.Д. Городецкого (1908)⁶. Не так давно появился перевод А.В. Маркова, который в предисловии к нему написал:

Такие разговоры всегда перемежают серьезные наблюдения шутками, анекдотами и грубостями, «о сенокосе, о вине, о псарне, о своей родне» — как ни странно, в этой четырехчастной строчке законспектирован весь «Пир»⁷.

Там же А.В. Марков отмечает, что, наряду с другими «авторитетами», он пользовался «некоторыми наблюдениями М.М. Бахтина о строении карнавальной культуры»⁸. Подобный решительный подход уважаемого коллеги к переводу «Пира» вызвал неоднозначную реакцию⁹. Однако он высветил важную проблему: «сценическое представление», о котором писал Карпов, — это не просто речевой оборот.

«Пир» потому и считался одним из образцов античного литературного языка, что в нем присутствует сразу несколько вариантов литературного (ораторского) стиля: каждая из речей об

⁵ Карпов 1863: 119.

⁶ См. Городецкий 1908.

⁷ Марков 2019: 7.

⁸ Марков 2019: 10.

⁹ Ср. Гараджа, Протопопова 2019.

Эросе достаточно своеобразна. Явные эротические (практически весь диалог), юмористические (казус Аристодема), порой шутовские (поведение Аристофана), вакхические (Алкивиад), мистериальные контексты и подтексты этого диалога настолько разнообразны, что наличие в нем «карнавальных» элементов не требует доказательств. Как и факт влияния на творчество Платона греческого театра: не только трагедии, но и наиболее карнавальных жанров — сатировой драмы и комедии. Отметим, что «Пир» — наиболее часто появляющийся на театральных подмостках (и даже экранизируемый) диалог Платона. А недавно А. Золотухина написала и издала либретто, основанное на этом тексте¹⁰.

С.К. Апт, как думается, понимал это довольно хорошо. Переводы классиков немецкой литературы, весомый опыт которых у него уже имелся, также побуждали смотреть на античный текст как на сложный и гетерогенный объект. Напомним, что в 1963 году публикуется важнейший труд гениального теоретика карнавальной культуры М.М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского»; его же «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» выйдет, правда, лишь в 1965 году — тогда же, когда и «Избранные диалоги» Платона. Но можно предположить, что идея витала в воздухе, и ничего удивительного, если С.К. Апт двигался в том же направлении.

К тому же он нашел подтверждение подобной манере создания, а значит и перевода текста, в романах Томаса Манна. Вот что С.К. Апт писал об иронии в «Иосифе и его братьях», наиболее значительном тексте Т. Манна, который он переводил:

Ирония — художественный прием, который устанавливает дистанцию между материалом и автором, соответствующую объективно неизбежной дистанции между действительностью и мечтой, и, следовательно, служит утверждению идеала¹¹.

Попытками внести элементы «остранения» в перевод «Пира», вероятно, вызван ряд замечаний А.Н. Егунова, касающихся сти-

¹⁰ Золотухина 2022.

¹¹ Апт 1970: 138.

листки работы С.К. Апта. Сейчас уже трудно судить, насколько эта манера дала бы нам иное прочтение «Пира», если бы она была воплощена во всей своей полноте. Вероятно, критику А.Н. Егунова вызвала даже не сама попытка передать «остранение» в тексте Платона через использование языковых средств, которые с точки зрения литературной строгости опосредованно соответствовали греческому оригиналу, а неполнота воплощения этого принципа. Но о многих деталях произошедшего сейчас судить уже поздно. Отметим, что читатель, который сравнит публикуемые ниже замечания с итоговым (опубликованным в 1965 году) переводом, обнаружит, что значительное их число было внесено в текст.

Интересно, что С.К. Апт, к тому времени уже сосредоточившийся на переводах немецких авторов, после «Пира» не возвращался (насколько нам известно) к переводам античных источников, хотя в 1950-х занимался ими довольно плодотворно и успешно. Вот что он сам писал о своем выборе в пользу немецкой литературы:

После первых переводов из современных немецких авторов античные тексты как-то вдруг утратили для меня притягательность, проза во всяком случае. Стихи (античные комедии и трагедии написаны стихами) еще могли меня привлечь поисками формальных решений, но в прозе (исключением был разве что Платон) мне не хватало воздуха, если назвать воздухом то, что связывает произведение, которое ты переводишь, с твоей собственной жизнью, с сегодняшним днем¹².

Насколько на этот поворот в творчестве С.К. Апта повлияла подготовка издания «Избранных диалогов» Платона, сейчас уже сказать трудно.

Орфография, пунктуация и оформление авторского текста минимально нормализованы, подчеркивание заменено курсивом. Постраничные сноски расширены пояснениями издателя.

¹² Апт 2000: 313.

«Пир» Платона в переводе С. Апта

I

Переводчик недостаточно внимателен к греческому тексту. Так, например:

- 1) 173а (стр. 2 машинописи) ἡ ὁτοιοῦν оставлено переводчиком без внимания.
- 2) 174а (стр. 4) ὅτι citativum, а не косвенная речь.
- 3) 175а (стр. 6) то же самое.
- 4) 177с (стр. 9) τοῦτῳ ἔρανον относится к Федру, а не к Эроту.
- 5) 178а (стр. 10) ἐν τοῖς при Superlativ'e, редкое грамматическое явление не понято переводчиком.
- 6) 178с (стр. 10) то же самое.
- 7) 179с (стр. 11) ἀποδειῖξι ошибочно переведено, «кажутся», что меняет смысл.
- 8) 182а (стр. 15) Отрицание οὐ надо отнести к κοσμίως, а не к глаголу. Смысл искажен.
- 9) 196d (стр. 33) Спутано кратῶν и κρείττων.
- 10) 201е (стр. 41) κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον — κατὰ cum Accusativo а не cum Gen., как переводит наш переводчик — ошибка против самых элементарных правил грамматики.

Все эти мелкие недочеты, недосмотры и ошибки, хотя и крайне досадны, но все же легко поддаются исправлению. Хуже обстоит дело с русским языком данного перевода.

II

Отложим в сторону подлинник и станем в положение читателя, которому подлинник недоступен (а ведь для такого читателя и делается перевод) и который впервые знакомится с Платоном по данному переводу. В каком же виде предстанет перед таким читателем прославленный диалог Платона? На первой же странице, 4-я строка сверху, читателя поражает выражение «Фалера тебе в бок», что для русского уха звучит как «холера тебе в бок»¹; читатель сразу приходит к выводу, что, видно, и в древней Греции

¹ Мы не знаем, на каком ученом толковании основывался переводчик, переводя именно так. Ср. переданную мною в изд-во заметку для комментатора этого диалога.

была своего рода «шпана». На той же, первой, странице читатель встречается такие слова, как

«осведомитель» (?), «впрямь», «дотоле».

После этого читатель, вероятно, бросит читать дальше — переводчик сумел отпугнуть его от Платона.

III

Пестрота слога, лексический разнобой — характерная черта не только первой страницы, но и всего данного перевода в целом. Еще хуже, однако, то, что в переводе встречаются прямые ошибки против русского языка, свидетельствующие, что с русским языком наш переводчик явно не в ладах.

По-русски не говорят о человеке, что у него мясо, разве лишь в шутку. Между тем у нашего переводчика мы читаем:

«в человеке все обновляется: волосы, *мясо*, кости» (стр. 50).

Вот несколько примеров нарушения норм русского языка:

«затаить дыхание» — в современном русском языке это выражение употребляется в переносном смысле: «слушать, затаив дыхание, т.е. с повышенным интересом. А для прекращения икоты, как сказано у нашего переводчика на стр. 19, это выражение неприменимо. Там же, несколько далее, у нашего переводчика: «допёк ее (икоту) чиханьем».

«тебе не дадут проходу» (стр. 16) означает по-русски или «над тобой будут смеяться» или же «ты будешь привлекать внимание, к тебе будут приставать, ты будешь иметь успех». А переводчик употребляет это выражение в смысле «тебя будут отчитывать, обвинять».

«пьем, сколько кот наплакал» — по-русски можно сказать только в таком роде: «в чашке осталось, сколько кот наплакал»².

«раскрывался без дураков (?)» (стр. 62).

«боги *спровадили* Орфея из (sic) Аида» (13).

«у них язык *плохо* (sic) подвешен» (15).

² Тут невольно вспоминается тот тургеневский персонаж («Новь», II.25), который щеголял пословицами: «знай кулик свой шесток» или «красна изба углами».

«на (sic) любви собаку съели (153b)³.

Приведенных примеров уже достаточно, чтобы сказать, что, появившись данный перевод в печати, мы все, т.е. и представители издательства, и редактор, пропустив подобный курьезный перевод, были бы скомпрометированы, так как этот превосходный материал для фельетона в «Литературной газете» или в каком-нибудь журнале.

IV

Ошибками против русского языка являются и такие выражения:

«мы найдем и встретим соответствующий *себе* предмет любви» (стр. 29).

Предмет любви должен здесь соответствовать не себе, а нам. На той же странице менее резко, но все же неверно:

«каждый найдет соответствующей *себе* (надо: ему) предмет любви».

Не различает наш переводчик и различия между «кто-то» и «кто-нибудь». Так, у него встречается такое выражение:

«что же было бы, если бы кому-то довелось увидеть высшую красоту» (стр. 54а; надо, конечно, «кому-нибудь»).

Хромает у него иногда и синтаксис: «...а это не что иное как встретить» (29). Или:

«перечислить все твои странности, да еще в таком состоянии» (59); чьи странности в таком состоянии? Сократа? На самом деле Алкивиад говорит здесь о себе.

V

Не различает наш переводчик и оттенков значения русских слов. Так, «уверить» (оттенок ложности) он употребляет в смысле «убедить» (стр. 55).

³ Так как невозможно допустить, чтобы лицо с литературоведческим образованием могло сказать такую вещь всерьез, подозреваю, что переводчик здесь подшутил над нами, читателями. Но литературные шалости неуместны в серьезной работе.

«Наудалую» (стр. 37) там, где надо «наудачу».

«Сборище» имеет по-русски отрицательно-презрительный оттенок, но у нашего переводчика это не так: по его мнению, собравшиеся на пир — это сборище» (стр. 4), и Федр у него, желая сказать, что Эрос способствует общению людей, выражает эту мысль так:

«он потворствует (sic) всяким сборищам (sic) (стр. 35)⁴.

Слово «юнец» (если уж его вводить в литературный язык) имеет снисходительно-презрительный оттенок, а переводчик употребляет его нейтрально (стр. 10). Напротив, «малыш» — слово ласкательное, а у него означает вообще малолетних, подростков (стр. 14).

VI

Встретив в тексте перевода такие формы, как «положенье» (вместо «положение»), «отношенье» (вместо «отношение»), я сперва думал, что это опечатки машинистки. Но оказалось, что на всех 70 страницах перевода везде так: порицанье, поведенье, зренье, безобразье, самообладанье и т.п., что не соответствует русской орфоэпии и, очевидно, отражает индивидуальную особенность произношения переводчика. Правда, зато вместо «уменья» у него «умение».

VII

Переводя древнегреческий литературный памятник, переводчик ошибочно считает возможным употреблять выражения, проникшие в русский язык из чуждых античности культурно-исторических формаций. Так, «говоря по чести» (стр. 7) относится к западноевропейскому, рыцарскому лексикону. «Отпустить с миром» (флейтистку, стр. 8) — к библейскому. Вышеприведенное выражение «у них (у беотийцев) язык плохо подвешен» (вообще оши-

⁴ Читатели в свое время недоумевали, почему это Томас Манн, если верить нашему переводчику, обозвал так свои аудитории: «...поездка была богата встречами, сборищами и деятельностью» (Томас Манн. Собр. соч., т. IX, М., 1960, стр. 202). За 4 года (1960–1964) у нашего переводчика несколько не прогрессирувало понимание слова «сборище».

бочное, так как по-русски можно сказать только «хорошо подвешен») обязано своим происхождением церковным колоколам (язык в колоколе). В оригинально-русском произведении подобные выражения, правда, употребляются в их стертом значении, но в переводном, относящимся к античности, они невольно освежаются (благодаря несвойственному им контексту) и получается культурно-исторический языковой анахронизм⁵.

Точно так же вместо стертого значения приобретает свой буквальный смысл и слово «вторить», когда речь идет о пении (стр. 35). «Вторить» означает петь в известном интервале, например в терцию, по отношению к основному голосу. Обычно принято считать, что древние греки этого не знали, их пение было в унисон.

Опасно употреблять и такое, опять-таки стертое в наши дни выражение, как «бросить на произвол судьбы» (стр. 11), потому что читатель может понять, будто здесь выражено греческое представление о судьбе.

VIII

Особое пристрастие переводчик питает к фольклорно-русским, частью устаревшим, частью относящимся к просторечью выражениям и присловьям.

Так, у него мы встречаем:

охочи (27), чая (66), веки вечные (52), распрекрасный (45), вино лилось рекой (70), питейная часть застолья (7), пока суд да дело (7), поучить уму-разуму (18), а на нет и суда нет (37), рачительная любовь (51), двуснастный (24), не ударит лицом в грязь (35), масть к масти подбирается (32), касаясь всей своей статью (32), за мной дело не станет (53) и т.п.

Ничего подобного в подлиннике нет: так, например, то, что у переводчика передано как «не ударит лицом в грязь», оказывается просто $\epsilon\tilde{\upsilon} \ \acute{\epsilon}\rho\epsilon\tilde{\iota}$ (35). Но если бы даже в подлиннике были народные присловья, поговорки и пословицы, их, как известно,

⁵ К этому можно добавить и выражение «принял за чистую монету» (58). Совершенно чуждо античности и пошлое выражение «сердца богов» (35).

надо с большой осторожностью заменять соответствующими (по смыслу) русскими⁶, так как этим можно невольно нарушить характер иноязычного литературного памятника и снизить его познавательное значение⁷. Наш переводчик воскрешает давно забракованные и сданные в архив приемы перевода⁸.

В самом деле, получается совершенная нелепость: те слои русского населения, где бытовали выражения вроде «охочи» и т.п. (очевидно, низшие слои старорежимной России), никак не могли возлежать на ложах и вести беседы об Эроте и Афродите. Не говорим уж о том, что у переводчика это носит совершенно маскарадный, псевдорусский характер, усугубляемый вдобавок кое-где вкрапленным словечком «мол» (36, 40, 45).

Все это плохо вяжется с архаизмами, допущенными нашим переводчиком: *ибо* (стр. 14, 51, 63 и др.), *ныне* (стр. 25, 29 и др.), *дотоле* (34 — уместно в стихотворной цитате, но неуместно на той же странице внизу). К архаизмам же относится и перевод *μουσική* как «*изящные искусства*» (стр. 34) — в наше время это выражение неупотребительно.

IX

Такие слова, как *наутек* (61), *невдомек* (41, 42)⁹, *боязно* (30), *осрамиться* (34), являются в данном переводе промежуточными между старинно-фольклорными и современным нам просторечием, которое представлено в изобилии:

штукарь (43), *выдумщики* (изобретатели 52), *клевали носом* (70), *удираю* (61, *δραπέτεῖν* только по звукам похоже на русское «удираю» но не по оттенку значения), *удирает* (17, в стихотворной ци-

⁶ Старая академическая шутка: *ὑλαῖκ Ἀθήναζε φέρειν* переводится «в Тулу со своим самоваром не ездят».

⁷ У нашего переводчика даже реквизит подвергся русификации: вместо античных котлов у него «стаканчики» (57).

⁸ В 1900 г. проф. И.И. Холодняк перевел «Пир Тримальхиона», заставив древних римлян выражаться русскими присловьями, что вызвало тогда же резкое осуждение и филологов, и литературных критиков.

⁹ Любимое слово переводчика: так у него выражается и платоновская Диотима, жрица и пророчица, и (о самом себе) писатель Томас Манн (т. ix, стр. 209).

tate), болтал (беседовал, 62), не дав ему (Сократу) *пикнуть* (65), *книжонка* (9), если эти поэты (Гесиод и Парменид) *не врут* (32), *Пошли!* (= пойдём, 5).

Здесь уместно задать переводчику вопрос: в какой же социальной среде происходит действие диалога? «Пир» Платона приобретает у переводчика характер грубоватых жанровых сценок, словно действие происходит в каком-нибудь кабаке среди матросов, которые, по Платону, имели репутацию людей невоспитанных (Phaedr. 243c: ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραυμένων), а не среди избранного афинского общества, афинской элиты. Аристофан в гостях у Агафона говорит совсем не языком персонажей своих комедий. Подвыпивший Алкивиад выражается вполне литературно. Но переводчику до этого нет дела. У него Агафон поэт, автор трагедии, по характеристике Аристофана — изнеженный (Thesmoph. 52–58), по характеристике Аристотеля — тонко остроумный (Поэтика, 18, 1456: «вероятно, чтобы многое случалось и вопреки вероятию»), говорит таким языком:

«Ты хочешь *одурманить* меня, чтобы я *сбился с панталыку*» (стр. 30). Или: «...чтобы мне *заразиться*¹⁰ той мудрой мыслью, которая *осеняла* тебя в *сенях*» (стр. 6); наш переводчик, вероятно, и не заметил, какой здесь получается каламбур: «осеняла в сенях». Конечно, в подлиннике нет ничего подобного). Таким образом, в творческом претворении нашего переводчика «Пир» Платона — своего рода греческая аналогия к «Пиру Тримальхиона».

Х

Греческие слова συνουσία и χαρίζεσθαι не исчерпываются тем, хотя и верным, но слишком «прямолинейным» значением, которое придает им наш переводчик: *соитие*, *отдаваться*. По-гречески это слова более общего, широкого значения, своего рода эффемизм, а переводчик суживает, огрубляет их. Если его способ передавать эти понятия применить к иноязычным произведениям

¹⁰ «Заразиться» в данном контексте (Агафон хочет возлечь рядом с Сократом) приобретает особый смысл, почти медицинский. Лишнее повторять, что в подлиннике этого нет.

того времени, то там, где в подлиннике было бы «он ищет взаимности», в переводе оказалось бы «он хочет совокупляться».

То же самое и со словом *συνιϋναι* относительно животных: переводчик передает его слишком «зоологически», как «спаривание». Я совсем не стою за то, чтобы, вследствие своего рода «викторианизма», что-нибудь оказалось завуалированным в переводе, как это делали старинные переводчики «Пира», например такие поэты, как Расин и Шелли, но и обратное, то вот огрубление, как у нашего переводчика, также не соответствует подлиннику.

XI

Итак, на основании приведенных примеров можно сделать обоснованный вывод, что в данном переводе *речевая характеристика персонажей не соответствует ни их социальному положению, ни их образованности*. Разговорность языка Платона не означает бойкости речи во что бы то ни стало и любой ценой. Очевидно, по замыслу переводчика, цель Платона — потешать публику, а между тем эффект получается обратный — это только утомляет, как обычно бывает в случае неудачных острот и затянувшегося балагурства.

При неполном владении русским языком и полном отсутствии вкуса данный переводчик внушает читателю ложное представление о Платоне, который в таком адаптированном виде мало чем отличается от некоторых стихотворений Катутлла или от комедии Менандра — в передаче того же переводчика¹¹. Читателю данного перевода останется непонятным, почему это в книгах по истории литературы, кем бы и когда бы они ни были написаны, всегда говорится о Платоне как «о художнике слова», о том, «что у него чистейший аттический язык» и что «Пир» — одно из самих мастерских его произведений.

¹¹ Нельзя не отметить единство стиля в различных переводческих работах данного переводчика. Открываем Менандра, и в первых же строках (стр. 37) встречаем слово «смиловáвшись» (с таким ударением), неверно употребленное в значении «смилостивиться», как ясно из контекста. Народное же слово «миловаться» означает «любить» («миловались, целовались»), так что у нашего переводчика, собственно говоря, выходит, что старик «слюбился» с женой сына.

Хотелось бы знать, какими историко-литературными и культурно-историческими соображениями, опрокидывающими обычные представления, руководствовался переводчик в своей грубокомедийной, условно-простонародной передаче «Пира» Платона? Было ли это следствием определенной концепции? Была ли вообще какая-нибудь концепция? Читал ли наш переводчик до этого своего перевода что-нибудь из Платона и о Платоне? Считает ли переводчик, что в каждого крупного писателя надо, как говорится, войти, постараться его понять и освоить? Элементарность этих вопросов вызывается качеством данного перевода.

ХII

Но, скажут в защиту данного перевода, ведь вышеуказанные промахи все наперечет, допустим, их сотня или полторы на 70 страниц перевода, т.е. примерно по два промаха на страницу. Удалив или изменив их, мы получили бы удовлетворительный текст. Беда, однако, в том, что операция эта не механическая, указанные особенности вросли в языковую ткань перевода, а изменение одного слова иной раз влечет за собою изменение целой фразы, так что дело это очень осложняется.

Присмотримся, однако, и к тем местам перевода, где нет этих особенностей. Там, где наш переводчик перестает наконец щеголять своими словечками, он пользуется вялым, серым языком, далеким от всякой художественности и совершенно противоречащим характеру переводимого им произведения. Тут мы встречаем такие речевые штампы: что же касается (очень часто), наблюдается (25), иметь в виду (29, 48), безусловно (23), в данной обстановке (29), убедительным примером может служить (11), в неподходящей среде (49) и т.п. Словом, это те нежелательные *языковые навыки, с которыми борется в наши дни и школа, и газета*. В редакции какой газеты пропустят такое выражение, как «*ввиду собственной бедности*» (стр. 44)? В сочетании с чем-нибудь античным это особенно эффектно: «в среде богов» (34), или «*находится всегда в состоянии войны*» (Эрот! 33).

Всякая поэзия при этом исчезает, теряется все характерное. Иногда получается даже комично:

«Алкестиде захотелось умереть за Адмета» (51).

Общее снижение тона диалога — это своего рода модернизация в сторону серости, обыденности. При этом пропадают, в обход трудностей, также и риторические приемы, наблюдающиеся у Платона. Например, не передано $\text{πρᾶξις... ἐν τῇ πράξει}$ (180e–181a, стр. 15). Или (194e–195a, стр. 29) $\alphaἴτιον θεόν... αἴτιος$ передано «бога, дарующего нам это благо», что тоже банальный «красивый» штамп. Таких примеров можно привести много.

Особенно страдают при этом философские пассажи диалога. Например, 202a — ответственное место, касающееся платоновской гносеологии, на него нередко делаются ссылки в курсах истории греческой философии. Но наш переводчик не потрудился навести соответствующую справку и переводит это место сбивчиво и произвольно, не считаясь с установившейся терминологией: речь идет о *представлении* $\eta \delta\theta\theta\eta \delta\acute{o}\xi\alpha, \tau\omicron \delta\theta\theta\acute{\alpha} \delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, а не о *суждении*, как это дает переводчик (стр. 41), деформируя тем самым философскую систему Платона.

Но возьмем для объективности, чтобы избежать упрека в одностороннем подборе примеров, такое место из данного перевода, где, как говорится, все в порядке, и присмотримся к работе нашего переводчика. Оставим в нетронутом виде слово «целостность» — так переводчик передает затруднительное для перевода сочетание нескольких слов подлинника, и посмотрим, как он переводит дальнейшее, не представляющее уже никаких затруднений для передачи по-русски (в правом столбце даем, с вариантами, наш дословный перевод):

...целостность, к которой нам повелительно указывает дорогу Эрот.

Не следует идти против Эрота: идти против него — значит навлекать на себя ненависть богов (193b).

...в чем (поскольку) нам вожатый (руководитель) и военачальник — Эрот.

Пусть никто не поступает наперекор (вопреки) ему, поступает же наперекор тот, кто враждует с богами (или: враждебен богам; или: навлекает на себя ненависть богов).

Переводчик разложил понятие «вожатого» на глагольную конструкцию «повелительно указывает дорогу» (отметим здесь оттенок «красивого» слога) и, продолжая этот образ, два раза повторяет слово «итти». Во второй половине приведенного примера переводчик погрешает против смысла подлинника: там говорится, что наперекор Эроту действует тот, кто вообще находится во враждебных отношениях с богами, следовательно, и с Эротом. У нашего же переводчика выходит так: кто действует наперекор Эроту (причина), тот становится ненавистен богам (следствие). Это все же не совсем то.

Приведенный пример не из худших, его можно оставить и без исправления, такой перевод, как говорится, «сойдет» — но сойдет на «тройку», и даже с минусом. Вместе с тем этот пример показателен вот в каком отношении: наш переводчик беззаботно относится к стилистическим явлениям подлинника, ему безразличны здесь два определения Эрота, выраженные в подлиннике существительными, что звучит достаточно выразительно; безразлично ему и повелительное наклонение. Он передает «как бог на душу положит», в данном случае — гладко, значит «хорошо», то есть он идет по линии наименьшего сопротивления.

XIII

Создается впечатление, что наш переводчик работал по следующему методу: охватив мысленно содержание фразы подлинника, он затем выражал его не как лучше, а как ему удобнее, пренебрегая разными «несущественными», по его мнению, деталями. При этом *теряются очертания, конфигурация фразы подлинника*: переводчик, словно нарочно, передает фразу подлинника не так, как она разворачивается там, ставя это своей как бы задачей или считая, что в этом-то и состоит сноровка переводчика.

Мне на практике известны полномочия переводчика — и вставлять лишние слова, и не считаться с частями речи, и менять предложения и т.д., и т.д.¹², но все это при условии необходимости,

¹² Как тут не вспомнить старика Горация: *pictoribus atque poetis* (прибавим от себя: и переводчикам) *quidlibet audendi semper fuit aequa potestas — scimus, et*

когда иначе нельзя поступить из-за несоизмеримости языков¹³. У нашего переводчика нет бережного отношения к тексту. Он действует, очевидно, под флагом борьбы с буквализмом и поэтому сразу разрешает себе все, что угодно, и, не пытаясь приблизиться к подлиннику, начинает с отступлений. В результате весь его перевод — сплошное отступление.

За советское время техника переводческого дела — как в стихах, так и в прозе — настолько усовершенствовалась, что такие переводы, как данный перевод «Пира», с его резким несоответствием подлиннику, является ваши дни, к счастью, большой редкостью.

Платон уже 40 лет не появлялся на русском языке (за исключением диалога «Теэтет» в переводе В. Сержникова, 1936 года). Поэтому особенно ответственно выступать с ним перед новым, культурно подросшим, советским читателем. *Перевод С. Апта неверно передает общий тон и характер диалога «Пир», искажает слог и язык автора и поэтому должен быть признан совершенно неудовлетворительным.* Для приведения перевода С. Апта в мало-мальски сносный вид пришлось в порядке «редакторской правки» переменить до 3/4 текста его перевода.

XIV

Остается еще одно, уже последнее замечание.

hanc ueniam petimusque damusque uicissim. Но там же Гораций предостерегает от безвкусиц: *sed non ut placidis coeant immitia, non ut serpentes auibus geminentur, tigribus agni*, а как раз сочетание несочетаемого (суконовый язык, расцвеченный фальшивыми блестками «народности») и делает данный перевод таким странным: *spectatum admissi, risum teneatis, amici?* (А.Н. Егунов цитирует *Ars poetica* Горация, строки 9–13 и далее 5. Предлагаем перевод этих строк, принадлежащий М.Л. Гаспарову: «[Мне возразят:] „Художникам, как и поэтам, / Издавна право дано дерзать на все, что угодно!“ / Знаю, и сам я беру и даю эту вольность охотно — / Только с умом, а не так, чтоб недоброе путалось с добрым, / Чтобы дружили с ягнятами львы, а со змеями пташки; Кто бы, по-вашему, мог, поглядев, удержаться от смеха?» — *Прим. ред.*)

¹³ Состав нашей братии переводчиков наш переводчик пополнил еще и демонами, так на стр. 43 он уверяет, что «демоны — переводчики». Но это, очевидно, шутка с его стороны, так же как и выше, на стр. 4.

Возьмем следующее место на стр. 54а: «...если бы кому-то¹⁴ довелось увидеть высшую красоту... не обремененной человеческой¹⁵ плотью, человеческими красками и всякой другой смертной дребеденью¹⁶, если бы божественную эту красоту можно было увидеть воочию во всей ее самобытности». Читая это место, я обратил внимание на слово «самобытность». Так переводчик передал *μονοειδές* подлинника (211e). Тут впервые у меня мелькнула догадка, что между подлинником и данным переводом, быть может, имеется какое-нибудь посредствующее звено. Я справился в известном, в своем роде классическом немецком переводе Шлейермахера (начала XIX в.), и моя догадка подтвердилась: там было переведено «in seiner Eigenartigkeit», т.е. «в своем своеобразии». Стало быть, самобытность нашего переводчика оказалась не слишком самобытной. Начиная с этого места и до конца диалога, я, проверяя данный перевод, заглядывал порою и в перевод Шлейермахера и убедился, что он не сходил с письменного стола нашего переводчика. Этим, я думаю, объясняется, что наш переводчик заставляет трагического поэта кричать на пиру «Ура!» (стр. 69) — слово, кстати сказать, не существующее по-гречески: «Juchhe!» — так передано у Шлейермахера греческое *ιοῦ ἰοῦ* (223a).

Такое понимание данного места, однако, ошибочно. Вспомним описанную Платоном ситуацию: Агафону, по настоянию Сократа, надо переменить свое место на пиру, чтобы Сократ, в порядке условленной очереди, мог произнести в его честь похвальное слово. Поэтому Агафон покидает свое место рядом с Алкивиадом и *обращаясь к нему* полушутливо и чрезвычайно учтиво восклицает: «Увы, мне нельзя остаться». Ясно, что «ура» здесь не подходит и было бы в устах Агафона крайней невежливостью по отношению к Алкивиаду.

Другой пример: *εἰ τι ἄλλο ἢ τῆς οὐσίας* τῆς ἐμῆς δέοιο ἢ τῶν φίλων τῶν ἐμῶν — фраза, не представляющая затруднений для перевода,

¹⁴ На своеобразном языке переводчика это означает «кому-нибудь».

¹⁵ Здесь обременена красота, а не плоть, — пример неряшливости слога нашего переводчика.

¹⁶ «Смертная дребедень» (11) — комментарии здесь излишни.

почему-то ошибочно переведена: «как и во всем другом, *что зависит от меня* или от моих друзей». Ошибка эта объясняется тем, что при спешной работе (а перевод диалога носит следы спешки тем больше, чем ближе к концу) переводчик, в рассеянности, неверно передал это место у Шлейермахера: *was du irgend sonst von dem Meinigen oder von meinen Freunden brauchst* (перевод Шлейермахера правилен).

Ограничимся этими двумя примерами, хотя их могло бы быть и больше — в мою задачу не входит сличение данного перевода с другими переводами. Вообще говоря, нет ничего зазорного, если наряду с использованием словарями, комментированными изданиями и другими пособиями русский переводчик заинтересуется и иноязычными переводами данного произведения, тем более что хороший перевод есть, в сущности, реализованный комментарий, который может помочь в понимании трудных мест текста. Переводчик не строит свой перевод на голом месте — он должен учесть опыт своих предшественников, к ним надо отнестись критически. Кроме того, иноязычный перевод будет вреден, если русский переводчик уделяет ему больше внимания, чем подлиннику, и руководствуется его словесными решениями, т.е. когда посредник заслоняет собой подлинник и больше, чем подлинник, впечатляет русского переводчика.

Что больше впечатляло нашего переводчика — Платон или Шлейермахер, — это знает он сам.

А.Н. Егунов
Ноябрь 1964 г.

Симпосий (Пир)

Аполлодор и его друг

172a

Аполлодор. Мне кажется, что к вашим расспросам я уже подготовлен. Случилось мне позавчера идти в город из дому, из Фалера, а кто-то из моих знакомых, завидев меня сзади, окликнул издали, да еще и пошутил:

— Что за фалериец этот Аполлодор!¹⁷ Не подождешь ли?

Я остановился и подождал.

b — Аполлодор, — сказал он, — я недавно как раз искал тебя, мне хотелось расспросить о беседе¹⁸ у Агатона, Сократа, Алкивиада и остальных, кто тогда присутствовал на том их совместном обеде, то есть об их рассуждениях о любви — каковы они были? Один человек рассказывал мне о них со слов Фойника, сына Филиппа, и говорил, что тебе они тоже известны. Но он ничего не мог передать толком. Так вот ты и расскажи мне — тебе всего более пристало излагать рассуждения твоего друга¹⁹. Но прежде скажи мне, ты сам присутствовал при этой беседе или нет?

Я ответил:

c — Твой рассказчик, по-видимому, совсем ничего не рассказал тебе толком, если ты думаешь, будто эта беседа, о которой ты расспрашиваешь, происходила так недавно, что и я мог при²⁰ ней присутствовать

— Я в самом деле так думал, — признался он,

— С чего ж это ты²¹, Главкон! — сказал я, — Разве ты не знаешь, что Агатон уже много лет не приезжал сюда?

¹⁷ По созвучию слов *φαλαρεύς* (в греч. тексте *φαληρεύς* — прим. ред.) — фалериец, т.е. житель Фалера, *φάλαρος* — «с белыми пятнами», «глянцевитый» и *φαληρίς* — «птица-лысуха» в этой шутке намек на лысину Аполлодора.

¹⁸ «О беседе» добавлено позже. — Прим. ред.)

¹⁹ Т.е. Сократа.

²⁰ «При» — правка первоначального «на». — Прим. ред.)

²¹ «На полях карандашом обозначен вариант: «Да что ты». — Прим. ред.)

Литература

- Апт, С.К. (1970), “Двойное благословение (Заметки о стиле Томаса Манна)”, *Вопросы литературы* 1 (1970): 133–150.
- Апт, С.К. (2000), “О самом себе”, in Id. (пер.), *Кафка. Превращения: Рассказы, афоризмы*, 312–319. СПб.: Азбука-классика.
- Асмус, В.Ф.; Егунов, А.Н., ред. (1965), *Платон. Избранные диалоги*. М.: «Художественная литература».
- Гаврилов, А.К. (1998), “Журфиксы на Весельной”, *Тыняновский сборник* 10: 670–679.
- Гараджа А.В.; Протопопова, И.А. (2019), “«Что-то смешное на нас напало»: О новом переводе платоновского «Пира»”, *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 3.1: 265–285.
- Городецкий, И.Д., пер. (1908), *Платон. Пир: Беседа о любви*. М.: Книгоиздательство «Дилетант».
- Золотухина, А. (2022), *Пир: Оперное либретто по мотивам одноименного диалога Платона*. СПб.: Амплитуда.
- Карпов, В.Н. (1863), “Пир. Введение”, in Id. (пер.), *Сочинения Платона*, 4.119–143. СПб.: В типография духовного журнала «Странник».
- Марков, А.В. (2019), “Пожелание всего доброго. О «Пире» Платона”, in Id. (пер.), *Платон. Пир*, 5–38. М.: РИПОЛ Классик; Панглосс.
- Светлов, Р.В. (2022), “«Исономия» и «безразличие»: о переводе А.Н. Егуновым описания «демократического человека» в VIII книге Платоновского «Государства»”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 23.4: 162–167.
- Светлов, Р.В.; Минак, В.С. (2022), “А.Н. Егунов как переводчик Платона”, *Платоновские исследования* 17.2: 199–218.
- Светлов, Р.В.; Шмонин, Д.В. (2023), “«Наметки» А.Н. Егунова к переводу Платоновского «Пира»”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1: 367–375.
- Garadja A.; Protopopova I. (2019), “‘Something Funny Has Overtaken Us’: A New Translation of Plato’s *Symposium*”, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics* 3.1: 265–285. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2022), “‘Isonomy’ and ‘Indifference’: About A.N. Egunov’s Translation of the Description of a ‘Democratic Man’ in the VIII Book of Plato’s *Republic*”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 23.4: 162–167. (In Russian.)
- Svetlov, R.; Minak, V. (2022), “A.N. Egunov as Plato’s Translator”, *Platonic Investigations* 17.2: 199–218. (In Russian.)
- Svetlov, R.; Shmonin, D. (2023), “A.N. Egunov’s ‘Outlines’ for the Translation of Plato’s *Symposium*”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1: 367–375. (In Russian.)

Ирина Протопопова, Алексей Гараджа

Не в строку лыко: рецензия А.Н. Егунова
на перевод платоновского «Пира» С.К. Аптом

IRINA PROTOPOPOVA, ALEXEI GARADJA
AN INCH OFF SQUARE: A.N. EGUNOV'S REVIEW
OF THE TRANSLATION OF PLATO'S *SYMPOSIUM* BY S.K. APT

ABSTRACT. The paper deals with the unpublished review by the Soviet classical scholar and translator Andrei Nikolayevich Egunov (1895–1968) of the translation of Plato's *Symposium* by Solomon Konstantinovich Apt (1921–2010), the prominent Soviet and Russian translator of many ancient Greek and modern German writers, that was first published in 1965 and then, with revisions, in 1970 and 1993. The original manuscript of the translation seems to be lost, but the comparison of the review with the printed translation allows to infer that a considerable number of Egunov's edits had been accepted. The list of charges Egunov brings against Apt is rather extensive: grammatical errors and deficiencies; inadequate knowledge of the Russian language, inability to discern meanings and nuances, a total lack of taste; lingual anachronisms in the cultural and historic perspective; forced "folklorization" and vulgarization; adulterations of the text as a result of his straightforward rendering of euphemisms; inconsistencies in the translated language of the personages with their social status and educational level; unjustified crudely comic and contingently vulgar rendering of the text; a bureaucratic gobbledegook; a lack of scrupulous attitude towards the text, deviations from the intended sense; the Russian translation of many passages of the *Symposium* blatantly "apes" the German translation by Schleiermacher. By analyzing the methodological and psychological grounds for such a scathing estimation, the authors concludes that a great number of Egunov's charges against Apt are starkly weak and contradictory, and an inch breaks no square, as an old saying runs.

KEYWORDS: Plato, Andrei Egunov, Solomon Apt, principles of translation.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.12

Стандартным собранием сочинений Платона на русском языке и сегодня остается четырехтомник 1990–1994 годов под общей редакцией А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи, выпущенный в издательстве «Мысль» в серии «Философское наследие»; ему предшествовали (в тех же серии и издательстве) трехтомник 1968–1972 годов под редакцией Лосева и Асмуса и отдельный том 1986 года ранних и сомнительных диалогов Платона с приложением двух поздних неоплатонических сочинений; этот том (под редакцией Лосева) был затем распределен между первым и последним томами четырехтомника, а трехтомник перепечатан в издательствах Санкт-Петербургского университета и Олега Абышко в 2006–2007 годах¹. Трехтомнику же предшествовал сборник «Избранных диалогов» Платона, вышедший в 1965 году в издательстве «Художественная литература» в серии «Библиотека античной литературы» под общей редакцией С.К. Апта, М.Е. Грабарь-Пассек, Ф.А. Петровского, А.А. Тахо-Годи и С.В. Шервинского; далее на титульном листе названы В.Ф. Асмус (составитель и автор комментариев) и А.Н. Егунов (редактор переводов)².

Разумеется, и в подготовке последующих изданий серии «Философское наследие» помимо Лосева, Асмуса и Тахо-Годи участвовал большой коллектив переводчиков и редакторов, но даже в сокровенных местах вроде примечаний редакторы не упоминаются (это касается трехтомника), а их правка остается неотмеченной, в полном соответствии с неприглядной советской, да и российской в целом, издательской практикой. Это, конечно, усложняет задачу сравнения разных редакций русских переводов платоновских диалогов, опубликованных во всех трех названных изданиях, в частности версий выполненного Аптом перевода «Пира»³. Мы не знаем, как именно при подготовке «Избранных диа-

¹ Лосев et al. 1990–1994, 1968–1972, 1986 и 2006–2007. «Трехтомник» на самом деле тоже был четырехтомником, поскольку третий том состоял из двух отдельно изданных частей. Петербургское издание отличается от оригинального измененной пагинацией и дополнительной корректурой (далеко не всегда удачной).

² Асмус et al. 1965. Реальным редактором издания был, как можно предположить, С.А. Ошеров (1931–1983), чье имя скромно спряталось в колофоне книги.

³ Апт 1965, 1970 и 1993.

логов» распределялись обязанности между переводчиком и «общим редактором» Аптом и «редактором переводов» Егуновым. Как вообще складывались их отношения? Судя по неопубликованной рецензии, о которой пойдет речь, не очень.

Андрей Николаевич Егунов (1895–1968), выпускник Петроградского университета, ученик С.А. Жебелева, АБДЕМовец, переводчик «Законов» и «Послезакония» еще в задуманном (и не оконченном) «академическом» 15-томнике творений Платона⁴, отсидевший после войны десять лет в лагерях (за то, что оказался в оккупированном Новгороде — куда советская власть его перед тем и сослала, изгнав из Ленинграда), принадлежал к старшему поколению послевоенных издателей русских переводов Платона наряду с А.Ф. Лосевым (1893–1988), В.Ф. Асмусом (1894–1975), М.Е. Грабарь-Пассек (1893–1975), Ф.А. Петровским (1890–1978) и С.В. Шервинским (1892–1991). Соломон Константинович Апт (1921–2010), выпускник Московского университета, ученик С.И. Радцига, переводчик Эсхила, Аристофана, Еврипида, но главным образом прославившийся своими переводами Томаса Манна, воспринимался в 1965 году как «молодой» — среди всех этих мэтров только А.А. Тахо-Годи (1922–) была ему почти ровесницей. Впрочем, ближе всего Апту были Асмус, Грабарь-Пассек и особенно Петровский, о которых он вспоминает с большой теплотой⁵. В то время Апт уже трудился над переводом «Иосифа и его братьев», вышедшим в 1968 году, где безусловно обнаруживаются переключки с его же переводом «Пира». В частности, слово «двуснастный» для греческого ἀνδρόγυνος в «Пире», почему-то не понравившееся Егунову, в «Иосифе» передает немецкое *mannweiblich*.

Список претензий Егунова к переводу Апта примерно следующий (в порядке появления): грамматические ошибки и недочеты; недостаточное владение русским языком, неспособность различать значения и оттенки, полное отсутствие вкуса; культурно-исторические языковые анахронизмы; насильственная «фольклоризация» и просторечие; огрубление текста из-за прямолиней-

⁴ Жебелев et al. 1922–1929. Переводы Егунова вошли в 13 и 14 тома (1923).

⁵ См. Старикова 2011: 23–38.

ного перевода эвфемизмов; несоответствие в переводе языка персонажей их социальному положению и образованности; непропорционально грубо-комедийная, условно-простонародная передача текста; канцелярит; отсутствие бережного отношения к тексту, отступления от смысла; перевод многих фрагментов «Пира» сделан с немецкого перевода Шлейермахера.

Такое количество и уровень претензий — от мелких грамматических недочетов до обвинений в полном отсутствии вкуса и в конце концов в «списывании» перевода у Шлейермахера — делает рецензию совершенно разгромной. Впрочем, автор сам прямо заявляет:

Перевод С. Апта неверно передает общий тон и характер диалога «Пир», искажает слог и язык автора и поэтому должен быть признан совершенно неудовлетворительным. Для приведения перевода С. Апта в мало-мальски сносный вид пришлось в порядке «редакторской правки» переменить до 3/4 текста его перевода⁶.

К сожалению, до нас не дошла рукопись первого варианта перевода Апта, поэтому непосредственное сличение его с переводом, вошедшим в издание 1965 года, невозможно. По словам Р.В. Светлова, значительное число замечаний Егунова было учтено⁷; добавим, что мы при этом не знаем, кто вносил правку — сам переводчик, «редактор переводов» Егунов или, возможно, редактор книги в целом С.А. Ошеров. Тем не менее, претензии Егунова и опубликованный перевод Апта (измененный, хотя и не радикально, в 1970 и 1993 годах⁸) дают возможность проследить разные переводческие стратегии, разные концептуальные представления о прозе Платона. Попробуем сделать ряд замечаний.

Сразу же бросается в глаза противоречивость обвинений: с одной стороны, упреки в просторечии, с другой — в канцелярите: «Там, где наш переводчик перестает наконец цеголять своими

⁶ Светлов 2023: 259.

⁷ Светлов 2023: 247.

⁸ Автор правки аптовского перевода «Пира» 1970 года не назван, а текст 1993 года «заново сверен А.А. Столярковым» — будущим переводчиком «Фрагментов ранних стоиков» (Лосев et. al. 1990–1994: 2.442).

словечками, он пользуется вялым, серым языком, далеким от всякой художественности и совершенно противоречащим характеру переводимого им произведения»⁹. При этом достаточно комично, что отпор канцеляриту Апта дается на языке того же канцелярита: «Словом, это те нежелательные языковые навыки, с которыми борется в наши дни и школа, и газета»¹⁰. Но главное — Егунов вдруг вспоминает о «поэтичности» текста, приводит в пример несколько не отраженных в переводе риторических приемов и обвиняет Апта в том, что тот снижает тон диалога — «своего рода модернизация в сторону серости, обыденности»¹¹.

В свете такой критики перевод предстает на редкость противоречивым, а текст «Пира» на русском языке — набором стилистически бессвязных языковых картинок. Однако в опубликованном переводе мы, наоборот, видим стройную художественную целостность, где каждый персонаж обладает своей речевой характеристикой, где блестяще переведены риторические и «поэтические» приемы и где сохранен общий «мистериально-карнавальнЫй» дух платоновского «Пира». Возможно, дело в серьезной правке — но, может быть, — в оптике, определяющей видение текста и соответствующую оценку перевода?

Егунов задает важнейший вопрос:

Хотелось бы знать, какими историко-литературными и культурно-историческими соображениями, опрокидывающими обычные представления, руководствовался переводчик в своей грубокомедийной, условно-простонародной передаче «Пира» Платона? Было ли это следствием определенной концепции? Была ли вообще какая-нибудь концепция? Читал ли наш переводчик до этого своего перевода что-нибудь из Платона и о Платоне? Считает ли переводчик, что в каждого крупного писателя надо, как говорится, войти, постараться его понять и освоить? Элементарность этих вопросов вызывается качеством данного перевода¹².

⁹ Светлов 2023: 256.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*: 257.

¹² *Ibid.*: 256.

Это очень серьезное и притом снова противоречивое обвинение: с одной стороны, Егунов сомневается, что у Апта была какая-то концепция перевода, поскольку он, по откровенному намеку рецензента, совершенно не знает Платона; с другой стороны, он называет передачу текста «грубо-комедийной» и «условно-простонародной», а несколько выше упрекает Апта в том, что тот «внушает читателю ложное представление о Платоне, который в таком адаптированном виде мало чем отличается от некоторых стихотворений Катулла или от комедии Менандра»¹³.

Как видим, в спор вступают два разных представления о Платоне: одно, названное Егуновым «обычным», и другое, которое мы выше назвали «мистериально-карнавальным».

В замечаниях Светлова уже отмечена карнавальность, переданная у Платона Аптом: идея карнавальности культуры витает в воздухе — в 1965 году, когда выходят «Избранные диалоги» Платона, появляется и книга М.М. Бахтина о Франсуа Рабле. Отметим, что в том же духе пишет в 1950-е годы о Платоне О.М. Фрейденберг: она считает, что Сократ предстает у него как комедийный персонаж, трикстер, а жанровый исток такого персонажа — мим античного низового театра. Знаменитая Сократова ирония, постоянное притворство и гибризм, в котором его упрекает в «Пире» Алкивиад, идут от балаганного эйрона («притворщика»), который «„скрывал“ под мнимой наивностью и безобразием свою „сущность“»¹⁴.

Однако жанр мима Платон преобразует в мистериально-философском смысле: «Оппозиция мнимого и подлинного, призрачного и зримого, внешнего безобразия и внутренней красоты составляла душу и мистерии (философии), и мима»¹⁵. Поэтому Сократ с необходимостью становится «оборотнем», носителем неперменной двусмысленности:

«Пир» Платона по своей тематике толкует о двух противоположных Эросах — об Эросе возвышенном («небесном») и об Эросе

¹³ Светлов 2023: 255.

¹⁴ Фрейденберг 1998: 293.

¹⁵ *Ibid.*: 298.

низменном («гибристе»). <...> Но вся тема целиком, тема «истины-призрака» (ἀληθῆ-εἶδωλον), воплощена Платоном в фигуре Сократа: в лице Сократа то, что говорит Диотима (персонаж, олицетворяющий «истину»), и то, что говорит ее противоположность, Алкивиад (олицетворение «призрачности»), отождествляется. Сократ есть и гибрист, и небесная мудрость, созидание.

Снаружи Сократ безобразен и «сокрыт»; он «прикидывается», соответствуя природе балаганного диссимулятора, эйрона. Но в «открытом» виде у него внутри находится сияющее божество. <...>

Он — двойной силен и двойной Эрос, и в нем сочетаются две природы — мистериальная и гибристическая¹⁶.

Мы считаем такую трактовку платоновского Сократа и «Пира» точной, тонкой и фундированной как историко-культурным контекстом возникновения греческой философии, так и главным философским смыслом «Пира». И мистерия, и комедия нужны здесь не для «украшения», а именно для философии. Весь текст построен на игре двух планов: «умопостигаемого» (*ноэтон*) и «видимого» (*хоратон*). Одна часть «Пира», связанная с посвящением Сократа Диотимой в эротически-философскую мистирию — «аполлоническая», «возвышенная» (хотя и в нее комедиограф Аристофан вносит двусмысленность); другая, начинающаяся с комоса и прихода хмельного Алкивиада, — «дионисийская», «чувственная». Восхождение к «прекрасному самому по себе» в первой части — параллель к соблазнению Сократа Алкивиадом во второй¹⁷. В «Пире» один план просвечивает сквозь другой, раскрывая главную идею Платона: причастность мира видимого миру эйдосов, отражение мира эйдосов в мире чувственном.

Такой контекст и такая философская подоплека обуславливает постоянные двусмысленности в диалогах Платона: можно вспомнить двойственность эроса в «Федре» и доходящую до непри-

¹⁶ Фрейденберг 1998: 297–298. В изданном тексте «Образа и понятия» вместо невозможного *ἀληθῆ следует читать ἀλήθεια 'истина' либо ἀληθῆ 'истинно'; при этом обыгрывается «непотаенность» алетей и «сокрытость» Сократа.

¹⁷ См. Протопопова 2015а и 2015b.

стойности двусмысленность фрагмента о росте крыльев души и Эроте-Птероте (*Phdr.* 250–251b)¹⁸. В «Пире» мы видим то же самое — и переводы Аптом глаголов с эротическими коннотациями (*συνουσία* и *χαρίζεσθαι*) в их «низком» значении подчеркнута обнажают второй, откровенно чувственный план, что возмущает Егунова¹⁹. Однако в речи Павсания с помощью этих слов намек делается именно на сексуальное общение с мальчиками (*Smp.* 184–185). В итоговый вариант перевода эти слова вошли всё же как эвфемизмы, и это, на наш взгляд, правильно, поскольку тем самым они сохраняют необходимую семантическую игру.

Егунов, как нам кажется, не видит философского значения двусмысленностей и «гибризма» у Платона, поскольку не улавливает связь между концепцией отражения эйдосов в чувственном мире и мимесисом как философской драмой, однако он обвиняет Апта в том, что тот неверно передает философский смысл платоновского текста, приводя в пример перевод *δόξα* ('мнение') словом «суждение», в то время как переводить это нужно — считает он — как «представление»²⁰. Здесь мы, пожалуй, согласимся, что русское «суждение» ближе по узусу словам, обозначающим не «мнение», а рациональное мышление, для которого в греческом у Платона и после него *terminus technicus* — это *διάνοια* 'разум, рассудок'. Однако сам Егунов в своих переводах не доносит важнейшие философские смыслы Платона. Приведем один пример.

В ключевом фрагменте «Государства», где вводится идея Блага, а затем дается описание сфер сущего через метафору «разделенной линии» (*R.* 505–511), Сократ сравнивает сферу «дианойи», то есть рационального мышления, управляющего так называемым научным познанием, с высшей ноэтической сферой, где правит «ум» (*νοῦς*), продвигающийся без помощи всяких образов (в отличие от более низких сфер, в том числе и математики) эйдосами через эйдосы к беспредпосылочному началу. Вот как он подчеркивает особенности нуса по сравнению с дианойей:

¹⁸ См. Гараджа, Протопопова 2015.

¹⁹ Светлов 2023: 254–255.

²⁰ *Ibid.*: 257.

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ ἀν-
τὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιού-
μενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς,
ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἀψάμενος
αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτῇ
καταβαίῃ, αἰσθητῶ παντάλασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν
αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη (R. 511b3–c2).

А вот как это передано у Егунова:

Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним¹⁷.

Егунов переводит фрагмент о восхождении к беспредпосылочному началу как чисто рационалистическое построение, не случайно используя для *τελευτή* слова из сферы логики: «заключение», «выводы». У Платона же здесь совершенно очевидны мистериальные аллюзии¹⁸ — и соответствующая лексика, и сама схема ступенчатого восхождения к «началу всего», а затем возвращения «посвященного» к эйдетике несомненно близки описанию Диотимой восхождения по эротической лестнице красоты к «прекрасному самому по себе» и созерцанию эйдосов без помощи чего-либо чувственного (*Smp.* 210–212).

Таким образом, Егунов рационалистически, а значит — поверхностно, а значит — недостаточно верно, передает философский смысл одного из ключевых пассажей, поскольку не видит мистериальной подоплеку платоновской диалектики. Мы считаем, что

¹⁷ Лосев et al. 1990–1994: 3.293. В итоговом четырехтомнике, помимо старых (конечно, переработанных) переводов «Законов» и «Послезакония» из «академического» собрания творений Платона, Егунов представлен также своими переводами «Федра» (1965) и «Государства» (1971).

¹⁸ Ср. *τελετή* 'посвящение в таинство' и собственно 'таинство'.

обвинения Егуновым Апта в том, что тот «не понял и не освоил» Платона, совершенно не приемлемы, — более того, если исходить из позиции мистериально-карнавальных коннотаций платоновской философии (а эта позиция видится нам вполне обоснованной), то подобное обвинение можно предъявить самому рецензенту.

Заметим, что итоговое обвинение в «списывании» у Шлейермахера тоже крайне противоречиво: если переводчик ориентировался на немецкий, то как он мог пронизать весь свой перевод русским просторечием и канцеляритом?

Трудно объяснить откровенную слабость многих обвинений Егунова, человека тонкого и хорошо образованного. Так, непонятна его ирония по поводу «шутки» Апта, пополнившего «состав нашей братии переводчиков... еще и демонами... он уверяет, что „демоны — переводчики“»¹⁹. Пускай не «демоны», а «гении», пускай не «переводчики», а «истолкователи» — но в тексте совершенно нешуточное ἐρμηνεύων (*Smp.* 202d3). Или еще более едкое замечание о том, будто Апт и не заметил собственного каламбура в пассаже о мудрости, которая «осенила в сених» Сократа²⁰. Как раз-то заметил — и передал вполне достойно: ὁ <sc. τὸ σοφόν> σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις (*Smp.* 175d1). Или совсем уже безоглядное — об аптовском переводе папирусного «Брюзги» Менандра (собственно, только *argumentum metricum* к этой комедии, написанного Аристофаном из Византия):

Нельзя не отметить единство стиля в различных переводческих работах данного переводчика. Открываем Менандра, и в первых же строках (стр. 37) встречаем слово «смилова́вшись» (с таким ударением), неверно употребленное в значении «смилоствивиться», как ясно из контекста. Народное же слово «миловаться» означает «любится» («миловались, целовались»), так что у нашего переводчика, собственно говоря, выходит, что старик «слюбился» с женой пасынка²¹.

¹⁹ Светлов 2023: 259, п. 13.

²⁰ *Ibid.*: 254.

²¹ *Ibid.*: 255, п. 11. Егунов «открывал» томик Церетели et al. 1964 из той же

Речь идет о следующих строках: «Дочь отдал замуж, пасынку же Горгию / Сестру Сострата, смилловавшись, в жены взял»²². Но почему же именно «смилловавшись», а не «смиловавшись»? Егунов просто не знал глагола «смиловаться», синонимичного «смиловаться»? Трудно себе это представить. Тогда просто почудилось, что стих требует только такого ударения?

Особенно не по себе Егунову от «карнавализации» речи героев «Пира» — представителей «избранного афинского общества, афинской элиты»: «в данном переводе *речевая характеристика персонажей не соответствует ни их социальному положению, ни их образованности*»²³. Тут снова либо наивность (не могут же избранные так выражаться!), либо особенное советское двоемыслие — не просто говоришь одно, а думаешь другое, но и говоришь, и даже думаешь одно, а в глубине души *знаешь* другое, всячески от этого подспудного знания отмахиваешься, спасая свою зашоренность, и в результате ничего не *понимаешь*. О «знании» и «понимании» в связи с задачей переводчика пишет в своем письме к Апту в 1986 году М.Л. Гаспаров, поднимаясь к вопросу о *вкусе*:

Но главное — не «знать», а «понимать»: а для этого нужны не просто переводы, а комментированные переводы, открывающие за памятником его культурный мир (таких у нас ничтожно мало) и связывающие памятник с нашими сегодняшними запросами (такие у нас очень примитивны — «Аристофан в борьбе за мир» и пр. <...> для переводчика я пожелал бы не только углублять и укреплять свой природный вкус и склонность, чтобы этим пробивать стену сопротивления новым открытиям, — но и менять, расширять свой вкус... стремясь к всепониманию. <...> переводчик как профессионал («мастер» в средневековом смысле слова) обязан уметь всё, и об этом полезно себе напоминать — именно чтобы не скатываться в халтуру²⁴.

«Библиотеки античной литературы», где в следующем году выйдут «Избранные диалоги» Платона: это позволяет точно датировать его рецензию.

²² Церетели et al. 1964: 37. В оригинале: τούτου δ' ἄδελφὴν λαμβάνει τῷ Γοργίᾳ, / τῷ τῆς γυναικὸς παιδί, πρῶτος γενόμενος (Kassel, Schröder 2022: 67.11–12).

²³ Светлов 2023: 254–256.

²⁴ Старикова 2011: 175–176.

Возможно, проблема Егунова — именно в узости заточенного (с любимым ударением) вкуса — а это уже «вкусовщина» — и нежелании его расширять, впуская в свой мир неведомых «чудищ облых, озёрных». И это вполне объяснимо — после десяти-то лет каторги. Есть у нас, впрочем, пример и другой крайности у другого переводчика «Пира», который обеими руками за карнавализацию и «решительно отвергает» даже невинное аптовское «осенила в сених» — взамен предлагая «накрыла на крыльце»!²⁵ Вкус — это прежде всего нахождение и поддержание баланса между жатостью вкусовщины и развязностью безвкусицы.

В заключение скажем немного о комментариях — которые призваны, по только что приведенным словам Гаспарова, вести от «знания» к «пониманию». Авторами комментариев к переводам Платона обозначены: В.Ф. Асмус в «Избранных диалогах» и А.А. Тахо-Годи — в трех- и четырехтомном «Собрании сочинений», а также в «Диалогах» 1986 года. Кроме того, в трех последних изданиях примечания к каждому диалогу открываются своеобразным планом-перспективом, написанным А.Ф. Лосевым, где в достаточно жесткой форме читателю разъясняется, как именно следует толковать данный текст.

Вот что пишет Егунов об аптовском переводе одного долго не дававшего покоя исследователям места в самом начале «Пира»:

На первой же странице... читателя поражает выражение «*Фалера тебе в бок*», что для русского уха звучит как «холера тебе в бок»; читатель сразу приходит к выводу, что, видно, и в древней Греции была своего рода «шпана».

А в сноске замечает:

Мы не знаем, на каком ученом толковании основывался переводчик, переводя именно так. Ср. переданную мною в изд-во заметку для комментатора этого диалога²⁶.

Насчет «Фалеры в бок», конечно, справедливо, и разумеется Апт подводил к «холере», но дальше Егунов заводит всё ту же

²⁵ См. нашу рецензию на перевод А.В. Маркова (Гараджа, Протопопова 2019).

²⁶ Светлов 2023: 248–249.

песню: как так, Афины, город на холме, тем более портовый, ну где вы там шпану найдете? В окончательной версии перевод этого места у Апта звучит так:

На днях, когда я шел в город из дому, из Фалера, один мой знакомый увидел меня сзади и шутливо окликнул издали.

— Эй, — крикнул он <sc. Главкон>, — Аполлодор, фалерский житель (Φαληρεύς), погоди-ка! (*Smr.* 172a2–5)

И мы знаем содержание «переданной в издательство заметки» Егунова для недоумевающих комментаторов диалога:

По созвучию слов φαλαρεύς <sic> — фалериец, т.е. житель Фалера, φάλαρος — «с белыми пятнами», «глянцевитый» и φαληρίς — «птица-лысуха» в этой шутке намек на лысину Аполлодора²⁷.

Подобные фантастические объяснения «шутки» восходят к немецким издателям XIX века. Но суть в том, что Φαληρεύς — это не просто «житель Фалера», а демотикон, то есть неизменная часть официального имени афинского гражданина после реформ Клисфена — двоюродного прадеда Алкивиада, — добавлявшаяся к его патрониму, отчеству. Соль шутки — в неуместной официозности (тот же канцелярит) обращения к приятелю, которое к тому же выдается стихотворным одиннадцатисложником: ὦ Φαληρεύς οὗτος Ἀπολλόδωρος²⁸. Апт, по-видимому, понимал, что никаких тонких этимологических намеков здесь искать нечего (тем более что нет и не предвидится никаких подтверждений плешивости Аполлодора). Понимал, вероятно, и то, что передавать демотикон русским отчеством (что-то вроде «Фалерыч») не годится, поскольку так вместо официозности получится фамильярность. Вот и отрезал сгоряча: «Фалера тебе в бок». Возможно, здесь тоже уместно опереться на ритм: «Аполлодор, Фалером урожденный», и т.д.

²⁷ Светлов 2023: 262, п. 17. В окончательной версии комментария: «Шутка основана, видимо, на созвучии греческих слов Φαληρεύς — „житель Фалера“ и φαλακρός — „блестящий“, „гладкий“, т.е. с лысой головой» (Лосев et al. 1990–1994: 2.442). Хотя φαλακρός (в отличие от φαλαρός) — это именно ‘плешивый’.

²⁸ См. Hug 1884: *ad loc.*

Литература

- Апт, С.К., пер. (1965), *Платон. Пир*, in В.Ф. Асмус et al. (ред.), *Платон. Избранные диалоги*, 118–184. М.: «Художественная литература».
- Апт, С.К., пер. (1970), *Платон. Пир*, in А.Ф. Лосев et al. (ред.), *Платон. Сочинения в трех томах*, 2.97–156. М.: «Мысль».
- Апт, С.К., пер. (1993), *Платон. Пир*, in А.Ф. Лосев et al. (ред.), *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*, 2.81–134. М.: «Мысль».
- Асмус, В.Ф. et al., ред. (1965), *Платон. Избранные диалоги*. М.: «Художественная литература».
- Гараджа, А.В.; Протопопова И.А. (2015), “Гюбрис в «Федре»: метрическая ошибка или «тайное» имя?”, *Соловьевские исследования* 47.3: 23–32.
- Гараджа, А.В.; Протопопова И.А. (2019), “Что-то смешное на нас напало»: О новом переводе платоновского «Пира», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 3.1: 265–285.
- Жебелев, С.А.; Карсавин, Л.П.; Радлов, Э.Л., ред. (1922–1929), *Полное собрание творений Платона в 15 томах*. Петербург; Л.: Academia.
- Лосев, А.Ф.; Асмус, В.Ф., ред. (1968–1972), *Платон. Сочинения в трех томах*. М.: «Мысль».
- Лосев, А.Ф., ред. (1986), *Платон. Диалоги*. М.: «Мысль».
- Лосев, А.Ф.; Асмус, В.Ф.; Тахо-Годи, А.А., ред. (1990–1994), *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. М.: «Мысль».
- Лосев, А.Ф.; Асмус, В.Ф., ред. (2006–2007), *Платон. Сочинения в трех томах*. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета; «Издательство Олега Абышко».
- Протопопова, И.А. (2015a), “Υβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И.А. (2015b), “Платоновский «Пир» как силен и андрогин”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 4: 419–425.
- Светлов, Р.В. (2023), “А.Н. Егунов о переводе платоновского диалога «Пир»”, *Платоновские исследования* 19.2: 242–263.
- Старикова, Е., ред. (2011), *С. Апт о себе и других. Другие — о С. Апте*. М.: Языки русской культуры.
- Фрейденберг, О.М. (1998), “Образ и понятие”, in Id., *Миф и литература древности* (составление и подготовка текста Н.В. Брагинской), 223–622. М.: «Восточная литература» РАН.
- Церетели, Г.Ф. et al., ред. (1964), *Менандр. Комедии. Герод. Мимиамбы*. М.: «Художественная литература».

- Garadja, A.; Protopopova, I. (2015), “Hybris in the *Phaedrus*: A Metrical Mistake or a ‘Hidden’ Name?”, *Solovyov Studies* 47.3: 23–32. (In Russian.)
- Garadja, A.; Protopopova, I. (2019), “Something Funny Has Overtaken Us’: A New Translation of Plato’s *Symposium*”, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics* 3.1: 265–285. (In Russian.)
- Hug, A., ed. (1884), *Platons ausgewählte Schriften*. 5. Teil: *Symposion*. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner.
- Kassel, R.; Schröder, St., eds. (2022), *Poetae Comici Graeci*. Vol. 6.1: *Menander. Dyscolus et fabulae quarum fragmenta in papyris membranisque servata sunt*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Protopopova, I. (2015a), “Hybris as Inversion of ‘Object’ and ‘Method’ in Plato’s *Symposium*”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2: 373–379. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2015b), “Plato’s *Symposium* as Silenus and Androgyne”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 4: 419–425. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2023), “A.N. Egunov as a Translator of Plato’s *Symposium*”, *Platonic Investigations* 19.2: 242–263. (In Russian.)

Денис Федоров, Ольга Андерсон

Незаконченная рукопись А.Н. Егунова
«Греческий роман в русских переводах»*

DENIS FEDOROV, OLGA ANDERSON
A.N. EGUNOV'S UNFINISHED MANUSCRIPT
THE GREEK NOVEL IN RUSSIAN TRANSLATIONS

ABSTRACT. The present article is devoted to the analysis and partial reconstruction of a manuscript of the prominent Soviet classical scholar and translator Andrei Nikolayevich Egunov preserved in his personal archive. The manuscript in question is an unfinished monograph devoted to the problem of Russian translations and reception of the phenomenon of the so-called Greek novel in Russia. On the basis of the surviving archival draft materials, the authors attempt to identify Egunov's goal and to reconstruct the basic structure of his work. According to the authors of the article, the unfinished work conceived by Egunov was intended to contribute to the study of the tradition of Russian translation studies, shedding light on the biographies of Russian translators of classical literature in the XVIII–XIX centuries, as well as to conduct a kind of comparative analysis of the various Russian translations of Greek novels in the historical period under consideration. The data obtained in the course of familiarisation with previously unpublished archival materials not only allows the authors to pay tribute to the memory of the outstanding Russian scholar, but also to introduce some of them into academic circulation. The article also considers Egunov's methodological principles, casting a glance into the scholar's "creative laboratory" and revealing a number of approaches or "techniques" Egunov employed while working on his monograph, applying them to the primary sources as well, which approaches in many respects remain relevant for the classicists of our days.

KEYWORDS: A.N. Egunov, Greek novel, classic studies in Russia, translation studies.

© Д.А. Федоров (Калининград). piarman@gmail.com. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

© О.Н. Андерсон (Калининград). essliana@yandex.ru. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.13

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-28-00671, <https://rscf.ru/project/22-28-00671/>, Балтийский федеральный университет имени И. Канта.

Андрей Николаевич Егунов (1895–1968), яркий и самобытный представитель отечественного антиковедения начала и середины XX века, отличаясь чрезвычайно широкой разносторонностью профессиональных научных интересов, оставил свой след в самых разных областях литературно-исследовательской деятельности, будучи известен как авторитетный филолог-классик, переводчик произведений ряда античных авторов, а также поэт и литератор. Обращение к интеллектуальному наследию А.Н. Егунова, участвовавшее в последние годы¹, а также открывшиеся возможности работы с сохранившимся архивом ученого², позволили пролить дополнительный свет на еще одну из многочисленных граней его исследовательского таланта и научных интересов — изучение традиций российского дореволюционного классического переводоведения. Среди специалистов достаточно широко известна одна из поздних работ Егунова — масштабное исследование отечественной традиции переводов Гомера³. В качестве аргументов научной значимости подобной проблематики автор, в частности, выделял «примеры техники перевода, положительные или отрицательные, но небесполезные и по сей час для переводческой практики», отдельно отмечая, что «лексический и стилистический анализ переводов Гомера может служить материалом по истории русского литературного языка»⁴.

И в этом отношении отдельный интерес составляет представленная в архиве Андрея Николаевича в виде рукописи незаконченная монография, посвященная близкой проблематике — исследованию русских переводов и рецепции в России феномена так называемого греческого романа⁵.

¹ См., например, Светлов 2022, Светлов, Минак 2022 и 2023, Светлов, Шмонин 2023, Федоров, Колмакова, Андерсон 2022, Минак 2022 и др.

² Авторы выражают глубокую признательность хранителям интеллектуального наследия А.Н. Егунова — Вадиму Валерьевичу и Ирине Валентиновне Сомиковым за предоставленную возможность работы в частном архиве с текстами оригинальных рукописей советского ученого.

³ Егунов 1964.

⁴ Егунов 1964: 11.

⁵ Литература по теме греческого романа чрезвычайно разнообразна. Среди

Стоит отметить, что данная тематика интересовала Егунова еще в молодости. Очевидную аллюзию на частично сохранившееся сочинение Антония Диогена носит название опубликованного советским антиковедом в 1931 г. романа «По ту сторону Тулы»⁶. Егунов был одним из авторов вышедшего в свет в 1932 г. перевода произведения одного из ярких представителей данного позднеантичного литературного жанра — «Эфиопики» Гелиодора. В 1965 г. этот перевод был переиздан с обширной вступительной статьей Андрея Николаевича. В ней он делает акцент на софистическом характере данного греческого текста:

Когда вследствие изменения общественных условий, утраты государственной самостоятельности и гражданских навыков греческое население Римской империи было низведено до относительно благополучного, обывательского прозябания, с преимущественно частными интересами, распространение образованности привело к тому, что в области литературы произошла встреча двух течений, ранее не соприкасавшихся, — низовой развлекательной литературы и дотоле игнорировавшей ее литературы изысканных «верхов». В результате возник софистический любовный роман: некогда вульгарные повествования обогатились всеми тонкостями софистической риторики⁷.

В том же предисловии автор, хотя и несколько поверхностно, касается тематики русской традиции переводов греческого романа, обращая внимание на тот факт, что первичное знакомство отечественной образованной публики с данным жанром произошло опосредованно, через позднейшие «имитации» французских романистов XVIII века:

В России греческий роман становится известным в XVIII веке. До появления собственных переводов русская литература уже пробовала освоить характер греческого романа через западноевропейские авантюрные романы⁸.

примечательных исследований последних лет см., например, Протопопова 1997 и 2001, Whitmarsh 2011, Schwartz 2016, Lefteratou 2018, Reardon 2019, Bird 2020.

⁶ Николев 1931.

⁷ Егунов 1965: 10–11.

⁸ Егунов 1965: 34.

Задуманная Егуновым монография должна была быть посвящена не столько проблематике греческого романа как такового (темы, безусловно, неисчерпаемой и многоаспектной, но тем не менее в значительной степени уже разработанной предшествующими поколениями антиковедов), сколько детальному рассмотрению истории русских переводов, причем как греческих первоисточников, так и позднейших «имитационных» литературных произведений на «греческую» тематику. Таким образом, работа была призвана внести вклад в исследование традиции российского переводоведения, пролив свет на биографии русских переводчиков-античников XVIII–XIX вв., а также, в отдельных случаях, провести своеобразный сравнительный анализ самих текстов различных переводов той эпохи.

Сохранившийся текст этой незаконченной монографии Егунова, озаглавленный «Греческий роман» (с подзаголовком «Восприятие его в России», данным, вероятно, В. Сомиковым)⁹, представляет собой две папки разнообразных рабочих материалов. Первая из них (115 стр.)¹⁰ включает ряд частично систематизированных отрывков разной степени завершенности — некоторые из них представляют собой, вероятно, вычитанную автором машинописную черновую версию той или иной главы, некоторые — не более чем рабочие рукописные наброски, фрагменты переводов, извлечения, библиографические материалы и проч. Вторая папка (116 стр.)¹¹, озаглавленная «Материалы к истории греческого романа», содержит еще в меньшей степени систематизированные вспомогательные рукописные фрагменты грубо чернового характера. Вероятно, большинство представленных в архивном деле материалов принадлежат к позднему этапу творческой деятельности советского исследователя — цитируемая в рукописи научная библиография прослеживается вплоть до второй половины 1960-х годов¹². В отдельных случаях можно наблюдать некоторое

⁹ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 1.

¹⁰ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6.

¹¹ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.7.

¹² Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 115.

изменение почерка автора — можно предположить, что Андрей Николаевич работал над сочинением до самой смерти в октябре 1968 г. и, увы, так и не успел завершить свой монументальный по амбициозности замысел.

Чрезвычайный интерес для исследователя представляет, на наш взгляд, творческий метод Егунова в подготовке черновых материалов. Первоначальные рукописные наброски на отдельных листах бумаги помечались в соответствии с тематикой — в данном случае, в соответствии с первоначальным планом задуманного сочинения — по именам основных античных авторов (Гелиодор, Ахилл Татий, Харитон и т.д.). Подобный методологический подход позволял исследователю в дальнейшем систематизировать подготовленные материалы, с легкостью отличая тематику одного подготовленного отрывка от другого. Далее черновики переписывались, обрабатывались, соединялись и перепечатывались на пишущей машинке в черновую рукопись. Данный этап работы характеризовался многочисленными правками, как вписанными Егуновым от руки, так и в виде грубых «вклеек» вырезанных фрагментов машинописи¹³. Далее готовилась вторая версия черновой рукописи — текст работы еще более «оттачивался» автором, а потому требовал значительно меньшего количества правок и вписок. По мере завершения работы над сочинением Егунов печатал окончательную «чистовую» версию монографии, с отдельными скупыми правками — в качестве примера можно привести представленные в том же архиве машинописную рукопись перевода «Государства» Платона, а также подготовленный Егуновым перевод «Письма к монсеньору» Г.В. Лейбница¹⁴.

К сожалению, воссоздать задуманную автором структуру произведения достаточно непросто ввиду слабой систематизации и общей фрагментарности доступных для исследования сохранившихся рукописных материалов. Заметки автора на отдельных страницах рукописи¹⁵ позволяют составить лишь отдален-

¹³ См., например, Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 43–48.

¹⁴ См. Светлов, Минак 2022 и 2023.

¹⁵ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 61–62.

ное представление о планируемых к разработке темах. Вполне очевидным, однако, представляется, что ученого интересовали как историография и традуктология традиции русских переводов оригинальных греческих романов, так и рецепция феномена греческого романа в отечественной дореволюционной литературной традиции в целом.

Не претендуя на решение масштабной задачи общей реконструкции сочинения Егунова, позволим себе провести определенную структуризацию сохранившихся черновигов, акцентировав внимание, главным образом, на наиболее разработанных сюжетах, предложенных автором.

1. *Русские переводы «канонических» греческих романов.*

1.1. *Русская традиция перевода «Эфиопики» Гелиодора* (машинопись и рукопись, Л. 12–22). Данный сюжет частично разработан в издании перевода «Эфиопики» под редакцией Егунова 1965 г.¹⁶

1.2. *Русские переводы «Повести о Габрокоме и Антии» Ксенофонта Эфесского* (Л. 22–26, 31, машинопись). Сохранившийся фрагмент посвящен главным образом попытке Егунова установить имя первого русского переводчика данного сочинения, скрывающегося под инициалами «В.П.»¹⁷. В качестве первой кандидатуры автором рассматривается литератор, переводчик и чиновник (директор коммерческого училища) В.С. Подшивалов. Однако более вероятным, по мнению Егунова, является авторство молодого В.А. Поленова. Именно неопытностью переводчика объясняется наивное отождествление Ксенофонта Эфесского с его тезкой — гораздо более ранним и гораздо более знаменитым автором «Анабасиса»¹⁸. В целом, однако, качество данного перевода, сделанного, конечно, не с первоисточника, а с французского издания, Егунов оценивает относительно высоко:

Переводчик точно передает французский текст, который держится на среднем французском уровне того времени: хотя нет таких

¹⁶ Егунов 1965: 34–35.

¹⁷ В.П. 1793.

¹⁸ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 23.

резких отклонений, как у Бошана, все же на каждом шагу встречаются прибавления и изменения в угоду французскому вкусу: греческий подлинник ничего не говорит о матери героя, во французском переводе она «не уступала своему супругу ни в знатности, ни в богатстве»; юноша, названный в оригинале красивым, становится совершенным французом — *un jeune homme des plus accomplis* — и т.д. Примечания принадлежат французскому изданию, их переводной характер сказывается и на языке...¹⁹

1.3. *Русский переводчик Иван Акимов и специфика перевода «Повести о любви Херея и Каллирой» Харитона Афродисийского*²⁰ (Л. 34–53, машинопись, относительно хорошая сохранность; также Д. 4.7. Л. 85–86). Данный сюжет достаточно детально разработан Егуновым в ряде черновых фрагментов, и примечателен попыткой исследователя выявить филологическое и общекультурное значение первого русского перевода «подлинно-греческого романа» — сочинения «Повесть о любви Херея и Каллирой» Харитона Афродисийского. Кратко осветив основные вехи творческой биографии русского переводчика — Ивана Ивановича Акимова, состоявшего переводчиком при Академии Наук, — Егунов проводит сравнительный анализ оригинального немецкого перевода 1753 г.²¹, которым пользовался Акимов, и его русской интерпретации, а также декларируемых тем и другим переводчиком подходов к своей работе. И если немецкий литератор относится к Харитону и персонажам романа «равнодушно-снисходительно»²², то Акимов, напротив, «подает своего автора в самом выгодном свете в ряду старинных и новых писателей»²³.

Егунов отмечает также значительные расхождения между русским переводом и греческим первоисточником — сокращение некоторых сцен и некоторое «смягчение» суровой действительности, по мнению советского исследователя, роднит текст Акимова со знакомыми ему «псевдо-греческими» романами той эпохи. Отмечается и определенное стремление переводчика следо-

¹⁹ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 24.

²⁰ Акимов 1763.

²¹ Неупе 1753.

²² Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 43.

²³ Там же.

вать требованиям правдоподобия в сюжете произведения, а также «превращение» диалогической формы изложения в повествовательную²⁴. Таким образом, заключает Егунов, русский переводчик «по-своему переосмыслил переведенный им роман, применительно к русской литературной ситуации 1763-го года»²⁵.

Небезынтересным представляется Егунову и нравственный мотив, изложенный И.И. Акимовым в предисловии к своему труду, своеобразное противопоставление благочинного текста, «простоты старинных писателей», и модных литературных веяний современных литературных произведений, в которых «часто под видом нравоучения превелико скрывается соблазн и развращение непорочных нравов»²⁶. Весьма примечателен общий вывод из проведенного Егуновым анализа текста Акимова:

...взгляды, выраженные им в предисловии к Харитону, не являются его исключительной собственностью — литературным теоретиком он никогда не был. Это — отголоски воззрений целого литературного направления. Предисловие Акимова явно полемично и вводит нас в ту борьбу мнений, которая приобрела особую остроту незадолго до полного торжества романа как жанра. Насколько роман Харитона действительно оправдывает представление Акимова о нем, это — другой вопрос, требующий особого рассмотрения. Но *в русский литературный процесс того времени Харитон попадает в акимовской версии*. А так как невозможно полагать, что Акимов в этом предисловии высказывает только свои личные суждения, то, следовательно, он был выразителем взглядов, имевших более широкое распространение²⁷.

В целом можно вполне согласиться с мнением Егунова, что перевод Акимова преследовал явной целью не только грубое потакание вкусам аудитории, а напротив — в них воплощалось своеобразное консервативное начало, стремление воспрепятствовать распространению «развлекательной беллетристики», проникающей в русское общество под влиянием современных западных литературных веяний.

²⁴ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 48.

²⁵ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 44.

²⁶ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 38.

²⁷ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 50.

1.4. *Русские переводы сочинения Ахилла Татия* (Л. 54, 65, 87 и др.; небольшой фрагмент, отдельные упоминания).

1.5. *Русские переводы романа «Дафнис и Хлоя» Лонга* (Л. 60, 87; также отдельные упоминания).

II. *Византийская традиция «псевдо-греческого» романа* (вероятно, в контексте русских переводов произведений этого жанра)²⁸.

2.1. *«Повесть о Дросилле и Харикле» Никиты Евгениана* (Л. 60).

2.2. *«Повесть об Исминии и Исмине» Евматия Макремволита* (Л. 60; также Д. 4.7. Л. 85–87). В данном случае интерес для автора представлял как первый русский перевод (1769) с французского первоисточника («перелицовки»²⁹), так и его авторизованный «пересказ» под названием «Исмений и Исмена», сделанный А.П. Сумароковым в 1782 г. (Л. 27–28). Подробней данная проблематика была рассмотрена Егуновым в отдельной статье³⁰, ставшей, очевидно, одним из этапов подготовки текста монографии.

III. *Рецепция греческого романа в дореволюционной российской литературной традиции.*

3.1 *Русские переводы европейских «имитаций» греческого романа, а также отечественные «подражания» данному литературному жанру в XVIII веке* (Л. 31–33; «Приключения Фемистокла», «Любовный вертоград», «Непостоянная фортуна» Ф. Эмина³¹, «Пантея, древняя повесть»³² и др.). В составленной Егуновым обширной библиографии по этой теме перечислено нескольких десятков подобных произведений и переводов³³.

3.2. *Условно-греческий роман XVIII века «Карита и Полидор» Жан-Жака Бартеlemi* (большей частью черновая машинопись, Л. 2–11).

²⁸ Данная тематика представлена в рукописи Егунова лишь в виде отдельных набросков, составить комплексное представление о ней по доступным материалам не представляется возможным.

²⁹ Полякова 1965: 122.

³⁰ Егунов 1963.

³¹ Эмин 1763а, 1763б и 1763с.

³² Пантея 1778.

³³ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 97–100.

В сохранившихся фрагментах этой главы Егунов описывает историю появления данного сочинения в России, делая акцент на анализе двух ранних переводов на русский язык, сделанных В. Заозерским и Д.И. Фонвизиным в конце XVIII века с французского издания. Проводя сравнительный анализ этих двух переводов, автор отмечает некоторое «простодушие» Заозерского, вероятно принявшего сочинение подражателя за настоящий перевод с (несуществующего) греческого первоисточника, в то время как Фонвизин, проявив определенное «литературное чутье»³⁴, вероятно, испытывал на этот счет определенные сомнения, исключив из текста явно «мистифицирующее» предисловие мнимого переводчика с греческого.

Напомним, что реальным автором «Кариты и Полидора» был французский литератор и лингвист Жан-Жак Бартеlemi³⁷. Вероятно, источником вдохновения для него выступал текст «Дафниса и Хлои» Лонга³⁵. В литературном отношении советский исследователь ставит более ранний перевод молодого Фонвизина (родился в 1745 г.) выше перевода Заозерского:

...сопоставление этих двух переводов не позволяет сделать вывод, что Заозерский основывался на вышедшем за 27 лет до того переводе Фонвизина. Словарные и фразеологические совпадения объясняются близостью к французскому подлиннику. Несмотря на быстрое развитие повествовательного жанра в те десятилетия, язык перевода Заозерского не представляет собою шага вперед сравнительно с языком перевода Фонвизина, напротив язык Фонвизина здесь чище и разговорнее³⁶.

По мнению Егунова, данное явление объясняется общим снижением качества русских переводов греческих романов к 90-м годам XVIII в., с постепенной «миграцией» данного жанра в область «развлекательной литературы»³⁷.

³⁴ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1-4.6. Л. 9.

³⁷ Barthélemy 1760.

³⁵ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1-4.6. Л. 7.

³⁶ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1-4.6. Л. 9.

³⁷ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1-4.6. Л. 10.

Вполне вероятным представляется, что в круг научных интересов Егунова не могла не входить проблематика истории русских переводов двух других греческих романов, сохранившихся в пересказах: «Вавилоники» Ямвлиха и «Невероятных приключений по ту сторону Туле» Антония Диогена. Напомним, что в 1960 г. был опубликован перевод Ямвлиха, сделанный Егуновым, под названием «Вавилонская повесть»³⁸. Вероятнее всего, именно факт слабой сохранности текстов данных сочинений обусловливал слабый интерес к этим произведениям со стороны ранних русских переводчиков и, как результат, — низкую репрезентацию имен данных авторов в материалах архива.

В заключение нельзя также не отметить небезынтересное наблюдение, сделанное в ходе анализа текста рукописи Егунова, — достаточно демонстративное и, можно даже сказать, несколько пренебрежительное отношение советского антиковеда к римской литературной традиции («о Цицероне судить не могу по невежеству»³⁹). Несмотря на то, что в отдельных случаях он упоминает имена и произведения нескольких поздних римских авторов (в частности, Марка Аврелия и Лукиана, писавших по-гречески), вероятно, в планы Егунова не входило подробное исследование особенностей русских переводов представителей «родственных форм» латиноязычной литературы — в частности, Апулея и Петрония. В этом смысле крайне симптоматичной и показательной представляется еще одна цитата, обнаруженная нами среди фрагментов рассматриваемой монографии:

Римляне стали владыками стран, которым они решительно ничего не могли предложить в культурном отношении — ни в науках, ни в искусствах, ни в философии. Понимание собственной дефектности стало, как это ни странно (пожалуй, это единственный случай в истории) неотъемлемой частью их национального самосознания. Устами своего величайшего поэта — Вергилия — они признали, что им не дано создавать великое в искусстве —

³⁸ Егунов 1960.

³⁹ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 112.

это призвание греков, а их дело — управлять: шадить подчиненных и смирать надменных. Оглядываясь на римское культурное развитие, другой видный римский поэт — Гораций в эффектно построенном на игре слов стихе ⟨...⟩ говорил, что «плененная Греция пленила своего сурового победителя и внесла искусства в дикий Лациум»⁴⁰.

В рамках короткой статьи, безусловно, невозможно провести полноценную и всестороннюю реконструкцию монографии Егунова — тем более, что ограниченный объем исходного авторского текста позволяет судить о планах советского исследователя лишь в виде гипотез. Однако, на наш взгляд, знакомство с архивными материалами не только позволяет отдать дань памяти нашему выдающемуся ученому соотечественнику, но и ввести часть из них в научный оборот, а также дает современному исследователю великолепную возможность заглянуть в «творческую лабораторию» исследователя-переводоведа, выявив ряд подходов и «технологических приемов» автора в работе над монографией, а также данными первоисточников, которые во многом остаются актуальными и сегодня. В то же время поставленная советским антиковедом амбициозная задача — пролить свет на историографию и специфику русского перевода греческого романа — остается во многом до сей поры нерешенной. В этом смысле хочется выразить осторожную надежду, что монография Егунова, пусть и незавершенная, будет представлять и сугубо профессиональный интерес для всё возрастающей в наше время когорты исследователей традиций отечественного перевода произведений античных авторов.

⁴⁰ Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 90.

Приложение

А.Н. Егунов

Условно-греческий роман XVIII века «Карита и Полидор»
(отрывок из незаконченной монографии)⁴¹

[Л. 3] Примером условно-греческого романа XVIII века может служить роман «Карита и Полидор», дважды переведенный на русский язык. Причем первым его переводчиком был не кто иной, как Фонвизин, выпустивший свой перевод анонимно:

«Любовь Кариты и Полидора. Переведено с французского. Перепечатано в Санкт-Петербурге 1763. (147 страниц)».

Второй русский перевод:

«Любовь Кариты и Полидора, или редкие приключения двух великодушных язычничков, с описанием бывших с ними чрезвычайных несчастий, великих перемен, удивительных оборотов и с изъяснением, что добродетель, сколь бы ни имела злобных гонителей, остается всегда торжествующей и достойною наконец венчать наградою своих любителей. Переведено с Греческого на Французский, а с Французского на Российской Васильем Заозерским⁴². Первым изданием. Москва. Печатано в вольной Типографии А. Решетникова 1790 года (176 страниц)»⁴³.

Оба русских перевода сделаны с французского издания 1760 года «Amours de Carite et Polydore», снабженного предисловием, которое в переводе В. Заозерского выглядит так:

⁴¹ <Личный архив А.Н. Егунова. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4.1–4.6. Л. 3–10. — Прим. ред.>

⁴² У Сиповского (Из истории русского романа и повести. Материалы по библиографии, истории и теории русского романа, ч. 1, XVIII век. СПб. 1903, стр. 90) заглавие переведено не точно: слово «великодушных» пропущено, а вместо «переведено с греческого» и т.д. дано: сочинено на греч. яз., с коего на франц. перевел г. Бартелими, а с сего на р. яз. Васильем Заозерским. — На самом деле имя автора в этом издании не указано. О В. Заозерском никаких сведений не дают ни Русск. биограф. словарь, ни Геннади, кроме того, что он является переводчиком этого романа. — Прим. А.Н. Егунова.

⁴³ Отрывок этого романа помещен также в Санкт-Петербургском Журнале, издаваемом И. Пниним, 1798, стр. 162–169, уже с указанием автора: «Карита и Полидор Г. Бартелими сочинителя путешествий молодого Анахарсиса по Греции». — Прим. А.Н. Егунова.

[Л. 4] «Предуведомление от переводившего с греческого:

Несколько лет тому назад, как один Профессор из Готтинга на-шел в Немецкой библиотеке роман под названием Карита и Полидор. Он вознамерился перевести его и присовокупить к нему *пространные* замечания, когда войска наши вступили в сей город: как мы никогда не вели войны с науками, то не воспрепятствовали его упражнениям, и Профессор продолжил труд свой. Один из наших Офицеров имел с сим ученым человеком столь тесную дружбу, что получил от него копию с перевода и позволение выдать его в свет, но с таким однако ж условием, чтобы напечатать один только простой перевод, уведомивши публику в предисловии, что сочинитель книжки сей была женщина из Эпидавра, называемая Памфилою, жившая во времена Нероновы и которой *имя подписано* на подлинном Манускрипте. О сей Памфиле упоминают: Диоген Лаэртций, Свид, Фотий и пр. В издании, напечатанном в Готтинге, можно видеть на Греческом языке все изъяснения, каких только желать можно, как на самой Манускрипт, так и на Сочинение».

Автор этого предисловия, не считаясь с правдоподобием, заставляет Памфилу подписаться на подлинном манускрипте и переносит женское писательство романов, нередкое во Франции XVII и XVIII века, в древнюю Грецию. Указанные греческие авторы в самом деле упоминают о Памфиле, жившей во времена Нерона, но не как о романисте, а как об авторе не дошедших до нас «Записок» или «Воспоминаний» (*hypomnemata*).

Так, Фотий (IX век н.э., патриарх константинопольский), сообщает: «Она записывала все, что узнавала от своего мужа, не покидая его ни на день, ни на час в течение 13 лет, а также и то, что слышала от других. Получилась полезная книга, где можно найти необходимые сведения по истории и изречения, кое-что из области красноречия, и философские теории и поэтические идеи. Она была родом египтянка⁴⁴ и т.д.»

[Л. 5] Предисловие французского переводчика, простодушно переданное Заозерским, опущено у Фонвизина, очевидно отто-

⁴⁴ Photii Bibliotheca ex rec. I. Bekkeri. Berolini, 1824. — Прим. А.Н. Егунова.

го, что будущий автор «Бригадира» /1766-й год, через три года после этого перевода/ не мог не заметить его шуточного оттенка: профессор-немец, снабжающий «пространными замечаниями» любовный роман; легкое французское бахвальство: «мы не ведем войны с науками», наконец и заметная несогласованность: на какой язык переводил *геттинский* <sic> профессор, и если он и был переводчиком, то почему же в «предисловии переводчика» говорится «мы», т.е. французы? — все это слишком выдает если не мистификацию, то шутку. На самом деле автором романа «Карита и Полидор» был Бартелеми (Jean Jacques Barthélemy 1716–1795); он учился у иезуитов, но втайне изучал Декарта; склоняясь к янсенизму, не принял духовного сана; занимался нумизматикой и библиотечным делом, был знатоком восточных языков; во время революции пробыл под арестом 16 часов, освобожден по распоряжению Дантона. Роман «Любовь Кариты и Полидора», написанный в 1758 году, предназначался им для педагогических целей. Лишь во 2-м издании, 1796 года, указан автор: «Carite et Polydore par J.J. Barthélemy, Auteur du Voyage du jeune Anacharsis en Grèce À Lausanne et à Paris 1796» (поэтому невозможно приводимое Сиповским — см. выше стр. 1, заглавие перевода Заозерского 1798 года). Здесь уже нет мистифицирующего предисловия, напротив в Notice sur la vie et les ouvrages de J.J. Barthélemy, предпосланной роману, прямо говорится «среди серьезных занятий Бартелеми позволил себе кое-какое отдохновение — это было сочинение романа, которое он выдал за перевод с греческого» (стр. хiv). — Европейскую известность Бартелеми приобрел своим романом Voyage du jeune Anacharsis en Grèce (начатого в 1757 г.) Paris, 1787, 4 тома, ставившим себе целью обрисовать быт древней Греции. Более 20 тысяч цитат из древних авторов подкрепляли изложение. Несмотря на всю ученость автора, его Греция не выходит за пределы воззрений и морали французского дворянского общества xvii–xviii вв.

[Л. 6] Легкие реминисценции античного романа нельзя отрицать в Бартелеми, но еще более сквозят у него черты сентиментализма:

«Несчастливая Стеропа воображала непрестанно печаль свою: всегда обливалась слезами и только в них находила утешение. Ночь заставляла ее часто сидящую под деревом в сем упражнении, и хотя день и наступал, однако Стеропа от слез не переставала.

Воспоминание прошедшего благополучия улаждало иногда настоящее несчастье. Стеропа почитала удовольствием описывать приключения любви своей к Шерофонту (sic!). Она заходила в середину рощи, чтобы прочитывать без препятствия сие дражайшее описание, и когда тяжкие вздыхания допускали еще действовать ее гласу, то повторяла она непрестанно имя несчастного супруга.

В один день случай и солнечный жар завели Кариту (дочь Стеропы) и Полидора на берег отдаленного ручья, который был близ того места, куда часто ходила Стеропа.

Во всяком слове, которые Стеропа говорила, слезы показывались в глазах Полидора и Кариты. Они друг на друга с молчанием взирали. Сила изображения, которая Стеропу поражала, вкоренялась в сердца их: но то, что они чувствовали оба, не печальное было изображение, которое следует сожалению, напротив того было то приятное смущение, которое обыкновенно производит представление первых увеселений любви.

В тот самый час Стеропа читала описание того, когда любовник привел ее во храм и когда увидела она бога браков, венчающего его постоянство. Точное изображение удовольствия, которое чувствовала она в сию счастливую минуту; радость ее любовника; те клятвы, столь много раз повторенные и которые повторяла она еще с восхищением; воспоминание забав, коему [Л. 7] печаль придавала еще более приятности; все их смущало; все удивляло: уже руки Каритины было в руках Полидоровых. Взор и нежные усмешки были до сего одни истолкователи их мыслей. Но в ту же минуту не знали они больше себя сами. Полидор бросился в объятия Кариты, уста его прилеплены к устами его любовницы. Три раза начинал он говорить и три раза слова останавливались у него на языке. Душа его не обладала более ни чувствами, ни властью.

Удовольствие, которое они тогда вкушали, умножало их внимание. Стеропа, не видя их, продолжала читать свое приключение. Конец ее повести дал им узнать, что есть еще приятности, коих они не знали до сего. Карита краснелась, а и неизвестный пламень пылал в Полидоровых очах».

Приведенный отрывок представляет для нас стилистический и биографический интерес еще и потому, что перевод с французского сделан не кем другим, как Фонвизиным, а перелом в языке Фонвизина произошел в 1763–64 гг., когда он стал работать под руководством Елагина, признанного в те годы мастера стиля⁴⁵.

Двукратное появление «Кариты и Полидора» на русском языке показательно и для соотношения переводов Фонвизина и Заозерского:

[Л. 8]

«Карита и Полидор»

Фонвизин /1769/

Заозерский /1790/

Бесперывная весна царствовала в сей стране благополучной...

Вечная весна царствует в сей благополучной стране...

Мистрат пришел искать при подошве горы сей убежище от несправедливости людей и от неблагодарности своего века...

При подошве холма Мистрат искал для себя спокойного убежища противу несправедливости людей и неблагодарности своего века.

Близ места его пребывания жила молодая вдова, которая называлась Стеропою...

Неподалеку от хижины его жила молодая вдова по имени Стеропа.

Карита, дочь ее, будучи еще пяти лет, принимала участие в ее горести. Она утешала мать свою и в объятиях ее говорила:

Карита, дочь ее, будучи пяти только лет от рождения своего разделяла уже с нею печаль ее. Она отирала слезы матери своей и ожимала ее нежно в своих объятиях.

⁴⁵ «Переходный характер имеет перевод повести Бартеlemi „Любовь Кариты и Полидора“ 1763 г. (или, может быть, еще в 1762 г.). Эта повесть — нечто вроде стилизации в духе александрийских романов и, прежде всего, „Дафниса и Хлои“». Ист. русск. лит. т. IV, часть 2-я, М.-Л., 1937, стр. 153–154. — *Прим. А.Н. Егунова.*

— Не оставляй меня, любезная мать, живи для себя...

[Л. 9] Стеропа почитала удовольствием описывать приключения любви своей к Шерофонту /sic!. Она заходила в середину рощи, чтобы прочитывать без препятствия сие дражайшее описание.

При всяком слове, которые /sic/ Стеропа говорила, слезы показывались в глазах Полидора и Кариты. Они друг на друга с молчанием взирали. Сила изображения, которая Стеропу поражала, вкоренялась в сердца их.

Конец ее повести дал им узнать, что есть еще приятности, коих они не знали до сего. Карита краснелась и неизвестный пламень пылал в Полидоровых очах.

— О, дражайшая родительница моя! — говорила она с восхищением, не оставляйте меня, живите для вас самих...

Стеропа почла за удовольствие сочинить историю любви своей с Ксерофонтом и иногда, удалившись в густоту рощей, перечитывала в полной свободе сие драгоценное сочинение.

После всякого слова, которое приносила Стеропа, слезы орошали глаза их; они взирали друг на друга в молчании, и чувствование, пронзающее душу Стеропину, казалось, что переходит в сердце их.

Конец разговора /?/ ее дал им почувствовать, что есть столь верховное благо, которого употребление было им еще неизвестно. Карита покраснела, и пламя, дотоле неизвестное, пылало в глазах Полидоровых.

Сопоставление этих двух переводов *не позволяет сделать вывод, что Заозерский основывался на вышедшем за 27 лет до того переводе Фонвизина*. Словарные и фразеологические совпадения объясняются близостью к французскому подлиннику. Несмотря на быстрое развитие повествовательного жанра в те десятилетия, *язык перевода Заозерского не представляет собою шага вперед сравнительно с языком перевода Фонвизина, напротив язык Фонвизина здесь чище и разговорнее*, например: «убежище *от* чего-нибудь» звучит более по-русски, чем «убежище *против* чего-нибудь» или «она заходила в средину рощи» конечно лучше, чем «удалившись в густоту рощей» и т.д.

По внутренним признакам, т.е. по психологическому заполнению и общему тону *читатель не мог в ту пору отличить*

подлинно-греческое от «греческого» в духе французского классицизма — для этого не хватало материала для сравнения.

Вопрос о подлинности греческого романа не мог, конечно, возникнуть и у юного Фонвизина (ему в ту пору было 18 лет), но он обнаружил литературное чутье, откинув мистифицирующее предисловие. В остальном роман продолжал для него оставаться «греческим», потому что действие разыгрывалось в Греции. Так и много лет спустя, в 1786 году, печатая в «Новых ежемесячных сочинениях» своего «Каллисфена», он дает подзаголовок «Греческая повесть».

[Л. 10] <...>цизма⁴⁶. К этому же классическому лагерю относится и вторичное, уже несколько архаическое для тех лет, появление «Кариты и Полидора» в переводе В. Заозерского (1790-й год. См. выше, стр. 5) под видом якобы подлинно-греческого романа. Качество переводов греческого романа снижается от 60-х к 90-м годам: В. Заозерский не разобрал шуточной мистификации Бартеlemi. *Греческий роман уже перестал выдвигаться в качестве одного из орудий против новшеств — он клонится вниз, в развлекательную литературу...*

⁴⁶ <В рукописи пропуск, от предыдущего предложения на новом листе остался лишь обрывок слова. — Прим. ред.>

Литература

- Акимов, И., пер. (1763), *Харитон Афродийский. Похождение Керее и Каллирои*. Пер. с немецкого. СПб.: Типография Академии наук.
- В.П. (1793), *Торжество супружеской любви над злосчастиями, или Приключения Аврокома и Анфии. Ефесская повесть*. Пер. с французского. М.: Типография А. Решетникова.
- Егунов, А.Н., пер. (1960), “Ямвлих. Вавилонская повесть”, in С. Полякова (ред.), *Поздняя греческая проза, 185–194*. М.: ГИХЛ.
- Егунов, А.Н. (1963), “Исмений и Исмена», греческий роман Сумарокова”, in М.П. Алексеев (ред.), *Международные связи русской литературы*, 135–160. М.; Л.: Издательство АН СССР.
- Егунов, А.Н. (1964), *Гомер в русских переводах XVIII–XIX веков*. Л.: Наука.
- Егунов, А.Н., ред. (1965), *Гелиодор. Эфиопика*. М.: Художественная литература.
- Завьялов, С. (2003), “Гомер в качестве государственного обвинителя на процессе по делу русской поэзии (О книге А.Н. Егунова «Гомер в русских переводах XVIII–XIX веков»”, *Новое литературное обозрение* 2.60: 194–199.
- Минак, В.С. (2022), “А.Н. Егунов как исследователь отечественной и зарубежной литературы”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 23.4: 168–172.
- Николев, А. (1931), *По ту сторону Тулы*. Л.: Издательство писателей.
- Пантея (1778), “Пантея, древняя повесть”, *Санкт-Петербургский вестник* 2.8: 124–130.
- Полякова, С.В. (1965), “Из истории византийской любовной прозы («Любовные письма» Аристенета и «Повесть об Исминии и Исмине» Евматия Макремволита)”, in Id. (ред.), *Византийская любовная проза*, 114–134. М.; Л.: Наука.
- Полякова, С.В. (1993), “А.Н. Егунов как переводчик древних авторов”, in Г. Морев и В. Сомсиков (ред.), *Андрей Николев (Андрей Н. Егунов). Собрание произведений*, 352–354. Wien: Gesellschaft zur Förderung Slawistischer Studien.
- Протопопова, И.А. (1997), *Происхождение греческого романа (к вопросу об экзегетической наррации)*. Дисс. Российский государственный гуманитарный университет.
- Протопопова, И.А. (2001), *Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания*. М.: Российский государственный гуманитарный университет.

- Светлов Р.В. (2022), «Исономия» и «безразличие»: о переводе А.Н. Егуновым описания «демократического человека» в VIII книге Платоновского «Государства», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 23.4: 162–167.
- Светлов, Р.В.; Минак, В.С. (2022), «А.Н. Егунов как переводчик Платона», *Платоновские исследования* 17.2: 199–218.
- Светлов, Р.В.; Минак, В.С. (2023), «Г.В. Лейбниц. «Письмо к монсеньору» в переводе А.Н. Егунова», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 7.2: 331–343.
- Светлов, Р.В.; Шмонин, Д.В. (2023), «Наметки» А.Н. Егунова к переводу Платоновского «Пира», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1: 367–375.
- Федоров, Д.А.; Колмакова, М.В.; Андерсон, О.Н. (2022), «Архив Андрея Николаевича Егунова», *Платоновские исследования* 17.2: 126–136.
- Эмин, Ф., (1763a), *Приключения Фемистокла и разные политические, гражданские, философические, физические и военные его с сыном своим разговоры; постоянная жизнь и жестокость фортуны его гонящей*. СПб.: Типография Сухопутного кадетского корпуса.
- Эмин, Ф., (1763b), *Любовный вертоград, или Непреоборимое постоянство Камбера и Арисены*. СПб.: Типография Сухопутного кадетского корпуса.
- Эмин, Ф., (1763c), *Непостоянная fortuna, или Похождение Мирамонда*. СПб.: Типография Сухопутного кадетского корпуса.
- Barthélemy, J.-J. (1760) *Les Amours de Carite et de Polydore. Roman traduit du Grec*. Paris: s.n.
- Bird, R. (2020), *Sophrosune in the Greek Novel: Reading Reactions to Desire*. Bloomsbury Academic.
- Heyne, C.G., tr. (1753), *Charitons Liebesgeschichte des Chäreas und der Callirrhoe*. Aus dem Griechischen übersetzt [von Christian Gottlieb Heyne]. Leipzig: bei Friedrich Lanckischens Erben.
- Lefteratou, A. (2018), *Mythological Narratives. The Bold and Faithful Heroines of the Greek Novel*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Reardon, B.P., ed. (2019), *Collected Ancient Greek Novels*. University of California Press.
- Schwartz, S. (2016), *From Bedroom to Courtroom: Law and Justice in the Greek Novel*. Groningen: Barkhuis.
- Whitmarsh, T. (2011) *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance*. Cambridge University Press.

Павел Соколов

Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 63r–65v (введение, текст и перевод)*

PAVEL SOKOLOV

WILLIAM OF LEUS. *EXPOSITIO LIBRI DE CAUSIS*,

COD. BORGH. 352 FOLS. 63R–65V (INTRODUCTION, TRANSCRIPTION, AND TRANSLATION)

ABSTRACT. The publication presents a transcription and a Russian translation of a fragment from the only extant manuscript of the commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus' *Elements of Theology*, by the Dominican theologian William of Leus, written at the turn of the 13–14 centuries and known under the name of *Expositio Libri de causis*. We have selected for publication the exposition on the proposition XXIII of the *Book*, dealing with the distinction between the modes of existence of the First Cause in things and of things in the First Cause. In this part of the *Exposition*, which draws largely on the commentaries of Thomas Aquinas and Giles of Rome, we can see the echo of the metaphysical and theological debates of his time: those on the principle of individuation in the angelic world, on the modes of God's presence in the created things (*formaliter, causaliter, essentialiter, virtualiter*), on the distinction between the being of essence (*esse essentiae*) and the being of existence (*esse existentiae*). The length of the commentary makes it impossible to publish its full-size text in one issue, therefore we present here only the first part of it, looking forward to publishing the rest in one of the coming issues of the *Platonic Investigations*.

KEYWORDS: Proclus, *Liber de causis*, the *Elements of Theology*, Guillelmus de Leus.

Действительный масштаб рецепции неоплатонического наследия и, в частности, трудов Прокла на латинском Западе только еще начинает в полной мере осознаваться в исследовательской литературе. Так, общеизвестно, что одним из основных ка-

© П.В. Соколов (Москва). alharizi12@gmail.com. Московский физико-технический институт.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.14

* Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

налов трансляции арабизированного неоплатонизма в средневековой Европе была так называемая «Книга о причинах», или «Книга о чистом благе» (лат. *Liber de causis*, араб. *Kitāb fī l-ḥayr al-maḥd*), — созданная в Багдаде в IX в. эпитома «Первооснов теологии» Прокла¹. Впервые на латинском Западе этот текст упоминается в XII в. Аланом Лилльским; тогда же, в конце XII столетия, он был переведен на латынь Герардом Кремонским, а предмет непрерывного комментирования и преподавания оставался вплоть до XVI в. (комментарий Амброджо Фьяндино 1532 г.). Самым, по-видимому, плодотворным периодом в его рецепции было столетие 1250–1350: едва ли не все крупнейшие умы этого времени, от Роджера Бэкона до Эгидия Римского, оставили свои толкования к нему. Однако даже из этих крупнейших комментариев не только перевода и анализа, но и публикации дождалось не все. Наибольшего внимания в исследовательской литературе удостоилась, как легко предположить, «экспозиция» Фомы Аквинского: было подготовлено качественное критическое издание, текст Фомы был переведен на несколько языков, фрагмент его существует в том числе и на русском². Издан и неплохо изучен и более ранний трактат-комментарий Альберта Великого, именуемый «О причинах и происхождении универсума от первой причины» (*De Causis et processu universitatis a Prima Causa*, 1264–1268)³. Вместе с тем по-прежнему ждут своих издателей даже такие важные для этой традиции тексты, как «Толкование на Книгу о причинах» Эгидия Римского или «Вопросы на Книгу о причинах» Сигера Брабантского. Более того, за пределами этого круга великих имен оказались по меньшей мере десятки комментариев, содержание которых остается для исследователей совершенной *terra incognita*. А между тем для истории европейской метафизики этот корпус текстов, формат которых варьируется от межстрочных глосс до полноценных трактатов, имеет большое зна-

¹ Крупнейшим исследованием о самой «Книге о причинах», ее источниках и основных темах остается монография Кристины д'Анконы (D'Ancona 1995).

² Гейде, Бандуровский 2000.

³ Fauser 1993; Anzulewicz et al. 2006.

чение, ведь на протяжении долгого времени «Книга о причинах» рассматривалась как столь же фундаментальный текст для изучения первой философии, как Аристотелева «Метафизика» (наравне с «Метафизикой» она фигурирует в статутах Парижского университета 1259 г. и в *Compendium examinatorium Parisiense*). Корпус комментариев к «Книге» начал складываться примерно в то же время, лишь немногим позднее, чем к «Метафизике»: если самые ранние из известных комментарии Адама Бакфилдского были составлены в 1240–1250 гг.⁴, то традиция комментариев к *Liber de causis* формируется в 1260–1270 гг., и у истоков ее находятся тексты Альберта и Фомы. Не менее значительным было влияние «Книги» на теологию, особенно после того как Фома Аквинский, установив происхождение этого текста из «Первооснов теологии», усмотрел в нем своего рода связующее звено между Проклом и Дионисием Ареопагитом, а также философию природы и этику (так, известно, что на юге Франции «Книга о причинах» преподавалась именно как труд по этике наряду с «Никомаховой этикой» Аристотеля).

Еще в 1983 г. Ричард Тэйлор опубликовал список из 237 рукописей, содержащих сам текст «Книги о причинах» и 31 манускрипта с комментариями к ней⁵. Однако только незначительная часть из этого перечня была с тех пор введена в исследовательский оборот: даже издание латинского текста «Книги о причинах» Адриана Паттена, вопреки утверждениям самого издателя, в той или иной мере учитывает лишь 45 (а в полной мере — только 10) из более чем двухсот рукописей⁶. До сих пор ожидает своего часа стемматический анализ, который учел бы все манускрипты латинской «Книги о причинах», а также *variae lectiones*, содержащиеся в комментариях к этому тексту: значительные, в том числе концептуальные, противоречия между разными версиями этого текста отмечали еще средневековые его читатели. Так, если ограничиться только одним примером, Фома Аквинский и Эгидий

⁴ Donati 2009: 139. Впрочем, если принять гипотезу Реги Вуда, *Scriptum super Metaphysicam* Ричарда Руфуса был составлен еще раньше, до 1238 г. (Wood 2009).

⁵ Taylor 1983.

⁶ Pattin 1966.

Римский, опираясь на разные манускрипты, по-разному определяли число слова *virtus* в положении xv, относя этот термин, соответственно, или к Богу, или к отделенным умам⁷. В период между XIII по XVI было создано более полусотни комментариев на «Книгу...» в самых разных частях Европы, от Франции до Чехии. И вот, наконец, совсем недавно, в 2016 году, вышел в печати монументальный двухтомник под редакцией Драгоша Кальмы⁸, где увидели свет, полностью или частично, 7 из 14 неопубликованных комментариев к «Книге о причинах» из каталога Тэйлора. В их числе была представлена публике и частичная транскрипция того текста, фрагмент из которого мы публикуем ниже: сохранившегося в единственной рукописи *Codex Borghese* 352 из Ватиканской апостольской библиотеки комментария к «Книге о причинах» (*Expositio Libri de causis*) южнофранцузского доминиканца Гильома де Лёса.

Фигура де Лёса известна в научной литературе уже почти столет, с тех пор как Огюст Пельцер посвятил ей биографический очерк⁹. Мы знаем, что де Лёс (*de Leus, de Lieux, de Levibus*) был уроженцем Тулузы (*natione Tolosanus*, как он сам себя определяет): на протяжении ряда лет, 1283 по 1313 гг., он был лектором, а впоследствии и магистром теологии в целом ряде доминиканских *studia* в разных городах Прованса. Кроме того, два года он провел в Парижском *studium generale*: как полагает Д. Каррон Февр, интерес де Лёса к «Книге о причинах» возник именно в Париже, а две части его комментария — *expositio litterae* и *quaestio* — имеют в действительности разное происхождение и обращены к разным адресатам¹⁰. Буквальный комментарий был создан в процессе преподавания в доминиканском *studium* в Тулузе и предназначен именно для студентов, в то время как «вопросы» предназначались для единственного читателя — кардинала Пьера де ля Шапель-Тайфера (*Petrus de Capella*), на которого де Лёс хотел произвести впечатление своей ученостью.

⁷ Calma 2016: 19.

⁸ Calma 2016.

⁹ Pelzer 1935.

¹⁰ Carron Faivre 2012: 299–303.

Новейшие публикации Дельфины Каррон Февр¹¹, заключающие в себе бесценную информацию об интеллектуальной биографии де Лёса, хронологии и содержании его сочинений, а также транскрипцию избранных фрагментов *Expositio*, открыли для научного сообщества лишь совсем небольшую часть комментария доминиканца, занимающего, ни много ни мало, 87 рукописных листов и представляющего собой, тем самым, один из наиболее пространных текстов в корпусе толкований на «Книгу о причинах». *Expositio* — это также и один из немногих полных комментариев к «Книге»: правда, сохранились комментарии только к 30 положениям из 32, но *incipit* и *explicit* рукописи указывают на то, что толкования к последним двум «пропозициям» существовали, но были, по-видимому, утрачены. Однако ценность этого текста, разумеется, не только в его объеме. Как видно из предисловия к комментарию, предметом «Книги», при определении авторства которой Гильом, как бы демонстрируя свою ученость, перебирает все известные к его времени версии, не останавливаясь окончательно ни на одной («Давид-иудей», аль-Фараби, арабский парафраст Прокла), доминиканец считает Бога и отделенные субстанции — «первичные причины» (*cause primarie*) всего сущего, как он их определяет¹². Дельфина Каррон Февр обозначила характер комментария де Лёса как «теологический»: это неудивительно, учитывая, что основным его адресатом были учащиеся францисканских *studia*. В самом деле, де Лёс использует интеллектуальный ресурс «Книги» для решения таких, например, глубоко богословских проблем, как вопрос о характере исхождения Святого Духа от Отца и Сына. Есть в этом комментарии и другие оригинальные достоинства. Так, в нем можно видеть достаточно необычное сочетание лемматического комментария с «проблематическим» (*quaestio*)¹³: в других комментариях к «Книге» мы имеем дело или с одним, или с другим форматом, но сопряжение их

¹¹ Carron Faivre 2012 и 2016.

¹² Carron Faivre 2016: 525.

¹³ Carron Faivre 2012: 310–312.

представляет собой отличительную черту именно текста де Лёса. Кроме того, автор изобретательно синтезирует два значительнейших «парадигматических» комментария к *Liber de causis*. В изложении *divisio textus* и буквальном комментарии к леммам он опирается на Эгидия Римского (правда, значительно амплифицируя его текст и порой отходя от него достаточно далеко), в «вопросах» — на комментарий Фомы.

Структура комментария к каждой лемме такова. Собственно пропозиция выписана увеличенными буквами, как бы имитирующими маюскул (*de grossa littera textuali*, по собственному выражению автора), и начало ее маркировано в тексте филигранным инициалом. Далее приводится *commentum*, то есть следующий за пропозицией текст комментария к ней из «Книги о причинах»; затем автор объясняет композицию комментируемого текста, а после этого переходит к собственной «экспозиции» (*expositio literae*), разделы которой отмечаются обращенными к читателю/слушателю «апострофами» *attende tamen* или *notandum est*, в большинстве случаев выделенных графически малыми инициалами. Завершается комментарий «вопросом», *quaestio*.

Мы отобрали для транскрипции и перевода комментарий к положению xxiii «Книги о причинах», посвященному способу присутствия Первой Причины, которую наш автор, разумеется, отождествляет с христианским Богом, в проистекающих из нее сущих. Положение xxiii в целом соответствует теореме cxliii «Первооснов теологии», однако есть, конечно, и важные отличия. Для того чтобы читатель мог составить представление о том, как на пути от исходного сочинения Прокла до комментария де Лёса накапливались микросмещения смысла, вокруг которых, если воспользоваться популярным в арабском мире образом, впоследствии нарастали, как жемчуг, пласты комментария, приведем для сравнения четыре текста:

Procl. *Inst.* 142 Dodds:

Πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως· οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν, ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τε καὶ δύναμιν μεταλαγχάνει τῆς

ἐκείνων παρουσίας, τὰ μὲν ἐνοειδῶς, τὰ δὲ πεπληθυσμένως, καὶ τὰ μὲν αἰδίως, τὰ δὲ κατὰ χρόνον, καὶ τὰ μὲν ἀσωμάτως, τὰ δὲ σωματικῶς.

Procl. *Elementatio theologica* (Boese 1987: 71):

Omnibus quidem dii assunt eodem modo; non autem omnia eodem modo diis assunt, sed singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumunt illorum praesentiam, hec quidem uniformiter, hec autem multiplicatim, et hec quidem perpetuo, hec autem secundum tempus, et haec quidem incorporee, haec autem corporaliter.

Liber de causis (Badawi 1955: 24):

العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها (على ترتيب واحد، لكن الأشياء كلها لا توجد في العلة الأولى على ترتيب واحد. وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها)، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوته، وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحدانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً متكرراً، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً، ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً.

Expositio Libri de causis (BAV, *Cod. Borgh.* 352, fol. 63rb):

Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam. Quod est quia quamvis prima causa existat in rebus omnibus, tamen unaquaque rerum recipit eam secundum modum potentie sue. Quod est quia res ex rebus sunt que recipiunt causam primam receptione unita. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione multiplicata. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione eterna. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione temporali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione spirituali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione corporali.

Самая значительная трансформация, постигшая «теорему» Прокла, бросается в глаза. Если у афинского неоплатоника речь шла о способах присутствия (παρουσία) «при всём» сущем богов (οἱ θεοί), то у арабского компилятора и тем более у нашего Гильома — речь о способах существования (وجود, *existentia*) в вещах Первой Причины (العلة الأولى, *Causa prima*). Очевидно, что смысл теоремы тем самым радикально трансформируется. В богословской системе Прокла боги — это мифологическое имя для генад, приобщимых единств, осуществляющих промысел (πρόνοια) над происходящими от них следствиями (*Inst.* 6, 120), в то время как Пер-

вопричина — это Единое, по отношению к которому генады являются «первым приобщенным». В этой трансформации можно видеть отражение характерной для автора «Книги о причинах» тенденции «устранять» средний термин (*tò μέσον*) между Первопричиной и некоторыми из непрямых ее следствий; например, он считает, что душу наделяет бытием непосредственно само Единое. Так и здесь: устранив из своей системы «богов», очевидно языческий элемент, автор «Книги о причинах» готовит почву для той постановки вопроса, которую мы находим у Гильома: «Существует ли Бог во всех вещах сообразно одному расположению, при том что все вещи существуют в Боге сообразно различным расположениям?» (*Queritur, utrum Deus existat in omnibus rebus secundum dispositionem unam, et omnia existant in Deo secundum variam dispositionem?*)¹⁴. Первым аспектом этой темы, в разработке которой наш автор, очевидно, следует за двумя главными для себя авторитетами, Фомой Аквинским и Эгидием Римским, становится различие в способе восприятия (*diversitas receptionis*) изливания благодати из Первой Причины. Эту проблему все три автора решают одинаково. Они различают два вида действия Первопричины, а именно творение вещей и власть над ними, и сходятся в том, что если в действии сотворения вещей источником различия между ними выступает Первопричина, то в действии управления (*regimen*) таковым источником выступают, напротив, сами вещи. Более интересным представляется нам другой сюжет, возникающий в связи с основным вопросом пропозиции: вопрос о том, каким образом вещи, точнее — их совершенства, пребывают в Первопричине, а она в них. Для ответа на этот вопрос наш автор оперирует весьма разнообразным понятийным словарем: одна вещь может существовать в другой каузально, формально, реально, просто, поистине, сущностно, виртуально, потенциально (*causaliter, formaliter, realiter, simpliciter, veraciter, essentialiter, virtualiter, potentialiter*). Основной свой тезис автор заимствует у Эгидия: вещи пребывают в Боге не только каузально, как следствие

¹⁴ BAV, *Cod. Borgh.* fols. 66v–68r.

в причине, но и формально, в силу чего предикаты тварных совершенств первичным образом сказываются о Боге, а не о самих вещах. Основная линия рассуждений в обсуждении этого вопроса повторяет толкование Эгидия: мы находим здесь ту же цитату из Дионисия Ареопагита, те же натуралистические аналогии, иллюстрирующие характеристики разных видов божественного действия (огонь, отверждающий грязь и плавящий воск и снег; вода, замерзающая от мороза и испаряющаяся от жара), тот же пример с морем, которое без ограничений предает себя любому сосуду, но сосуд воспримлет от него лишь столько, сколько может вместить¹⁵. Характерно при этом, что де Лёс как бы раскрывает «фигуры умолчания» в комментарии Эгидия, которые появляются у последнего в тех местах, где речь заходит о божественном действии, выходящем за границы естественного хода вещей (*cursus nature*)¹⁶. Любопытно также различие между примерами сверхприродного действия, приводимыми Эгидием и Гильомом: первый говорит о вознаграждении человека Богом без предшествующих заслуг, в то время как второй в качестве примера такого действия приводит сотворение двух ангелов одного вида¹⁷. Этот пример дает нам представление о позиции автора в важной дискуссии о принципе индивидуации в ангельском мире: подобно Фоме Аквинскому, он полагал, что таковым принципом выступает видовое различие.

Комментарий де Лёса гораздо пространнее, чем комментарии Фомы и Эгидия, и в нем встречаются некоторые очень любопытные вариации. Недаром, видимо, именно за этот текст доминиканец удостоился позиции магистра теологии. Он искусно вплетает в свой текст самые модные термины и сюжеты, отражаю-

¹⁵ Egidius Romanus. *Super librum de causis*, BnF lat. 16122 fols. 68rb–69vb.

¹⁶ «Et utrum alicui nature potuerit comunicare, vel etiam comunicaverit, perfectionem supranaturalem, ita quod non solum naturam non defaultavit, sed supererogavit, investigare non est presentis speculationis, quia de tali modo agendi non loquimur» (BnF lat. 16122 fol. 69ra; также fol. 69va).

¹⁷ «Так, Он мог бы вознаграждать человека без предшествующих заслуг, но об этом говорить здесь не место (ut posset hunc promovere absque precedentibus meritis, sed de hoc agere negotium non requirit)» (BnF lat. 16122 fol. 69ra).

щие хорошее знакомство с актуальной теологической и метафизической проблематикой эпохи. Красноречивый пример — утверждение де Лёса о том, что, так как Бог «реально содержит внутри себя всякое бытие и всякую тварную природу, Он может восполнить собой (*suplere vicem*) любое тварное бытие, сообщив любой тварной природе божественное ипостасное бытие существования (*esse existentie divinum ypostaticum*), как это было с человеческой природой Христа». Особенную остроту вопрос о дистинкции между «бытием сущности» (*esse essentiae*) и «бытием существования» (*esse existentiae*), то есть актуальным бытием, которое присоединяется к сущности в силу соотнесения последней с Богом как действующей причиной, приобрел в контексте полемики между Эгидием Римским и Генрихом Гентским¹⁸. Однако сопряжение *esse existentiae* и *esse ypostaticum*, бытия существования и божественного ипостасного бытия, которое мы видим в этом месте у де Лёса, представляет собой, насколько мы можем судить, подлинную новацию автора. Еще одна «модная» тема, нашедшая отражение в комментарии де Лёса, — это опять-таки восходящая к Авиценне теория «безразличия чтойностей», в соответствии с которой чтойность (или сущность, араб. ماهية) в себе «безразлична» к тому, чтобы быть общей или единичной (*equinitas ergo in se est equinitas tantum*, как полюбили говорить схоласты вслед за Авиценной). Наш автор проецирует это «безразличие» на заключенные в Боге совершенства творений: так, к примеру, мудрость, будучи в себе ни несовершенной, ни всецело совершенной, «контрагируется», стягивается к полному или неполному совершенству, предцидуясь, соответственно, о Боге и о твари.

В настоящей публикации мы, по соображениям объема, ограничились транскрипцией и переводом только первой части буквального комментария де Лёса к пропозиции xxiii, предполагая далее издать и оставшуюся часть. Транскрипция выполнена по рукописи BAV, *Cod. Borgh.* 352 (= V) fols. 63rb–65va.

¹⁸ Porro 2014: 286–294.

⟨Guillelmus de Lieus (de Levibus)⟩

⟨Expositio Libri de causis⟩

⟨Expositio propositionis xxiii⟩

|63rb| CAUSA PRIMA EXISTIT IN REBUS OMNIBUS SECUNDUM DISPOSITIO-
5 NEM UNAM, SED RES OMNES NON EXISTUNT IN PRIMA ⟨CAUSA⟩ SECUNDUM
DISPOSITIONEM UNAM.

Quod est quia quamvis prima causa existat in rebus omnibus, tamen
unaquaque rerum recipit eam secundum modum potentie sue. Quod
est quia res ex rebus sunt que recipiunt causam primam receptione uni-
10 ta. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione multiplicata. Et ex eis
sunt que recipiunt eam receptione eterna. Et ex eis sunt que recipiunt
eam receptione temporali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione spi-
rituali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione corporali. Et diversitas
quidem receptionis ex causa prima non fit, sed propter recipiens. Quod
15 est quia recipiens diversificatur. Propter illud ergo susceptum est diver-
sificatum. Influens vero existens unum indivisum influit super omnes
res ex causa prima equaliter. Causa ergo influens diversitatis bonitatis
sunt res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in prima per
modum unum. Jam autem ostensum est quod causa prima invenitur in
20 omnibus rebus per modum unum, ergo, secundum modum propinqui-
tatis cause prime. Et secundum modum quo res potest recipere causam
primam secundum quantitatem illius, potest recipere ex causa et de-
lectari per eam. Quod est quia non recipit res ex causa prima et in ea
delectatur nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi esse
25 et cognitionem. Nam secundum modum quo cognoscit res causam pri-
mam creantem, secundum quantitatem illam recipit in ea et delectatur
sicut ostendimus.

In hac propositione determinat actor de unitate regiminis cause prime.
Ubi duo facit. Primo ponit hanc causam circa hoc ponit propositionem.
30 Secundo declarat eam ibi: “Quod est quia quamvis”.

Dicit ergo quod causa prima existit in omnibus rebus secundum dipos-
itionem unam, sed res omnes non existunt in prima, scilicet, causa, se-
cundum dispositionem unam. Ad quod modum sciendum est quod ali-

10 sunt que sunt *iter*. V 11 que sunt que *iter*. V 15 et V 18 invenibitur *a. corr.* V

quid potest esse in aliquo duobus modis. Uno modo formaliter, sicut 1
albedo est in subiecto, [63va] alio modo causaliter, sicut effectus est in
causa sua. Et secundum hanc divisionem Deus est in rebus et res sunt in
deo, prout enim omnia sunt in deo formaliter, sicut patet quod sapientia
et potentia sunt in deo formaliter sic, quod prout sunt in deo formaliter, 5
sunt idem quod Deus. Prout dicit Anselmus quod *creatura in creatore
nihil aliud est quam creatrix essentia*, oportet quod sit in eo unum om-
nino et secundum unam dispositionem, cum unumquodque sit in alio
secundum modum in quo est ita quod sicut ipse est unus et simplex, ita
omnia sunt unum in deo simpliciter. <Si> non enim ille perfectiones sole 10
sunt in deo formaliter que non sonant aliquam imperfectionem, sicut
patet de potentia et sapientia, sed etiam omnes perfectiones creatura-
rum sive sint perfecte vel imperfecte, sunt in deo formaliter et realiter,
remota tamen ex eis imperfectione et retento quod est perfectionis in
eis. Non enim perfectiones creaturarum sunt in Deo solum sicut calor 15
est in deo sole, qui non habet calorem formaliter nec realiter, sed so-
lum causaliter, inquantum facit alia calefieri, ut potest tale facere. Om-
nes enim perfectiones creaturarum sunt in Deo veraciter et formaliter,
licet eminentiori modo, quam sint in se ipsis. Non enim omnia essent
in Deo formaliter et veraciter, non omnia realiter continerentur nec re- 20
servarentur in Deo, nec etiam perfecte sufficienter et totaliter omnia
representarentur et cognoscerentur in divina essentia nisi per species,
sicut etiam nec cognoscuntur, nec representantur perfecte in quacum-
que essentia creata. Sicut enim qui perfecte cognosceret solem, non ex
hoc cognosceret omnem calorem nec omnem rationem et modum calo- 25
ris notitia perfecta, sed imperfecta et confusa, sicut effectus cognoscit-
ur imperfecte in causa sua, extra quam est, et que est extra effectum,
sic et esset de Deo, quod qui cognosceret perfecte Deum, non ex hoc
cognosceret perfecte omnia alia in Deo, si non essent omnia realiter,
formaliter et essentialiter intra Deum, et ideo tum perfectius represen- 30
tentur et etiam cognoscantur omnia in Deo quam in se ipsis quantum
est ex parte Dei. Inde est quod oportet quod omnia perfectiori modo et
realiori modo sint in Deo quam in se ipsis. Si enim non essent in Deo

6-7 cf. Anselm. *Monol.* 36-37 16 deo *add. sed exp.* V 26 et imperfecta sed confusa V

1 virtualiter, tunc non haberent actu esse reale in Deo, sed solum in se
ipsis, sicut calor non habet actu esse reale in sole, sed solum in se ipso,
propter quod sol non dicitur calidus, nisi quia potest calefacere, quia
calidus est. Tunc sequeretur, quod sicut potest calefacere actu realiter,
5 quod ita etiam esset calidus actu et realiter et formaliter, cum omnis
actus, procedens ab agente in quantum est tale, procedat a forma illius
agentis sicut cum actus calefaciendi procedat a calefaciente in quantum
est calidum, oportet quod calor formalis calefacientis sit principium ac-
tus calefaciendi, propter quod sol non calefacit, nec potest calefacere
10 in quantum est calidus, cum non habeat calorem formaliter, sed quia
potest calefacere, ideo dicitur calidus non formaliter, sed causaliter, id
est, quia potest calefacere, est et potest esse causa caloris. Et sic etiam
si creature non essent in Deo formaliter, essentialiter et realiter, sed
solum causaliter, tunc illa que dicuntur de creaturis et de Deo primo
15 dicerentur de creaturis in quibus essent realiter, formaliter **[63vb]** et es-
sentialiter quam de Deo in quo essent solum causaliter et virtualiter,
et potentialiter et non realiter. Cuius contrarium est verum. Non enim
Deus est sapiens, potens, ens, bonus et sic de aliis que causat vel potest
causare ista in creaturis, sed magis facit et potest facere ista in creaturis.
20 Sed magis facit et potest, quia ipse est talis sicut potest creare sapien-
tiam, quia ipse est sapiens et creat et potest creare omnes perfectiones
creaturarum quia omnes que sunt ibi vel possunt esse sunt veracius et
realius in Deo quam in se ipsis. Cum enim propter quod unumquod-
que tale et ipsum magis oportet quod quia Deus potest facere et facit
25 aliquid in creatura quia illud est in eo quod illud veracius et realius sit
in Deo, quam in aliqua creatura, licet autem omnia, que sunt in crea-
tura, sint in Deo formaliter, veraciter et realiter etiam plusquam in se
ipsis, non tamen propter hoc oportet quod omnia predicentur de Deo
sicut quod Deus dicatur esse albus vel lapis, quia ista sunt formaliter et
30 realiter in Deo talia. Enim que de se important imperfectionem, non
predicantur absolute de Deo, licet realiter sint in Deo, sicut alia que de
se non important aliquam imperfectionem formaliter et absolute predi-
cantur de Deo, sicut Deus est sapiens. Licet enim ita realiter sit in Deo

16 in quo] in quibus V

perfectio lapidis, sicut est perfectio sapientie create, non tamen propter 1
hoc Deus est lapis, sicut Deus est sapiens, cuius quidem ratio est, quia
licet hoc sit commune omnibus creaturis quod sint in Deo perfectiori
modo et altiori quam in se ipsis, in quibus habent quamdam imperfec-
tionem, consequentem omnem creaturam et annexam, que repugnat 5
divine perfectioni. Sicut patet quod omnis creatura est ex nihilo et de-
pendet ab alio, quod non convenit Deo, tamen ultra hoc perfectiones
creaturarum inter se distinguuntur prout alique expresse important ali-
quod modum imperfectionis quod repugnat Deo, et ideo tales non pre-
dicantur de Deo, quia modus ille imperfectionis quod est de intellectu 10
illarum rerum repugnat sibi, sicut Deus non est lapis, quia de intellec-
tu lapidis est materia, que repugnat Deo. Alie autem perfectiones que
de se non implicant aliquam imperfectionem, et tales predicantur de
Deo, cum nihil inveniatur in eis quod repugnet Deo sicut patet <de> sa-
pientia que quia de se non implicat aliquam imperfectionem nec etiam 15
omnimodam perfectionem, ideo indifferenter predicatur de Deo et de
creaturis, ita quod secundum quod predicatur de Deo, sic contrahitur
ad omnimodam sapientie perfectionem. Prout vero predicatur de crea-
turis, sic contrahitur ad aliquam sapientiam imperfectam. Si enim de
intellectu sapientie esset omnimoda perfectio, tunc non predicaretur 20
de creatura, sed solum de Deo. Si etiam de intellectu eius esset aliqua
imperfectio, tunc non predicaretur de Deo, sed quia abstrahit ab utro-
que, ideo predicatur de utroque, sicut relatio que abstrahit a substantia
et accidente ex hoc predicatur realiter, ut relatio in Deo et in creaturis.

Attende ergo triplicem gradum perfectionis. Alique enim perfec- 25
tions de intellectu et ratione propria implicat omnimodam [64ra] perfec-
tionem, sicut divinitas, eternitas et omnipotentia. Et talia non dicuntur
nisi de solo Deo. Alie perfectiones sunt que de se ex propria ratione im-
plicat imperfectionem, sicut moveri, materia, esse corporeum, esse la-
pidem. Et talia non dicuntur de Deo nisi figurate, sed solum de creaturis. 30
Alia autem, sicut que medio modo se habent, que de se non implicat
aliquam imperfectionem, nec et omnimodam perfectionem, sed dicunt
quamdam communem indifferentem et indeterminatam perfectionem

8 inter de se V 14 sicut *add. sed exp.* V 26 implicat] implicata V

1 que potest applicari et contrahi ad perfectionem omnimodam, vel ad
perfectionem se implicatam et participatam, sicut patet de sapientia et
de omnibus que communiter predicantur de Deo et de creaturis. Quod
autem dicitur omnia esse in Deo formaliter, non est intelligendum quod
5 componant cum Deo, sed magis per ydemptitatem, inquantum ipse est
illa, sicut ipse est sapientia. Et nomina, quod sicut illa que implicant om-
nimodam perfectionem, non predicantur de creatura nisi methaphorice,
sicut si homo dicatur Deus secundum illud Psalmi, “Ego dixi dii estis”,
ita etiam illa que implicant de se aliquam imperfectionem non predicantur
10 de Deo nisi methaphorice, sicut cum dicitur Deus esse lapis. Licet
enim ita perfectiones realiter et formaliter sint in Deo, tota perfectio la-
pidis sicut est tota perfectio create sapientie, non tamen predicatur de
Deo sicut sapientia propter imperfectionem propriam, quam importat,
que est de intellectu eius. Sicut enim Deus est equaliter causa omnis ac-
15 tus, et tamen non dicitur causa peccati quod consistit in actu, ita etiam
dicimus quod perfectiones omnium creaturarum equaliter, veraciter et
formaliter sunt in Deo, et tamen non omnes predicantur, licet omnes
sint vere et unum in Deo. Quod quidem est propter imperfectionem
quam alique creature habent annexam et inseparabilem a se, ex quo de
20 Deo nullatenus predicantur nisi methaphorice, prout dicuntur de Deo
secundum illud solum quod est perfectionis in eis, sicut Deus dicitur
leo propter fortitudinem que sonat perfectionem, et non propter corpo-
reitatem que sonat imperfectionem, et similiter est de omnibus dictis
de Deo methaphorice. Sic ergo omnia sunt in Deo formaliter et realiter
25 sicut etiam perfectiones omnium generum et omnium entium veraciter
sunt in Deo, ita quod non solum res sunt in Deo exemplariter, sicut in
forma exemplari, sed etiam sunt in eo formaliter, prout forma est per-
ficiens et dans esse. Prout illa que sunt in ipso formaliter, sunt realiter
idem quod ipsa forma divina, quod non esset, si essent solum in ipso
30 sicut in forma exemplari, quia sic non essent in eo nisi causaliter, prout
causa efficiens est causa exepmlaris. Et ideo quia sunt omnia in Deo
veraciter et formaliter, propter hoc quod ex hoc ipse continet et com-
prehendit in se rationes et perfectiones omnium rerum, ideo illabitur

6 ipse] ipsa V 8–9 Ps. 81:6 12 sapientie] sapientise V 23 corporeitatem] corporeitatem V

omnibus rebus et producit et conservat omnia immediate, ex quo etiam 1
potest sumere in unitatem suppositi divini omnem naturam creatam. 1
Cum enim realiter in se omne esse et omnem naturam creatam conti-
neat intro, potest suplere vicem cuiuscumque esse creati communican-
do cuicumque nature create esse existentie divinum ypostaticum, sicut 5
factum est humanitati Christi. Propter quod etiam e contrario nullum
suppositum creatum potest assumere aliquam naturam extraneam in
unitatem sui suppositi, cum nullum suppositum creatum possit in se
continere totam perfectionem [64rb] cuiuscumque alterius nature vel
esse separati ab eo. Sicut enim videmus quod perfectiora continent in 10
se imperfectiora, sicut patet quod totum contineat partes, et maior nu-
merus contineat minorem, et perfectior figura contineat imperfectio-
rem, sicut quadrangulum continet triangulum, et sicut gradus perfec-
tior formaliter continet imperfectiorem, sicut anima rationalis continet
vegetativam et sensitivam, ita tamen, quod inferiora in superioribus 15
et perfectioribus contenta non sunt ibi sub propria ratione realiter ab
eis distincta, sed induunt rationem et perfectionem sui superioris, in
quo continentur et reservantur, sicut patet de vegetativa et sensitiva,
que prout sunt in anima rationali, sunt incorruptibiles, non educte de
potentia materie, non dependentes a corpore, sed producte per creato- 20
rem, quorum tamen totum oppositum habent, prout sunt in se ipsis,
non in anima rationali, sic etiam est de omnibus creaturis respectu Dei.
Perfectiones enim omnium creaturarum sic sunt in Deo, quod induunt
rationem et perfectionem Dei, et non remanent ibi sub propria et di-
stincta ratione, sed sub ratione et perfectione divina, propter quod dicit 25
Anselmus quod *creatura in creatore nihil aliud est quam creatrix essen-
tia*. Ex quo tamen non sunt minus, immo magis perfecte et realiter in
Deo, quam in se ipsis. Sicut patet quod vegetativa et sensitiva, que sunt
in rationali, abiecta imperfectione, id est corruptibilitate et dependen-
tia a corpore, et retento quod est perfectionis in eis, perfectius, realius 30
et integralius sunt in rationali, quam in se ipsis absque rationali, sine
aliqua diminutione, cum incremento proprie perfectionis, sic ergo pa-
tet quod omnia <que> sunt in Deo secundum modum eius essendi for-

12 minorem] partes add. sed exp. V 26–27 cf. Anselm. Monol. 36–37

1 maliter, sunt in eo secundum unam dispositionem, cum sint unum in
Deo idem quod Deus. Cum quicumque est in aliquo formaliter, sit in
eo secundum modum eius, in quo est, induens modum et perfectionem
ipsius, sicut enim quod est in aliquo, sicut formaliter in subiecto, trahit
5 subiectum, in quo est, ad propriam rationem ad perfectionem forma-
lem. Sic etiam prout dictum (?), quod est in aliquo sicut imperfectum
in perfecto, formaliter trahitur ad perfectionem illius formalem, in quo
continetur et reservatur. Et ideo quia et creature sunt in Deo, sicut im-
perfecte et potentiales in perfecto formali et actuali, sicut Deus est par-
10 ticipatus in creaturis, sicut formale actuale et perfectum ab imperfectis
et potentialibus. Ideo oportet quod sicut creature sunt in Deo secun-
dum modum Dei, perfectiori modo, quam sint in se ipsis, cum quo sunt
idem quod Deus, sicut etiam bonitas Dei sit in creaturis secundum mo-
dum creaturarum idem quod creature, ita quod sicut creatura in Deo
15 non est quasi creatum, sed increatum, et unum, et simplex, sic etiam
bonitas divina participata a creaturis non est quasi increatum, sed crea-
tum. Propter quod multiplicatur et distinguitur in creaturis et compo-
nitur secundum diversitatem et compositionem creaturarum. Sic ergo
patet, quod omnia sunt in Deo secundum dispositionem unam, prout
20 sunt in eo formaliter, et quod ipse est in omnibus creaturis secundum
diversam dispositionem, prout est in ipsis formaliter, id est, prout boni-
tas eius est formaliter a creaturis participata et est idem quod creature.
Sicut enim creatura, existens in Deo formaliter, est idem quod Deus
per modum habens modum divinum, sic etiam Deus existens |64va| in
25 creaturis formaliter est idem quod creature, induens per omnia modum
creaturarum. Et sicut dictum est quod Deus habet et est formaliter per-
fectiones omnium creaturarum absque sui compositione, quia ipse non
est sapiens quasi subiectum sapientie, sed ipse est sapientia sua, et sic
de aliis perfectionibus creaturarum. Sic etiam creature participant di-
30 vinam bonitatem non quod aliquid ex parte creature quasi subiectum
presupponitur illi participationi, sed magis ipsa bonitas divina partici-
pata a creatura, sicut autem omnes creature sunt in Deo formaliter non
solum in ratione forme exemplaris extrinsece, sed etiam ratione forme

8 quia et] in V 20 omnibus] in *add. sed exp.* V 25 idem] id V

perfective et intranee. Et sicut versa vice Deus est in omnibus creatu- 1
ris formaliter modo quodam supradicto, sic etiam Deus est in omnibus
creaturis causaliter, et etiam versa vice omnes creature sunt in Deo cau-
saliter. Non solum omnia realiter et veraciter et formaliter reserventur
in eo, sed etiam causarentur ab eo. Propter quod oportet quod sicut ex 5
hoc quod omnia reservantur in eo realiter, sunt in eo formaliter, sic et-
iam oportet quod ex hoc quod omnia creantur ab eo, omnia sint in Deo
causaliter, sicut effectus in causa, et etiam quod ipse sit in omnibus
causaliter, sicut causa est in effectibus suis. Sic ergo patet quod Deus
est in omnibus formaliter, et omnia sunt in Deo formaliter, prout omnia 10
reservantur in Deo realiter et formaliter. Et prout Deus participatur
ab omnibus realiter, veraciter et formaliter, inquantum bonitas divina
participata a creatura, est formalis perfectio creature. Patet etiam quod
Deus est in omnibus causaliter. Et e converso, inquantum Deus omnia 15
causat, et omnia causantur ab eo. Aliter tamen Deus est in omnibus
formaliter, et e converso, et aliter causaliter. Deus enim est in omnibus
formaliter, et e converso, quod omnia sunt in eo formaliter secundum
unam et eandem dispositionem, et ipse est in omnibus formaliter secun-
dum aliam et aliam dispositionem. Sed e converso non est de esse cau-
saliter, quia ipse est in omnibus causaliter secundum unam et eandem 20
dispositionem. Et secundum istum modum essendi causaliter intelli-
gitur actoris propositio dicens quod causa prima existit in omnibus rebus
secundum unam dispositionem, sed res non existunt in ea secundum
unam dispositionem, quod quidem intelligendum est causaliter, quia
formaliter totum oppositum est, sicut patet ex dictis quod autem causa 25
prima existat in omnibus secundum unam dispositionem causaliter, et
omnia existant in ea secundum aliam et aliam dispositionem causaliter.
Patet ex hoc, sicut enim quod est in alio, est in eo secundum modum
eius in quo est, sicut in eo formaliter et realiter et intra eum, sicut patet
ex dictis. Sic etiam est quod est in alico non formaliter, nec realiter, nec 30
actualiter, sed solum virtualiter, et extra eum, et potentialiter, sic est
in eo quod induit modum eius, in quo habet causaliter esse, sicut ind-
uit modum eius, in quo habet esse formaliter, sed retinet modum suum

6 eo] ea realiter V

1 proprium, ita quod cum efficiens retinet modum suum, et etiam effec-
tus eius retinet proprium modum. Et ideo, quia modus divinus est in se
unius et eiusdem dispositionis, et modus creaturarum habet diversas et
varias dispositiones, manifestum est quod Deus est in omnibus causaliter
5 iuxta modum suum secundum unam et eandem dispositionem, sicut
est in omnibus formaliter iuxta dispositionem rerum et modum secundum
aliam et aliam dispositionem et modos rerum. Et quod omnia sunt
in Deo causaliter iuxta modos suos |64vb| proprios, secundum aliam
et aliam dispositionem, sicut sunt in Deo formaliter iuxta modum Dei
10 secundum unam et eandem dispositionem. Et sic patet quod loquen-
do de modo essendi causaliter tota unitas et ydemptitas est ex parte
Dei, et tota diversitas ex parte creaturarum recipientium iuxta modos
suos divinam influentiam secundum aliam et aliam dispositionem. Et
hoc dupliciter, prout dupliciter dependet a Deo, scilicet quantum ad sui
15 productionem et institutionem et quantum ad sui regimen et conserva-
tionem. Ubi iam presupponitur productio rerum diversarum, imponitur
quod tota diversitas est ex parte rerum recipientium que sicut in se sunt
diverse, ita etiam diversimode et secundum diversas dispositiones divi-
num regimen participant. Et tota unitas et ydemptitas regiminis est ex
20 parte Dei, cuius regimen, quantum est ex parte ipsius, est idem quod ip-
se. Et ideo, sicut ipse est unus et idem, uniformis et unius dispositionis,
ita etiam regimen suum. Videmus enim quandoque in creaturis regimen
et influentiam diversificari solum ex parte patientium non solum in regi-
mine divino, sed etiam in regimine et influentia cause secundarie. Sicut
25 patet quod ab eodem sole et ab eadem actione eius induratur lutum et
liquefit cerra et nix, que quidem diversitas non est ex parte solis, sed ex
parte recipientium, et ita etiam est in Deo. Unde dicit Dyonisius 4^o *De di-
vinis nominibus*, quod “Sicut noster sol non ratiocinans aut preelicens,
sed per se ipsum illuminat omnia participare lumen ipsius secundum
30 propriam rationem valentia, ita quidem et bonum supra solem, id est
bonitas divina, que est supra solem, omnibus proportionaliter existen-
tibus immittit totius bonitatis lumen”. Secundum enim cursum nature
Deus uniformiter agit in omnia et totum et totaliter se offert omnibus,

8 secundum] modos *add.* V 15 et et quantum *iter.* V 16 rerum diversarum rerum *iter.*
V 19 regiminis est] est *add. sed exp.* V 28–32 Dion. Ar. *De div. nom.* 4.1 (= PG 3.693b).

omnia tamen recipiunt de ipso secundum exigentiam etiam sue capaci- 1
tatis et utilitatis. Videmus in creaturis diversitatem econtrario ex parte
agentium respectu unius recipientis, sicut cum eadem aqua congelatur
a frigido et dissolvitur a calido, et quandoquidem etiam ex parte utrius-
que, sicut sol habet illuminare lunam per formam lucis et calefacere 5
terram per virtutem calefactivam. Et etiam hoc fit a diversis agentibus,
sicut cum aer illuminatur a sole et calefit ab igne, que non habent locum
in Deo, ubi non est diversitas aliqua ex parte agentis, sed solum ex parte
recipientium non solum autem quantum ad regimen, sed etiam quan-
tum ad producionem rerum tota diversitas est ex parte recipientium, 10
et tota unitas ex parte Dei. Licet enim omnia sint a Deo, et ita nihil
presupponitur sue actioni, tamen omnia procedunt a Deo sub quodam
ordine, prout in uno supposito multa simul producuntur productione
una sub ratione unius, ita quod unum retinetur in alio et determinatur 15
et limitatur et producitur in alio et mediante alio, et per consequens
diversificatur secundum diversitatem illius, sicut patet quod forma in
materia, et limitatur in ea, et educitur de potentia materie, et dividitur
et individuatur per illam. Et sic etiam est de esse respectu essentie, et
etiam de omnibus perfectionibus superadditis essentie, scilicet, quod 20
omnia determinantur, contrahuntur et diversificantur secundum deter-
minationem et diversitatem essentie, in qua recipiuntur. Sic enim quod
esse divinum est purum et primum [65ra] et simplex non receptum in
alio, ideo non limitatur nec diversificatur ex alio, sicut etiam omne crea-
tum quod non purum est primum nec simplex, sed receptum in alio, sed
distinguitur diversificatur et contrahitur secundum modum iuxta quem 25
aliqua maius, aliqua minus nobile esse recipiunt. In potestate enim Dei
est producere hanc vel illam naturam, sed ex quo producit eam, comu-
nicat ei tantum esse, quantum potest capere, sicut enim esse, quod est
receptum, est indeterminatum et unum, idem, simplex et indivisum, sic
esse quod est receptum actuatur, determinatur et dividitur secundum 30
facultatem recipientium. Licet enim esse et essentia creata sint a Deo,
ita tamen, quod non solum esse productum a Deo separatim ab essen-
tia, nec etiam essentia separatim ab esse, sed totum simul. Sicut etiam

28 comunicat] eam *add. sed exp.* V

1 materia sola nec forma sola, sed totum compositum ex utrisque simul
generatur, cum totum hoc sit quodammodo ordine, inquantum forma
producitur in materia et de potentia materie, et determinatur et dividi-
tur per materiam, sic etiam est de esse et de omnibus constituentibus
5 naturam respectu essentie quod diversificantur et contrahuntur iuxta
modum essentie. Sicut enim in una essentia non est nisi unum esse,
et in multis sunt multa esse, ita etiam ad limitationem essentie con-
trahitur esse. <Si> non diversificaretur nec contraheretur iuxta modum
proprium sue essentie, tunc duo esse, vel quecumque alie perfectiones
10 superaddite essentie non essent magis diverse, si reciperentur in diver-
sis naturis, quam si reciperentur in eadem natura. In productione enim
rerum Deus se habet uno modo in dando esse cuilibet nature, cui dat
tantum de esse quam potest capere, quod autem det uni plus, et alii mi-
nus, uni nobilius, et alteri minus nobile, uni unum, et alii aliud. Totum
15 est ex parte naturarum recipientium diversarum, que quidem diversitas
procedit a Deo, prout Deus, quod per suam scientiam est causa rerum,
scit et videt se multis modis et gradibus imitabilem a creaturis, et ita,
sicut scit se multis modis imitabilem, ita etiam per suam scientiam pro-
ducit res in se, ipsum in diversis gradibus imitantes secundum diversas
20 dispositiones rerum. Et ita, licet Deus in se sit unus et uniformiter se
habeat ad omnia que se habent ad ipsum difformiter, tamen ista dif-
formitas tota aliquo modo reducat ad Deum, prout ipse, videns se
diversimode imitabilem, producit diversas res ipsum diversimode imi-
tantem, sicut imitabilis est quibus se totum offert, sic tamen, quod se-
25 cundum dispositionem sue sapientie, qua videt se diversimode imita-
bilem, producit diversas naturas, quibus etiam offert totum suum esse,
quod quidem non possunt totum capere, sed quelibet creatura capit par-
tem secundum maiorem vel maiorem. Sicut mare totum se offert cui-
bet vasi, ita tamen, quod nullum vas potest totum capere, sed plus vel
30 minus, secundum propriam capacitatem cuiuslibet. Et quod dictum est,
intelligendum est etiam de aliis perfectionibus superadditis nature. Sic-
ut enim ad determinationem et unitatem essentie sequitur contractio
et unitas ipsius esse, sic etiam sequitur determinatio et unitas aliarum

2 sit] sunt V 24 est quibus] quibus est V 31 alias perfectiones] aliis perfectionibus V

perfectionum superadditarum. |65rb| Sicut enim in eadem natura non 1
possunt esse plura esse, sicut etiam nec plures perfectiones eiusdem
speciei possunt esse in eodem subiecto, sed diversificantur et contra-
huntur ex diversitate et determinatione subiecti, sicut etiam et ipsum
esse, propter quod nature sunt inequales, sic etiam et ipsa esse, et alie 5
perfectiones. Nature enim sicut numeri. Ita quod sicut non recipiuntur
duo numeri specie differentes habere equales unitates, sic etiam nec
sunt due nature specie differentes eque nobiles, et per consequens nec
duo esse diversarum naturarum in specie eque nobilia, nec etiam due
perfectiones superaddite eis. Ita quod productio rerum primaria totaliter 10
est liberalis, absque aliquo debito vel determinatione ex parte Dei,
qui sicut antequam produceret, potuit producere vel non producere, ita
et potuit producere talem vel talem, sed ex quo sunt nature, in gradibus
suis determinatis producte sunt. Inde requirit gradus determinatus et
diversitas naturarum determinari et diversificari esse in eis et in aliis 15
perfectionibus, ita quod sicut natura non deficit in necessariis, multo
minus Deus, quin comunicet esse in alias perfectiones, prout debetur
eis et quantum possunt capere. Nullam enim naturam defaultavit, quin
comunicaret ei totum esse et perfectiones omnes, que debentur eis. Ita
quod sicut nature infinite debetur esse finitum et perfectiones infinite, 20
sic etiam nature finite debetur esse finitum et perfectiones finite.

Attende tamen, quod, licet positio ita sit, quod sicut dictum, est se-
cundum cursum nature, cum Deus possit supererogare nature, sicut facit
dando sibi perfectiones supernaturales, et etiam defaultare contra so-
litum cursum, sicut si faceret duos angelos eiusdem speciei, tunc enim 25
natura separata non caperet in se totum abitum sue speciei, nec totam
perfectionem que sibi debet secundum solitum cursum nature et secun-
dum quod exigit ordo et capacitas rerum. Demum, cum dicit “Quod est
quia”, declarat propositionem, et primo in generali, secundo in speciali
ibi: “Quod est quia ex rebus”. Dicit ergo, id est, propter quod est super 30
talis diversitas, quamvis prima causa existat in rebus omnibus, tamen
superest inter res diversitas, quia unaqueque rerum recipit eam, id est,
causam primam, secundum modum potentie sue. Et possit sic formari

25 sic a. corr. V

1 ratio, quando unum et idem agens est in diversis rebus, et unaquaque
rerum recipit de illo secundum modum potentie sue. Tunc est unifor-
mitas ex parte agentis, et difformitas ex parte recipientium. Sed sic est
in prima causa respectu rerum productarum, ergo etc. Demum, cum
5 dicit “Quod est quia ex rebus”, declarat in speciali quod dixerat in gene-
rali. Ubi tria facit. Primo ostendit quomodo sit diversitas ex parte reci-
pientium. Secundo assignat rationem dicti ibi: “Et diversitas quedam”.
Tertio epilogat ibi: “Iam autem ostensum est”. Dicit ergo “quod est”, id
est propter quod est, etiam supponitur diversitas ex parte recipientium,
10 “quia ex rebus sunt que recipiunt causam primam receptione unita, et ex
eis sunt que recipiunt eam receptione multiplicata, et ex eis sunt que
recipiunt eam receptione eterna, |65va| et ex eis sunt que recipiunt
eam receptione temporali, et ex eis sunt que recipiunt eam receptione
corporali”. Ubi tangit sex differentias recipientium cause prime, quam
15 recipiunt alia unite, alia multiplicata, alia temporaliter et mutabiliter,
alia eternaliter et immutabiliter, alia spiritualiter, alia corporaliter.

11–12 et ex eis sunt que recipiunt eam receptione eterna *iter. V*

⟨Гильом де Лёс⟩

⟨Комментарий на Книгу о причинах⟩

⟨Комментарий на положение ххiii⟩

[63rb] Первая причина существует во всех вещах сообразно одному и тому же расположению, однако все вещи не существуют в первой ⟨причине⟩ сообразно одному и тому же расположению.

Это так потому, что первая причина существует во всех вещах, но каждая вещь воспринимает ее сообразно модусу своей потенции. Ведь некоторые вещи воспринимают ее единообразным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее многообразным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее вечным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее временным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее духовным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее телесным восприятием. Различие восприятия происходит не от первой причины, а от воспринимающего. Дело в том, что воспринимающее различно. Оттого различно и восприятие. Изливающееся же, оставаясь единым и неделимым, изливается на все вещи из первой причины одинаково. Причина же различия в излиянии благодати заключается в вещах. Следовательно, нет сомнения, что все вещи не находятся в первой причине одинаковым образом. Уже было показано, что первая причина не находится во всех вещах одинаковым образом, а находится в них в зависимости от степени близости вещи к первой причине, в соответствии со способностью вещи ее воспринимать и в той мере, в какой она может принимать от нее излияние и наслаждаться ею. Дело в том, что вещь воспринимает излияние от первой причины и наслаждается ею только сообразно модусу своего бытия. Под бытием я разумею не что иное, как бытие и познание. Ведь сообразно модусу, которым вещь познает первую творящую причину, она и воспримлет ее и наслаждается ею, как мы показали.

В этом положении автор выносит определение о единстве первой причины. Его рассуждение состоит из двух частей. Во-первых, он

полагает оную первую причину, и относительно нее выдвигает положение. Во-вторых, разъясняет это положение здесь: «Дело в том, что хотя».

Он, стало быть, говорит, что первая причина существует во всех вещах сообразно одному расположению, однако все вещи не существуют в первой, т.е., причине, сообразно одному расположению. Относительно сказанного следует знать, что одно может быть в другом двумя способами. Во-первых, формально, как белзна в подлежащем, |**бзva**| во-вторых, каузально, как следствие в своей причине. И сообразно этому делению Бог пребывает в вещах, а вещи — в Боге, ибо все вещи пребывают в Боге формально, ведь очевидно, что мудрость и могущество пребывают в Боге формально так, что, поскольку они пребывают в Боге формально, они тождественны с Богом. Поскольку, как говорит Ансельм, творение в Творце есть не что иное, как творящая сущность, надлежит, чтобы оно было в Нем всецело единым и соответственным единому расположению, так как одно находится в другом сообразно тому модусу того, в чем оно находится, и раз Бог един и прост, то и все вещи пребывают в нем в единстве и простоте. Ибо не только те совершенства пребывают в Боге формально, которые не заключают в себе никакого несовершенства, что очевидно применительно к могуществу и мудрости, но все совершенства творений, будь то совершенные или несовершенные, пребывают в Боге формально и реально, при удалении из них несовершенства и удержании того, что в них есть совершенного. Ведь совершенства творений пребывают в Боге не только так, как жар пребывает в солнце, которое обладает жаром не формально и не реально, а лишь каузально, в той мере, в какой оно согревает другие вещи, ибо оно способно это делать. Ибо совершенства творений пребывают в Боге истинным образом и формально, хотя и более превосходным образом, чем они пребывают в самих себе. Ведь если бы не все совершенства творений пребывали в Боге формально и истинным образом, не все они реально содержались бы и сохранялись бы в Боге, и они репрезентировались бы и познавались бы

в божественной сущности не совершенным, достаточным и всеобщим образом, а только через посредство видов, а равно не репрезентировались бы и не познавались совершенным образом ни в какой тварной сущности. Так, например, если бы кто-нибудь познал солнце совершенным образом, он тем самым не познал бы жар в целом, и познавал бы смысл и модус жара не совершенным понятием, а несовершенным и смутным, подобно тому, как следствие познается несовершенным образом в своей причине, вне которой оно пребывает, и которая пребывает вне его. Таким же образом дело обстоит и с Богом. Если бы кто-нибудь совершенным образом познал Бога, он тем самым не познал бы совершенным образом все другие вещи в Боге, если бы те не пребывали реально, формально и сущностно в Боге, а значит, они более совершенным образом репрезентируются и познаются в Боге, со стороны Бога, чем в самих себе. Поэтому надлежит, чтобы все вещи пребывали в Боге более совершенным и более реальным образом, чем в самих себе. Если бы они не пребывали в Боге виртуально, тогда они не имели бы актуально реального бытия в Боге, а только в самих себе, подобно тому как жар не имеет актуально реального бытия в солнце, а только в самом себе, вследствие чего солнце называется горячим лишь потому, что оно может согревать, потому что оно горячее. Из этого бы следовало, что, так как оно может согревать актуально и реально, оно было бы актуально горячим реально и формально, так как всякое действие, происходящее от действующего, поскольку оно таково, происходит от формы этого действующего. Подобным же образом, так как акт согревания происходит от согревающего, поскольку оно горячо, следует, чтобы жар формального источника жара был принципом действия нагревания, так как солнце не согревает и не может согревать постольку, поскольку оно горячо, ибо не обладает жаром формально, но постольку, поскольку оно может согревать, и потому оно называется горячим не формально, а каузально, т.е. потому, что оно может согревать, оно и является и может быть причиной жара. Таким же образом, если бы творения не были

в Боге формально, сущностно и реально, но только каузально, тогда все, что сказывается о творениях и о Боге, в первую очередь сказывалось бы о творениях, в которых эти предикаты пребывали бы реально, формально |**63vb**| и сущностно, чем о Боге, в котором они пребывали бы каузально, виртуально и потенциально, но не реально. Однако это противно истине. Ведь Бог именуется мудрым, всемогущим, сущим и благим и так далее не потому, что он является причиной или может быть причиной оных в творениях, но скорее потому, что он творит эти совершенства и может их создавать в творениях. Но он творит их и может творить, т.е. сам может творить мудрость, ибо он и сам мудр, и может творить все совершенства творений, потому что все совершенства, пребывающие или могущие пребывать в творениях, более истинным и реальным образом суть в Боге, чем в самих себе. То, что каждое из этих совершенств именно таково, скорее обусловлено тем, что Бог может создать и создает в творении нечто, что более истинным и реальным образом пребывает в Боге, чем в любом творении, хотя все совершенства, сущие в творении, пребывают в Боге формально, более истинным и реальным образом, чем в себе самих. Однако из этого не следует, что все они сказываются о Боге, как если бы Бог назывался белым или камнем, из-за того, что они формально и реально таковы в Боге. Ибо те из них, которые не подразумевают никакого несовершенства, не сказываются о Боге абсолютным образом, хотя они реально пребывают в Боге, при том что те из них, которые формально не заключают в себе никакого несовершенства, сказываются о Боге формально и абсолютным образом, как, например, когда говорится, что Бог мудр. Ведь, хотя совершенство камня пребывает в Боге столь же реально, как и совершенство тварной мудрости, однако Бог вследствие этого не называется камнем, как он называется мудрым. Причина этого в том, что для всех творений общим является то, что они пребывают в Боге более совершенным и возвышенным образом, чем в самих себе, потому что в себе они заключают некое несовершенство, сопровождающее всякое творение и присоединенное к нему, ко-

торое не подобает божественному совершенству. Ведь очевидно, что всякое творение происходит из ничего и зависит от другого, что не подобает Богу, однако помимо этого совершенства творений различаются между собой тем, что некоторые из них явно заключают в себе некий модус несовершенства, который не подобает Богу, и потому таковые не сказываются о Боге, потому что онный модус несовершенства, присущий понятию этих вещей, не подобает ему. Так, Бог не есть камень, потому что понятие камня включает в себя материю, которая Богу не подобает. Другие же совершенства, которые сами по себе не подразумевают никакого несовершенства, сказываются о Боге, потому что в них нет ничего, что бы не подобало Богу, что явствует относительно мудрости, каковая не сама по себе не подразумевает никакого несовершенства, как не подразумевает она и всецелого совершенства, а потому она безразлично сказывается о Боге и о творениях таким образом, что, сообразно тому, что она сказывается о Боге, контрагируется ко всецелому совершенству. Постольку же, поскольку она сказывается о творениях, она контрагируется к некоей несовершенной мудрости. Ведь если бы к понятию мудрости принадлежало всецелое совершенство, она не сказывалась бы о творении, а только о Боге. А если бы к понятию ее принадлежало некое несовершенство, она не сказывалась бы о Боге, но поскольку она рассматривается отвлеченно и от того, и от другого, она сказывается и о том, и о другом, подобно тому, как отношение, которое рассматривается отвлеченно от субстанции и акциденции, в силу этого сказывается реально, как отношение в Боге и в творениях. Обрати внимание, что степень совершенства тройственна. Ибо некоторые совершенства по своему понятию и смыслу подразумевают всецелое **[64ra]** совершенство, как, например, божественность, вечность и всемогущество. Таковые сказываются об одном только Боге. Другие совершенства сами по себе и по смыслу своего понятия подразумевают несовершенство, как, например, движение, материя, быть телесным, быть камнем. Таковые сказываются о Боге лишь образно, а *(в собственном смысле)* сказывают-

ся только о творениях. Другие же, которые существуют промежуточным способом, сами по себе не подразумевают какого-либо несовершенства, как не подразумевают они и всецелого совершенства, но обозначают некое общее, безразличное и неопределенное совершенство, которое может прилагаться как ко всецелому совершенству и контрагироваться к нему, так и к совершенству, подразумеваемому первым и причастным ему, что явствует относительно мудрости и всех совершенств, которые общим образом сказываются о Боге и творениях. Когда же говорится, что все вещи пребывают в Боге формально, это следует понимать не так, что они сослагаются с Богом, а скорее так, что они пребывают в нем тождественно, поскольку он есть они, как, например, он есть мудрость. Подобно тому, как имена, которые подразумевают всецелое совершенство, сказываются о творении лишь метафорически, как, например, когда человек называется Богом в этом месте из Псалма: «Я сказал: вы — боги» (Пс. 81:6), так и те совершенства, которые сами по себе подразумевают некое несовершенство, сказываются о Боге лишь метафорически, как, например, когда Бог называется камнем. Хотя подобного рода совершенства реально и формально пребывают в Боге, всё целиком совершенство камня как всё целиком совершенство тварной мудрости, однако они не сказываются о Боге так же, как мудрость, вследствие собственного несовершенства, которое они в себе заключают и которое принадлежит к их понятию. Подобно тому, как Бог в равной мере является причиной всякого действия, но он не называется причиной греха, который представляет собой действие, так и мы говорим, что совершенства всех творений в равной мере, поистине и формально пребывают в Боге, но не все они сказываются о нем, хотя все они поистине и в единстве пребывают в Боге. Так дело обстоит вследствие несовершенства, которое связано с некоторыми творениями и неотделимо от них, из-за чего о Боге они могут сказываться лишь метафорически, т.е. они сказываются о Боге лишь в меру заключенного в них совершенства, подобно тому как Бог именуется львом на основании мощи, которая

указывает на совершенство, а не на основании телесности, которая указывает на несовершенство, и так же обстоит дело со всем, что сказывается о Боге метафорически. Итак, все вещи пребывают в Боге формально и реально, как и совершенства всех родов и всех сущих поистине пребывают в Боге, так что вещи суть в Боге не только в своих образцах, т.е. в образцовой форме, но они суть в нем также и формально, поскольку форма наделяет совершенством и бытием. Ведь те вещи, которые пребывают в нем формально, реально тождественны божественной форме: это было бы не так, если бы они пребывали в нем как в образцовой форме, потому что тогда они пребывали бы в нем лишь каузально, поскольку действующая причина есть причина образцовая. Так как все вещи пребывают в Боге поистине и формально, он содержит и заключает в себе смыслы и совершенства всех вещей, и потому он проникает во все вещи, производит все их и сохраняет непосредственно, и потому он может воспринять в суппозитивное единство всякую тварную природу. Так как он реально содержит внутри себя всякое бытие и всякую тварную природу, он может восполнить собой любое тварное бытие, сообщив любой тварной природе божественное ипостасное бытие существования, как это было с человеческой природой Христа. Однако напротив, никакой тварный суппозит не может воспринять какую-либо внешнюю природу в единство своего суппозита, потому что никакой тварный суппозит не может заключать в себе всеполноту совершенства [64rb] какой-либо другой природы или бытия, отделенного от одного суппозита. Это подобно тому, что, как мы можем видеть, более совершенные вещи содержат в себе менее совершенные, как, например, целое содержит в себе части, большее число — меньшее, квадрат — треугольник, а более совершенная степень — менее совершенную, разумная душа — растительную и чувственную. Однако при этом низшие не содержатся в высших и более совершенных под собственным основанием, реально дистинктивным от последних, но принимают на себя смысл и совершенство того высшего, в котором они содержатся и сохраняются, как обсто-

ит дело с растительной и чувственной душой, которые, поскольку они пребывают в разумной душе, нетленны, не происходят из потенции материи, не зависят от тела, но создаются творцом. В самих же себе, поскольку они не пребывают в разумной душе, они заключают полную противоположность этому. И так дело обстоит со всеми творениями по отношению к Богу. Ведь совершенства всех творений пребывают в Боге так, что они облекаются в смысл и совершенство Бога, а не остаются в нем под собственным и дистинктивным основанием, но под божественным основанием и совершенством, почему Ансельм и говорит, что творение в Творце есть не что иное, как творящая сущность. Поэтому оные вещи являются не менее, а более совершенными и реальными в Боге, чем в себе самих. Ведь очевидно, что растительная и чувственная душа, пребывающие в душе разумной при отбрасывании несовершенства, т.е. тленности и зависимости от тела, и сохранении того, что в них есть от совершенства, пребывают в разумной душе более совершенным, реальным и целостным образом, чем в самих себе, при отвлечении от разумной, без какого-либо умаления, а напротив, с преумножением собственного совершенства. Так же и все вещи, пребывающие в Боге сообразно формальному модусу своего бытия, пребывают в нем сообразно единому расположению, ибо они суть одно с Богом и тождественны ему. Ибо то, что пребывает в другом формально, пребывает в нем сообразно модусу того, в чем пребывает, принимая на себя его модус и совершенство, и так же то, что пребывает в другом как формально в подлежащем, притягивает это подлежащее к собственному основанию и формальному совершенству. Подобным же образом, как было сказано, то, что пребывает в чем-либо как несовершенное в совершенном, формально притягивается к формальному совершенству того, в чем оно содержится и сохраняется. И поэтому творения суть в Боге как несовершенные и потенциальные в формально и актуально совершенном, творения причастны Богу так, как формальному, актуальному и совершенному причастны несовершенные и потенциальные вещи. Отсюда следует, что творе-

ния, поскольку они суть в Боге сообразно модусу Бога более совершенным образом, чем они суть в самих себе, тем самым тождественны Богу. Подобно тому как благодать Божья есть в творениях сообразно модусу творений то же, что и сами творения, так что творение в Боге пребывает как бы не сотворенным, а нетварным, единым и простым, так и благодать Божья, которой причастны творения, как бы не нетварная, а тварная. Вследствие этого она умножается и различается в творениях и сослагается сообразно различию и составности творений. Очевидно, следовательно, что все вещи пребывают в Боге сообразно единому расположению, поскольку они пребывают в нем формально, а он пребывает во всех творениях сообразно различному расположению, поскольку он есть в них формально, т.е. благодати его формально причастны творения, и она творениям тождественна. Ибо подобно тому, как творение, существующее в Боге формально, тождественно Богу по модусу и обладает божественным модусом, так и Бог, существуя |64va| в творениях формально, тождествен творениям, воспринимая всецело модус творений. И как было сказано, что Бог формально обладает всеми совершенствами и есть эти совершенства без их составности, ибо он мудр не так, что он является подлежащим для мудрости, но так, что он сам есть своя мудрость, и то же касается всех совершенств творений. Так и творения причастны божественной благодати не так, что нечто со стороны творения как подлежащее предпосылается этой причастности, но скорее самой божественной благодати причастно творение, подобно тому как все творения пребывают в Боге формально не только как в своей внешней образцовой форме, но и как в форме их усовершенствующей и внутренней. И подобно тому как Бог, со своей стороны, пребывает во всех творениях формально вышеописанным способом, так Бог пребывает во всех творениях каузально, а все творения, со своей стороны, пребывают в Боге каузально. Все творения сохраняются в нем не только реально, поистине и формально, но и каузально им определяются. Однако из этого следует, что, подобно тому как все вещи сохраняются в нем реально и потому они

пребывают в нем формально, таким же образом, поскольку все вещи творятся им, они пребывают в нем каузально, как следствие в причине, а он пребывает во всех вещах каузально, как причина в своих следствиях. Следовательно, очевидно, что Бог пребывает во всех вещах формально, а все вещи пребывают формально в Боге, поскольку все вещи сохраняются в Боге реально и формально. А в той мере, в какой Богу причастны все вещи реально, поистине и формально, поскольку творение причастно божественной благодати, он есть формальное совершенство творения. Очевидно, что Бог пребывает во всем каузально. И наоборот, поскольку Бог является причиной всего, всё причиняется им. Однако Бог пребывает во всем формально одним образом, и наоборот, и другим образом он пребывает во всем каузально. Ведь Бог пребывает во всем формально, и наоборот, ибо всё пребывает в нем формально сообразно единому расположению, а он пребывает во всем сообразно разным расположениям. Однако с каузальным бытием дело обстоит не так, потому что он пребывает во всем сообразно одному и тому же расположению. И сообразно этому каузальному модусу бытия следует разуметь это положение автора, в котором утверждается, что первая причина существует во всех вещах сообразно одному расположению, но вещи не существуют в ней сообразно одному расположению. Это следует разуметь в каузальном смысле, потому что в формальном смысле всё обстоит противоположным образом. Ведь из сказанного явствует, что первая причина существует во всем каузально сообразно одному расположению, а все вещи каузально существуют в ней сообразно разным расположениям. Из этого явствует, что, коль скоро то, что пребывает в другом, пребывает в нем сообразно его модусу, если оно пребывает в нем формально, реально и внутри него, что следует из сказанного. Однако то, что пребывает в чем-либо не формально, реально и не актуально, а только виртуально, вне его и потенциально, перенимает модус того, в чем имеет бытие каузально, как и модус того, в чем имеет бытие формально, но сохраняет и свой собственный модус, так что действующая причина

сохраняет свой модус, а ее следствие свой. Поэтому, коль скоро божественный модус пребывает в себе сообразно одному и тому же расположению, а модус творений обладает различными и многообразными расположениями, очевидно, что Бог пребывает во всем каузально сообразно своему модусу и сообразно одному и тому же расположению, в то время как формально он пребывает во всем сообразно расположению и модусу вещей, а значит, сообразно разным расположениям и модусам вещей. А то, что все вещи пребывают в Боге казуально сообразно своим собственным модусам, |64vb| сообразно различным расположениям, ибо они пребывают в Боге формально в соответствии с модусом Бога, сообразно одному и тому же расположению. Следовательно, очевидно, что, когда речь идет о каузальном модусе бытия, всё единство и тождественность исходят со стороны Бога, а всё различие — со стороны творений, воспринимающих сообразно своим модусам божественное влияние сообразно различным расположениям. Это происходит двояким образом, потому что вещи двояким образом зависят от Бога, а именно в отношении их произведения и утверждения и в отношении управления ими и сохранения их. Там, где предполагается произведение различных вещей, предполагается, что всё различие исходит со стороны воспринимающих вещей, которые, будучи в себе различными, причастны божественному правлению сообразно различным модусам и различным расположениям. Всё единство и тождественность правления исходит со стороны Бога, ибо господство его, поскольку оно исходит с его стороны, тождественно ему. И поэтому, поскольку он един и самотождествен, единообразен и обладает единым расположением, так и его господство. Мы видим, что в творениях господство и влияние различаются только со страдательной стороны не только в случае с божественным господством, но также и в случае с господством и влиянием вторичной причины. Так, очевидно, что то же самое солнце и то же самое его действие отверждает грязь и плавит воск и снег, каковое различие исходит не со стороны солнца, а со стороны воспринимающих, и точно так

же обстоит дело с Богом. Поэтому Дионисий и говорит в 4 главе «О божественных именах», что «Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но само по себе освещает все, что по своему смыслу способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце благо, т.е. божественная благодать, пребывающая превыше солнца, сообщает пропорционально всему сущему лучи всецелой Благости». Ибо сообразно естественному ходу вещей Бог единообразно воздействует на всё и всецело дарует себя всему, однако все вещи восприимлют от него воздействие сообразно мере своей способности и пользы. Мы видим, что в творениях, напротив, различие исходит со стороны действующего по отношению к тому же восприимлющего: так, например, одна и та же вода от холода замерзает, а от жара испаряется, а иногда со стороны обоих, как, например, когда солнце освещает луну посредством формы света и согревает землю посредством нагревательной силы. Также оно может происходить от разных действующих, как, например, когда воздух освещается солнцем и нагревается от огня, что не имеет места в Боге, где нет никакого различия со стороны действующего, но только со стороны восприимлющих. И не только применительно к господству, но и к производству вещей всё различие исходит со стороны воспринимающих вещей, а всё единство — со стороны Бога. Ведь, хотя все вещи от Бога, и поэтому ничто не предшествует его действию, однако всё происходит от Бога сообразно некоему порядку, потому что в одном суппозите многие вещи одновременно производятся единым производением и под единым основанием, так что одно содержится в другом, определяется, ограничивается и производится в другом и посредством другого и, следовательно, различается сообразно различию этого другого, как это видно на примере формы в материи, которая ограничивается ей и извлекается из потенции материи, разделяется и индивидуируется ею. И так же обстоит дело относительно сущности и со всеми совершенствами, прилагающимися к сущности, а именно, все вещи определяются, контрагируются и различаются сообразно определению и различию сущности, в ко-

торой они воспринимаются. Так как божественное бытие чистое, первое |65ra| и простое, не воспринятое в другом, а потому оно не определяется и не обретает разнообразия от другого, подобно тому как всякое сотворенное, не являющееся ни чистым, ни первоначальным, ни простым, но воспринятым в другом, но различается, обретает разнообразие и контрагируется сообразно модусу, в соответствии с которым одни вещи воспринимают более благородное, другие — менее благородное бытие. Ибо во власти Бога произвести ту или иную природу, однако, производя ее, он сообщает ей столько бытия, сколько она способна воспринять, ведь бытие, которое воспринимается, неопределенно и едино, а также просто и неделимо, и оное воспринимаемое бытие актуализируется, определяется и разделяется сообразно способности воспринимающих. Ведь хотя бытие и сущность творятся Богом, однако они творятся так, что ни бытие не производится Богом отдельно от сущности, ни сущность — отдельно от бытия, но то и другое производится вместе. Так же ни материя, ни форма не производятся отдельно друг от друга, но из них обоих творится сразу составное сущее, потому что всё это происходит в определенном порядке, а именно, форма производится в материи и из потенции материи, определяется и разделяется материей. Так же и бытие и все, что конституирует природу в отношении сущности, разнообразится и контрагируется сообразно модусу сущности. Ведь поскольку в одной сущности может быть только одно бытие, а во многих сущностях — многие, то бытие контрагируется к границам сущности. Если бы бытие не разнообразилось и не контрагировалось сообразно модусу, свойственному сущности, то два бытия, или какие бы то ни было другие совершенства, прилагающиеся к сущности, были бы не более различны, если бы они воспринимались в различных природах, чем если бы они воспринимались в той же самой. Ибо при творении вещей Бог одним образом действует, даруя бытие какой-либо природе, которой он дает столько бытия, сколько она может воспринять, так что он дает одной природе больше, другой меньше, одной более благородное

бытие, другой менее, одной одно бытие, другой другое. Всё это обусловлено различием воспринимающих, каковое различие происходит от Бога, поскольку Бог, посредством знания своего являющийся причиной вещей, знает и видит, что творения подражают ему разными способами и на разных уровнях, и поскольку он знает, что они подражают ему многими способами, то посредством своего знания он производит в себе вещи, подражающие ему на разных уровнях, сообразно различным расположениям вещей. И потому, хотя Бог в себе един и единообразно соотносится со всеми вещами, которые соотносятся с ним разнообразно, однако всё это разнообразие неким образом сводится к Богу, поскольку тот, видя, что вещи подражают ему разнообразно, производит различные вещи, подражающие ему различным образом, поскольку ему подражают те вещи, которым он всецело предает себя, однако таким образом, что, сообразно расположению своей мудрости, посредством которой он видит, что вещи подражают ему разнообразно, он производит различные природы, которым он всецело предает свое бытие, которое они, однако, не могут полностью воспринять, но каждое творение воспринимает большую или меньшую его часть. Так и море предает себя всецело любому сосуду, однако ни один сосуд не может вместить его целиком, но только большую или меньшую его часть, сообразно вместимости каждого. Сказанное следует относить также и к другим совершенствам, прилагающимся к природе. Подобно тому, как для определения и единства сущности необходима контракция и единство ее бытия, так же для этого необходимы определение и единство других прилагающихся совершенств. |65rb| Подобно тому, как в одной и той же природе не может пребывать более одного бытия, так и несколько совершенств одного вида не могут пребывать в одном подлежащем, но различаются и контрагируются сообразно различию и определению подлежащего, и так же само бытие: так как природы не равны между собой, не равно и их бытие, а также и другие их совершенства. Ибо природы подобны числам. Подобно тому, как два числа, различные по виду, не могут содержать равное количество единиц, так и две приро-

ды, различающиеся по виду, не могут быть одинаково благородными, а следовательно, не могут быть одинаково благородными и два бытия разной природы или два прилагающихся к ним совершенства. Таким образом, первоначальное сотворение вещей всецело свободно, в нем нет никакого долженствования или определения со стороны Бога, который может сотворить или не сотворить некую природу сейчас, как он творил прежде, так же он может сотворить ее такой или другой. Однако природы, поскольку они таковы, творятся каждая на своем определенном уровне. Поэтому разность природ и различие уровней, на которых они пребывают, предполагает, чтобы и бытие в них и в других совершенствах было определенным и различным. Ведь как природа не обделяет должной мерой необходимые вещи, так и, тем более, Бог: он сообщает бытие другим совершенствам в той мере, в какой это им подобает, насколько они способны его вместить. Ибо он не обделил ни одной природы тем, что не сообщил ей всё бытие и все совершенства, которые ей подобают. Так, если бесконечной природе подобают конечное бытие и бесконечные совершенства, то природе конечной подобает конечное бытие и конечные совершенства.

Обрати, однако, внимание на то, что это положение относится к естественному ходу вещей, потому что Бог может превзойти природу, как он делает, когда дарует вещам свышеестественные совершенства, или не позволить природе действовать в полную силу, например, если бы он сотворил двух ангелов одного вида, ведь тогда отделенная природа не восприняла бы в себя все, что должно быть ей присуще в силу принадлежности к виду, и не восприняла бы всего совершенства, которое ей подобает сообразно естественному ходу вещей и тому, чего требует порядок и вместимость вещей. Наконец, когда автор говорит «Это потому, что», он разъясняет положение, сначала в общем, а потом и в подробностях здесь: «Ведь некоторые из вещей». Он говорит, следовательно, что подобное различие возникает от того, что, хотя первая причина существует во всех вещах, однако между вещами сохраняется различие, потому что каждая вещь воспринимает ее, т.е.

первую причину, сообразно модусу своей потенции. Такое положение может возникнуть, когда одно и то же действующее пребывает в различных вещах, и каждая вещь воспринимает его воздействие сообразно модусу своей потенции. В этом случае единообразии исходит со стороны действующего, а разнообразие — со стороны воспринимающих. Однако именно так дело обстоит с первой причиной по отношению к сотворенным вещам, следовательно и т.д. Наконец, когда он говорит «Ведь некоторые из вещей», он объясняет в подробностях то, что высказал до этого общим образом. Рассуждение его состоит из трех частей. Во-первых, он показывает, каким образом различие исходит со стороны воспринимающих. Во-вторых, обосновывает сказанное здесь: «Различие». В-третьих, подводит итог здесь: «И уже было показано». И он говорит «и потому», то есть по этой причине существует различие со стороны воспринимающих, «ведь некоторые вещи воспринимают ее единообразным восприятием, некоторые из них воспринимают ее многообразным восприятием, некоторые из них воспринимают ее вечным восприятием, [65va] некоторые из них воспринимают ее временным восприятием, некоторые из них воспринимают ее духовным восприятием, некоторые из них воспринимают ее телесным восприятием». Здесь он касается шести различий в вещах, воспринимающих первую причину, которую одни вещи воспринимают единообразно, другие многообразно, одни временным и изменчивым образом, другие — вечным и неизменным, одни духовно, другие телесно.

Литература

- Гейде, М.М.; Бандуровский, К.В. (2000), “Рецепция «Книги о причинах» у Фомы Аквинского”, *Z: Философско-культурологический журнал* 3: 28–30.
- Anzulewicz, H. et al., eds. (2006), *Albertus Magnus. Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache – Liber de causis et processu universitatis a prima causa*. Nach dem Text der *Editio Coloniensis* übersetzt und herausgegeben von H. Anzulewicz, M. Burger, S. Donati, R. Meyer und H. Mönle. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Badawi, A., ed. (1955), *Ps.-Aristotle. Liber de Causis = Kalām fī maḥd al-ḥayr*, in Id. (ed.), *al-Aflātūniyah al-muḥḍatah ‘ind al-‘arab*, 3–33. Cairo: Maktabat al-nahḍah al-miṣriyah. (In Arabic.)
- Boese, H., ed. (1987), *Proclus. Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*. Leuven University Press.
- Calma, D., ed. (2016), *Neoplatonism in the Middle Ages*. Vol. 1: *New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250–1350)*. Vol. 2: *New Commentaries on Liber de causis and Elementatio Theologica (ca. 1350–1500)*. Turnhout: Brepols.
- Carron Faivre, D. (2012), “Guillaume de Leus, commentateur du *Liber de causis*”, *Bulletin de philosophie médiévale* 54: 297–331.
- Carron Faivre, D. (2016), “A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century: The Example of William of Leus”, in D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, 1467–549*. Turnhout: Brepols.
- D’Ancona Costa, C. (1995), *Recherches sur le Liber de causis*. Paris: Vrin.
- Donati, S. (2009), “English Commentaries before Scotus. A Case Study: The Discussion on the Unity of Being”, in F. Amerini and G. Galuzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, 137–207. Leiden; Boston: Brill.
- Fausser, W., ed. (1993), *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De causis et processu universitatis a prima causa*. Monasterii Westfolorum: in aedibus Aschendorff.
- Gejde, M.M.; Bandurovskij, K.V. (2000), “The Reception of the *Liber de causis* in Thomas Aquinas”, *Z: Filosofsko-kulturologičeskij zhurnal* 3: 28–30. (In Russian.)
- Pattin, A., ed. (1966), “Le *Liber de causis*. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits”, *Tijdschrift voor Philosophie* 28: 90–203.
- Pelzer, A. (1935), “Guillaume de Leus (de Levibus) frère prêcheur de Toulouse”, in A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (eds.), *Aus der Geisteswelt des Mittelal-*

ters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, 1065–1079. Münster in Westfalen: Verlag Aschendorff.

Porro, P. (2014), “The University of Paris in the Thirteenth Century. Proclus and the *Liber de causis*”, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, 264–298. Cambridge University Press.

Taylor, R.C. (1983), “The *Liber de causis*: A Preliminary List of Extant Mss.”, *Bulletin de philosophie médiévale* 25: 63–84.

Wood, R. (2009), “The Works of Richard Rufus of Cornwall: The State of the Question in 2008”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 76: 1–73.

Алексей Гараджа

«Метаморфоза епископа Голиафа»
(текст, перевод и комментарии)

ALEXEI GARADJA

THE *METAMORPHOSIS GOLIAE EPISCOPI*

(TEXT, TRANSLATION, AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents the text and a commented Russian translation of the XII-century Goliardic poem *Metamorphosis Goliae Episcopi*, wrongly attributed to Walter Mapes (1130 – ок. 1210), a courtier of King Henry II of England, but in reality written by a student or champion of Peter Abelard (c. 1079 – 1142) soon after the philosopher's condemnation at the Council of Sens (1141) executed under the pressure of Bernard of Clairvaux (1090–1153). The first half of the XII century is marked by the renascent interest for the Platonic philosophy, and for academic or “universitarian” forms of organization of scholarly activities. At the same time, it was the epoch of Gregorian reforms within the Catholic Church, including, as an important point, the imposition of celibacy among the clergy, which had been prescribed by the Second Lateran Council (1139). But it was precisely the clerics who learned and taught at the schools that were created at various ecclesiastical centers, cathedrals and abbeys. Hence a collision between learning and love, a full-fledged and full-blown love, for which Abelard had been punished with an especial cruelty. The author of the poem attempts to show that love and learning are not to be opposed and separated, but on the contrary, are supposed to nourish and complement each other. The obvious model is supplied by *The Marriage of Philology and Mercury* by Martianus Capella (fl. c. 410–420). The “metamorphosis” apparently intends an implementation of such a purported mating of love and scholarship against ecclesiastical monastic obscurantism. The translation is based on Winthrop Wetherbee's edition of the text (2017).

KEYWORDS: Abelard, School of Chartres, Platonism, Goliardic poetry.

Metamorphosis Goliae Episcopi — средневековая латинская поэма XII века, которую впервые опубликовал Т. Райт по единственной рукописи MS. Harley 978 (post 1240); впоследствии обнаружилась еще одна версия в рукописи Saint-Omer MS. 710 (saec. XIV), использованная в следующем издании поэмы Р. Хейгенсом¹. Райт приписывал ее перу Уолтера Мапа (1130 – ок. 1210), придворного английского короля Генриха II, известного своим сборником *De nugis curialium*, но в действительности поэма была, вероятно, написана кем-то из учеников либо последователей Петра Абеляра (ок. 1079 – 1142) вскоре после осуждения философа на соборе в Сансе (1141) под давлением Бернарда Клервоского (1090–1153). Эпитафия Абеляра, приписываемая Петру Достопочтенному (ок. 1092 – 1156), гласит:

Галльский Сократ и западных стран Платон величайший,
Наш Аристотель, средь всех мудрецов иль равный иль высший,
Светоч познания, всесветно прославленный, разносторонний
Ум, и тонкий и острый, усилием мысли и слова
Всё побеждавший,— таков был сей Абельяр несравненный².

Первая половина XII века ознаменована возрождением интереса к платоновской философии и к академическим — университетским — формам организации научной деятельности. Вместе с тем это время проведения Григорианских реформ (по папе Григорию VIII, 1074–1085) в католической церкви, важным моментом которых было насаждение celibата среди священнослужителей, закрепленного Вторым Латеранским собором (1139). Но именно клирики занимались наукой и преподаванием в школах, создававшихся при культовых центрах, соборах и аббатствах. Отсюда коллизия между ученостью и любовью — полноценной и полнокровной, за которую Абельяр был наказан особенно жестоко.

Конечно, в середине XII века Платон воспринимался большей частью опосредованно, из вторых рук, поскольку доступен был лишь латинский перевод «Тимея», да и то неполный, выполненный Халкидием (и еще более куцый Цицеронов), однако сочинения поздних римских авторов, как языческих, так и христианских (Августин, Макробий, Марциан Капелла, Боэций), восполняли картину и в то же время определяли характер рецепции платонизма. Особенно влиятельным было сочинение Марциана Капеллы (*fl.* ок. 410–420) «Бракосочетание Филологии и Меркурия», переключки с которым наполняют нашу поэму, как и труды «неоплатоников» Шартрской школы и созвучных им мыслителей — Теодориха

¹ Wright 1841: 1–30 и Huysens 1962a: 364–372.

² Пер. Л.А. Фрейберг (Грабяр-Пассек, Гаспаров 1972: 292).

Шартрского († ок. 1155), Гильома Коншского († после 1154), Иоанна Солсберийского († 1180), Бернарда Сильвестра († ок. 1178), Алана Лилльского († 1202).

Где Платон, там и Эрос, с неперменной лестницей восхождения к Афродите Небесной и нисхождения к Афродите Публичной. Церковь в лице радикального монашества последнюю отменяла, а первую отождествляла с Девой Марией, надеясь таким образом очистить и «одухотворить» своих служителей. Философы старались понять, как совместить двух Венер, не отрекаясь ни от одной — ни от плотской и разнузданной, ни от той, которую Бернард Сильвестр называет «музыкой» и «согласием» мира (*In Aen.* 9–10). Для Бернарда Клервоского вопрос о гармонии не стоял — его единственной любовью была Пресвятая Дева: не зря он был прозван *Doctor marianus*, а у Данте вдохновенно представляет свою возлюбленную, став последним проводником поэта по высшей области рая; не зря по поздней легенде он даже вкусил капли молока, выжатые из ее груди. Такая безоглядная решимость ведет, с одной стороны, к высокому мистицизму особого, нового толка, но с другой — также к воинственности в отношении тех, кто не укладывается в жестко очерченные рамки: *aut ritus aut natio deletur* («либо крещение, либо народ должен быть уничтожен», *Epist.* 457), — не сомневался Бернард, проповедуя крестовый поход против балтийских славян (1147).

Не менее жестко «духовные» новшества навязывались клиру. По свидетельствам современников, священники открыто состояли в браке, выдавали замуж поповен и назначали им в приданое церкви³. Ордерик Виталий (1075 – ок. 1142) рассказывает о том, с каким непониманием встретили нормандские клирики в 1119 году запрет на общение с женщинами под страхом отлучения:

Архиепископ же в гневе сошел с кафедры и стремительно покинул собрание, призвав своих охранников, которым заранее дал на этот случай указания. Те тотчас ворвались в церковь с дубинами и оружием в руках и принялись невзирая на лица избивать собравшихся, продолжавших обсуждать услышанное. Тогда иные из клириков пустились бежать по домам, всё еще в подирах, по грязным улицам города; другие же, ухватив подвернувшиеся на месте колья и камни, начали отбиваться, и струсившие охранники бежали в ризницу, преследуемые по пятам. Устыдившись, что побеждены горсткой безоружных бритоголовых, люди архиепископа в негодовании призвали на помощь случившихся по соседству поваров, пекарей и служек и имели наглость возобновить битву в священных пределах. И всякого, кого встречали в церкви либо на погосте, правых и виноватых, избивали, пинали или причиняли еще какое-то насилие (*H.E.* 12.25).

³ *Vita B. Bernardi Tironensis* 51 (PL 1397c).

Как же совместить чувственность и одухотворение, вождение и высокие устремления, природу и разум, мистирию и мистику, любовь и ученость? Как найти в себе силы хотя бы рассмотреть оба полюса внизу и вверху лестницы — природу во всей ее наготе и божественный ум, или, сильнее, скотство и божество человека (*homo-pecus* и *homo-deus*), как говорит Алан Лилльский (*Reg. theol.* 99); там же само движение вверх или вниз из базового человеческого состояния (*thesis*) он называет *extasis sive metamorphosis*. Как раз такая «метаморфоза» подразумевается в заглавии поэмы о «епископе Голиафе».

«Голиаф» — ругательное именование, которым Бернард Клервоский наградил Абеяра (*Epist.* 189.3), но для Гиральда Камбрийского (ок. 1146 – ок. 1223) это уже мифический персонаж (*Spec. eccl.* 4.15):

И в наши дни некий парасит, именем Голиаф, прославленный гульбою и прожорством, и за то по справедливости могший бы именоваться Гулиафом, муж, в словесности одаренный, хотя добрыми нравами и не наделенный, изблевал обильные и многохульные вирши против папы и римской курии, как в метрах, так и в ритмах, сколь бесстыдные, столь и безрассудные⁴.

Для «голиардов» — предшественников вагантов следующего столетия — это их эпоним и учитель (отсюда шутовское «епископ», но также «магистр» или «поэт»⁵). В нашей поэме «Голиаф» определенно связывается с Абеяром.

В сборнике «Поэзия вагантов» М.Л. Гаспарова «Метаморфоза» отсутствует, как и другая близкая по духу поэма, «Откровение Голиафова». Составитель объясняет это их «крайней растянутостью»⁶. Настоящая публикация призвана в какой-то мере восполнить этот пробел.

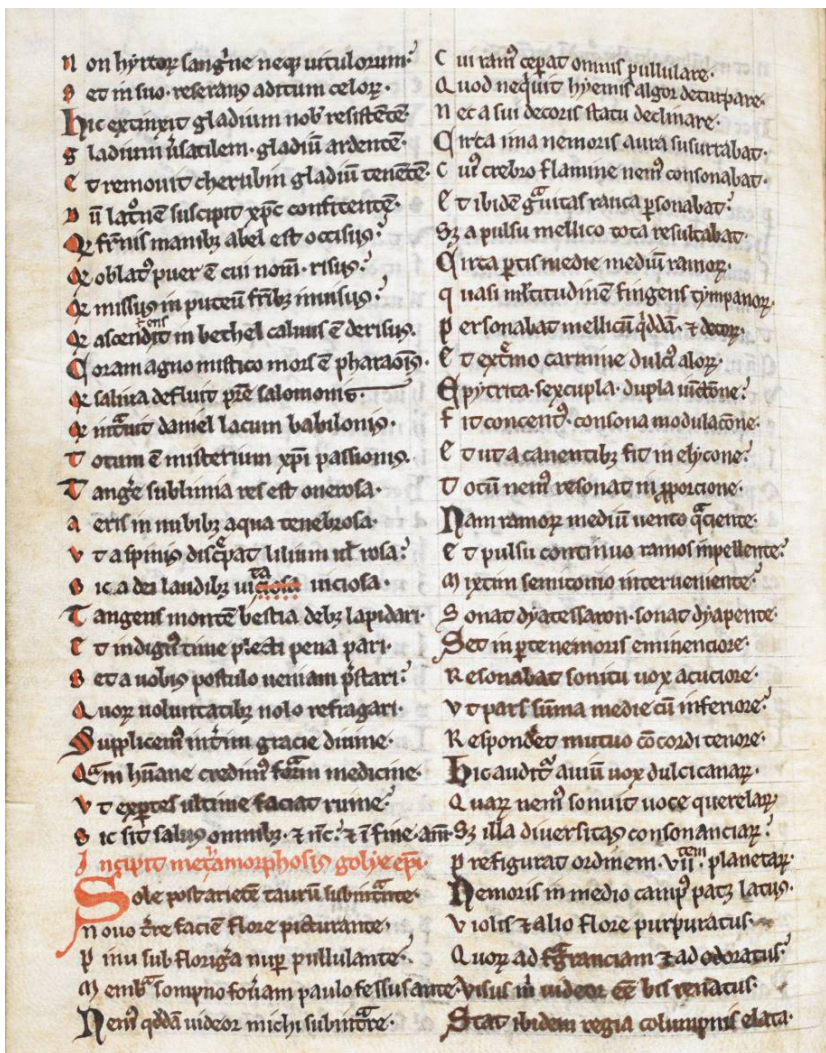
Перевод выполнен по изданию Уинтропа Уэзерби⁷, оттуда же взяты латинский текст памятника и многие данные для примечаний. Поэма написана популярной «вагантской строфой» — четверостишиями со сквозной рифмовкой, где каждый стих — хореический тринадцатисложник, разбитый на два полустихия, с дактилическим и женским окончаниями. Такой строй, причем в ученой поэме, с перечнями имен, создает немалые трудности для переводчика, который на другом языке должен сохранять баланс между формой и содержанием; не везде это удалось: где-то в жертву пришлось принести форму, где-то — содержание.

⁴ Brewer 1873: 291–292 (пер. М.Л. Гаспарова); имя *Golias* связывается с *gula* 'глотка'.

⁵ Walsh 1983: 6. Ср. Synan 1980.

⁶ Гаспаров 1975: 456.

⁷ Wetherbee 2017.



London, British Library,
MS. Harley 978, 100v

METAMORPHOSIS GOLIAE EPISCOPI

- I Sole post Arietem Taurum subintrante¹,
nouo terre faciem flore picturante,
pinu sub florigera nuper pullulante
membra sompno foveram, paulo fessus ante.
- II Nemus michi videor quoddam subintrare 5
cuius ramus ceperat omnis floscolare;
quod nequivit hyemis algor deturpare,
nec a sui decoris statu declinare.
- III Circa ima nemoris aura susurrabat²,
cuius crebro flamine nemus consonabat; 10
et ibidem gravitas rauca crepitabat,
sed appulsu melico tota resultabat.
- IV Circa partis medie medium ramorum,
quasi multitudinem fingens tympanorum,
personabat melicum quiddam et canorum, 15
et extremo carmine dulcius olorum.
- V Epytrita, sexcupla, dupla iunctione
fit concentus consona modulacione,
et, ut a canentibus fit in Elycone,
totum nemus resonat in proporcione. 20
- VI Nam ramorum medium flabro quaciente,
et pulsu continuo ramos inpellente,
mixtim semitonio interveniente,
sonat dyatessaron, sonat dyapente³.
- VII Set in parte nemoris eminenciore 25
resonabat sonitu vox acuiore,
ut pars summa medie cum inferiore
responderet mutuo concordi tenore.
- VIII Hic auditur avium vox dulcicanarum,
quarum nemus sonuit voce querelarum; 30
sed illa diversitas consonanciarum
prefigurat ordinem septem planetarum.

¹ В XII веке Солнце входило в знак Тельца 13 апреля (ныне — неделей позже).

² Строки 9–28 опираются на описание роши Кирры в Mart. Cap. 1.11.

³ Диатессарон и диапенте — кварта и квинта, cf. Mart. Cap. 9.933–934.

Метаморфоза епископа Голиафа

- I Солнце, выйдя из Овна, внутрь Тельца прокралось¹,
Разноцветьем вся земля новым приубралась.
Под цветущею сосной место мне попало —
Здесь прилягу я вздремнуть, разогнать усталость.
- II Будто в рощу захожу, видится во сне мне, 5
Цветом веточки дерев всех весна одела.
Изуродовать зима рощу не сумела,
Стойка красота ее — не закоченела.
- III Ветер низко меж дерев шепчет, напевает², 10
Дуновениям его роща отвечает —
Гулко рокотом глухим ветру подпевает,
Шум и шелест в музыку чисто претворяет.
- IV В самой чаще из ветвей звуки дробно рвутся —
Из тимпанов многих враз будто бы несутся,
Мелодичным пением звучно раздаются 15
Смертной песни лебедей сладостнее льются.
- V Через кварты звуки в ряд, квинты и октавы
Вешней рощи голоса плавно сочетают,
Будто Геликонские Музы распевают,
В мерные созвучия гул переплавляют. 20
- VI Ветки посреди стволов бьют порывы ветра,
И дрожат, шевелятся под напором ветки;
С примесью полутонов вьется звуков лента,
Слышен диатессарон, слышна диапенте³.
- VII Наверху, в кронах дерев, звук другой играет, 25
Выше тоном — голоса роща вся сплетает:
Середина, верх и низ звуки сочетают
И мелодию одну дружно испускают.
- VIII Здесь и птахи разные сладко распевали,
Жалобными трелями рощу наполняли. 30
В их разнообразии песни ввысь взмывали —
Полный строй семи планет тем изображали.

- IX Nemoris in medio campus patet latus,
violis et alio flore purpuratus,
quorum ad fragranciam et ad odoratus
visus michi videor esse bis renatus. 35
- X Stat ibidem regia columpnis elata,
cuius substat iaspide basis solidata;
paries iacinctinus, tecta deaurata,
intus et exterius tota picturata. 40
- XI Coniectare ceperam ex visa pictura
quod divina fuerat illa celatura;
hoc Vulcanus fecerat speciali cura,
totum sub involucro, totum sub figura⁴.
- XII Hic sorores pinxerat novem Elyconis,
et celestis circulos omnes regionis,
et cum hiis et aliis eventum Adonis,
et Gradivi vincula et sue Dyonis⁵. 45
- XIII Ista domus locus est universitatis,
res et rerum continens formas cum formatis,
quas creator optimus qui preest creatis
fecit et disposuit nutu bonitatis. 50
- XIV Hic intus multimodum audio concentum,
ut dearum crederem fieri conventum;
nam in suo genere omne instrumentum
sonat, et leticie facit argumentum. 55
- XV Illic quem audieram strepitus vocalis
rerum est concordia proporcionalis.
nam ut sibi consonat vox instrumentalis,
sic est nexus musicus in rebus equalis. 60
- XVI Intus regem conspicio alte residentem,
et de more regio sceptro innitentem;
et ipsius lateri coniugem herentem;
hunc et illam subditis rebus disponentem.

⁴ Терминами *involucrum* и *integumentum* (букв. 'покров') ученые XII века обозначали метафору или аллегорию, ср. Dronke 1974: 56–57 et al.

⁵ Именем Дионы, матери Венеры, в средневековой латинской поэзии почти всегда называлась сама возлюбленная Марса-Градива.

- ix В самом сердце рощи той — гладкая поляна,
Вся в фиалках, вся в цветах, без ростка бурьяна.
Их душистый аромат в голову мне грянул: 35
Показалось — вновь рожден, сызнова воспрянул.
- x Там стояла на столпах царская палата:
Устилают пол дворца яшмовые платы,
Камень гиацинт для стен, а для кровли золото.
Стены изнутри, извне — в росписях богатых. 40
- xi Глядя на картины те, сделалось понятно,
Что божественной рукой, постаравшись знатно,
Вырезал их сам Вулкан с тщанием изрядным —
Показав смысл исподволь, образно, но внятно⁴.
- xii Тут сестер изобразил девять с Геликона, 45
Все круги высоких сфер на небесном лоне,
И судьбу Адониса сквозь любви препоны,
И оковы Градива и его Дионы⁵.
- xiii Здесь вместилище всего — форм, определенных 50
Всем вещам, и всех вещей, формой наделенных,
Что творец всеблагий их, сам несотворенный,
Создал и устроил все, благом вдохновленный.
- xiv Слышу самых разных здесь музык ликование,
Будто у богинь внутри в доме том собрание.
Каждый инструмент звучит, но в согласование, 55
И веселия несут вместе все послание.
- xv В слух мой вникла пестрота голошений разных
Соразмерностью вещей, меж собой согласных.
Как созвучье в голосах есть инструментальных,
Так же связь есть и в вещах — музыкаю связанных. 60
- xvi Там на возвышенье царь, вижу, восседает
И рукою царственной скипетр потрясает.
Обок с ним супруга в ряд: мир обозревают,
Вещи, подданные им, вместе устроят.

- XVII Per hunc rebus insitus calor figuratur,
quamvis hic et aliud per hunc innuatur;
per hanc tota machina mundi temperatur,
arbor fructus parturit, terra fecundatur⁶. 65
- XVIII Innuba de vertice regis Pallas exit,
quam sibi collaterans firmo nexu nexit;
illa peplo faciem circumquaque textit,
nec nisi ad patrios visus se detexit. 70
- XIX Hec mens est Altissimi, mens divinitatis,
que nature legibus imperat et fatis;
incomprehensibilis res est deitatis,
nam fugit angustias nostre parvitatatis. 75
- XX Video Cyllennium, superum legatum,
a predicti numinis sinistris locatum,
ut nubentem decuit totum purpuratum,
quadam pube tenera faciem umbratum. 80
- XXI In hoc quod est nuncius, volo designare
eloquendi gratiam multos copulare.
Eius dixi faciem pubem obumbrare:
sic sermonem lepide debes colorare.
- XXII Nupta sibi comes est de stirpe divina,
vestis de cyndalio, partim hyalina.
Vultus rutilancior rosa matutina,
quam nec sol decoxerat, nec lesit pruina. 85
- XXIII Nisi sapientie sermo copuletur,
vagus, dissolutus est, infirmus habetur;
et cum parum proficit, parum promeretur;
eget ut remigio eius gubernetur. 90
- XXIV Hanc donavit Fronesis dono speciali,
in conventu numinum die nupciali;
capiti inposuit sertum virginali,
cuius domus rutilat gemma mediali⁷. 95

⁶ «Царь» и «царица» — это Юпитер и Юнона, «означающие» огонь и воздух, сочетание которых и порождает жизненное тепло, «пыл» (*calor*) во всех вещах (ср. Serv. *Aen.* 1.47 и Fulg. *Myth.* 1.3). Другое толкование Юпитера, Юноны и Паллады (в качестве *integumentum* Троицы) находим в «Комментарии на Марциана Капеллу» Бернарда Сильвестра (см. Westra 1986: 246–247).

- xvii Тот вещам присущий пыл часто означает, 65
Здесь же кое-что еще царь изображает.
Та машиной мира всей мудро управляет,
Плодородие садам и полям вменяет⁶.
- xviii Из макушки изошла у царя Паллада, 70
Но осталась при отце — брака избегала:
Пеплосом лицо свое дева прикрывала,
Лишь отцовскому себя взору открывала.
- xix Ум Всевышнего она, божества мышленье, 75
В ней законы естества и судьбы веленья.
Божества реальность — вне рамок постиженья,
Недоступна в тесноте нашего воззренья.
- xx Слева от царя сидит, вижу я, Киллений, 80
Небожителей гонец, вестник их велений.
В пурпур как жених одет, юноша весенний,
Легкой поросли лицо его скрыто тенью.
- xxi Его «вестником» назвал: это означает —
Красноречье множества связью сочетает.
И как юная лицо поросль оттеняет,
Так оттенки и в словах речи украшают.
- xxii У невесты его род — от небесных линий, 85
В платье шелковом она, иззелена-синем.
Розы утренней лицо рдяней у богини,
Солнце не сожгло его, не испортил иней.
- xxiii Если с мудростью никак речь себя не сводит, 90
Бестолкова и пуста, ничего не стоит:
Мало проку от нее, мало что приносит —
Без кормила в никуда влет ее заносит.
- xxiv Деве Фронесида дар поднесла в собранье 95
Всех богов в день свадебный: ей венец венчальный
Возложила на главу — самоцвет хрустальный
В центре озарил весь дом рдеющим сияньем⁷.

⁷ Phronesis (греч. φρόνησις 'рассудительность') у Марциана Капеллы — мать Филологии, невесты Меркурия-Килления (2.114); там же упоминается о ее даре дочери — венце со сверкающим самоцветом в центре.

- xxv Per sertum significo circumductionem,
ut agendo habeas circumspectionem;
gemma serti media signat rationem,
cuius prevenire est omnem actionem. 100
- xxvi Sol sublimis capite suum gerit sertum,
hinc et hinc innumeris radiis refertum;
nichil huic absconditum, nichil inexpertum,
set quid hoc significet satis est apertum⁸.
- xxvii Huius erat facies mille specierum,
diadema capitis clarum et sincerum;
hic est mundi oculus, et causa dierum,
et vitalis spiritus, et fomentum rerum. 105
- xxviii Ante deum quatuor erant urne stantes,
elementis omnium rerum redundantes;
diversorum generum era imitantes,
hee sunt partes quatuor anni designantes⁹. 110
- xxix Sua Elyconides tenent instrumenta,
ut perfecta gaudii fiant complementa;
et applaudunt organis inter sacramenta,
queque rei mystice prebent argumenta. 115
- xxx Novem sunt in ordine, novem cecinere,
novem novas manibus liras tenuere,
et diversos pollice nervos tetigere;
sed tamen concorditer sibi respondere. 120
- xxxi Quid designent, dicere grande non est onus:
novem orbis opifex fecit ille bonus;
octo sibi consonant, sono caret nonus,
nam non habet fieri sine motu sonus.
- xxxii Vel sunt dotes, opifex quas Sychi largitur,
quibus circumcingitur, quibus investitur,
et quibus per circulos labens insignitur,
cum carnis hospicium fragile aditur¹⁰. 125

⁸ В «Комментарии» Бернарда Сильвестра Аполлон, он же Солнце, дважды толкуется как «божественная мудрость» (*sapientia*) (Westra 1986: 56 и 139).

⁹ Эти строки отталкиваются от Mart. Cap. 1.16–18, где четыре «урны» описаны как вместилища «семян и элементов» вещей (*semina elementaque*) и в то же время — погодных явлений вроде жары и холода.

- xxv Тот веноч на голове значит осмотренье,
Дабы здраво действовать обрести уменье.
Самоцвет посереде значит разуменье,
Чье при каждом действии нужно упрежденье. 100
- xxvi Солнце в горних вознесло свой венец лучистый —
Несть числа лучам его: всё проникнет чисто,
Всё прознает, ничего от него не скрыто.
Но значенье этого всё уже раскрыто⁸.
- xxvii Он на вид тысячелик, форм переменитель,
С диадемой на челе, чистоты ревнитель;
Око света он и дней мира учинитель,
Жизни дух он и вещей всех, что есть, хранитель. 105
- xxviii Здесь четыре урны в ряд перед богом встали:
Элементы всех вещей их переполняли;
Всякий род существ они грели и питали,
Все четыре времени года означали⁹. 110
- xxix Геликониды свои правят инструменты,
Чтобы полноты придать радости моменту,
В таинство вплета свои аккомпанементы,
Тайнодействие скрепив гласным аргументом. 115
- xxx Девять их всего числом, девять распевали,
Лиры новые свои в девять рук сжимали
И перстом по струнам в лад разным ударяли —
Вторила одна другой, складно отвечали. 120
- xxxi Этому нетрудно здесь выдать толкованье:
Девять сфер Творец благой создал в мирозданье,
Только восемь в лад звучат, далее — молчанье,
Ибо где движенья нет, нет там и звучанья.
- xxxii Или то дары Творца: ими облакаясь,
Путь Психея держит в мир, долу погружаясь,
Их печать в себе несет, по кругам спускаясь
И в телесный хрупкий дом до поры вселяясь¹⁰. 125

¹⁰ Множество «даров» Психее от богов и Муз описаны у Марциана Капеллы (1.7): Юпитер подарил диадему, прежде принадлежавшую его дочери Вечности, Урапия — зеркало Софии, поглядевшись в которое Психея могла бы вспомнить свое происхождение, Вулкан — некие «неугасимые огни», чтобы ей не сгинуть в крошечной ночи, особенно щедрая Афродита — умение наслаждаться и получать удовольствие даже от «зуда внизу тела», и т.д.

xxxiii	Tres astabant virgines versus Iovem verse, stabant firme digitis connexis inter se; sunt aversa corpora, facies averse, sunt excelsi numinis proles universe ¹¹ .	130
xxxiv	Donum Dei largitas esse deputatur, siquis quicquam dederit, mox restituatur, et dati memoria firme teneatur, ut si simplex fuerit, duplex revertatur.	135
xxxv	Hinc cum bombis strepitus sonat crotallorum, a Sylleno ducitur agmen satyrorum. Temulentus titubat, et precedit chorum, atque risus excitat singulis deorum ¹² .	140
xxxvi	Horum parti maxime Venus dominatur; iste sibi supplicat, ille famulatur. Hanc de more filius suus comitatur, nudus, cecus, puer est facies, alatur.	
xxxvii	Nudus, nam propositum nequid sepelire; cecus, quia ratio nequid hunc lenire; puer, nam plus puero solet lascivire; alatus, dum facile solet preterire.	145
xxxviii	Ilius vibrabile telum est auratum, et in summa cuspide modice curvatum; telum invitabile, telum formidatum; nam qui hoc percutitur pellit celibatum.	150
xxxix	Sola soli Veneri Pallas adversatur, et pro totis viribus usque novercatur; nam quod placet Veneri Pallas aspernatur. Venus pudiciciam raro comitatur.	155
xl	Hic diversi militant, et diverse vite, qui ab usu solito dissident invite, quibus an plus valeat Pallas Afrodite, adhuc est sub pendulo, adhuc est sub lite.	160

¹¹ Речь идет о трех Грациях, или Харитах (ср. Mart. Cap. 2.132). Сенека (*Benef.* 1.3.2–5) толкует переплетенные руки танцующих в хороводе Граций как переход даров от дарителя к получателю и обратно к дарителю; отвернутые лица и тела Граций означают, по-видимому, бескорыстность дарения.

- xxxiii Три к Юпитеру лицом девицы стояли,
Пальцы плотно рук своих меж собой сплетали, 130
Лица отвернув все три и фигур детали —
Дочерей вселенского божества являли¹¹.
- xxxiv Твердо даром Божьим мы щедрость почитаем
И скорей воздать хотим, если получаем, 135
Память о подаренном крепко охраняем;
Пусть был прост дар, мы вдвойне отдарить желаем.
- xxxv Вот под грохот погремух шумно выступает
Полк сатиров: их Силен пьяный возглавляет,
На ногах едва держась, Муз хор заглушает,
У богов — у каждого — хохот вызывает¹². 140
- xxxvi Им Венера госпожа: кто с ней крепко дружит,
Кто о помощи молит, кто покорно служит.
Сын, как водится, при ней, наг и слеп, и кружит
На крылах, с детским лицом, ни о чем не тужит.
- xxxvii Наг, поскольку цель свою как сокрыть не знает, 145
Слеп — ведь перед разумом он не отступает;
Как мальчишка похотлив, как дитя играет;
И крылат, раз так легко всюду ускользает.
- xxxviii Позолоченный снаряд в жертву направляет
С искривленным острием, метко выпускает 150
Неотвратную стрелу — даже в дрожь кидает;
Тот, кто ею поражен, целибат бросает.
- xxxix Две богини меж собой завсегда в расладе,
Словно мачеха одна, хоть сильна в раскладе: 155
Что Венере по душе, то претит Палладе,
Ведь стыдливость вообще с первой редко ладит.
- xl Афродите ли отдать или же Палладе
Первенство, не знают те, кто, с собой не ладя,
От привычек отходя в жизненном укладе,
В споре поддержать одну думают некстати. 160

¹² У Марциана Капеллы (2.133) «погремущками» сопровождается выход Атанасии, то есть Бессмертия; они заглушают пение Муз, поэтому *precedit chorum* предлагается переводить не «идет перед хором», а «превосходит хор» (Wetherbee 2017: 63). Вызвавший смех богов громкий всхрип упившегося Силена у Марциана Капеллы описан в 8.804.

- XLI Nexibus Cupidinis Syche detinetur;
Mars Nerine coniugis ignibus torretur;
Ianus ab Argiona disiungi veretur,
Sol a prole Pronoes diligi meretur¹³.
- XLII Syche per illecebras carnis captivatur, 165
sors in Marte fluctuat, Nereus vagatur,
opifex in opere suo gloriatur;
quid fiat in posterum Deo scire datur¹⁴.
- XLIII Aderant philosophi; Tales udus stabat,
Crisippus cum numeris, Zeno ponderabat; 170
ardebat Eraclius, Perdix circinabat;
motus ille Samius proportionabat.
- XLIV Hinc dissuadet Appius, hinc persuadet Cato;
implicabat Socrates, explicabat Plato;
vacuum Archesilas tenuit pro rato, 175
esse quod inceperat undique locato¹⁵.
- XLV Secum suam duxerat Getam Naso pullus;
Cynthiam Propercius, Delyam Tibullus;
Tullius Terenciam, Lesbiam Catullus;
vates huc convenerat sine sua nullus. 180
- XLVI Queque suo suus est ardor et favilla;
Plinium Calpurnie succendit scintilla;
urit Apuleium sua Pudentilla;
hunc et hunc amplexibus tenet hec et illa¹⁶.

¹³ Ср. Mart. Cap. 1.4 и 6–7. Нерина — спутница Марса в римской мифологии (Νερίνη у Иоанна Лида, *Mens.* 4.60 q.v.); *Argiona* объясняется из греч. Ἀργειῶνη ‘аргивянка’ (вместо старого Ἀργεῖη) — прозвища Геры-Юноны, а Юнона у римлян ассоциировалась по созвучию с Янусом, которого даже называли *Janus Junonius* (см. Масгр. *Sat.* 1.9.15); его «страх» вызван тем, что Янус пытается смотреть на Аргиону обоими своими ликами. Дочь Пронойи (Πρόνοια — прозвище Афины), сочетавшаяся с «юношей Аполлоном», у Марциана Капеллы — Мантика.

¹⁴ Четыре пары предыдущей строфы в этой прочитываются как *involucra*: Марс и морское божество Нерей, в которого тут «выливается» Нерина (здесь также явная перекличка со стихотворным представлением Аполлоном Филологии брату Меркурию в Mart. Cap. 1.21–22), символизирует зыбкость и ненадежность военной удачи и моря; «Творец» (*opifex*) здесь — это Янус, взор которого, направленный на Аргиону, Бернард Сильвестр толкует как созерцание чувственной вселенной с высот вселенной архетипической (Westra 1986: 122–123); этот же автор толкует Аполлона-Солнца как божественную мудрость (см. прим. 8).

- xli Вот в сетях Психея ввек прочных Купидона,
 Марса жжет Нерины пыл — страсть жены голодной,
 Янус быть разорванным в страхе Аргионой,
 Дочь Пронойи дар любви Солнцу дарит полный¹³.
- xlii Плотскими приманками пленена Психея, 165
 Судеб путь сбивается с Марсом и Нереем;
 Но Творец творения славой пламенеет,
 Богу всё, что будет впредь, знать дано вернее¹⁴.
- xliii Тут философы: Фалес всё водой сочился,
 С числами — Хрисипп, Зенон — с тяжестью носился, 170
 Гераклит горел, Пердик с циркулем возился,
 Самосец к пропорциям всё свести стремился.
- xliv Аппий возразить, Катон — убедить пытался,
 Речи плел Сократ, Платон их распутать брался;
 Полагал Аркесилай всё, за что ни взяться, 175
 Вообще пустым сперва, прежде чем являться¹⁵.
- xlv В вечность Гета введена встарь Назоном смурым,
 Кинфия — Проперцием, Делия — Тибуллом,
 Туллием — Теренция, Лесбия — Катуллом;
 Всяк поэт пришел на пир с милым сердцу другом. 180
- xlvi Жаркую в них милая искру высекает:
 Плиния Кальпурния страстью зажигает;
 К Пудентилле Апулей от любви сгорает;
 Обе тех, к кому горят, крепко обнимают¹⁶

¹³ Похожий каталог приводит Сидоний Аполлинарий (*Epist.* 4.3.5–6), у кого, впрочем, Платон «распутывает», Аристотель «запутывает», Сократ «разделяет» (*explicat — implicat — dividit*), а вместо *Zeno — Zetus*, то есть Зет, вместе с братом Амфионом строивший стены Фив, поднося тяжелые камни (*pondera*). Фалес и Гераклит считали первоначалом соответственно воду и огонь. Хрисипп из Сол — философ-стоик, ученик Зенона Китийского, славился своей логикой, которую Сидоний подытоживает как «числа» (*numeri*). *Perdix* — племенник Дедала, изобретатель циркуля (*circinus*) и пилы (*Serv. Georg* 1.143). «Самосец» — это Пифагор, Аппий — вероятно, Аппий Клавдий Цек, «отговоривший от мира с Пирром» (*Cic. Brut.* 14.55). Катон — Марк Порций Катон Младший, противник Цезаря, чье красноречие воспел Лукан. О философе-скептике Аркесилае, основателе Средней Академии, доказывавшем обманчивость любых представлений (см. *Cic. N.D.* 1.12.45; *As.* 1.12.54 и 2.24.76–77), упоминает и Марциан Капелла (2.213).

¹⁶ И этот каталог древних авторов и их дам сердца восходит к Сидонию Аполлинарию (*Epist.* 2.10.5–6). Откуда здесь *Geta* (вместо Коринны), см. Collins 1948.

- XLVII Versus fingunt varie metra variantes, 185
 coturnatos, lubricos, enodes, crepantes;
 hos endecasillabos, illos recursantes,
 totum dicunt lepide, nichil rusticantes.
- XLVIII Ibi doctor cernitur ille Carnotensis, 190
 cuius lingua vehemens truncat velud ensis;
 et hic presul presulum stat Pictaviensis,
 proprius nubencium miles et castrensis¹⁷.
- XLIX Inter hos et alios in parte remota, 195
 Parvi Pontis incola, non loquor ignota,
 disputabat digitis directis in iota,
 et quecumque dixerat erant per se nota¹⁸.
- L Celebrem theologum vidimus Lombardum; 200
 cum Yvone, Helyam Petrum, et Bernardum,
 quorum opobalsamum spirat os, et nardum,
 et professi plurimi sunt Abaielardum¹⁹.
- LI Reginaldus monachus clamose contendit, 205
 et obliquis singulos verbis reprehendit;
 hos et hos redarguit, nec in se descendit,
 qui nostrum Porphirium laqueo suspendit²⁰.
- LII Robertus theologus corde vivens mundo 205
 adest, et Manerius quem nulli secundo,
 alto loquens spiritu et ore profundo,
 quo quidem subtilior nullus est in mundo²¹.

¹⁷ *Doctor Carnotensis* — это Теодорих Шартрский, канцлер Шартрской школы (1141 – ок. 1155) вслед за Гилбертом Порретанским, епископом Пуатье (1142–1154), определенным здесь как *presul presulum* — возможно, с иронией; «рыцарем и соратником» он мог быть только Меркурию и Филологии — но не Абеяру, поскольку выступал его обвинителем в 1141 году на соборе в Сансе (хотя впоследствии сам попал под удар главного недруга Абеяра Бернарда Клервоского).

¹⁸ *Parvi Pontis incola* — это аристотелик Адам с Малого Моста, о котором упоминает ученик Абеяра Иоанн Солсберийский (*Met.* 2.10); прозван так по месту у моста через Сену, где он преподавал; епископ Сент-Асафа в Уэльсе (1175).

¹⁹ Петр Ломбардский (1096–1160) — автор стандартного учебника богословия «Сентенции в четырех книгах», епископ Парижский в последние пару лет жизни. Магистр Иво из Шартра — ученик Гилберта Порретанского. Грамматик и ритор Петр Элия также упоминается Иоанном Солсберийским (*Met.* 2.10). Бернард Мозланский — канцлер Шартрской школы вслед за Теодорихом, позже епископ

- XLVII Стих плетут по-разному, метры строя мерно: 185
 Гладко и возвышенно, звонко и напевно,
 То в одиннадцать слогов, то еще с припевом,
 Избегает чистый слог грубости безмерной.
- XLVIII И ученый доктор здесь, канцлер Карногийский, 190
 Чей язык разит острее, чем клинок дорийский;
 И прелат прелатов здесь главный Пиктавийский,
 Новобрачных рыцарь он и соратник близкий¹⁷.
- XLIX Среди этих и других в стороне нетесной — 195
 Житель Малого моста здесь небезызвестный;
 Всё, что он ни говорил, было полновесно
 И перстом подкреплено, вздернутым уместно¹⁸.
- L Славного теолога видели, Ломбарда, 200
 С Иво, Элией Петром и еще Бернардом:
 Как бальзамом из их уст веет или нардом,
 А преподают они мудрость Абелярда¹⁹.
- LI Шумно инок Регинальд с кем-то вечно спорит, 205
 Словами хитрыми на вину выводит,
 Обличает тех и тех, внутрь себя не смотрит,
 Кто Порфирия в петлю нашего заводит²⁰.
- LII Тут и Роберт богослов, чистым сердцем светел, 205
 И Манерий, у кого равных нет на свете:
 Дух в речах его высок, смысл глубок, и с этим
 Изошренной никого в мире мы не встретим²¹.

Кемперский (1159–1167). Подробнее об Иво, Петре, Бернарде и других упоминаемых в поэме ученых см. Poole 1920: 336–342 и Huuqens 1962b.

²⁰ «Наш Порфирий» — это Абеляр, а «инок Регинальд» — вероятно, один из его обвинителей на соборе в Сансе в 1141 году. Wetherbee 2017: 66 предполагает, что «Порфирием» Абеляр назван за свою позицию в вопросе об универсалиях (отвергая как номинализм Росцелина, так и реализм Гильома из Шампо), выраженную главным образом в его «Комментариях» (*Glossae*) на *Isagoge* Порфирия.

²¹ *Robertus theologus* и *Robertus Amiclas* в следующей строфе — это Роберт Мелёнский и Роберт Пулл, или наоборот: оба — известные богословы (Poole 1920: 339–340). Здесь речь, скорее всего, идет о Роберте Мелёнском, еще одном учителе Иоанна Солсберийского (*Met.* 2.10), позже ставшем епископом Херефордским (1163–1167). «И Манерий, у кого равных нет на свете», — это, видимо, тот же *Meinerius*, кого Гиральд Камбрийский называет «главным учеником Петра Абеяра и несравненно выдающимся ритором» (*Spec. eccl.* 1 Pr.; Brewer 1873: 7).

- LIII Hinc et Bartholomaeus faciem acutus,
retor, dyaleticus, sermone astutus;
et Robertus Amiclas simile secutus,
cum hiis quos pretereo, populus minutus²². 210
- LIV Nupta querit ubi sit suus Palatinus,
cuius totus extitit spiritus divinus;
querit cur se subtrahat quasi peregrinus,
quem ad sua ubera foverat et sinus²³. 215
- LV Clamant a philosopho plures educati:
“Cucullatus populi primas cucullati,
et ut cepe tunicis tribus tunicati,
imponi silencium fecit tanto vati²⁴. 220
- LVI Grex est hic nequicie, grex perdicionis,
impius et pessimus heres Pharaonis,
speciem exterius dans religionis,
sed subest scintillula supersticionis.
- LVII Gentis gens quisquilia, gens hec infrunita,
cuius est cupiditas mentis infinita.
Istos ergo fugias, et istos devita,
et hiis ne respondeas, ‘non est sic vel ita’”. 225
- LVIII Dii decernunt super hoc, et placet decretum
ut a suo subtrahant hunc a cetu cetum.
et ne philosophicum audiat secretum,
studii mechanici teneat oletum. 230
- LIX Quicquid tante curie sanctione datur
non cedat in irritum, ratum habeatur;
cucullatus igitur grex vilipendatur,
et a philosophicis scolis expellatur. AMEN 235

²² Варфоломей — бретонец родом, как и многие из перечисленных, начиная с самого Абельяра и Теодориха Шартрского, ставший в 1162 году епископом Эксетерским; Уолтер Мап упоминает его в *De nugis curialium* 1.12 (Poole 1920: 339). *Robertus Amiclas* отождествляется с Робертом Пуллом или Пулленом (ок. 1080 – ок. 1146), еще одним из учителей Иоанна Солсберийского (*Met.* 2.10), см. о нем Poole 1920: 340–341, Benton 1975: 210, Thompson 1995.

²³ *Palatinus* — собственно, ‘придворный, вельможа’, от *palatium* ‘дворец’, но именно *Palatium* называлось по-латыни место рождения Абельяра — Le Pallet близ Нанта в Бретани. Иоанн Солсберийский почти всегда называет его

- LIH Вот еще Варфоломей, исто остроумный,
Ритор, диалектик он, и в речах искусный; 210
И Амиклас Роберт здесь, тоже не бездумный,
Ну и меньшие сии вслед толпою шумной²².
- LIV «Ну а где мой Паладин, куда удалился
Тот, кто духом до небес, было, уносился», —
Спрашивает дева всех, — «что же отстранился, 215
Кто на лоне у меня молоком кормился?»²³
- LV Не один философа тут питомец крикнул:
«Племени кукульего, в три одежки свитых,
Как цибуля, главный, сам куколем покрытый,
Глас пророку заглушил и могилу вырыл²⁴. 220
- LVI Племя нечестивое — им погибель светит —
Худшие наследники Фараона эти:
Верой похваляются внешне, а на деле
Искра суеверия в них под спудом тлеет.
- LVII Сброд и шлак людской их род, вздорен непомерно, 225
Несусветно пуст их ум, алчность их безмерна;
На пути им не вставай, избегай всемерно,
Даже им не возражай: *Нет, вот это верно!*»
- LVIII Что ж, богам решать о них, дабы плевел тучи
Отогнать прочь от зерна: раз не дал им случай 230
К тайне философской вверх вознестись на кручи,
Пусть-ка прикладных наук разгребают кучи!
- LIX Пренебречь нельзя никак честным приговором
От судилища богов: пусть неймется ворам,
Пусть кукулье племя то все поносят хором 235
И от философских школ гонят их с позором. Аминь.

peripateticus Palatinus (*Met.* 2.10 et al.). Перевозу куртуазным «Паладин», поскольку здесь к Абельяру обращается его «невеста», Элоиза — или Филология?

²⁴ «Кукулье племя» (*cucullatus populus*) и его «главный» (*primas*) — это, конечно, цистерцианцы и Бернард Клервоский (1090–1153), заставивший Абельяра замолчать в результате осуждения на соборе в Сансе (1141), после чего философ совсем скоро сошел в могилу (1142). Цистерцианцы, отделившиеся от бенедиктинцев, назывались по нему также бернардинцами и отличались белым капюшоном-куколем (*ciculla*), в то время как бенедиктинцы носили черный.

Литература

- Гаспаров, М.Л., ред. (1975), *Поэзия вагантов*. М.: «Наука».
- Грабарь-Пассек, М.Е.; Гаспаров, М.Л., ред. (1972), *Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков*. М.: «Наука».
- Benton, J.F. (1975), “Philology’s Search for Abelard in the *Metamorphosis Goliae*”, *Speculum* 50.2: 199–217.
- Brewer, J.S., ed. (1873), *Giraldi Cambrensis Opera*. Vol. 4. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, etc.
- Collins, S.T. (1948), “Who was Ysopullus?”, *Speculum* 23.1: 112.
- Dronke, P. (1974), *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden; Köln: E.J. Brill.
- Huygens, R.B.C., ed. (1962a), “Mitteilungen aus Handschriften”, *Studi Medievali* (ser. 3) 3.2: 747–772.
- Huygens, R.B.C. (1962b), “Guillaume de Tyr étudiant: Un chapitre (xix, 12) de son «Histoire» retrouvé”, *Latomus* 21.4: 811–829.
- Poole, R.L. (1920), “The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury’s Time”, *The English Historical Review* 35.139: 321–342.
- Synan, E.A. (1980), “A Goliard Witness: The *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* of Martianus Capella in the *Methamorphosis Golye Episcopi*”, *Florilegium* 2: 121–145.
- Thompson, R.M. (1995), “Robert Amiclas: A Twelfth-Century Parisian Master and His Books”, *Scriptorium* 49.2: 238–243.
- Walsh, P.G. (1983), “‘Goliass’ and Goliardic Poetry”, *Medium Aevum* 52.1: 1–9.
- Westra, H.J., ed. (1986), *The Commentary on Martianus Capella’s De Nuptiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Wetherbee, W. (2017), “The *Metamorphosis Goliae Episcopi*: A Revised Edition, Translation, and Notes”, *The Journal of Medieval Latin* 27: 41–67.
- Wright, Th., ed. (1841), *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*. London: Printed for The Camden Society.

In memoriam

Клаудиа Лукетти

Памяти Томаса Александра Слезака
(12 июля 1940, Будапешт – 18 октября 2023, Вюрцбург)
(перевод Ольги Алиевой)

CLAUDIA LUCHETTI
IN MEMORY OF THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
(12 JULY 1940, BUDAPEST – 18 OCTOBER 2023, WÜRZBURG)
(TRANSLATED BY OLGA ALIEVA)

ABSTRACT. A colleague and friend of Thomas Alexander Szlezák, Dr Claudia Luchetti from Tübingen University, shares her memories about the outstanding scholar of Plato's legacy. According to her, Szlezák never imposed his views on his students, rather seeking to instil in them a love of philosophising and a careful attention to sources. This attitude always prevailed in his own seminars, which became a kind of epitome of Plato's *κοινωνία*. She also reminds that Szlezák himself never embraced the term *Tübingen school*, and that his vision of Plato was far from the one normally associated with this approach.

KEYWORDS: Thomas A. Szlezák, Tübingen school, Plato, *κοινωνία*.

© К. Лукетти (Тюбинген). clauluch@tin.it. Eberhard-Karls-Universität Tübingen.
© О.В. Алиева (Москва). oalieva@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/Pl.19.2.16

Чувство утраты и пустоты, оставшееся после смерти месяц назад Томаса Александра Слезака, уже ощущается в антиковедении по всему миру. Институт классической филологии и философии в Тюбингене, немецкое Общество изучения античной философии (Gesellschaft für Antike Philosophie: GANPH) и, наконец, Международное платоновское общество (IPS) своевременно увековечили память о выдающемся исследователе Платона, подробно рассказав о его филологических и философских работах.

Память о нем, которую я хочу засвидетельствовать, — иного рода. Надеюсь, что это воспоминание не будет воспринято как неуместное академической аудиторией, которая будет читать эти немногочисленные строки. Напротив, я надеюсь, что оно будет встречено благосклонно.

Моя первая встреча с Томасом Александром Слезаком состоялась осенью 2002 года. В то время я начала обучение в аспирантуре по античной философии в Высшей нормальной школе в Пизе и имела возможность воспользоваться программой обмена между моим институтом и Тюбингенским университетом имени Эберхарда и Карла. Выбор Тюбингена не был случайным. Как раз в тот период в Пизанский университет перешел Бруно Чентроне, консультант моей магистерской диссертации по Платону, защищенной ранее в Римском университете «Сапиенца». Именно он посоветовал мне ехать в Тюбинген, чтобы поработать с человеком, который, по его мнению, являлся «величайшим в мире платоноведом».

Мы встретились в Институте классической филологии (в университетском корпусе Hegelbau), в котором Слезак был ординарным профессором греческой словесности, в один прекрасный день в середине ноября, двадцать один год назад.

У меня осталось очень яркое воспоминание об изяществе его манер и приветливости обращения, а также о том воодушевлении, с которым он пригласил меня в свой семинар для аспирантов (Oberseminar), посвященный в том семестре чтению и обсуждению греческого текста «Метафизики» Аристотеля. На ежене-

дельных встречах, собиравших участников со всего мира, царила атмосфера теплоты и дружелюбия.

Эта атмосфера сопровождала нас и при последующем общении. Слезак любил проводить с нами время вне академических занятий, и после каждого заседания семинара, удобно запланированного на вечер, мы отправлялись на ужин и проводили остаток дня все вместе, беседуя не только о древностях, но и, как говорят в Германии, «über Gott und die Welt», то есть обо всем на свете. Порой он приглашал нас на ужин в свой дом в Тюбингене близ Неккархальде, где мы могли насладиться необыкновенным гостеприимством его супруги Эльфриды.

Платоническое чувство *κοινωνία, οἰκειότης* и *συγγένεια* в нашей группе еще более усиливали ежегодные встречи в монастыре Хайлигкройцталль близ Ульма, в которых я лично участвовала начиная с 2004 года. К «костяку» семинара (*Stammgruppe*) здесь присоединялись как постдоки и молодые исследователи, так и маститые профессора со всего света, а позднее — и группа из Гейдельберга, возглавляемая покойным Йенсом Хальфвассеном.

В течение многих лет моего пребывания в Тюбингене я имела возможность восхищаться Слезаком не только за его выдающуюся филологическую компетентность, но и за философский интеллект, хотя по своей скромности он настаивал на том, что не считает себя «настоящим» философом.

Меня всегда глубоко поражала его способность погружаться в диалоги Платона. Мощная интуиция позволяла ему понимать диалоги на разных уровнях, от наиболее явного до самого глубокого, и при этом не упускать из виду детали. На его семинарах Платон предстал перед нами как философ, способный постоянно вызывать в памяти присутствие целого, даже если обсуждаемая тема была лишь частью этого целого. Это далеко от того образа Платона, который в некоторых академических кругах связывают с так называемой «Тюбингенской школой» (выражение, которое Слезаку совсем не нравилось), — образа философа, которого можно считать систематически мыслящим, лишь взяв в качестве точки отсчета «догмы» неписаных учений.

Тот Слезак, которого я знала, не был философом — как, однако, я его всегда называла, вызывая у него смех, — настолько «влюбленным в свои доказательства» (парефразируя Сократа из «Федона»), чтобы считать, что он должен навязывать их нам. Обсуждение платоновских текстов, начинавшееся с очень строгой текстуальной экзегезы, проходило под знаком свободы. Это был многоголосый диалог, в котором наши герменевтические гипотезы проверялись исключительно в свете текстов. Замысел Слезака, как мне кажется, состоял, скорее, в том, чтобы передать нам страсть к подлинному *συμφιλοσοφεῖν, ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ*.

Мне также посчастливилось писать свою докторскую диссертацию под руководством Слезака. Когда я работала над изложением результатов исследования, мы находились в постоянном интенсивном диалоге, в ходе которого он поощрял меня к развитию моей интерпретации и к самостоятельному и оригинальному анализу текстов.

Слезак был для меня также незаменимым другом. По крайней мере, в двух особенно драматических обстоятельствах, связанных с моей семьей, и он, и его жена Эльфрида поддержали меня морально, проявив сердечность и привязанность, которые меня очень тронули.

Позвольте мне завершить эти слишком краткие воспоминания одним из многих анекдотов, сопровождавших наше долгое и никогда не прерывавшееся знакомство.

Вскоре после одной из наших встреч в Хайлигкройцале должен был случиться его день рождения. И вот, вместе со всеми ее участниками, мы решили по возвращению в Тюбинген сделать ему сюрприз и пригласить на ужин. Это было 12 июля 2005 года. Мы подарили ему своеобразный дневник воспоминаний, красивый блокнот, в котором каждый из нас написал ему посвящение или стихотворение или нарисовал что-то.

За несколько недель до этого я посетила Глиптотеку в Мюнхене, где, в частности, сфотографировала два знаменитых бюста Сократа и Платона, расположенных рядом друг с другом. Фото-

графия показалась мне удачной, и я решила поместить ее в этот дневник, сопроводив коротким отрывком из Платона, который имел для меня особое значение. Однако я совсем забыла подписать свое маленькое посвящение.

В конце ужина мы вручили ему наш подарок, который Слезак сразу же начал листать. Дойдя до моей фотографии, он повернулся ко мне, сидевшей сразу справа от него, и ласково посмотрел на меня. Затем он в полной тишине прочитал платоновский текст, вновь повернулся ко мне и с нотками волнения в голосе от всего сердца поблагодарил за это посвящение, которое, по его словам, было и его молитвой.

Я хочу еще раз посвятить ему эту молитву, пронизанную грустью, но и благодарностью к Томасу Александру Слезаку — Учителю, который стал моим Другом, и Другу, который стал моим Учителем. И который навсегда таковым и останется.

Вот она:

ΣΩ. Ἦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων (*Phdr.* 279b8–c3).

Тюбинген, 18 ноября 2023

Краткие сведения об авторах / The Authors

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) – кандидат филологических наук, доцент Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протрептик и его рецепция у христианских авторов.

Alieva, Olga (Moscow) – Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities at the HSE University. Research interests: Plato, Socratic literature, Platonism, philosophical protreptic and its reception by Christian authors.

Андерсон Ольга Николаевна (Калининград) – младший научный сотрудник Балтийского Федерального университета им. И. Канта. Научные интересы: история античной философии, логика, педагогика.

Anderson, Olga (Kaliningrad) – Junior Research Fellow at the Immanuel Kant Baltic Federal University. Research interests: history of ancient philosophy, logic, pedagogy.

Волкова Надежда Павловна (Москва) – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная философия, Платон, Аристотель, Плотин.

Volkova, Nadezhda (Moscow) – Candidate of Sciences in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient philosophy, Plato, Aristotle, Plotinus.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) – Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) – переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамματοлогия.

Garadja, Alexei (Moscow) — Translator, Senior Research Fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, доцент Института общественных наук РАНХиГС при Президенте РФ, старший научный сотрудник Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, история медицины, *translatio studiorum*.

Guryanov, Ilya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Senior Research Fellow at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine, *translatio studiorum*.

Дорохина Дарья Михайловна (Москва) — кандидат философских наук, старший преподаватель Российского государственного гуманитарного университета, доцент Московского государственного университета геодезии и картографии. Научные интересы: русская религиозная философия, персонализм, экзистенциализм, экзистенциальная психология.

Dorokhina, Daria (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian State University for the Humanities, Associate Professor at the Moscow State University of Geodesy and Cartography. Research interests: Russian religious philosophy, personalism, existentialism, existential psychology.

Курбатов Анатолий Григорьевич (Санкт-Петербург) — магистр философии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: история и теология эпохи Реформации, протестантская антропология, рецепция Античности в позднее Средневековье и раннее Новое время, медиевистика.

Kurbatov, Anatolij (Saint Petersburg) — Master of Philosophy, Postgraduate Student at the Saint Petersburg Theological Academy, Analyst at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: history and theology of the Reformation, Protestant anthropology, reception of Antiquity in the Late Medieval and Early Modern periods, Medieval studies.

Лукетти, Клаудиа (Тюбинген) — PhD, приглашенный исследователь в Тюбингенском университете имени Эберхарда и Карла. Научные интересы: платонизм, рецепция Платона (прежде всего, у Гегеля и неокантианцев).

Luchetti, Claudia (Tübingen) — PhD, Visiting Researcher in Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Research interests: Platonism, Reception of Plato (especially Hegel, Neo-Kantianism).

Минак Вячеслав Сергеевич (Санкт-Петербург) — аспирант кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии, аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, философская методология, современная философия, русская литература.

Minak, Vyacheslav (Saint Petersburg) — Postgraduate Student at the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy at the Russian Christian Academy for the Humanities, Analyst at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, philosophical methodology, contemporary philosophy, Russian literature.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Associate Professor and Director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Светлов Роман Викторович (Калининград) — доктор философских наук, профессор, директор высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта. Научные интересы: античная философия, платонизм, неоплатонизм, история образования.

Svetlov, Roman (Kaliningrad) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of School of Philosophy, History and Social Sciences of the Institute for Education and the Humanities at the Immanuel Kant Baltic Federal University. Research interests: ancient philosophy, Platonism, Neoplatonism, history of education.

Скворцов Анатолий Анатольевич (Москва) — кандидат психологических наук, доцент факультета социальных наук департамента психологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: история психологии, философия психологии.

Skvortsov, Anatoliy (Moscow) — Candidate of Sciences in Psychology, Associate Professor at the Faculty of Social Sciences, HSE University. Research interests: history of psychology, philosophy of psychology.

Соколов Павел Валерьевич (Москва) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра междисциплинарный исследований и доцент Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук Московского физико-технического института, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Поletaева Нацио-

нального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: история средневековой философии, история политической мысли раннего Нового времени.

Sokolov, Pavel (Moscow) – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Humanities and Social Sciences Center and Senior Research Fellow at the Center for Interdisciplinary Studies of the Moscow Institute of Physics and Technology, Leading Research Fellow at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, HSE University. Research interests: history of Medieval philosophy, history of the early modern political thought.

Соланс Бласко, Микель (Памплона) – PhD по философии, преподаватель античной философии в Наваррском университете. Научные интересы: Платон, моральная психология, рецепция Платона в немецкой философии.

Solans Blasco, Miquel (Pamplona) – PhD in Philosophy, Lecturer in ancient philosophy at the University of Navarra. Research interests: Plato, moral psychology, Plato's reception in German philosophy.

Стрельцов Алексей Михайлович (Новосибирск) – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: патристика, философия в поздней античности, Реформация, Гаман.

Streltsov, Alexey (Novosibirsk) – Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Patristics, philosophy in Late Antiquity, Reformation, Hamann.

Федоров Денис Андреевич (Калининград) – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Балтийского Федерального университета им. И. Канта. Научные интересы: история науки, античная социальная философия.

Fedorov, Denis (Kaliningrad) – Candidate of Sciences in Sociology, Senior Research Fellow at the Immanuel Kant Baltic Federal University. Research interests: history of science, ancient social philosophy.

Щукин Тимур Аркадьевич (Санкт-Петербург) – ассоциированный научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала ФНИСЦ РАН. Научные интересы: Леонтий Византийский, Иоанн Филопон, Михаил Пселл.

Shchukin, Timur (Saint Petersburg) – Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Science – a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the RAS. Research interests: Leontius of Byzantium, John Philoponus, Michael Psellus.

Аннотации / Abstracts

Микель Соланс Бласко

Сила философии: о значении δύναμις в «Горгии» Платона.

В статье разбирается понятие δύναμις ('сила, способность') в «Горгии» Платона и определяется его вклад в аргументативную стратегию автора диалога. Различные аспекты δύναμις в тексте диалога исследовались и прежде, однако значение δύναμις для обоснования контраста между Риторикой и Философией большей частью ускользало от внимания исследователей. Автор настоящей статьи доказывает центральную роль δύναμις в «Горгии», анализируя понимание Сократом природы Риторикой, а также его критику практической ценности риторической силы. Статья делится на пять частей. В первой рассматривается значение δύναμις в опровержении Горгия, открывающем центральный спор о двух модусах силы в общественной речи. Во второй части анализируется Сократово понимание δύναμις Риторикой с фокусом на психологические эффекты риторической силы. В третьей и четвертой частях рассматривается Сократова критика практической ценности Риторикой в ходе его дискуссий, соответственно, с Поллом и Калликлом. В заключительной части утверждается, что Сократова диалектика на протяжении всего диалога изображается как нечто, воплощающее собой некую высшую форму δύναμις.

Ключевые слова: сила, риторика, философия, Сократова диалектика, «Горгий», Платон.

Miquel Solans Blasco

The Power of Philosophy: On the Role of δύναμις in Plato's *Gorgias*.

This article focuses on the concept of δύναμις ('power, capacity') in Plato's *Gorgias* and highlights its contribution to the author's argumentative strategy. While previous studies have explored aspects of δύναμις in the dialogue, its role in developing the contrast between Rhetoric and Philosophy has been largely overlooked. The author argues for the centrality of δύναμις in the *Gorgias* by analysing Socrates' understanding of the nature of Rhetoric as well as his critique of the practical value of rhetorical power. The paper is divided into five sections. The first section examines the significance of δύναμις in Gorgias' refutation, which initiates the central controversy between two modes of power in communal speech. The second section analyzes Socrates' understanding of the δύναμις of Rhetoric, focusing on the psychological effects of rhetorical power. Sections three and four explore Socrates' critique of the practical value of Rhetoric through his discussions with Polus and Callicles, respectively. The final

section argues that Socratic dialectics are portrayed throughout the dialogue as embodying a superior form of δύναις.

KEYWORDS: power, rhetoric, philosophy, Socratic dialectics, the *Gorgias*, Plato.

Рустам Галанин, Надежда Волкова

Субъект языка и морали в философии Протагора:
диалектика индивида и сообщества/полиса.

Софисты вообще и Протагор в частности уделяли особое внимание изучению языка и грамматике. Такое внимание было обусловлено тем, что речь являлась для древнего грека не просто средством коммуникации, но носителем аретэ, и чем эта речь была лучше, тем большей политической доблестью, аретэ, обладал ее носитель — субъект высказывания. Протагор очень близко подошел к пониманию того, что логос представляет собой сущностную структуру человеческой природы и условие возможности социального бытия человека как гражданина полиса. Уже в 20 в., в эпоху «ниспровержения Субъекта» и его ипостасей, Ноам Хомский при помощи разработанной им теории «порождающей грамматики» доказывает, что у человека есть «природа», заключающаяся в его способности к Языку. Эта способность, не зависящая от социокультурного контекста, является всеобщей и не подлежащей редукции. Человек как субъект языка в языке возвращается к своей подлинной сущности, тогда как язык, будучи, если угодно, даром Бога, правит человеком как всеобщая возможность и нуждается в индивидах для своей актуализации. Последняя, как логос, дает возможность для построения сообщества — такой связи индивидуальных субъектов, где диалектика единичного и общего собирается логосом в устроенное политическое тело, чему примером был античный полис как коллективный Субъект, о котором мысль тоскует всякий раз, когда грезит о Сообществе вообще. В статье рассматриваются взгляды на субъект языка и политическое сообщество в греческой софистике и в ряде современных теорий — в частности, в лингвистике Хомского и в философиях сообществ Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбена и М. Бланшо.

Ключевые слова: субъект, добродетель, софистика, политика, этика, психолингвистика, Хомски.

Rustam Galanin, Nadezhda Volkova

The Subject of Language and Morals in Protagoras' Philosophy:
Dialectics of the Individual and Community/Polis.

The Sophists in general and Protagoras in particular paid special attention to the study of language and grammar. Such attention was due to the fact that speech was not just a means of communication for the ancient Greek, but a carrier of *arete*, and the better this speech was, the greater the political prowess, *arete*, possessed by its carrier, the subject of the utterance. Protagoras came very close to understanding that the logos is an essential structure of human nature and a condition for the possibility of a person's social existence as a citizen of the polis. Already in the 20th century, in

the era of the “overthrow of the Subject” and its hypostases, Noam Chomsky, with the help of the theory of “generative grammar” developed by him, proves that man has a “nature” which consists in his ability for Language. This ability, being independent of socio-cultural contexts, is universal and not subject to reduction. Man as a subject of language in/via language returns to his/her true essence, whereas language, being, let’s say, a gift from God, dominates man as a universal possibility and needs individuals for its actualization. The latter, as the logos, makes it possible to build a community — such a connection of individual subjects, where the dialectic of the individual and the communal is assembled by the logos into an organized political body, an example of which was the ancient polis as a collective Subject, such as our mind yearns for whenever it dreams of a Community at large. The authors consider in detail the direct connection and similarities between Chomsky’s understanding of the Subject of Language and that of Protagoras. Also, using the rather fanciful sociological theories of G. Agamben, J.-L. Nancy and M. Blanchot, they inquire what societies may come to look like when there is no longer a place for the Subject in them.

KEYWORDS: subject, virtue, sophistry, politics, ethics, psycholinguistics, Chomsky.

Ирина Протопопова

Сократ и подражатели:

«миметический» и «подлинный» субъект у Платона.

Статья продолжает исследование автором проблемы субъекта в античной философии. В предыдущей статье, «„Отсутствующая река“ и „невозможный пловец“» (2023), на материале диалога «Теэтет» было показано, как логика софистов приводит к парадоксам: если всё движется обоими основными видами движения (изменение и перемещение), то нет ни «субстанции» изменения, ни «субъекта» его фиксации; в таком случае нельзя говорить о человеке как «мере всех вещей». В «Теэтете» Платон показывает, что для существования субъекта познания необходимо измерение, которое мы могли бы назвать *ноэтическим*, или *трансцендентальным*. В новой статье речь идет о *субъекте действия и морального суждения* на материале прежде всего диалогов «Апология Сократа», «Алкивиад I» и «Пир». В качестве идеального субъекта Платон описывает Сократа, который действует на основании *истины*, поэтому он *подлинный* субъект, тогда как подавляющее большинство других людей действуют и судят исходя из *призрачных* представлений, связанных с «подражаниями» и «страстями»; их можно назвать «миметическими субъектами». Однако источник действия и суждения Сократа, определяющий их подлинность, отнюдь не рационалистичен — он обусловлен способностью Сократа к *трансцендированию*, к выходу за пределы всех возможных мнений и любых научных познаний, что описано в «Пире» как восхождение по эротической лестнице красоты, как переход черты от множественного сущего к запредельному единому. Подъем по этой лестнице и слияние с прекрасным завершается рождением *подлинной* добродетели, а не мнимой, поскольку душа прикоснулась к истине, а не призраку (*Smr.*

212a). Мы видим, что парадоксальным образом обретение *подлинной* субъектности как свободы действия означает выход из *мнимой* субъектности, потерю так называемого «я», точнее мнимого «я», имеющего о себе какие-то представления и обладающего какими-то ценностями. Статья завершается возвращением к проблеме «трансцендентального» субъекта, который через идею трансцендирования связан и с субъектом познания, и с субъектом действия и суждения.

Ключевые слова: субъект, Сократ, мимесис, трансцендентальный субъект, трансцендирование.

Irina Protopopova

Socrates and Imitators: Plato's "Mimetic" and "Authentic" Subjects.

The article continues the author's research on the problem of the subject in ancient philosophy. In the previous article, "Missing River' and 'Impossible Swimmer" (2023), based on the material of the *Theaetetus*, it was shown how the logic of the sophists leads to paradoxes: if everything moves by both main types of movement (change and displacement), then there is neither a "substance" of change nor a "subject" of its fixation; in this case one cannot speak of a person as a "measure of all things". In the *Theaetetus*, Plato shows that for the existence of the *subject of cognition*, a dimension is necessary, which we could call *noetic*, or *transcendental*. The new article deals with the *subject of action and moral judgment* primarily on the basis of the dialogues *The Apology of Socrates*, *Alcibiades I*, and *Symposium*. Plato describes Socrates as an ideal subject, who acts on the basis of *truth*, therefore he is a *genuine* subject, whereas the vast majority of other people act and judge based on *ghostly* ideas associated with "imitations" and "passions"; they may be called "mimetic subjects". However, the source of Socrates' actions and judgments, which determines their authenticity, is by no means rationalistic — it is conditioned by Socrates' ability to *transcend*, to go beyond all possible opinions and any scientific knowledge, which is described in the *Symposium* as climbing the erotic ladder of beauty, as a transition across the line from the multiple being to the transcendent One. Climbing this ladder and merging with the beautiful is crowned with the birth of a *genuine* virtue, not an imaginary one, since the soul has touched the truth, not a ghost (*Smp.* 212a). We see that, paradoxically, the acquisition of *genuine* subjectivity as freedom of action means the exit from the *mimetic* subjectivity, the loss of the so-called "I" or, more precisely, the fake "I", which has some ideas about itself, some values. The article concludes with a return to the problem of the "transcendental" subject, which, through the idea of transcendence, is connected both with the subject of cognition and with the subject of action and judgment.

KEYWORDS: subject, Socrates, mimesis, transcendental subject, transcendence.

Анатолий Скворцов

О понятии души в философии Платона.

Учение о душе Платона рассматривается в данной статье в контексте структуры описанного им диалектического круга познания. В процессе его прохождения

ния душа преобразовывает собственные способы деятельности, открывает для себя новые предметы познания и вступает в различные отношения с телом. Этот путь душевного развития воплощается в произведениях автора в закономерную последовательность определений души, выступающих как для нас, так и для нее самой. Переходя друг в друга, эти определения образуют относительно завершенное целое и приближаются к форме понятия. Первоначально душа существует в тождестве с неживым, а затем — с живым телом. Ведущими способами познания здесь являются уподобление и вера, а свойства вещей и сами вещи — предметами познания. Впоследствии происходит возникновение собственно душевной формы души, где на первый план выходит рассудок, знающий особенные идеи. В результате достижения душой всеобщего единого предмета познания разум становится ведущим способом ее бытия, который начинает полагать свои рассудочные, чувственные и телесные предпосылки уже как собственные моменты.

Ключевые слова: Платон, душа, развитие души, диалектический круг.

Anatoliy Skvortsov

On the Concept of Soul in Plato's Philosophy.

The article examines the concept of soul introduced in Plato's dialogues within the framework of the dialectical circle of cognition described by him. While passing through the circle, the soul transforms its activity patterns, discovers new targets for cognition and enters into various interactions with the body. This path of spiritual development is integrated into the works of Plato as a natural sequence of definitions of the soul manifested to us and to the soul itself. Passing into each other, these definitions form a relatively complete integral unity and approach the form of a concept. Initially, the soul exists as identical with the inanimate, and then with the living body. The primary methods of cognition in this case are assimilation and belief, while the properties of things and the things themselves are the objects of cognition. Subsequently, the fundamental spiritual form of the soul emerges where the intelligence comes to the forefront, capable of apprehending particular ideas. Once the soul attains a universal single object of cognition, reason becomes the principal way of its existence and begins to propound its rational, sensory, and bodily premises as its own accounts.

KEYWORDS: Plato, soul, soul development, dialectical circle.

Алексей Стрельцов

Эпистемологическая триада

в «Сократических достопамятностях» И.Г. Гамана.

В дебютном сочинении 1759 г. «Сократические достопамятности» (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) кенигсбергский литератор Иоганн Георг Гаман, используя «метасхематический» метод непрямой коммуникации, предпринял попытку интерпретации сократического незнания в целях апологетики собственного

мировоззрения перед рижским предпринимателем И.К. Беренсом и философом И. Кантом. Гаман предложил трактовку, достаточно сильно расходящуюся с общепринятым в 18-м веке образом Сократа, которого полагали «человеком разума» *par excellence*. Парадокс провозглашения Пифией мудрейшим человека, который сказал о себе, что «ничего не знает», выявляет принцип единства противоположностей. Для реализации своей программы Гаман использует в том числе философов Нового времени, среди которых нужно выделить Ф. Бэкона и особенно Д. Юма, оказавшего значительное влияние на понимание Гаманом «веры» в ее отношении к разуму. Согласно Гаману, Сократ достиг предела на пути самопознания, признав или «уверовав» в свое незнание. Для выхода из тупика ему было необходимо использование внешней силы (даймона), что было эквивалентно столь нелюбимой деятелями Просвещения опоре на традицию и «внешний авторитет». Незнание Сократа было не просто частичным или недостаточным знанием, но незнанием полным: незнанием как ощущением (*Empfindung*), — представляя собой конечный итог его развития и в то же время бросая вызов его собеседникам софистам, которые в отличие от Сократа не дошли до пределов самопознания. Предложенная Гаманом эпистемологическая триада «самопознания – незнания – познанныости» переносит исторического Сократа в его собственную систему координат, добавляя ключевое понятие «веры» (*Glaube*) к контексту дискуссии Гамана с представителями Просвещения. Не будучи иррационалистом, Гаман в то же время подчеркивает внерациональный аспект самопознания, который не был чужд Античности, но шел вразрез с установками Просвещения.

Ключевые слова: Гаман, Сократ, «Сократические достопамятности», самопознание, незнание, вера, даймон, *Genius*.

Alexey Streltsov

Epistemological Triad in the *Socratic memorabilia* of J.G. Hamann.

In his debut 1759 work *Socratic memorabilia* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) directed at Riga entrepreneur I.K. Berens and philosopher I. Kant, Johann Georg Hamann aimed to interpret Socratic ignorance and provide an apologetic of his own stance in life. Hamann's interpretation significantly differed from the prevalent 18th-century image of Socrates as a champion of reason. For Hamann, the paradox of Pythia's proclaiming a man who said of himself that he "knows nothing" as the wisest reveals the principle of *coincidentia oppositorum*. To realize his program, Hamann uses, among others, philosophers of Modern times, such as F. Bacon and D. Hume. Hume's sensualism, in particular, rendered a major influence on Hamann's view of "faith" in its relation to reason. According to Hamann, Socrates had reached a limit in his way of self-knowledge by recognizing or "believing in" his ignorance. To break through an impasse, he had to resort to an external agent (*daimon*), which was equivalent to reliance on tradition or external authority despised by the Enlightenment thinkers. Socratic ignorance was not just partial or insufficient knowledge, but rather comprehensive ignorance as feeling

(*Empfindung*). It represented the final step of his inner development while challenging the sophists who did not push through to the limits of self-knowledge like Socrates did. Through his triad of *self-knowledge – ignorance – being known* Hamann transfers the historical Socrates into his own framework, bringing the key concept of faith (*Glaube*) into his discussion with the representatives of the Enlightenment. Though not an irrationalist, Hamann emphasizes the non-rational aspect of self-knowledge that was assumed in Antiquity, while his *Aufklärung* counterparts looked askance at it.
KEYWORDS: Hamann, Socrates, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, self-knowledge, ignorance, faith, *daimon*, *Genius*.

Вячеслав Минак

Способы формирования субъекта в учении Аристотеля об уме.

Данная статья представляет собой начало небольшой серии исследований, посвященных изучению соотношения философии Аристотеля с некоторыми возможными интерпретациями зонтичного, то есть многозначного, термина *субъект*. Прежде всего ставится вопрос о понятии субъекта, особенно о классической трактовке этого понятия. Это позволяет не только прояснить природу новейшего европейского субъекта, но и соотнести с этим концептом обнаруженные способы истолкования понятия субъекта в учении Аристотеля об уме, о котором так или иначе идет речь практически во всех его сочинениях. Далее рассматриваются некоторые важные вопросы, которые ставятся Стагиристом в *учении о человеке*, как проблема психофизического дуализма, влияние ноологии как комплексного учения о человеческом уме на теорию практического поведения и сосуществования в обществе, более известную как науку политики. В качестве промежуточного заключения автор намечает необходимость рассмотрения формирования этико-политического субъекта в перипатетической философии в тесной связи не только с учением о *ноэтических добродетелях*, но и с метафизической *теорией способностей*. В качестве промежуточного результата обозначены основные структурные элементы, обнаруженные при реконструкции имеющих видов (психо-ноэтической и этико-политической) субъектности в трудах античного философа.

Ключевые слова: субъект, Аристотель, способности ума, психофизический дуализм, философская антропология.

Vyacheslav Minak

Ways of Formation of the 'Subject' in Aristotle's Theory of Mind.

This article marks the inception of a concise series of studies dedicated to exploring the nexus between Aristotle's philosophy and various potential interpretations of the polysemantic umbrella term 'subject'. First of all, the question is raised about the concept of the subject, especially in its classical interpretation. This allows not only to clarify the essence of the New European subject, but also to correlate with it the discovered ways of interpreting the concept of the subject in the Aristotelian theory of

mind, which in one way or another is discussed in almost all of his writings. Further, the pivotal inquiries posited by the Stagirite in his *anthropology* are reviewed, such as the predicament of psychophysical dualism, the influence of noology as a comprehensive study of the human mind on the theory of practical conduct and societal coexistence, better known as the science of politics. As an interim conclusion, the author outlines the necessity of investigating the formation of the ethico-political subject within Peripatetic philosophy, tightly interwoven not solely with the doctrine of *noetic virtues* but also with the metaphysical *theory of capabilities*. As an interim result, the principal structural components are defined, discovered through the reconstruction of existing paradigms of subjectivity (the psycho-noetic and the ethico-political) within the works of the ancient philosopher.

KEYWORDS: subject, Aristotle, capabilities of mind, psychophysical dualism, philosophical anthropology.

Тимур Шукин

Учение Михаила Пселла о внешнем уме

(*θύραθεν νοῦς*) в поздневизантийском контексте.

Статья посвящена гносеологии Михаила Пселла, а именно специфической трактовке им перипатетического термина «внешний ум». Данное учение иллюстрирует то радикальное отличие, которое наблюдается между так называемым придворным богословием и монашеским богословием (основные представители последнего — Симеон Новый Богослов и Никита Стифат) в XI в. Анализируются все тексты Михаила Пселла, в которых он используется концепцию внешнего ума, и в первую очередь трактат *Theol.* 1.106, толкование на одно из мест Григория Богослова, где византийский мыслитель предлагает данное учение в развернутом виде. Понятие Александра Афродисийского Михаил Пселл развернул в триаду «пифагорейское – платоническое – сократическое», в которой первый элемент соответствует непроявленному идеалу, содержащему практический императив, второй — абстрагированию идеала от субъекта практики и, тем самым, «забвению» практического, а третий — осуществлению идеала в человеческой индивидуальности, так что идеал вновь становится практическим, но уже проявленным, реально существующим. Источником этой триады, как показано в статье, является комментарий неоплатоника Прокла на платоновский «Тимей», хотя трактовка Михаила Пселла радикально отличается от того, что наблюдается у афинского диадоха. Анализ фрагментов, содержащих понятие внешнего ума, из доксографических сочинений Михаила Пселла дают представление о том, что термин заимствован мыслителем из комментария Иоанна Филопона на аристотелевский трактат «О душе». Еще один текст — письмо протосинкеллу Льву Параспондилу — отражает ранний этап рецепции Михаилом Пселлом данного термина.

Ключевые слова: Михаил Пселл, Григорий Богослов, Прокл, внешний ум, душа, этика, гносеология.

Timur Shchukin

Michael Psellus's Teaching on the Intellect from Outside
(θύραθεν νοῦς) in the Late Byzantine Context.

The paper deals with the epistemology of Michael Psellus, namely, his specific interpretation of the peripatetic term 'intellect from outside' (θύραθεν νοῦς). This teaching illustrates the radical difference that is apparent between the so-called court theology and monastic theology (the main representatives of the latter are Symeon the New Theologian and Niketas Stethatos) in the 11th century. All the texts of Michael Psellus, in which he uses the concept of the intellect from outside, are analyzed, and first of all his treatise *Theol.* 1.106, which is an interpretation of one of the fragments from Gregory the Theologian. In this treatise, the Byzantine thinker offers the above mentioned teaching in an expanded form. Michael Psellus has developed a version of the concept found in Alexander of Aphrodisias into a triad of the 'Pythagorean – Platonic – Socratic' elements, where the first one corresponds to an as yet unmanifested ideal containing a practical imperative, the second, to an abstraction of the ideal from the subject of practice and, thereby, an 'oblivion' of the practical, and the third, to an actualization of the ideal in human individuality, so that the ideal once again becomes practical, but this time already manifested, actually existing. The source of this triad, as shown in the paper, is Proclus' commentary on Plato's *Timaeus*, although the interpretation of Michael Psellus is radically different from that observed in Proclus' text. The analysis of doxographic fragments by Psellus containing the concept of the intellect from outside gives the idea that the term has been borrowed from the commentary by John Philoponus on the Aristotelian treatise *On the Soul*. Another text, a letter to Leon Paraspondylos, reflects the early stage of Psellus' reception of this concept.

KEYWORDS: Michael Psellus, Gregory the Theologian, Proclus, intellect from outside, soul, ethics, epistemology.

Илья Гурьянов

Философский этос Марсилио Фичино в его отношении
к концептам современности и контрсовременности Мишеля Фуко.

В статье рассматриваются основания исследования философских произведений Марсилио Фичино, посвященных философскому образу жизни, в свете работ Мишеля Фуко позднего периода. Дается краткая характеристика концепции сборника 2021 г. «Платонизм: от Фичино к Фуко». В связи с этим изданием обсуждаются методологические противоречия между изучением философских текстов эпохи Возрождения методами интеллектуальной истории и подходом к ним с вопросами, вдохновленными исследованием Фуко режимов субъективации. Отмечается имплицитное присутствие в современных работах, посвященных Фичино, восходящих к XIX в. концептуализаций: онтологии «индивидуального Я» и классического либерального понятия свободы. Доказывается, что, несмотря на отсутствие у Фуко вполне консистентной философии истории, в его истории «настоящего» могут быть выделены следующие мотивы: 1) противо-

ставление режимов субъективации, осуществляемых через духовные практики, таким, которые исходят из «голого интеллектуализма» или универсальной метафизической истины; 2) онтологизация вариативности духовных практик, из которой следует этический императив «изобретать новые формы бытия»; 3) сосуществование в истории и «современности» разных режимов субъективации даже внутри концепций, претендующих на консистентность, а также возможность их «расщепления» средствами критической философии. Исследуется понятие «философского этоса» как «установки современности», в которой выделяются четыре элемента: 1) воля к «героизации» настоящего; 2) стремления представить настоящее иным, чем оно есть, не разрушая его; 3) философский аскетизм как способ «изобретения себя»; 4) осуществление всего вышеназванного не внутри политического тела, а внутри «искусства». Показывается возможность прочтения послания Фичино «О божественном исступлении», используя герменевтический инструментарий «установки современности».

Ключевые слова: Фичино, Фуко, режим субъективации, установка современности.

Ilya Guryanov

Marsilio Ficino's Philosophical Ethos in Its Relation to Michel Foucault's Concepts of Modernity and Countermodernity.

The article examines the rationale for studying Marsilio Ficino's philosophical writings on the philosophical way of life in light of Michel Foucault's late-period works. First, the author gives a brief overview of a recent volume of collected essays titled *Platonism: Ficino to Foucault*. The methodological tensions between studying the Renaissance philosophical texts using the methods of intellectual history and approaching them with questions inspired by Foucault's exploration of the "modes of subjectivation" are discussed. The implicit presence of conceptualisations dating back to the 19th century in contemporary works on Ficino, particularly the ontology of the "individual self" and the classical liberal notion of freedom, is highlighted. Second, the following motives are distinguished in Foucault's history of the "present": 1) the opposition between the "modes of subjectivation" realised through spiritual practices and those emanating from universal metaphysical truth; 2) the ontologization of the variability of spiritual practices, from which follows the ethical imperative to "create new forms of selfhood"; 3) the coexistence in history and "modernity" of different "modes of subjectivation". Third, the author explores Foucault's notion of "philosophical ethos" as an "attitude of modernity", which consists of four elements: 1) the will to "heroize" the present; 2) endeavours to imagine the present otherwise than it is, and to transform it without destroying it; 3) philosophical asceticism as a way of "inventing the self"; 4) the realisation of all of the above not within the "body politic" but in "art". Finally, the possibility of reading Ficino's epistle *De divino furore* employing these hermeneutical tools of the "attitude of modernity" is proposed.

KEYWORDS: Ficino, Foucault, construction of the self, attitude of modernity.

Анатолий Курбатов

Филипп Меланхтон — комментатор Аристотеля:
к вопросу о моральной философии реформатора.

В статье предпринята попытка определить границы этических представлений Филиппа Меланхтона: выявить центральные понятия его доктрины на примере комментария «Никомаховой этики» Аристотеля. Меланхтон — этик Реформации — ключевая фигура для понимания процесса формирования христианской этики, учитывающей идеи Реформации. Учение *sola fide* имплицитно содержало в себе интенцию к переосмыслению значения, которое может иметь универсальная моральная доктрина, интегрированная в протестантскую теологию. Исследовательский интерес представляют некоторые аспекты антропологии Меланхтона — учение о свободной воле, представление о добродетелях в контексте двух доктрин: христианской и философской. В научной литературе воспроизведение общих мест о пессимистической антропологии протестантизма часто препятствует объективной оценке взглядов реформаторов на этическую проблематику. Анализ комментария Меланхтона на «Никомахову этику» Аристотеля и иных текстов реформатора, в которых рассматриваются этические вопросы, может способствовать более корректному представлению о протестантской моральной философии.

Ключевые слова: Филипп Меланхтон, Аристотель, этика, компатибилизм, добродетель, субъект, естественный закон, протестантизм.

Anatolij Kurbatov

Philip Melanchthon — Commentator of Aristotle:
On the Question of the Reformer's Moral Philosophy.

The article deals with the central concepts of Philip Melanchthon's doctrine on the basis of his commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The works of the Lutheran ethicist Melanchthon are important for understanding the process of formation of a Christian ethics that has taken into account the ideas of the Reformation. The doctrine of *sola fide* implicitly contained the intention to reconsider the meaning of the universal moral doctrine integrated into Protestant theology. Some aspects of Melanchthon's anthropology are of special research interest, such as the doctrine of free will, the idea of virtues in the context of Christian and philosophical doctrines. In scholarly literature, the incessant repetition of commonplaces about Protestant pessimistic anthropology often prevents an objective assessment of the reformers' views on ethical problems. An analysis of Melanchthon's commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* and other texts of the reformer dealing with ethical issues can contribute to a more correct understanding of Protestant moral philosophy.

KEYWORDS: Philip Melanchthon, Aristotle, ethics, compatibilism, virtue, subject, natural law, Protestantism.

Дарья Дорохина

Проблема бытия в метафизическом персонализме.

Статья посвящена объяснению онтологической гносеологии метафизического персонализма, философского направления в русской философии конца XIX в. Персоналисты признают бытие первичным, однако философское осмысление бытия затрудняется тем, что бытие может быть познано только в личном внутреннем опыте *я*. Передать опыт бытия от одной личности к другой невозможно. Можно передать содержание суждений об опыте бытия, поэтому, говоря о бытии, персонализм говорит о *понятии* бытия. Вслед за Г. Тейхмюллером Е.А. Бобров определяет три рода бытия: идейное бытие («одно»), реальное бытие (наличное бытие, действительность) и субстанция («я»). Можно охарактеризовать эту триаду как пребывающую в неслиянном единстве элементов, каждый из которых обуславливает другие. Соответственно, понятие каждому из трех родов бытия четвертый род — координальное бытие. Оно не является субстанцией, но обеспечивает единство, преобразует всё бытие в целостность. А.А. Козлов дает обобщенное определение бытия относительно познавательной роли субъекта. Отмечается важность личного сознания и самосознания. Самосознание понимается как сознание, включающее осознание *я*. *Я* — архетип сущего, понятий в самом непосредственном смысле: как отпечаток, оттиск первоначала, всегда и неизменно присутствующий в сознании каждого человека, как то, что полностью соответствует бытию и не подлежит трансформациям. Именно эта глубинная основа, обладая сходством с бытием обеспечивает возможность познания.

Ключевые слова: персонализм, бытие, субъект, Платон, Е.А. Бобров, А.А. Козлов, Г. Тейхмюллер.

Daria Dorokhina

The Problem of Being in Metaphysical Personalism.

The paper deals with the ontological epistemology in Russian metaphysical personalism focusing on the concept of Being. Personalists acknowledge being as primary, notwithstanding that philosophically understanding being is hampered by the fact that it can be known only through a personal inner experience of one's self. To convey the experience of being from one person to another is unfeasible. What is feasible is to convey the content of judgments about the experience of being; therefore, speaking of being, personalists speak of a *concept* of being. Following G. Teichmüller, E. Bobrov defines three kinds of being: ideal being ("the one"), real being (existing reality) and substance (one's self). This triad may be characterized as an unmergable unity of elements, each of which conditions the others. Accordingly, the concept of each of the three genera can also be given only relative to each other. Bobrov adds to the three kinds of being a fourth one, viz. coordinate being. It is not a substance, but provides for the unity, transforms being into something integral. A. Kozlov gives a generalized definition of being relative to the role of the cognizing subject, emphasizing the

importance of personal consciousness and self-consciousness. Self-consciousness is understood as consciousness that includes awareness of one's self. One's self is an archetype of existence, understood in the most direct sense, as an impression of the *arche*, always and invariably present in the mind of every person, as something that fully corresponds to being and is not subject to transformations. It is this deep foundation, having a similarity with being, that provides the possibility of cognition.

KEYWORDS: personalism, being, subject, Plato, E. Bobrov, A. Kozlov, G. Teichmüller.

Роман Светлов

А.Н. Егунов о переводе платоновского диалога «Пир».

А.Н. Егунов, выдающийся российский ученый и переводчик с древнегреческого языка, оставил после себя архив, в котором содержатся еще не опубликованные материалы и заметки. Мы продолжаем публикацию тех из них, которые касаются его работы как переводчика и редактора переводов диалогов Платона в сборнике «Избранные диалоги Платона» (1965). Здесь публикуется новый фрагмент из этих заметок с любезного согласия В.В. Сомсикова и И.В. Сомсиковой, хозяев данного архива. Настоящий фрагмент связан с редакционными замечаниями А.Н. Егунова по поводу рукописи перевода платоновского диалога «Пир», принадлежащего С.К. Аπτ. Критические замечания А.Н. Егунова демонстрируют конкуренцию различных подходов к прочтению античного философского и литературного наследия, которые намечались в советской науке 1960-х годов.

Ключевые слова: А.Н. Егунов, диалог Платона «Пир», принципы перевода с классических языков.

Roman Svetlov

A.N. Egunov as a Translator of Plato's *Symposium*.

A.N. Egunov, an outstanding Russian scholar and translator, left behind an archive containing as yet unpublished materials, letters, and notes. We continue to publish those of them that relate to his work as a translator and editor of translations of Plato's dialogues included in the book of Plato's *Selected Dialogues* (1965). With the kind permission of V.V. Somsikov and I.V. Somsikova, owners of the archive, we publish here a fragment from these notes. This fragment contains A.N. Egunov's editorial remarks dealing with the manuscript of the Russian translation of Plato's *Symposium* by S.K. Apt. A.N. Egunov's critical remarks demonstrate the competition of different approaches to the reading and translating of ancient philosophical and literary texts that were taking shape in Soviet classical scholarship in the 1960s.

KEYWORDS: A.N. Egunov, Plato's *Symposium*, principles of translation from classical languages.

Ирина Протопопова, Алексей Гараджа
Не в строку лыко: рецензия А.Н. Егунова
на перевод платоновского «Пира» С.К. Аптом.

В статье разбирается неопубликованная рецензия советского антиковеда и переводчика Андрея Николаевича Егунова (1895–1968) на русский перевод платоновского «Пира», выполненный Соломоном Константиновичем Аптом (1921–2010), выдающимся советским и российским переводчиком древнегреческих и современных немецких авторов, впервые опубликованный в 1965 году, а затем, с некоторыми изменениями, в 1970 и 1993 годах. Оригинальная рукопись перевода, по-видимому, не сохранилась, но из рецензии можно заключить, что значительное число замечаний Егунова было учтено. Список претензий Егунова примерно следующий: грамматические ошибки и недочеты; недостаточное владение русским языком, неспособность различать значения и оттенки, полное отсутствие вкуса; культурно-исторические языковые анахронизмы; насильственная «фольклоризация» и просторечие; огрубление текста из-за прямолинейного перевода эфемизмов; несоответствие в переводе языка персонажей их социальному положению и образованности; неправомерная грубо-комедийная, условно-простонародная передача текста; канцелярит; отсутствие бережного отношения к тексту, отступления от смысла; перевод многих фрагментов «Пира» попросту «списан» с немецкого перевода Шлейермахера. Анализируя методологические и психологические основания для столь разгромной рецензии, авторы приходят к выводу, что многие обвинения Егунова в адрес Апта выказывают очевидную слабость и противоречивость.

Ключевые слова: Платон, А.Н. Егунов, С.К. Апт, принципы перевода.

Irina Protopopova, Alexei Garadja
An Inch off Square: A.N. Egunov's Review
of the Translation of Plato's *Symposium* by S.K. Apt.

The paper deals with the unpublished review by the Soviet classical scholar and translator Andrei Nikolayevich Egunov (1895–1968) of the translation of Plato's *Symposium* by Solomon Konstantinovich Apt (1921–2010), the prominent Soviet and Russian translator of many ancient Greek and modern German writers, that was first published in 1965 and then, with revisions, in 1970 and 1993. The original manuscript of the translation seems to be lost, but the comparison of the review with the printed translation allows to infer that a considerable number of Egunov's edits had been accepted. The list of charges Egunov brings against Apt is rather extensive: grammatical errors and deficiencies; inadequate knowledge of the Russian language, inability to discern meanings and nuances, a total lack of taste; lingual anachronisms in the cultural and historic perspective; forced "folklorization" and vulgarization; adulterations of the text as a result of his straightforward rendering of euphemisms; inconsistencies in the translated language of the personages with their social status and educational level; unjustified crudely comic and contingently vulgar rendering of the text; a bureaucratic

gobbledegook; a lack of scrupulous attitude towards the text, deviations from the intended sense; the Russian translation of many passages of the *Symposium* blatantly “apes” the German translation by Schleiermacher. By analyzing the methodological and psychological grounds for such a scathing estimation, the authors concludes that a great number of Egunov’s charges against Apt are starkly weak and contradictory, and an inch breaks no square, as an old saying runs.

KEYWORDS: Plato, Andrei Egunov, Solomon Apt, principles of translation.

Денис Федоров, Ольга Андерсон
Незаконченная рукопись А.Н. Егунова
«Греческий роман в русских переводах».

Статья посвящена анализу и частичной реконструкции рукописи выдающегося советского антиковеда и переводчика Андрея Николаевича Егунова, сохранившейся в его личном архиве. Рукопись представляет собой незаконченную монографию ученого, посвященную проблеме исследования русских переводов и рецепции в России феномена так называемого греческого романа. На основании сохранившихся архивных черновых материалов авторами статьи предпринята попытка выявить цель автора, а также воссоздать базовую структуру сочинения. По мнению авторов статьи, задуманная Егуновым незавершенная работа была призвана внести вклад в исследование традиции российского переводоведения, пролив свет на биографии российских переводчиков-античников XVIII–XIX вв., а также провести своеобразный сравнительный анализ самих текстов различных русских переводов греческих романов в рассматриваемый исторический период. Полученные в ходе ознакомления с ранее не публиковавшимися архивными материалами данные не только позволяют отдать дань памяти выдающемуся отечественному ученому, но и ввести часть из них в научный оборот. В статье также рассмотрены методологические принципы Егунова, позволяющие заглянуть в «творческую лабораторию» исследователя-переводоведа, выявив ряд подходов и «технологических приемов» автора в работе над монографией, а также данными первоисточников, которые во многом остаются актуальными и для работы ученых-антиковедов наших дней.

Ключевые слова: А.Н. Егунов, греческий роман, российское антиковедение, переводоведение.

Denis Fedorov, Olga Anderson
A.N. Egunov’s Unfinished Manuscript
The Greek Novel in Russian Translations.

The present article is devoted to the analysis and partial reconstruction of a manuscript of the prominent Soviet classical scholar and translator Andrei Nikolayevich Egunov

preserved in his personal archive. The manuscript in question is an unfinished monograph devoted to the problem of Russian translations and reception of the phenomenon of the so-called Greek novel in Russia. On the basis of the surviving archival draft materials, the authors attempt to identify Egunov's goal and to reconstruct the basic structure of his work. According to the authors of the article, the unfinished work conceived by Egunov was intended to contribute to the study of the tradition of Russian translation studies, shedding light on the biographies of Russian translators of classical literature in the XVIII–XIX centuries, as well as to conduct a kind of comparative analysis of the various Russian translations of Greek novels in the historical period under consideration. The data obtained in the course of familiarisation with previously unpublished archival materials not only allows the authors to pay tribute to the memory of the outstanding Russian scholar, but also to introduce some of them into academic circulation. The article also considers Egunov's methodological principles, casting a glance into the scholar's "creative laboratory" and revealing a number of approaches or "techniques" Egunov employed while working on his monograph, applying them to the primary sources as well, which approaches in many respects remain relevant for the classicists of our days.

KEYWORDS: A.N. Egunov, Greek novel, classic studies in Russia, translation studies.

Павел Соколов

Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 63r–65v (введение, текст и перевод).

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается транскрипция и перевод фрагмента из дошедшего до нас в единственной рукописи и, вероятно, не полностью, комментария доминиканского теолога рубежа XIII–XIV вв. Гильома де Лёса (Guillelmus de Leus) к арабскому парафразу «Первооснов теологии» Прокла, известному под именем «Книги о причинах» или «Книги о чистом благе». Для перевода отобран комментарий на пропозицию XIII «Книги о причинах», в которой речь идет о различии между способом существования Первопричины в вещах и вещей в Первопричине. В *Expositio Libri de causis* де Лёса, для которого главными источниками послужили комментарии Фомы Аквинского и Эгидия Римского, можно найти отражение актуальных метафизических и теологических полемик его времени: дискуссий о принципе индивидуации в ангельском мире, о способах присутствия Бога в вещах (*formaliter, causaliter, essentialiter, virtualiter*), о различии между бытием сущности (*esse essentiae*) и бытием существования (*esse existentiae*). Размер комментария не позволяет опубликовать его полностью в одном номере, поэтому мы ограничились только первой частью, предполагая издать оставшуюся в одном из последующих выпусков «Платоновских исследований».

Ключевые слова: Прокл, «Книга о причинах», «Первоосновы теологии», Гильом де Лёс (Guillelmus de Leus).

Pavel Sokolov

William of Leus. *Expositio Libri de causis*, Cod. Borgh. 352
fols. 63r–65v (Introduction, Transcription, and Translation).

The publication presents a transcription and a Russian translation of a fragment from the only extant manuscript of the commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus' *Elements of Theology*, by the Dominican theologian William of Leus, written at the turn of the 13–14 centuries and known under the name of *Expositio Libri de causis*. We have selected for publication the exposition on the proposition xxiii of the *Book*, dealing with the distinction between the modes of existence of the First Cause in things and of things in the First Cause. In this part of the *Exposition*, which draws largely on the commentaries of Thomas Aquinas and Giles of Rome, we can see the echo of the metaphysical and theological debates of his time: those on the principle of individuation in the angelic world, on the modes of God's presence in the created things (*formaliter, causaliter, essentialiter, virtualiter*), on the distinction between the being of essence (*esse essentiae*) and the being of existence (*esse existentiae*). The length of the commentary makes it impossible to publish its full-size text in one issue, therefore we present here only the first part of it, looking forward to publishing the rest in one of the coming issues of the *Platonic Investigations*.

KEYWORDS: Proclus, *Liber de causis*, the *Elements of Theology*, Guillelmus de Leus.

Алексей Гараджа

«Метаморфоза епископа Голиафа» (текст, перевод и комментарии).

В публикации представлены текст и комментированный русский перевод «голиардской» поэмы XII века «Метаморфоза епископа Голиафа», приписываемой перу Уолтера Мапа (1130 – ок. 1210), придворного английского короля Генриха II, но в действительности написанной кем-то из учеников либо последователей Петра Абеляра (ок. 1079 – 1142) вскоре после осуждения философа на соборе в Сансе (1141) под давлением Бернарда Клервоского (1090–1153). Первая половина XII века ознаменована возрождением интереса к платоновской философии и к академическим – университетским – формам организации научной деятельности. Вместе с тем это время проведения Григорианских реформ в католической церкви, важным моментом которых было насаждение celibата среди священнослужителей, закрепленного Вторым Латеранским собором (1139). Но именно клирики занимались наукой и преподаванием в школах, создававшихся при культовых центрах. Отсюда коллизия между ученостью и любовью – полноценной и полнокровной, за которую Абельяр был наказан особенно жестоко. Автор поэмы старается показать, что любовь и ученость должны не противопоставляться и разлучаться, а подпитывать и дополнять друг друга. Естественным образом берется при этом «Бракосочетание Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы (*fl.* ок. 410–420). «Метаморфоза» подразумевает, по-видимому,

осуществление именно такого проекта сочетания любви и науки в пику церковному мракобесию. Перевод выполнен по изданию Уинтропа Уэзерби (2017).

Ключевые слова: Абельяр, Шартрская школа, Платон, голиардская поэзия.

Alexei Garadja

The Metamorphosis Goliae Episcopi (Text, Translation, and Notes).

The publication presents the text and a commented Russian translation of the XII-century Goliardic poem *Metamorphosis Goliae Episcopi*, wrongly attributed to Walter Mapes (1130 – ок. 1210), a courtier of King Henry II of England, but in reality written by a student or champion of Peter Abelard (c. 1079 – 1142) soon after the philosopher's condemnation at the Council of Sens (1141) executed under the pressure of Bernard of Clairvaux (1090–1153). The first half of the XII century is marked by the renescent interest for the Platonic philosophy, and for academic or “universitarian” forms of organization of scholarly activities. At the same time, it was the epoch of Gregorian reforms within the Catholic Church, including, as an important point, the imposition of celibacy among the clergy, which had been prescribed by the Second Lateran Council (1139). But it was precisely the clerics who learned and taught at the schools that were created at various eclectic centers, cathedrals and abbeys. Hence a collision between learning and love, a full-fledged and full-blown love, for which Abelard had been punished with an especial cruelty. The author of the poem attempts to show that love and learning are not to be opposed and separated, but on the contrary, are supposed to nourish and complement each other. The obvious model is supplied by *The Marriage of Philology and Mercury* by Martianus Capella (fl. c. 410–420). The “metamorphosis” apparently intends an implementation of such a purported mating of love and scholarship against ecclesiastical monastic obscurantism. The translation is based on Winthrop Wetherbee's edition of the text (2017).

KEYWORDS: Abelard, School of Chartres, Plato, Goliardic poetry.

Клаудиа Лукетти

Памяти Томаса Александра Слезака (перевод Ольги Алиевой).

Коллега и друг Томаса Александра Слезака, доктор Клаудиа Лукетти из Тюбингенского университета, делится своими воспоминаниями о выдающемся исследователе наследия Платона. По ее словам, Слезак никогда не навязывал своих взглядов студентам, а стремился привить им любовь к философствованию и внимательное отношение к источникам. Такое отношение всегда преобладало в его собственных семинарах, которые стали своеобразным воплощением платоновской *κοινωνία*. Она также напоминает, что сам Слезак никогда не принимал термин «Тюбингенская школа» и что его видение Платона было далеко от того, что обычно ассоциируется с этим подходом.

Ключевые слова: Томас А. Слезак, Тюбингенская школа, Платон, *κοινωνία*.

Claudia Luchetti

In memory of Thomas Alexander Szlezák (Translated by Olga Alieva).

A colleague and friend of Thomas Alexander Szlezák, Dr Claudia Luchetti from Tübingen University, shares her memories about the outstanding scholar of Plato's legacy. According to her, Szlezák never imposed his views on his students, rather seeking to instil in them a love of philosophising and a careful attention to sources. This attitude always prevailed in his own seminars, which became a kind of epitome of Plato's *κοινωνία*. She also reminds that Szlezák himself never embraced the term *Tübingen school*, and that his vision of Plato was far from the one normally associated with this approach.

KEYWORDS: Thomas A. Szlezák, Tübingen school, Plato, *κοινωνία*.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XIX (2023/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2023. — 392 с.
р-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Девятнадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение» со статьями М. Соланс Бласко, Р.Б. Галанина и Н.П. Волковой, И.А. Протопоповой и А.А. Скворцова. Рубрика «Рецепции платонизма» содержит работы А.М. Стрельцова, В.С. Минака, Т.А. Шукина, И.Г. Гурьянова, А.Г. Курбатова и Д.М. Дорохиной. Раздел «Переводов и публикаций» включает: публикацию Р.В. Светлова рецензии из архива А.Н. Егунова с его критикой перевода «Пира» С.К. Апта; критические замечания И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи по поводу этой рецензии; частичную реконструкцию Д.А. Федоровым и О.Н. Андерсон рукописи Егунова о русских переводах и рецепции в России «греческого романа»; а также: транскрипцию и перевод фрагмента комментария Гильома де Лёса к арабскому парафразу «Первооснов теологии» Прокла, выполненные П.В. Соколовым; и комментированный перевод А.В. Гараджи «голиардской» поэмы XII века «Метаморфоза епископа Голиафа». Завершается выпуск рубрикой *In memoriam*, посвященной памяти выдающегося платоноведа Т. Слезака (1940–2023). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. XIX (2023 / 2)**

Художник В.В. Якупов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.



Подписано в печать 12.12.2023.

Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.

Усл. печ. л. 21.23

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.

Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595

E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.