

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά Ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XXI

(2024 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2024

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XXI

(2024 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2024

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», 2024

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2024

© Издательство РХГА, 2024

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

И. Протопопова. «Протагор» и «Пир» Платона: литературные
переклички и философские пересечения (часть 2) 11

А. Богомолов, Р. Светлов. Диалог «Филеб» в контексте платоновской
апофатики: историко-философский анализ 41

В. Семенов. Первоначало субъективности у Платона и Канта 54

2. Рецензии платонизма

М. Антонюк. Описание философской школы Платона
в сирийском трактате «Причина основания школ» 74

И. Колесников. Театральные, игровые и зрелищные
метафоры у Эпиктета 92

Р. Галанин. Еврейская идентичность и греческая пайдейя:
случай Филона Александрийского 113

Ф. Щербаков. Allegoria sub specie aeternitatis: категории пространства
и времени в позднеантичной аллегорической литературе 145

Т. Шукин. Читали ли «Халдейские оракулы» в х веке?
Свидетельство Симеона Нового Богослова 173

Т. Сенина. Христиане как новые софисты: критика христианства
в платонической философии Георгия Гемиста Плифона 200

3. Платонизм: рецепции в Новое время

- А. Михайловский. «Евклидовы просветления» Томаса Гоббса:
от геометрического идеала доказательства к идеалу
геометрии как науки о действительности 223
- И. Гурьянов, А. Михайловский. Медицина и риторика:
эпидемии как вызов для «наук о контингентном» XV–XVII вв. . 262
- А. Бегичев, И. Мочалова. «Метафизические уроды» и их потомство:
критика неоплатонизма И.М. Скворцовым в контексте развития
русской духовно-академической философии XIX века 301

4. Переводы и публикации

- П. Соколов. Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 65v–68r (текст и перевод) 323
- С. Месяц. Аристотель. О сновидениях (перевод и комментарии) ... 364
- А. Гараджа. «Толкование Халдейских оракулов»
Михаила Пселла (перевод и комментарии) 388
- Краткие сведения об авторах* 418
- Аннотации* 422

Contents

Editorial 9

1. Plato and Platonic Studies

- I. Protopopova.* Plato's Protagoras and Symposium
Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 2) 11
- A. Bogomolov, R. Svetlov.* Plato's *Philebus* in the Context
of Platonic Apophaticism: A Historical and Philosophical Analysis ... 41
- V. Semyonov.* The First Principle of Subjectivity in Plato and Kant 54

2. Receptions of Platonism

- M. Antonyuk.* A Description of Plato's Philosophical School
in the Syriac Treatise *The Cause of the Foundation of the Schools* 74
- I. Kolesnikov.* The Metaphors of Theatre, Play and Spectacle
in Epictetus 92
- R. Galanin.* Jewish Identity and Greek Paideia:
The Case of Philo of Alexandria 113
- F. Shcherbakov.* Allegoria sub specie aeternitatis: Categories of Space
and Time in the Allegorical Literature of Late Antiquity 145
- T. Shchukin.* Were the Chaldean Oracles read in the Tenth Century?
The Testimony of Symeon the New Theologian 173
- T. Senina.* Christians as New Sophists: Criticism of Christianity
in the Platonic Philosophy of George Gemistos Plethon 200

3. Receptions of Platonism in Modern Era

A. <i>Mikhailovskiy</i> . Thomas Hobbes's "Euclidean Illuminations": From Geometric Ideal of Demonstration toward Ideal of Geometry as a Science of Actuality	223
I. <i>Guryanov</i> , A. <i>Mikhailovskiy</i> . Medicine and Rhetoric: Epidemics as a Challenge for the "Sciences of Contingency" in the xv–xvii Centuries	262
A. <i>Begichev</i> , I. <i>Mochalova</i> . "Metaphysical Freaks" and Their Offspring: I.M. Skvortsov's Critique of Neoplatonism in the Context of the Development of Russian Spiritual-Academic Philosophy in the 19th Century	301

4. Translations and Publications

P. <i>Sokolov</i> . William of Leus. <i>Expositio Libri de causis</i> , <i>Cod. Borgh.</i> 352 fols. 65v–68r (Transcription and Translation)	323
S. <i>Mesyats</i> . Aristotle. <i>On Dreams</i> (A Translation and Notes)	364
A. <i>Garadja</i> . Michael Psellus' <i>Commentary on the Chaldaean Oracles</i> (A Translation and Notes)	388
<i>The Authors</i>	418
<i>Abstracts</i>	422

От редакции

Двадцать первый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим три работы: И.А. Протопоповой о пересечениях платоновских диалогов «Протагор» и «Пир» в контексте «научения добродетели»; А.В. Богомолова и Р.В. Светлова об апофатике в «Филебе»; В.Е. Семенова о трансцендентальном субъекте у Платона и Канта. Раздел «Рецепции платонизма» открывается статьей М.В. Антонюка о представлении философской школы Платона в сирийском трактате «Причина основания школ», автором которого считается преподаватель Нисибинской школы Бархадбшабба Арбайя; продолжает раздел статья И.Д. Колесникова, посвященная семантике метафор театра, игры и праздничного зрелища у Эпиктета; в исследовании Р.Б. Галанина рассматриваются типы пайдеи в эллинистическом еврействе; Ф.Б. Щербаков анализирует соотношение образа и понятия в позднеантичной аллегорической литературе; статья Т.А. Щукина посвящена выяснению источников учения о душе, которое Симеон Новый Богослов приписывает своим оппонентам; Т.А. Сенина выявляет критику христианства в платонической философии Георгия Гемиста Плифона. Раздел «Рецепции платонизма в Новое время» открывается статьей А.С. Михайловского, разбирающей неоплатонические коннотации «философии геометрии» Томаса Гоббса; в работе И.Г. Гурьянова и А.С. Михайловского анализируются пути конвергенции ранненовременной медицины и риторики; завершается раздел статьей А.Д. Бегичева и И.Н. Мочаловой, посвященной рецепции неоплатонизма в отечественной духовно-академической традиции XIX века. Третий раздел, «Переводы и публикации», содержит следующие материалы: вторую часть публикации П.В. Соколова, представляющей транскрипцию и перевод фрагмента латинского комментария Гильома де Лёса к арабскому парафразу «Первооснов теологии» Прокла; перевод трактата Аристотеля «О сновидениях», выполненный С.В. Месяц; и перевод А.В. Гараджи «Толкований Халдейских оракулов» Михаила Пселла.

Editorial

The twenty first volume of the *Platonic Investigations* opens with the section on *Plato and Platonic Studies* containing three articles: I. Protopopova juxtaposes Plato's *Protagoras* and *Symposium*, focusing on the topic of "virtue" and "knowledge", the possibility of "learning virtue"; A. Bogomolov and R. Svetlov examine aspects of apophaticism in Plato's *Philebus*; V. Semenov compares Kant's transcendental subject and the activity of pure structures of psyche in Plato's metaphysics. The second section, on various *Receptions of Platonism*, opens with M. Antonyuk's article on the presentation of Plato's teachings in the Syriac treatise *The Cause of the Foundation of the Schools* attributed to Barḥadabshabba 'Arbaya, a member of the School of Nisibis; I. Kolesnikov explores the semantics of metaphors referring to theater, play and spectacle in Epictetus; R. Galanin examines the interaction of Jewish identity with Greek paideia in the Hellenistic era; F. Shcherbakov analyzes imaginative and conceptual aspects of allegory in the literature of Late Antiquity; T. Shchukin attempts to identify the sources of the teaching that Symeon the New Theologian attributes to his opponents; T. Senina shows that George Gemistos Plethon in his writings by the name "sophists" means Christians and polemizes with their teaching. The section on the *Receptions of Platonism in Modern Era* opens with A. Mikhailovskiy's article on Thomas Hobbes's Neoplatonic antecedents; I. Guryanov and A. Mikhailovskiy's article contributes to the understanding of Renaissance and Early Modern medicine as a part of a rhetorical epistemological paradigm; A. Begichev and I. Mochalova deal with the reception of Neoplatonism in the Russian spiritual-academic tradition of the 19th century. The volume closes with the *Translations and Publications* section containing: the second part of P. Sokolov's transcription and 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; a Russian translation of Aristotle's treatise *On Dreams* by S. Mesyats; and A. Garadja's translation of Michael Psellus' *Commentary on the Chaldaean Oracles*.

Платон и платоноведение

Ирина Протопопова

«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переклички и философские пересечения (часть 2)*

IRINA PROTOPOPOVA

PLATO'S *PROTAGORAS* AND *SYMPOSIUM*:

LITERARY INTERACTION AND PHILOSOPHICAL INTERPLAY (PART 2)

ABSTRACT. The paper continues the study of the interrelations of Plato's dialogues *Symposium* and *Protagoras*. The first part of the paper, published in the preceding issue of the *Platonic Investigations* 20.1 (2024), examined the mutual allusions in the two dialogues associated with the theme of festivity, mystery, sympotica and comedy, concluding that the *Protagoras* may be exposed as a kind of anti-*Symposium*. The second part shows how the two dialogues may be contrasted in connection with the theme of "virtue" and "knowledge". The main question of the *Protagoras* is whether it is possible to teach virtue? So first of all one wonders, what is the difference between Protagoras' opinion about training and diligence and Socrates' provocative proposal to consider the "hedonistic calculation" as a knowledge of virtue. The author shows that understanding the latter as "knowledge" is not at all Socrates' point of view and consequently not Plato's either. An interpretation of the metaphor of "face" and "gold" in relation to *aretai* is given in a comparison with two types of *eidōs*, the "qualitative" and "emergent" ones. Further on, the explanations proposed by Protagoras and Socrates for Simonides' of Ceos verse as the key for understanding "virtue" are analyzed. It is shown that the difference between "being" and "becoming" in this verse is connected with the opposition of virtue as a "subject of knowledge" that can be mastered in a rational way and the erotic structure of *aretē*, most vividly described in the *Symposium* and in fact represented by the Socratic interpretation of Simonides in the *Protagoras*. Based on the analysis, the conclusion of the first part of the study is confirmed: the *Protagoras* may be read as a kind of anti-*Symposium*.

KEYWORDS: the *Protagoras*, the *Symposium*, virtue, knowledge, hedonistic calculation, types of *eidē*.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024) DOI: 10.25985/PI.21.2.01

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

Добродетель: знание и научение

Главный вопрос «Протагора» — можно ли научить добродетели? Сократ считает, что нет, аргументируя свое сомнение тем, что даже «мудрейшие и лучшие из граждан города не в состоянии передать (παραδιδόναι) другим ту самую добродетель, которой владеют сами» (319e), — поэтому он и не верит, что можно «научить» добродетели (οὐχ ἠγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετήν, 320b). В ответ на это Протагор рассказывает миф о том, как Прометей, похитив у Гефеста и Афины огонь и *технай*, передал их людям, а потом, поскольку это не научило людей жить сообща, Зевс повелел Гермесу распределить среди них стыд и справедливость (αἰδῶ τε καὶ δίκην, 322c) таким образом, чтобы все были к ним причастны (πάντες μετεχόντων, 322d). Дальше Протагор говорит, что каждый человек причастен справедливости, однако «эта добродетель считается не врожденной и возникающей самопроизвольно, но возникает благодаря научению и прилежанию» (αὐτὴν οὐ φύσει ἠγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι, 323c).

В первой части статьи уже упоминалось высказывание Исократа с аллюзией на «Протагора» о том, что добродетели даны не по природе, но только благодаря *знанию* (ἐπιστήμη)¹, однако сам Протагор у Платона в своей пространной речи вообще не употребляет слово «знание», но при этом утверждает, что добродетели можно *научить*. То есть такое обучение — это не передача «знания», а некое «внушение», вразумление: как он повторяет несколько раз, «из прилежания, упражнения и научения возникает благое у людей» (ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, 323d); «добродетель — дело наживное и ее можно воспитать» (324c). В одном месте, говоря, что добродетель можно приобрести прилежанием и обучением, он использует слово μάθησις (ἐξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως, 324a), обладающее, в частно-

¹ οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστιν καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἀπάντων ἐστίν (Or. 10.1). См. Протопопова 2024: 46–47.

сти, семантикой, связанной с «математикой», «научным знанием». Однако контекст показывает, что речь идет вовсе не об этом. Протагор настойчиво повторяет, что тех, кто не поддается обучению, надо наказывать, пока они не исправятся, а если те не слушаются, изгонять из городов и убивать (325a, 326e); понятно, что Протагор не имеет в виду убийство тех, кто не способен к математике. Добродетели, по Протагору, можно научить лишь путем подражания: как учат детей писать, обводя буквы, так и полисным добродетелям можно научиться с помощью подражания (326d).

Э. Доддс считает, что в этом диалоге Протагор и Сократ совпадают в «рационалистической» трактовке полисной добродетели, но «внутри» рационализма у них есть некоторые отличия: «Согласно Протагору, *арете* можно научиться, но не при помощи интеллекта: человек „овладевает ею“ так же, как ребенок овладевает родным языком; она передается не путем формального научения, но с помощью того, что антропологи называют „социальным контролем“»². Таким образом, в начале беседы Протагор утверждает, что добродетели можно научить, хотя нигде не говорит, что добродетель есть знание. Это значит, что Протагор, по сути, придерживается «древнего пути» (ἀρχαίουτροπῆς) пайдеи; как сказано в диалоге «Софист», это путь увещевания и наставления (νοῦθητικὸς, *Sph.* 229e–230a), и получается, что софист парадоксальным образом не отличается от традиционных воспитателей, «отцов и дедов».

Что касается Сократа, то, по мнению Доддса, его рационализм связан именно с *эпистеме*: «Для Сократа, с другой стороны, *арете* есть (или должна быть) *эпистеме*, частью научного познания: в этом диалоге Платон даже заставляет его говорить, что одной из особенностей *эпистеме* является тщательное исчисление будущих страданий и удовольствий, и я даже думаю, что в реальности именно так он и говорит»³.

Я не могу согласиться с такой трактовкой позиции Сократа относительно добродетели и попытаюсь показать, что платонов-

² Доддс 2000: 267.

³ *Ibid.*

ский Сократ в «Протагоре» (как и в других диалогах) не выступает ни за традиционное научение добродетели, ни за обучение *арете* как *эпистеме*, и что ему никак нельзя приписывать приверженность концепции «гедонистической калькуляции» (исчисление удовольствий и страданий). На мой взгляд, возникновение добродетели связано у Платона с «эротической нехваткой», описанной в «Пире».

Лицо или золото: метафоры добродетели и виды эйдосов

После речи Протагора Сократ задает ему важный вопрос — как добродетели соотносятся друг с другом: «есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие — ее части, или же всё то, что я сейчас назвал, — только обозначения того же самого единого» (*Prt.* 329cd)⁴. Когда Протагор отвечает, что они соотносятся как части, Сократ развивает этот вопрос через метафоры: «В таком ли смысле части, — спросил я, — как вот части лица — рот, нос, глаза, уши, или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большею либо меньшею величиною?» (329d). Протагор говорит, что как части лица. Тогда Сократ спрашивает: тот, кто обладает какой-либо добродетелью, непременно имеет и все остальные? Протагор отвергает это предположение, отвечая, что некоторые бывают мужественными, но несправедливыми, а кто-то может быть справедлив, но не мудр (329e). После этого Сократ подчеркивает, что у каждой части лица свое предназначение, не совпадающее с другими (глаза совсем не то, что уши), и, значит, так же различаются части добродетели, и ни одна из них не совпадает с другой. Протагор соглашается (330ab). Затем начинается трехчастный пассаж, демонстрирующий возможные софистические парадоксы, следующие из вывода о различии частей добродетели.

⁴ *πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ δσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἅ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος.*

Первый пример — сопоставление *справедливости* и *благочестия*. Протагор соглашается с Сократом, что справедливость значит то же, что «быть справедливым», благочестие — «быть благочестивым». Раз мы признали, что справедливость не то же самое, что благочестие, следовательно, справедливость — это не то, что «быть благочестивым», а значит, справедливость — это «не быть благочестивым» и, соответственно, справедливость — это быть «нечестивым» (330c–331b).

Здесь чисто софистическая логика, признающая основаниями правильного суждения жесткие бинарные оппозиции, связанные к тому же с игрой логических связок («есть» – не «есть»), приводит к совершенно парадоксальному выводу: «справедливость» приравнивается к «нечестию». При этом Сократ тут же отмечает, что «от себя» он сказал бы, что если справедливость и благочестие не одно и то же, то уж точно весьма подобны (331b).

Второй пример касается *софросюне* (рассудительности) и *софии* (мудрости). Здесь безрассудство (*ἄφροσύνη*) противопоставляется сначала мудрости, а потом рассудительности. Затем Протагор, следуя за рассуждениями Сократа, соглашается, что «одному противоположно только одно, и не больше» (прекрасному — безобразное, благому — дурное, высокому звуку — низкий) (332d). В результате делается вывод, что либо надо отказаться от посылки о «единственной противоположности», либо от того, что мудрость и рассудительность — разные части добродетели.

В третьем примере Протагор согласен с Сократом, что некоторые, творящие несправедливость, обладают рассудительностью (*σωφρονεῖν ἄδικοῦντες*), причем отдают себе отчет в том, что творят зло, когда дела у них идут хорошо (333d). После этого Сократ задает Протагору вопрос: признаешь ли ты, что существует благо (*ἀγαθόν*)? Здесь рассудительность в качестве блага оказывается связана с несправедливостью в качестве зла, и тут один шаг до того, чтобы признать, что благо и зло — одно и то же. Протагор понимает, куда его может завести Сократ, и практически прерывает беседу, говоря, что бывает много видов блага.

Эти примеры непосредственно связаны с предшествующим пассажем о единстве добродетели и метафорой золота и лица. Если мы признаем, что части «добродетели» различны и каждая имеет свои особые свойства и при этом будем рассуждать об этих частях на основании жесткой бинарной логики, то придем к парадоксальным выводам («справедливость есть нечестие», «благо есть зло» и т.д.). При этом получится, что интуитивно схватываемое *подобие* разных частей «добродетели» (справедливость-благочестие, рассудительность-мудрость) мы не можем возвести к чему-то единому.

На мой взгляд, вопрос Сократа о единстве добродетели, выраженный метафорой «золота» и «лица», связан с проблематикой типов *эйдосов*. Один из них можно назвать «качественным»: любые части золота одинаковы по качеству, при этом свойства каждой части идентичны свойству целого. Второй я назвала бы «эмерджентным»: здесь некое единое целое возникает из частей, каждая из которых не обладает свойством целого (нос, рот, глаза и т.д. по отдельности не являются лицом)⁵. Казалось бы, можно возразить, что каждая отдельная добродетель обладает свойством «целого», потому что она «добродетель». Однако здесь части целого не идентичны, как в случае золота, а само целое, о котором идет речь в вопросе *пайдеи*, оказывается не абстрактным качеством, а «добродетельным человеком».

И тут налицо парадоксы, демонстрируемые в этой части диалога: Протагор считает, что бывают люди мужественные, но несправедливые, или, например, справедливые, но не мудрые (329c–330b); из Сократова примера, с которым соглашается Протагор, видно, что человек рассудительный может быть несправедливым. Тогда, если развить метафору лица, получится следую-

⁵ Я писала о разных типах *эйдосов* на материале «Гиппия Большого» и «Парменида». То, что я называю здесь «эмерджентными» *эйдосами*, там я обозначала как «собираательные» (слог, душа, космос и т.д.), где каждая из составляющих не обладает качествами друг друга и целого, но вместе они образуют новое единство с новым качеством. См. Протопопова 2018: 72–80, Protopopova 2022: 229–238.

щее: лицо будет гармоничным, или даже просто «нормальным», если все его части на месте; если же не хватает носа или глаза, такое лицо будет неполноценным, безобразным.

Так же и с «добродетельным человеком»: если ему не хватает мужества или рассудительности, он окажется «лицом без глаза или без носа»; то есть искомый добродетельный человек должен каким-то образом осуществлять все добродетели как некое «различное единство». В этом случае, в отличие от «золота», каждая «часть» обладает своей особенностью, но только все вместе, причем именно в своей различности, они создают «лицо» — это тот тип эйдосов, который мы выше назвали «эмерджентным»: нечто в качестве *единого* возникает как *целое различных составляющих*.

Как же типы эйдосов связаны с обучением добродетели?

Из приведенных выше примеров видно, что на основе логики, практикуемой софистами, обучить добродетели нельзя. Но Протагор вроде бы и не говорит об этом — в своей пространной речи он утверждает, что добродетель достигается упражнением и прилежанием. Однако здесь *в принципе* ставится вопрос о способности софистов обучать добродетели.

Если мы принимаем посылку о «золоте», то есть считаем, что все *артай* есть нечто тождественное, то всем добродетелям, в том числе и мужеству, можно научить по одному лекалу, которого нет. Если берем за основу вторую в том в виде, как ее принимает Протагор (говоря языком метафоры, «неполноценное лицо»), получится, что добродетелям нужно обучать как различным навыкам, *технай*, коль скоро мужество, справедливость и мудрость могут совершенно не сочетаться в одном человеке. Это по сути и предлагает Протагор: с одной стороны, он говорит, что в отличие от *технай* «стыд» и «правда» должны быть распределены по всем людям (322d–323a), с другой — имплицитно сравнивает обучение добродетелям с обучением искусствам: одни более способны к разным *технай*, другие менее, и надо заставлять неспособных упражняться (327–328).

Но если мы обучаем отдельным видам добродетелей как разным навыкам, откуда берется *единство* «добродетельного человека»? По-видимому, оно не может быть механической суммой разных качеств, но возникает, как сказано выше, по принципу «эмерджентного» эйдоса, когда новое качество является неким «качественным скачком».

Так, может быть, добродетельный человек появляется благодаря правильному *исчислению* удовольствий и страданий? Именно это Сократ предлагает (якобы) как «знание», на основании которого можно обучить добродетели, в знаменитом пассаже о «гедонистической калькуляции».

Гедонистическая калькуляция

После фрагмента с интерпретацией Симонида, которая занимает центральную часть диалога (338e–347a) и является, на наш взгляд, ключом к проблеме «добродетели» (об этом ниже), Сократ возвращается к метафоре золота и лица (349a–d). Протагор снова повторяет, что добродетели — скорее разные части «лица», причем вновь подчеркивает, что мужество отличается от остальных. После этого идет знаменитый фрагмент о «гедонистической калькуляции».

Относительно этого пассажа есть разные мнения. Фридлендер, например, относит «Протагора» к ранним диалогам и воспринимает «гедонистическую калькуляцию» как раннюю концепцию самого Платона, упоминая при этом как своих единомышленников в этом вопросе (К. Герман, Э. Целлер, Ф. Ибервег и К. Прехтер, Р. Хэкфорт, Э. Доддс), так и тех, кто не придерживается этой точки зрения (А. Тэйлор, П. Шори, В. Йегер, Дж. Грубе)⁶. Он считает, что Протагор и Сократ совпадают здесь по взглядам.

Э. Доддс, как уже было сказано, тоже объединяет Протагора и Сократа как рационалистов, противопоставляющих свои взгляды мнению большинства. При этом, по Доддсу, и Протагор, и Сократ «пользуются традиционным утилитарным языком: „благо“

⁶ Friedländer 1964: 15; 302, n. 24.

означает „благо для кого-то“, и оно почти не отличается от „выгоды“ и „пользы“. И у обоих присутствует традиционный интеллектуалистский подход: они отстаивают мысль, в пику обыденному мнению своего времени, что если бы человек реально знал, что же для него является благом, он бы и действовал согласно своему знанию»⁷. По мнению Доддса, Сократ видит в близости удовольствия или боли причину ложных суждений и считает, что «научная нравственная арифметика откорректировала бы их»⁸. Сразу замечу, что я категорически не согласна с такой трактовкой позиции платоновского Сократа (и самого Платона) в «Протагоре» относительно *арете*.

Позднее Дж. Рэйвен выступает против мнения Доддса о том, что в «Протагоре» выражена собственная позиция Сократа, на стороне Тэйлора⁹, чью позицию в отношении «Протагора» я в целом разделяю. Тэйлор не согласен с теми, кто считает этот диалог ранним, — в частности, отмечая его искусное построение¹⁰. Кроме того, он утверждает, что не нужно воспринимать концепцию гедонистической калькуляции как принадлежащей Платону, пусть даже на «раннем этапе». По его мнению, Платону важно показать, что взгляд на удовольствие как благо принадлежит большинству, и отношение большинства к удовольствиям и этике вполне может быть назван «рациональным», поскольку основан на расчете большего или меньшего удовольствия/страдания (по-русски эта «народная мудрость» имеет вполне четкое выражение: «из двух зол выбирай меньшее»). Однако этот рационализм не подлинно философский — по Тэйлору, это голоса приверженцев «вещелюбивой жизни» (*βίος φιλοχρήματος*)¹¹.

Я согласна с точкой зрения Тэйлора и относительно искусности построения диалога, и по поводу того, что «гедонистическая калькуляция» — это взгляд не Сократа, а *докса*, принадлежащая большинству. Воспроизведем кратко логику рассуждений в этом

⁷ Доддс 2000: 267.

⁸ Доддс 2000: 269.

⁹ Raven 1965: 46–49.

¹⁰ Taylor 1949: 235.

¹¹ Taylor 1949: 260.

пассаже, чтобы подобраться ближе к разным пониманиям «знания».

Сначала — и это очень важно — Сократ добивается от Протагора признания, что тот, в отличие от большинства, превыше всего ценит знание и мудрость (352a–d), и тут же Протагор презрительно отзывается о «большинстве»: зачем, дескать, рассматривать их мнения? (353a) В начале диалога он говорил о большинстве так же: «Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затянут, тому и подпеваает» (317a). Но именно взгляды большинства воспроизводит далее Сократ.

По умолчанию, для большинства добродетель — это отказ от удовольствий и принятие страданий, и наоборот: люди считают себя побежденными удовольствиями, хотя знают, как поступать лучше и что такое благо (352d–353a, 355b). Удовольствия дурны не сами по себе, а своими последствиями: они могут принести страдания (болезни, бедность и т.д.) и лишить других удовольствий (353e). Страдания (например, напряженные тренировки или горькие лекарства) тоже хороши не сами по себе, а своими последствиями: они могут прекратить другие страдания или принести другие удовольствия (354ab). Таким образом, всё благое связано с получением удовольствия — сейчас или впоследствии, поэтому люди гонятся за удовольствиями как за благом и избегают страдания как зла (354bc). Здесь делается важнейшее отождествление: *удовольствия приравниваются к благу, страдания — к злу*. Подчеркнем еще раз, что это мнение «людей», «большинства» (οἱ πολλοί), с которыми Сократ ведет воображаемую беседу, при этом как бы объединяясь в своих словах с Протагором.

Дальше делается важнейшее приравнивание в самом употреблении слов. На основании принятого выше Сократ предлагает заменить в дальнейших рассуждениях слово «удовольствие» словом «благо», слово «страдание» словом «зло». Тогда получится, что человек побежден не удовольствиями, а благом (355cd). Но это неравноценное благо, поскольку «быть побежденным» означает у людей, по Сократу, «вместо меньшего блага брать большее зло»

(355e). Это значит, что последующее удовольствие они расценивают как меньшее по сравнению с сиюминутным и тем самым выбирают большее страдание, то есть зло, которое наступит впоследствии. Это, в свою очередь, значит, что люди не умеют правильно *взвешивать, складывать и сопоставлять*:

Ты, как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи всё приятное и сложи всё тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше? Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания — незначительное и небольшое. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное перевешивает тягостное — ближайшее ли перевешивает отдаленное или наоборот, — нужно совершать то, что содержит в себе приятное; если же, наоборот, тягостное перевесит приятное, его не следует совершать. Разве иначе обстоит дело, люди? (356bc)

Отсюда следует важнейший вывод: для счастья и блага необходимо уметь взвешивать, складывать и сравнивать большое и малое, отдаленное и близкое и т.д. (356ab), то есть необходимо *искусство измерения* (ἡ μετρητικὴ τέχνη, 356d), которое сопоставляется с арифметикой (357a). Таким образом, в вопросе благополучия («спасения», σωτήρια) нашей жизни на первое место выходит измерение, «а раз измерение, то с необходимостью будут искусство и знание (*техне и эпистэме*)» (Ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δὴ τοῦ τέχνη καὶ ἐπιστήμη, 357b).

Вывод по поводу *знания* закрепляется так: те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть благом и злом, ошибаются по недостатку знания, а именно — знания измерительного искусства¹². Не случайно Доддс поддается напору Сократа и приписывает ему понимание добродетели как «научного познания». Теперь не только Протагор, но и все остальные соглашаются со всем сказанным.

¹² καὶ γὰρ ὑμεῖς ὁμολογῆκατε ἐπιστήμης ἐνδεία ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἴρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας — ταῦτα δὲ ἐστὶν ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ — καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἥς τὸ πρόσθεον ἔτι ὁμολογῆκατε ὅτι μετρητικῆς, 357d3–7.

Как видим, *взвешивание* и *складывание*, необходимые для операций с материальными вещами (например, в торговле), приписываются тут искусству измерения, связанному с удовольствием, приравненным к благу, — тем самым неявно признается, что благо связано с чем-то, понятым как «материальное». На мой взгляд, это совершенно «анти-платоническое» понимание.

Выше я ссылалась на Тэйлора, который считает, что Платон предъявляет основанную на измерении «рационалистическую этику» не как свой взгляд, а как мнение большинства, тех, кто «любит вещи» (φιλοχρήματος). Действительно, здесь очень важно, что приравнивание удовольствия к благу Сократ вкладывает в уста толпы, которая принимает его предположения, а потом отождествляет некую усредненную *доксу* с мнением Протагора, мастерски тем манипулируя. Сначала Сократ противопоставляет Протагора большинству на основании того, что тот уважает знание, потом показывает, что большинство считает добродетель правильным выбором между удовольствиями и страданиями на основе *расчета*, то есть искусства *измерения*, то есть *знания*, и с этим Протагор соглашается — причем это подчеркнуто неоднократно повторением фразы «он согласился»; так Протагор принимает концепцию добродетели как «знания». Затем к этому соглашению подключаются и другие софисты — их поддакивание образует своего рода «хор», о котором шел разговор в начале диалога (315b). Так, незаметно для самих себя, софисты оказываются равными толпе, поскольку полностью согласны с мнением большинства.

После этого Сократ возвращается к разбору мужества. Сравнивая робких и мужественных, Сократ делает вывод, что робких делает такими *неведение* того, что страшно и что не страшно: «так именно неведение того, что страшно и что не страшно, есть робость?» (380bc) Мужество же противоположно робости: «а понимание того, что страшно, а что не страшно, противоположно неведению всего этого?» (380d)

Вот здесь и делается вывод, что мужество — это *мудрость*, что очень не хочет признавать Протагор. На вопрос Сократа, не есть

ли мужество «мудрость относительно того, что страшно и что не страшно»¹³, он не хочет даже кивать в знак согласия и молчит. Сократ не оставляет его в покое и заставляет отвечать на вопрос: бывают ли люди очень невежественные и в то же время небывало мужественные? Протагор дает знаменательный ответ: «так и быть, сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного мне это кажется невозможным» (360e). Протагору очень не хочется соглашаться с тем, что мужество есть знание, ведь вполне очевидно, что абстрактное знание того, что прекрасно умереть за родину, не делает труса храбрцом. Однако он вынужден согласиться, чтобы не войти в противоречие с тем, что принял ранее (360de). Таким образом, Протагор в апории: с одной стороны, он должен поддерживать свое реноме как учителя добродетелей, поскольку от этого зависит его доход, с другой — он прекрасно понимает сложность, а то и невозможность «научения» мужеству. Поэтому вывод, что все добродетели едины как некое *знание*, ему совсем не по нраву.

В то же время Сократ, как уже говорилось в первой части статьи, в финале заявляет, что всё перевернулось вверх тормашками и надо начинать исследование сначала. При этом он имплицитно сравнивает себя с Прометеем, то есть намекает, что с самого начала знал, к каким собеседники придут выводам, — а это значит, что он устроил всю эту игру с софистами намеренно¹⁴. Сократ софистически приравнивает *доксу* относительно выбора меньшего зла к математическим расчетам и называет это знанием. Протагор нехотя соглашается. Но можно ли считать это мнением самого Сократа? Если Протагор внутренне противится концепции «*арете* как *эпистеме*», то насколько это близко самому Платону?

*Удовольствие и благо, добродетель и знание:
«Горгий», «Менон», «Федон»*

Ф. Гонсалес, чья трактовка «гедонистической калькуляции», как и диалога «Протагор» в целом, мне наиболее близка, удив-

¹³ Η σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, 360d.

¹⁴ Протопопова 2024: 47–48.

ляется, почему так много ученых не только видели в Сократе сторонника теории измерения блага, но и сами проявляли к ней большой энтузиазм¹⁵. Так, Дж. Грот считает что Сократ здесь «излагает одну из крупнейших, наиболее четких и позитивных теорий добродетели, которые можно найти в трудах Платона»; эта теория «позитивна и отчетлива, в какой-то степени необычна для Платона»¹⁶.

Гонсалес замечает, что часто отмечалось сходство концепции «гедонистической калькуляции» с подходом Бентама и Милля, а Р.Э. Аллен указывает на параллели между искусством измерения блага и фрейдистским психоанализом: «оба рассматривают удовольствие как основной психологический мотив («принцип удовольствия» Фрейда) и оба верят, что иногда от сиюминутного удовольствия следует отказаться ради большего в долгосрочной перспективе («принцип реальности» Фрейда)»¹⁷. Г. Властос отмечает сходство между искусством измерения блага и современной теорией принятия решений: «оба исходят из фундаментального предположения, что в принципе оценки первого порядка могут быть представлены числами [например, количествами удовольствия или боли — *И.П.*], а оценки второго порядка — конечными результатами алгебраических сложений [например, вычислением того, является ли совокупное удовольствие или совокупная боль больше — *И.П.*]»¹⁸.

По словам Гонсалеса, современные «теории счастья» привлекательны тем, что предлагают технологии или науки, с помощью которых мы якобы можем достичь удовлетворения собственной жизнью. Но, по мнению Гонсалеса, идея подобных «техник» восходит не к Сократу, а к софистам, и в «Протагоре» она находит не подтверждение, а скорее тщательную критику и опровержение: «в век технологий очень заманчиво думать, что этические дилеммы и несчастья, возникающие в результате неправильных

¹⁵ Gonzalez 2014: 61–62.

¹⁶ Grote 1888: 305, 308.

¹⁷ Allen 1996: 126–153, 153–158.

¹⁸ Vlastos 1969: 73–74, п. 12.

решений, могут быть разрешены с помощью каких-то технических навыков или науки. И сегодня существует множество протагоров, пытающихся продать свои собственные версии искусства измерения блага»¹⁹.

На мой взгляд, нет ничего более «анти-платонического» по духу, чем концепция «измерительного искусства» как рационального рецепта счастья. Невозможно принять и точку зрения «развития»: дескать, в свой «ранний период» Платон придерживался вот таких взглядов на удовольствие и благо, а потом переменял их на 180 градусов. Дело в том, что и в несомненно ранних диалогах прослеживаются «эйдетические» интуиции, которые будут развернуты впоследствии в виде ключевых платоновских идей, и, кроме того, у нас нет никаких причин, кроме содержательной — а значит, пристрастной — интерпретации, считать «Протагор» ранним диалогом. Выше я уже отмечала свое согласие с позицией Тэйлора относительно искусности и зрелости этого диалога, а также того, что касается «не-собственной» позиции Платона в вопросе о добродетелях и благе. Теперь попытаюсь показать, что хитроумно продемонстрированные в «Протагоре» взгляды софистов и «большинства» на удовольствие и благо полностью противоположны платоновским взглядам.

Действие в диалоге «Горгий» происходит почти тридцать лет спустя беседы в «Протагоре», примерно в 405 г., но эти диалоги обычно ставят «в пару» исходя из того, что в них описаны великие софисты. Однако в «Горгии» Сократ высказывает не мнение «большинства» относительно удовольствия и блага, а говорит «от себя»: «благо, оказывается, не совпадает с удовольствием, а зло — со страданием. В самом деле, удовольствие и страдание прекращаются одновременно, а благо и зло — нет, потому что

¹⁹ Gonzalez 2014: 62. Гонсалес ссылается на обобщающее наблюдение П. Коби: «Можно заметить, что решение, предложенное Сократом, в значительной степени было принято современным западным обществом: утилитарная наука, которая просвещает и удовлетворяет желания масс; общество, которое является технологическим, прогрессивным, светским, гедонистичным, вседозволяющим, аполитичным, эгалитарным и индивидуалистичным, — всё это атрибуты „гедонистической калькуляции“» (Coby 1987: 171).

они иной природы. Как же может удовольствие совпадать с благом или страдание — со злом?»²⁰ В переводе С.П. Маркиша ὡς ἑτέρων ὄντων («другие сущие») относительно блага и зла звучит как «иной природы»; в чем же инаковость их природы в сравнении с удовольствиями и страданиями?

Беседуя с Калликлом, который считает, что удовольствие есть благо — это совпадает с мнением «большинства» и софистов в «Протагоре», — Сократ показывает, что страдания вызываются нехваткой, а удовольствия — ее восполнением, и потому они всегда сосуществуют и прекращаются одновременно. В отличие от них благо и зло не исчезают одновременно и не могут пребывать в душе одновременно (Grg. 496a–497d). Итог своим рассуждениям Сократ подводит в диалоге с самим собою, поскольку Калликл, не соглашаясь с высказываниями Сократа, не желает отвечать. Это представляет разительный контраст с заключением «Протагора», где Сократ высказывается не от собственного лица, а от имени «вывода».

— ⟨...⟩ Удовольствие и благо — одно и то же? — Нет, не одно и то же ⟨...⟩. — Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? — К удовольствию ради блага. — Удовольствие — это то, что, появляясь, дает нам радость, а благо — то, что своим присутствием делает нас хорошими? — Совершенно верно» (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὐ παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὐ παρόντος ἀγαθοῖ ἐσμεν, 506cd).

Таким образом, в «Горгии» делается четкое разграничение между удовольствием и благом, причем такое различие является здесь основанием для различия искусств «государственных» (πολιτικός), направленных на благо (для «души» — законотворчество и правосудие, для тела — врачевание и гимнастика), и «угоднических» (κολακεία), нацеленных на доставление удовольствия (для души — софистика и риторика, для тела — кулинария и украшательство (ἡ κομωτική)). Как «угодничества» являются *μιμητι-*

²⁰ Ὅτι οὐ τὰ αὐτὰ γίγνεται, ὃ φίλε, τὰγαθὰ τοῖς ἡδέσιν οὐδὲ τὰ κακὰ τοῖς ἀνίαιοις. τῶν μὲν γὰρ ἅμα παύεται, τῶν δὲ οὐ, ὡς ἑτέρων ὄντων· πῶς οὖν ταῦτ' ἂν εἴη τὰ ἡδέα τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τὰ ἀνίαια τοῖς κακοῖς; (Grg. 497d; здесь и далее пер. С.П. Маркиша).

ческим подобием подлинных искусств, так и благополучие души бывает *подлинным* и *мнимым* (δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὖσαν δ' οὐ, 464a).

Образ Сократа в «Горгии» отличается не свойственным ему в большинстве других диалогов пафосом и проповедничеством, и тем не менее Сократ не в состоянии убедить своих слушателей, прежде всего Калликла, в том, что терпеть несправедливость лучше, чем творить ее. Таким образом, подтверждается то, о чем Сократ говорит на протяжении всего диалога: насильно к благу привести нельзя, научить добродетели невозможно, и наглядные примеры этому — учителя добродетели софисты, когда им не платят якобы обучившиеся добродетели ученики, и великие политические деятели, когда их обвиняют и наказывают облагодетельствованные ими граждане (самый яркий пример — Перикл). Можно сказать, именно потому, что платоновский Сократ понимал невозможность научить добродетели, он не брал плату за обучение и постоянно подчеркивал, что у него нет учеников.

Еще более резко заявлен этот тезис в диалоге «Менон», действие которого происходит примерно в 402 г. Диалог прямо начинается с главного вопроса, задаваемого Меноном: «Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?»²¹.

Сократ отвечает: прежде чем говорить о возможности научения или достижения добродетели, надо понять, что это такое (Men. 71b). После нескольких попыток определения Сократ, артикулируя рассуждения Менона, говорит: «Значит, по твоим словам, добродетель — это, видимо, способность достигать блага?»²²

Однако и это определение оказывается недостаточным из-за его неясности («те, кто не знает, что такое зло, стремятся не

²¹ Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκратες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ; (Men. 70a; здесь и далее пер. С.А. Ошерова).

²² Τοῦτ' ἔστιν ἄρα, ὡς εἶοικε, κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀρετή, δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθὰ (78c).

к нему, а к тому, что кажется им благом, оно же оказывается злом»²³), так что в конце первого круга рассуждений Менон задаст сакраментальный вопрос: «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей избереешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?»²⁴

Этот вопрос — важнейший для платоновской концепции *эйдосов*, врожденных человеку. В «Меноне» он разворачивается темой «припоминания» (ἀνάμνησις): бессмертная душа может вспомнить всё, что знала до рождения (81a–e). В доказательство этого тезиса Сократ в беседе с рабом демонстрирует, как может решить геометрическую задачу человек, никогда раньше не занимавшийся геометрией (82a–86a). После этого Сократ возвращается к вопросу о том, что такое добродетель, и в продолжение геометрического контекста предлагает в поисках ответа исходить, как геометры, из некой предпосылки: в данном случае это предположение, что если добродетель есть знание, то ей можно выучиться, и поэтому нужно исследовать, является ли добродетель знанием (ἐπιστήμη) (87bc). Довольно быстро собеседники приходят к тому, что добродетель — это разумение (φρόνησις) и знание, и ей можно научиться, но Сократ тут же ставит под сомнение правильность исходной гипотезы: «Ну а вдруг наша предпосылка была неверна?» (89c)

Далее Сократ обосновывает свое сомнение в отождествлении добродетели и знания тем, что нет ни учеников, ни учителей добродетели, поскольку самые достойные политические деятели не смогли передать свои *аретай* даже собственным детям (89d–97d). В итоге делается вывод, что добродетель — это вовсе не разум и не знание, и ей нельзя научиться (98e–99a). В финале диалога Сократ

²³ Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκέειν ἃ ᾗοντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ ταῦτά γε κακά (77de).

²⁴ Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκратες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἶση ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα; (80b).

признает, что хорошие политики так же вдохновлены и одержимы богом, как прорицатели, провидцы и поэты (99d): «получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума» (99e–100a). По словам Сократа, если найдется хороший политик, который и другого сможет сделать таким же, то это будет все равно что Тиресий среди мертвых: «такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели» (100a).

Сопоставляя «Протагора» с «Горгием» и «Меноном», выделим в двух последних следующие важные пункты: 1) добродетель так или иначе связана со стремлением к благу, поскольку к нему стремятся все, но большинство не понимает, что это такое; 2) большинство путает благо с удовольствием; 3) добродетели нельзя научить, поскольку она не есть знание и разумение, но, возможно, она как-то связана с «припоминанием» и божественным наитием.

Исходя из этого обратимся к диалогу «Федон», где Сократ сравнивает добродетели «большинства» и философов²⁵. Сократ говорит, что большинство считает смерть великим злом, и что те, кого большинство считает мужественными, храбро встречают смерть из страха перед еще большим злом (*Phd.* 68d). Это значит, что мужество определяется боязнью перед позором и бесславием, которое для традиционно воспитанного грека хуже смерти. Однако Сократ не считает это подлинной добродетелью: «стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха — ни с чем не сообразно!» (68d)²⁶.

Подобное рассуждение проводится и по поводу *софросюне* (σωφροσύνη): данное понятие имеет здесь более важные, чем «рассудительность», коннотации «умеренности», «воздержности».

²⁵ По мнению Хольгера Теслеффа, у «Федона» и «Протагора» мало общего, и только отношение к *гедонизму* дает какую-либо основу для сравнения (Thesleff 2009: 290).

²⁶ Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя невоздержностью называют покорность удовольствиям, всё же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря невоздержности (68e–69a).

Как видим, здесь в точности воспроизводится схема «гедонистической калькуляции» из «Протагора», при этом мужество и умеренность «большинства», делающего «правильный выбор» между «двух зол», оказываются мнимыми, как «благополучие» души в «Горгии», — всё это близко метафоре теней по сравнению с чем-то подлинным, как говорится в «Меноне» и, разумеется, в «Государстве» в мифе о пещере. Такая мнимость определяется именно *взвешиванием* больших или меньших страхов и удовольствий, и Сократ сравнивает это с разменом монет: «Но, милый мой Симмий, если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты» (69ab).

Но что же в таком случае подлинная добродетель? Сначала Сократ вроде бы исходит из тех же предположений, что и в «Меноне»:

существует лишь одна правильная монета — разумение (φρόνησις), и лишь в обмен на нее должно всё отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость — одним словом, подлинная добродетель (ἀληθὴς ἀρετή): она сопряжена с разумением, всё равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и всё иное тому подобное или не сопутствуют. Если же всё это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью (σκιᾶγραφία) такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная (69ab).

Итак, отсюда вроде бы следует, что подлинная добродетель непременно должна сочетаться с разумением, иначе она не более,

чем тень (σκιαγραφία), — но ведь предположение о связи добродетели с разумением не спасают Сократа и его собеседников в других диалогах от вывода, что добродетели нельзя научиться! И тут действительно в словах Сократа следует нечто, оставляющее позади даже разумение, которое оказывается лишь «средством»:

Между тем, истинное (τὸ δ' ἀληθές) — это действительно очищение (τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις) от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения (καθαρμός τις). И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος), отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы (*Phd.* 68c–69d).

Таким образом, даже сами добродетели — не более чем средства очищения, не говоря уж о мнимых добродетелях, возникающих в результате «размена монет», как в «Федоне», и «гедонистической калькуляции», как в «Протагоре». Подлинная добродетель оказывается чем-то иным, нежели знание и разум, чем-то, связанным с посвящением в таинства и «божественным уделом».

Чтобы понять, как это представление имплицитно «вмонтировано» в текст «Протагора», надо присмотреться к связи «гедонистической калькуляции» с центральным фрагментом диалога — интерпретацией строк Симонида Протагором и Сократом.

Интерпретация Симонида: «быть» или «становиться»?

Фрагмент с интерпретацией Симонида многим исследователям кажется непонятным: зачем он вообще нужен и как связан с предыдущим и последующим текстом?²⁷ Фрагмент с Симонидом размещен в центре общей «треугольной» композиции диалога, и, на мой взгляд, без натяжек можно предположить, что здесь высказывается нечто важное, как это происходит

²⁷ Taylor 1949: 238.

и в других платоновских диалогах с «фронтовой архитектурой» (pedimental composition)²⁸. В чем суть этого фрагмента? Протагор предлагает перенести разговор о добродетели в область поэзии (περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον δ' εἰς ποιήσιν, *Prt.* 339a) и проинтерпретировать несколько отрывков из Симонида. В одном месте поэт говорит:

Трудно поистине *стать* человеком хорошим
(ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν)... (339b)²⁹

А дальше в той же песне так:

Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
Хоть его рек и мудрец: «добрым *быть* нелегко»
(χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι) (339c).

По мнению Протагора, Симонид противоречит сам себе, поскольку упрекает Питтака в том, что высказывал до этого сам. Сократ же, выдвигая свою трактовку, защищает Симонида, поскольку Питтак говорит, что трудно *быть* (ἔμμεναι) добрым, а сам Симонид — что трудно *становиться* (γενέσθαι) хорошим. Сократ обращается к Продику, чтобы тот подтвердил: «бытие» (τὸ εἶναι) и «становление» (τὸ γενέσθαι) — разные вещи (340b). Замечу, что, отходя от буквального цитирования Симонида, Сократ употребляет не глаголы, а их субстантивированные формы, то есть подчеркивает некое обобщенное, абстрактное — философское — значение слов. Противопоставление «быть – становиться» в разных формах повторяется дальше многократно (340c, 340d, 340e, 344a, 344bc, 344e, 345c)³⁰, демонстрируя присущую Платону эмфатическую «формульность» при высказывании значимых смыслов. Симонид, считает Сократ, «высказывает следующее утверждение: „*Стать-то* хорошим человеком поистине трудно, однако всё же возможно, хотя бы на некоторое время, но, *ставши* таким, *пробывать* (букв. ‘оставаться’) в этом состоянии, то есть *быть*, как

²⁸ Thesleff 2009: xiv, xvi, 28, 138, etc. (cf. Index).

²⁹ Fr. 260 Poltera = 542 *PMG*. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн; курсив мой — И.П.

³⁰ Замечу, что в переводе Вл. Соловьевым фрагмента 340b–e не отражена игра этих форм, что затемняет смысл отрывка по-русски.

ты, Питтак, говоришь, хорошим человеком, — это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом³¹. Затем он утверждает, что и хороший человек иногда бывает дурным (ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ' ἂν ποτε καὶ κακὸς, 345b), и подводит итог своей интерпретации мнимого противоречия у Симонида: «и это место песни подтверждает, что *быть* человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги»³².

Платон выстраивает фрагмент с интерпретацией Симонида таким образом, что предпочтения собеседников выглядят очевидными: Протагор считает правильным высказывание Питтака, одного из легендарных мудрецов, выставляя Симонида путаником; Сократ же убежден в том, что Симонид, наоборот, тонко различает смысл «бытия» и «становления» и справедливо опровергает Питтака. Кратко говоря, Сократ защищает такой тезис: «человеку невозможно всегда *быть* хорошим, он может им лишь *стать* на время».

Но что же тогда получается? Выходит, Сократ здесь представлен каким-то сторонником «становления», а не «бытия», тогда как один из важнейших лейтмотивов платоновской философии заключается вроде бы в том, что бытие, то есть «вечное и божественное», выше становления, то есть «преходящего и смертного».

В диалоге «Филеб» бытие и становление прямо связаны с благом и удовольствием, при этом «удовольствие — это становление, и никакого бытия у него нет», удовольствие «необходимо должно становиться ради какого-либо бытия», и наоборот, «то, ради чего

³¹ Λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διελθὼν, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν ἀλαθέως, οἷόν τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινά· γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὧ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας (344bc); курсив мой — И.П.

³² ὅτι εἶναι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν οὐχ οἷόν τε, διατελοῦντα ἀγαθόν, γενέσθαι δὲ ἀγαθὸν οἷόν τε, καὶ κακόν γε τὸν αὐτὸν τοῦτον· ἐπὶ πλείστον δὲ καὶ ἄριστοὶ εἰσιν οὗς ἂν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν (345c); курсив мой — И.П.

всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага»³³. В «Филебе» «стремящийся [к удовольствию] избирает разрушение и становление», стремящийся же к благу жаждет обрести бытие; «получается, видно, большая нелепость, если кто-нибудь изображает нам удовольствие в виде блага!» (54b–55a)

Мы помним, что удовольствие и благо — главные «персонажи» так называемой гедонистической калькуляции. Но в «Филебе» они разграничиваются, причем область удовольствия не подвластна разуму, а значит — измерению, как об этом говорится и в других диалогах. В то же время в «Протагоре» Сократ настойчиво отождествляет удовольствие с благом, и правильный «расчет» относительно такого блага называет знанием, ведущим к добродетели. В этом контексте искусство измерения представлено как весьма полезное, поскольку ощущение вводит нас в заблуждение, а искусство измерения, ἡ μετρητικὴ, проясняя истину, делает «фантазму» бессильной, а душу — обладающей покоем и пребывающей («остающейся») в истине³⁴. Однако парадокс здесь в том, что *измерять* предлагается именно *удовольствие*, то есть *становление*, что в других диалогах принципиально отвергается³⁵. Но мы помним, что Сократ, манипулируя Протагором, по сути заставляет его признать *знанием* свойственную большинству *доксу*, а в финале говорит, что необходимо всё исследование начать сначала. «Гедонистическая калькуляция» — отнюдь не мнение самого Сократа, а то, что может возникнуть из не-

³³ ΣΩ. Τὸ γε μὴν οὐ ἔνεκα τὸ ἔνεκά του γιγνόμενον αἰεὶ γίγνεται ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνο ἐστὶ· τὸ δὲ τινὸς ἔνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὃ ἄριστε, μοίραν θετέον. — ΠΡΩ. Ἀναγκαιότατον. — ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἡδονὴ γε εἴπερ γένεσις ἐστίν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοίραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; — ΠΡΩ. Ὀρθότατα μὲν οὖν. — ΣΩ. Οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τούτου τοῦ λόγου, τῷ μνήσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσιν μὲν, οὐσίαν δὲ μὴδ' ἡντιοῦν αὐτῆς εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγέλᾳ (*Phlb.* 54cd).

³⁴ ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον (356de).

³⁵ См. Gonzalez 2014: 56–57 о невозможности науки гедонистической калькуляции, потому что нет единой меры удовольствия и страдания, и ссылки на дискуссии об этом.

философского *отождествления удовольствия и блага*, то есть *становления и бытия*.

Как же совместить всё это с Сократовой интерпретацией Симонида?

Здесь мне кажется совершенно справедливой трактовка Ф. Гонзалеса, который считает, что интерпретация стихов и «гедонистическая калькуляция» связаны самым непосредственным образом:

Разница между взглядом, который защищает Сократ в интерпретации Симонида, и наукой измерения, которую он вменяет софистам, очевидна даже на вербальном уровне: наука измерения делает душу способной оставаться в истине (μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεί, 356e2), и это именно то, что отрицает Сократ в своей интерпретации Симонида, то есть способность души оставаться в состоянии «благости» (διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει, 344bc)³⁶.

То есть получается, что стремление к *благу* как *бытию* приписывается здесь софистам, при этом «оставаться» благим — это в «Протагоре» и результат правильного «измерения блага», и слова Питтака в интерпретации Протагора; с этой точки зрения «быть» хорошим — состояние человека, научившегося добродетели и *всегда* обладающего ею. Мнение, принимаемое Протагором, заключается в том, что возможно достижение некоей полученной благодаря знанию и *неизменной* добродетели.

Сократ же, наоборот, говорит, что можно только на время стать хорошим, но потом опять легко можно «откатиться» назад — и это вроде бы обычный способ существования в мире *становления*. Казалось бы, если мы примем интерпретацию Сократа, который здесь явно согласен с Симонидом, то речь идет только о чувственном существовании добродетели, поскольку она не остается неизменной.

Однако тут всё переворачивается, как и в финале диалога. Протагор имеет в виду достижение добродетели человеком, а Сократ всё время подчеркивает, что человеку невозможно всё время быть добродетельным — в отличие от бога: «*быть* (εἶναι) хорошим человеком <...> — это уж невозможно и не свойственно человеку,

³⁶ Gonzalez 2014: 51–52.

и разве лишь бог один владеет таким преимуществом» (344bc); «всего больше и всех более хороши те, которых любят боги» (345c). И снова я соглашусь с Гонсалесом, что в обсуждении Симонида демонстрируются разные понимания добродетели и знания: у софистов это человеческая мера, связанная с искусством исчисления блага и отсылающая к протагоровской мере всех вещей, для Сократа же благим может быть только бог, и только он — мера блага³⁷.

Таким образом, смысл интерпретации Симонида Сократом в связи с другими частями диалога может быть понят только в том случае, если мы поймем тонкую игру Платона в «перевертыши». Сократ заставляет софистов отождествить удовольствие с благом, то есть становление с бытием, и признать некое «знание» относительно измерения такого «блага»; «знающий» может «овладеть» добродетелью «раз и навсегда». Сам же Сократ в своей трактовке Симонида оказывается в вопросе добродетели вроде бы на стороне «становления»: *арете* не может быть дана как некий «предмет», по отношению к ней нет никаких гарантий научения, человек может только стремиться стать добродетельным, но неизменно оставаться таким не в силах, поскольку он не бог.

Вот тут и возникает вопрос о добродетели в связи с эросом.

Добродетель и Эрот

О возможных переключках «Протагора» и «Пира» в контексте «добродетели и эроса» я уже писала несколько лет назад³⁸. Там говорилось о разнице понимания добродетели Протагором и Сократом в том смысле, что для первого это «предмет обучения», а для второго — стремление, обусловленное несовершенством, нехваткой. Настоящее исследование (в двух частях) убедило меня в том, что «Протагор» и «Пир» можно прочесть как своего рода «зеркальную пару». В первой части работы сопоставление проводи-

³⁷ Gonzalez 2014: 54–56.

³⁸ См. Протопопова 2016: 117–123. К сожалению, мне тогда была не известна работа Gonzalez 2014.

лось через аллюзии в темах «праздников», «мистерий», «пира», «комедии»; здесь, во второй части, я более подробно проанализировала смысл «гедонистической калькуляции» и ее связь с интерпретацией строк Симонида.

В целом выводы такие:

1) В «Протагоре» нельзя считать «гедонистическую калькуляцию» как знание о добродетели взглядом самого Сократа и, соответственно, Платона.

2) Интерпретация Сократом Симонида подвергает критике отождествление удовольствия и блага, то есть становления и бытия, — то есть то, что сам же Сократ внушает в диалоге Протагору.

3) Отстаиваемое Сократом представление Симонида, что благим нельзя быть всегда, а можно только на время становиться им, связано не с философским предпочтением «становления», а с разграничением «божественной» и «человеческой» меры блага и добродетели. Достижение добродетели человеком возможно только через «стремление», а не «научение». Этот смысл, пунктирно намеченный в «Протагоре» Сократовой трактовкой Симонида, детально развит именно в «Пире».

В «Пире» Сократ говорит, что он не *знает* ничего, кроме τὰ ἔρωτικά (*Smp.* 177d, 212b), в «Федре» — о своей ἐρωτικῆ τέχνη (*Phdr.* 257a). В зачине «Протагора», как я уже писала в первой части, сразу сопоставляются красота и *мудрость*, что, как отмечает Гонсалес, сразу указывает на «эротическую» подоплеку мудрости Сократа³⁹.

Такие *знание, техне* и *мудрость* связаны отнюдь не с калькуляцией, расчетом, измерением, а с тем, что Сократ называет своим «повивальным искусством» (*Tht.* 150a–151d). Майевтика Сократа имеет отношение не к «научению» добродетели, а к тому, что человек благодаря философским беседам может переосмыслить взгляд на себя самого, отбросить все прежние мнения о себе и благодаря этому оказаться в «пустом» пространстве того, что за гранью любой *доксы* и *эпистемы*. В «Пире» это достижение «прекрасного самого по себе», и подлинная добродетель там рождается из

³⁹ Gonzalez 2014: 34–35.

прикосновения к истине, а не призраку (*Стр.* 211–212). «Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак?» (212a)

Добродетель, которая возникает как результат научения, — призрачная, *доксическая*, не имеющая отношения к подлинному источнику сущего. *Арте* появляется не через науку об измерении удовольствий, понятых как благо, а через «беременность и роды», роды же возможны только через *трансцендирование*, «выход из себя»: это рождение в себе «добродетельного человека». Такое рождение может произойти через прикосновение к тому, что существует «само по себе» и в тоже время является основанием всего сущего — это Благо в «Государстве» (*Р.* 508–509). И это единое основание всех добродетелей как «эмержентного эйдоса».

Однако мы видим, что в «Протагоре», по Сократу, человек не может оставаться всегда добродетельным, — он то поднимается, то падает: в «Пире» это способ существования Эрота (*Стр.* 203), которого, в отличие от других ораторов, считающих Эрота великим богом, Сократ описывает устами Диотимы как даймона, как неизбежную жажду целостности, обусловленную нехваткой (об этом говорит Аристофан, *Р.* 193a). По словам Гонсалеса, «неразделимость знания и желания в диалектическом поиске — то, что Сократ зовет эросом. Как утилитарный расчет у Лисия в «Федре», так и наука измерения в «Протагоре» полностью противоположны эросу»⁴⁰. В другом месте он говорит: «добродетель — это не техника, то есть не определенный навык, которому можно научиться, не определенный набор качеств, которые приобретаются и передаются с помощью какого-либо навыка, а, напомним, добродетель по своей сути эротична (всегда желание того, чем не обладаешь, всегда поиск) и диалогична (проявляющийся только в общении с другими людьми)»⁴¹.

⁴⁰ Gonzalez 2014: 60.

⁴¹ Gonzalez 2014: 34.

Полностью соглашаясь в таких характеристиках добродетели как эроса, напомним, что в «Протагоре» в интерпретации Симопада присутствуют два способа существования добродетели: «божественный», связанный не с измерением и знанием, а с «бытием», и «человеческий», связанный с бесконечным «становлением».

В «Пире» тоже присутствуют оба — и *бытие* как «прекрасное само по себе», вечное и неизменное, подлинный источник добродетели, которую рождает прикасающийся к нему; и *становление*, описанное в образе Эрота, который то поднимается, то опускается, и никогда не становится завершенным. Об этом же и рассказ Аристофана: две половинки всегда стремятся к своей древней природе — единству, но никогда не могут воссоединиться в своем «физическом» виде.

Итак, я вновь прихожу к выводу, что диалог «Протагор» с его гедонистической калькуляцией можно рассматривать как анти-«Пир», и в заключение процитирую свою статью 2016 года:

Получается, что подлинность добродетели непременно образом связана с опытом эротического переживания некоторого «ничто» — и в отношении *собственной «ничтожности», недостаточности*, и в отношении искомого «самого по себе», *некоего тела*, завершения и совершенства, которое, однако, не дано как предмет и свободно от любых форм проявлений. Тем не менее, это переживается как высшая ценность, и никакая здешняя красота с этим не сравнится (*Strp.* 211de). Таким образом, можно говорить об *эротической структуре добродетели* — ее можно только захотеть, осознав свою «ничтожность», и стремиться к ней, достигая лишь на время и вновь теряя, как Эрот свою полноту и богатство. Поэтому вопрос добродетели всегда подвешен, никогда не решен и по большому счету зависит от божественного промысла»⁴².

⁴² Протопопова 2016: 124–125.

Литература

- Доддс, Э. (2000), *Греки и иррациональное*. Пер. С.В. Пахомова. СПб.: «Алетейя».
- Протопопова, И.А. (2016), “Гибрис шаров: добродетель и эротика в платоновских мифах Протагора и Аристофана”, *Вестник РХГА* 17.4: 117–123.
- Протопопова, И.А. (2018), “«Парменид» и «Гиппий Большой»: два типа эйдосов и два типа причастности”, *Платоновские исследования* 9.2: 72–80.
- Протопопова, И.А. (2024), “«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки и философские пересечения (часть 1)”, *Платоновские исследования* 20.1: 40–78.
- Allen, R.E. (1996), *The Dialogues of Plato*. Vol. 3. Yale University Press.
- Coby, P. (1987), *Socrates and the Sophistic Enlightenment: A Commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Friedländer, P. (1964), *Plato 2: The Dialogues. First Period*. Trans. by Hans Meyerhoff. Princeton University Press.
- Gonzalez, F.J. (2014), “The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*”, *Philosophical Papers* 43.1: 33–66.
- Grote, G. (1888). *Plato, and the Other Companions of Socrates*. Vol. 2. London: John Murray.
- Protopopova, I. (2016), “The Hybris of Spheres: Virtue and Eros in Platonic Myths of Protagoras and Aristophanes”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 17.4: 117–123. (In Russian.)
- 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.)
- Protopopova, I. (2022), “The *Parmenides* and the Typology of *eide* (according to Plato's *Hippias Major*, *Protagoras*, *Republic*, and *Sophist*)”, in *Plato's Parmenides. Selected Papers of the Twelfth Symposium Platonicum. International Plato Studies* 41: 229–238.
- Protopopova, I. (2024), “Plato's *Protagoras* and *Symposium*: Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 1)”, *Platonic Investigations* 20.1: 40–78. (In Russian.)
- Raven, J.E. (1965), *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics*. Cambridge: at the University Press.
- Taylor, A.E. (1949⁶), *Plato: The Man and his Work*. London: Methuen & Co.
- Thesleff, H. (2009), *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas, etc.: Parmenides Publishing.
- Vlastos, G. (1969), “Socrates on Acrasia”, *Phoenix* 23.1: 71–88.

Алексей Богомолов, Роман Светлов

Диалог «Филеб» в контексте платоновской апофатки:
историко-философский анализ*

ALEXEI BOGOMOLOV, ROMAN SVETLOV

PLATO'S *PHILEBUS* IN THE CONTEXT OF PLATONIC APOPHATICISM:
A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

АБСТРАКТ. A reconstruction of Plato's apophaticism is contingent upon the answer to the question of the interrelation between interpretations of apophatic themes provided in various dialogues. In the dialogue *Philebus*, apophasis is presented in a number of different aspects. One of the key concepts is the 'indefinite' (*apeiron*), which bears semantic connotations with Plato's concept of nothing, as presented in the *Sophist*. The sources of Plato's treatment of the indefinite are the interpretations of Anaximander, Anaximenes, Philolaus and, as demonstrated for the first time, the doctrine of two types of void in the philosophy of atomists. Another aspect of the reception of the ideas of pre-Socratics in the dialogue is the influence of the philosophy of Parmenides. The emphasis on the apophatic in his *Poem* is obvious, as it both implicitly and explicitly encompasses the dialectics of being and non-being, which, in turn, serves as a prerequisite to both understanding nothing as presented in the *Sophist* and reasoning about the good and pleasure in the *Philebus*. The issue of the 'third way' in Parmenides' text is also significant. In the *Philebus*, the same methodological tools are employed as in the *Sophist*: understanding and the good require something else for their existence. Consequently, the indefinite in the *Philebus* has as its presupposition, among other things, the pre-Socratic apophaticism.

KEYWORDS: apophaticism, Plato, non-being, the *Philebus*, the *Sophist*.

© А.В. Богомолов (Нижний Новгород). ensestens@mail.ru. Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина.

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.02

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980 в БФУ имени И. Канта, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

Зарождение апофазиса, как специфического типа дискурса, играющего в разных системах мысли различные роли, вне всяких сомнений происходит еще в античности. Среди наиболее значимых учений, в которых содержатся апофатические интенции, конечно, следует особо выделить философию Платона. Отметим, что апофатика имеет две выраженные «проекции»: это философская апофатика и апофатическая или «негативная» теология. В учении основателя Академии с очевидностью наличествуют тексты, в которых можно увидеть примеры будущей негативной теологии, однако вокруг них в историко-философской литературе не прекращаются споры¹. Одни исследователи утверждают, что Платон был первым «последовательно мыслящим апофатическим богословом»², другими последовательность апофатической компоненты платоновской мысли ставится под сомнение³. Апофатика в платоновских текстах, разумеется, присутствует и в рамках его учения об идеях, что позволяет также говорить об онто-эпистемологическом, т.е. философском, ракурсе рассматриваемой проблемы.

В целом апофатическая проблематика наличествует в различных диалогах — можно, в частности, выделить «Пир», «Тимей», «Парменид», «Софист», «Государство»⁴. К этим произведениям чаще всего и обращаются в исследованиях, в той или иной степени затрагивающих платоновский апофазис. Однако указанными текстами апофатическая проблематика в наследии Платона, безусловно, не исчерпывается. В рамках настоящей статьи мы обращаемся к диалогу «Филеб», интерес к которому обусловлен несколькими мотивами. Во-первых, предпосылки апофатического дискурса формируются еще в ранней греческой мысли. И именно «Филеб» позволяет сделать определенные отсылки к учениям досократиков. Во-вторых, апофатика у Платона прояв-

¹ См. Богомолов, Светлов 2021.

² Филин 2017: 42.

³ Carabine 2015: 32–35.

⁴ См. Вишняков 2016; Слинин 2020; Коржачкина 2021; Протопопова 2022.

ляется в различных аспектах и контекстах, в связи с чем возникает вопрос о взаимосвязи «Филеба» с другими произведениями основателя Академии. Мы постараемся ответить на этот вопрос на примере возможных связей с диалогами «Софист» и «Государство». В-третьих, необходимо обозначить, в чем, собственно, специфика понимания апофатического в «Филебе».

Тезис о том, что в платоновских диалогах присутствуют обращения к идеям досократиков, не нуждается в особом пояснении. Достаточно упомянуть хотя бы известную проблему соответствия Парменида «исторического» и Парменида — участника одноименного диалога. В историко-философской литературе есть также исследования, авторы которых поднимают вопрос о рецепции идей ранних греческих философов в некоторых фрагментах диалога «Филеб». Обычно говорится о «результатах влияния пифагорейской традиции или даже о прямом заимствовании»⁵. Однако влияние апофатических коннотаций в учениях досократиков не часто становятся предметом историко-философского анализа. Рассмотрим теперь этот аспект платоновской апофатики в «Филебе».

Прежде всего, уточним, что апофатику мы понимаем в более широком смысле этого слова, чем это делается обычно: не только в богословском или философско-трансцендентальном смысле. Конечно же, фундаментального апофатического богословия в досократической мысли мы не обнаружим, даже если будем в этом духе толковать концепцию Ксенофана и некоторые тексты Гераклита. Однако необходимо обратить внимание на очевидный и простой момент: апофазис указывает на невозможность прямого описания в понятиях некоторого предмета и на сложность его косвенного (например, иносказательного) описания. Предмет ускользает от определения и описания, что контринтуитивно, но вполне реально для того, кто пытается о нем высказаться. В рассуждениях о предмете апофатического господствует принцип различия, но не различия эмпирического, ноуме-

⁵ Ощепков 2013: 115.

нального или логического, которое как раз фиксирует смысл (человек по имени Каллий не есть лошадь, мужество не есть безрассудная отвага, тождественное не есть иное). Различие в данном случае имеет иной, тотальный характер и в принципе не может быть произведено так, как это происходит в нашей катафатической логике. Оно отрицает любую конкретную определенность предмета рассмотрения. В связи с этим, когда мы говорим о периоде начального формообразования этого типа мысли — а досократический был явно таковым, — следует обратить внимание на те понятия, которые и имплицитно, и эксплицитно указывают на отрицание, имеющее радикальный характер.

Одно из таких понятий — «беспредельное», τὸ ἄπειρον, известное нам по традиции об Анаксимандре (беспредельное как начало), Анаксимене (беспредельный воздух как начало) и пифагорейце Филолае (предел и беспредельное как два начала). Само это слово указывает на отсутствие — отсутствие предела и в конечном счете определенности, как качественной, так и количественной. В «Филебе» «беспредельное» трактуется как идея: «Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним» (*Phlb.* 16de)⁶.

Являясь идеей, беспредельное, таким образом, наделяется самостоятельным онтологическим статусом, будучи одной из многих идей. Кроме того, Платон рассматривает беспредельное в его единстве с пределом: «бог указывает то на беспредельность существующего, то на предел» (τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας, *Phlb.* 23c). Иными словами, беспредельное не только отлично от всех иных идей, но мыслится философом и в контексте своей противоположности — предела. Кроме того, беспредельное занимает важное место в структуре идей и в диалоге упоминается достаточно часто. Так, к примеру, отметим *Phlb.* 16c: «все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино пре-

⁶ Здесь и далее диалог «Филеб» в пер. Н.В. Самсонова.

дел и беспредельность». Беспредельное в своем единстве с пределом обуславливает бытие вечно сущего. И далее:

во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом (*Phlb.* 30c).

Беспредельное является одним из четырех высших родов, выводимых в диалоге. Здесь логично увидеть переключку с беспредельным в космосе Филолая, которое также становится одним из «элементов» сущего⁷. Два главных свидетельства об этой стороне учения Филолая содержатся в поздней традиции (у Стобея и Прокла), но мы едва ли можем сомневаться в их аутентичности. В передаче Стобея предел и беспредельное — начала сущего (fr. 44 A 9 DK). По Проклу получается более комплексная картина. Единый космос складывается благодаря гармонии из противоположностей, возникает же из «ограничивающих и беспредельных» (*Procl. In Ti.* 1.176). Безграничное в последнем случае оказывается множественным, как материальное начало. Впрочем, его множественность может быть рассмотрена и с эпистемологической точки зрения: сами по себе конкретные «беспредельные», гармонически соединяющиеся с ограничивающими их пределами, позволяют возникнуть сущему, но не утрачивают статус того, что не имеет формы, качества, какого-то иного имени, чем «беспредельное».

Соединение начал познаваемых / описываемых (предел) и непознаваемых / неопишуемых (беспредельное) в общем указывает на иррациональный момент, присутствующий в любом сущем. Уже ко временам Филолая была открыта математическая иррациональность (пифагорейцем же Гиппасом из Метапонта). Это могло стать одним из мотивов для формирования в рамках «арифметизированной» пифагорейской мысли Филолая идеи сущего

⁷ Излишним будет говорить, что «пифагорейский» контекст многих фрагментов «Филеба» является «джазовым стандартом» современной историко-философской мысли. Ср. Мооре 2016.

как соединения предела и беспредельного. Старший современник Платона Феодор Киренский — к слову, участник платоновских диалогов — доказал иррациональность корней ряда натуральных чисел. Математическая иррациональность легко связывалась с иррациональностью «онтологической». Как представляется, у Платона этот момент выражен в его понятии «силы» (δύναμις), многоаспектность которого некоторое время назад была нами продемонстрирована⁸.

Не станем ставить знак равенства между иррациональным и философской или теологической апофатикой, тем более что математика со времен Евдокса Книдского научится справляться с этой проблемой (через различения «числа» и «величины»). Отметим, что «беспредельное» и его возможные «разновидности» в «Филебе» современными исследователями достаточно часто трактуются именно в математическом контексте⁹. Но для нас важны структурно-функциональные параллели этого понятия с другим понятием из области «апофатического» дискурса — ничто. Параллели, которые легко уловимы в рамках чтения корпуса текстов Платона.

Как и в случае «беспредельного», впервые концепт несуществования формируется в досократической философии. Определяющей здесь является фигура Парменида, обойти которую невозможно, несмотря на все современные попытки «деконструировать» метафизическую трактовку его поэмы, истоки которой мы видим у Платона и Аристотеля. Одним из элементов историко-философской реконструкции апофатического в поэме элеата является указание на то, что есть «два пути»: ἡ μὲν ὁλως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι и ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρῆων ἔστι μὴ εἶναι. Однако, как не раз отмечалось в специальной литературе, в философии Парменида, возможно, есть и «третий путь». В частности, на это указывал А.О. Маковельский:

Парменид задается вопросом, каковы основные предпосылки

⁸ Светлов 2020.

⁹ См. Rudebusch 2021.

всех мыслимых мировоззрений, и находит, что всевозможные мирозерцания покоятся на одной из следующих трех предпосылок: 1) только бытие есть, небытия нет; 2) не только бытие, но и небытие существует; 3) бытие и небытие тождественны¹⁰.

Мы не станем приводить анализ «третьего пути» в интерпретации Маковельского, отметим лишь, что наличие третьей «стратегии», которая, конечно, самим философом, возможно, лишь угадывалась, говорит о предполагаемом поиске некоего нечто, которое отлично и от первого, и от второго. Свидетельство в пользу этого обнаруживается, к примеру, в предполагаемой критике элеатом Гераклита во фрагменте 28 В 6 DK, где говорится о людях, «которым быть и не быть (πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι) показалось тем же и не тем же»¹¹. Данный подход, конечно, Парменидом отвергается, однако третья позиция в поэме им всё же обозначена.

Развитие этого дискурса можно увидеть у Платона. Приведем характерную цитату из «Филеба»:

Помнится мне, как-то давно слышал я во сне или наяву такие речи об удовольствии и разумении: благо не есть ни то, ни другое, но нечто третье, отличное от обоих и лучшее, чем они. Так вот, если смысл этого изречения уяснится нам теперь, то удовольствие лишится победы: благо уже не будет тождественно с ним. Не правда ли? (*Phlb.* 20b)

Здесь уместна первая отсылка к диалогу «Софист», где обозначается диалектика пяти высших родов, среди которых весомое значение имеет идея иного (ἕτερον). Для того, чтобы быть, любой идее необходимо быть причастной идее бытия, но для того, чтобы быть самой собой, а не «смещением» с идеей бытия, необходимо быть причастной идее иного, причастность к которой позволяет любой идее быть отличной от иных идей — в частности, от идеи бытия. Само понимание иного или другого означает некое отличие. Кроме того, подчеркнем это отдельно, иное в «Софисте» выступает в качестве синонима небытия, на что указывал, в частности, А.Ф. Лосев: «Что такое это иное? Иное есть

¹⁰ Маковельский 1915: 2.

¹¹ Пер. Е.В. Афонасина.

не-сущее, — в этом его первое и последнее определение»¹². Мы полагаем, что и в «Софисте» обнаруживается некий третий вариант понимания онтологии ничто. Ранее нам доводилось отмечать особенность данной трактовки ничто в «Софисте»: «небытие же наличествует как иное бытия, которое не только есть, но и мыслимо, и выразимо»¹³. Небытие не существует как таковое, но и во все несуществующим его признать нельзя, поскольку оно существует как иное, т.е. в указанном отношении и существует (как иное), и не существует (как таковое). Соответственно, и разговор в «Филебе» о благе в указанном фрагменте диалога также содержит указание на необходимость поиска «третьего», т.е. чего-то отличного от двух имеющихся противоположностей — удовольствия и разума.

Таким образом, заложенное в «Софисте» понимание существования небытия как того, что отлично от существования бытия как такового, во-первых, возможно, имеет своим основанием диалектику бытия и небытия парменидовской поэмы «О природе», в частности ее условно реконструируемого «третьего пути». Во-вторых, мы видим, что в «Филебе» виден тот же методологический инструментарий, что и в «Софисте»: разумение и благо требуют для своего сочетания и даже существования чего-то иного. Конечно, можно сказать, что подобных фрагментов, где говорится о необходимости искать нечто «третье», опосредующее переход от тезиса к антитезису, ради построения схемы тезис – антитезис – синтез, в разных диалогах можно найти много. Но в контекстах «Филеба» и «Софиста» они наиболее показательны, так как связаны с предпосылками апофатического дискурса.

В связи с этим вернемся к фрагменту *Phlb.* 30c, который приводили выше, и выделим следующие строки: «во Вселенной... есть и огромное беспредельное, и достаточный предел». Если об идее беспредельного мы уже говорили выше с отсылкой к τὸ ἄπειρον Анаксимандра, Анаксимена и Филолая, то теперь обозна-

¹² Лосев 1993: 115.

¹³ Богомолов, Светлов, Шмонин 2022: 770.

чим некоторые параллели с философией атомистов и отметим здесь отнюдь не самый очевидный контекст — различие двух видов пустоты в учении Демокрита.

В книге С.Я. Лурье есть небольшая группа фрагментов, в которых говорится о том, что, согласно Демокриту, существует не одна пустота, а две. Вот, к примеру, свидетельство Филопона (*In Ph.* 613.21–25 Vitelli):

Пустота рассеяна и внутри тел и препятствует им быть непрерывными, как утверждали сторонники Демокрита и Левкиппа ... Вне же космоса есть пустота, существующая отдельно¹⁴.

Отметим также свидетельство Симпликия (*In Ph.* 648.11–15 Diels):

Они утверждали, что существует актуально такого рода промежуток, который, находясь между телами, препятствует телам быть непрерывными, как говорили сторонники Демокрита и Левкиппа. Они утверждали, что не только в космосе есть некая пустота, но и вне космоса; ясно, что эта пустота уже не только место, но существует сама по себе¹⁵.

Виды пустоты различаются как пустота, отделяющая тела, и пустота, понимаемая как некоторое безграничное (беспредельное) пространство, содержащее внутри себя множество миров¹⁶. Демокритовская пустота (κενόν), следовательно, выступает в двух «ипостасях». Во-первых, это причина дискретности сущего (как атомов, так и сложенных из них тел: мир не континуален, в нем есть необходимые разделения, границы). Во-вторых, это «внешняя» пустота — то, в чем все находится (один из прообразов будущей платоновской «хоры»). Важно, что для обозначения природы пустоты Демокрит прибегал к термину τὸ οὐδέν — неологизму, который Лурье образно перевел как «нуль», то есть как отсутствие чего-либо. Собственно, это одно из слов, которое, в сущности, обозначает ничто.

¹⁴ Лурье 1970: 267.

¹⁵ Лурье 1970: 267.

¹⁶ Богомолов 2014: 58–69.

Первое «ничто», которое внутри космоса, выступает пределом, отделяющим одну вещь от другой. Второе выступает в качестве «чистого» беспредельного ничто, где нет вообще ничего, кроме пустоты. В контексте сказанного представляется, что «огромное беспредельное» и «достаточный предел» в «Филебе» могут отсылать к малоизвестному аспекту философии атомистов — учению о двух видах пустоты. Прямого указания на это у Платона мы, безусловно, не найдем (как и в других случаях рецепций демокритовских идей). Но определенная схожесть в обозначенных моментах, на наш взгляд, вполне очевидна.

Одним из основных моментов в «Софисте» является диалектика пяти высших родов. В «Филебе» также приводится указание на наличие неких родов. Если в «Софисте» эти роды суть бытие, покой, движение, тождество и иное, то в «Филебе» это предел, беспредельное, смешанное и мудрость или ум (*Phlb.* 30b). Однако в анализируемом диалоге нас интересует наличие еще одного рода, а именно истины. Так, в *Phlb.* 64b читаем: «К чему мы не примешиваем истину, то никогда не может на самом деле возникнуть, а возникнув, существовать».

Для того, чтобы существовать, необходимо быть причастным к истине. Истина же, в свою очередь, — одна из идей, находящихся «в преддверии» идеи блага, один из модусов выражения последней: «если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной» (*Phlb.* 65a).

Напомним, что в «Софисте» для того, чтобы идея существовала, ей необходимо быть причастной идее бытия. Так как благо в «Филебе» с иерархической точки зрения явно занимает преимущественное положение, то оно оказывается условием для существования как трех наиболее близких к нему идей, так и всего остального. Тождественен ли это род из «Филеба» бытию «Софиста»? Здесь нам поможет внимательный учет словоупотребления Платона: слово «сила» (δύναμις) сопровождает экспликацию высших принципов в наиболее важных моментах его текстов. В «Го-

сударстве» идея блага, дарующая всему бытие и знание, превосходит все остальные идеи своей «силой» (*R.* 509b). В «Софисте» бытие — это сила оказывать и претерпевать воздействие (*Sph.* 247e). В «Филебе» Сократ говорит: «Теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного» (*Phlb.* 64e). Сила, судя по всему, не технический термин. В «апофатических» контекстах она указывает на предметность, о каковой возможен только тот способ говорения, о котором мы писали выше: различие, имеющее не устанавливающий эмпирическую или ноуменальную предметность характер, но отрицающее любой интуитивно понятный нам вид предметности¹⁷.

В таком случае мы видим содержательную близость указанных трех диалогов («Филеб», «Софист», «Государство»). Это касается апофатической тематики, которая в первую очередь нас интересовала. Использование различных понятий (например, «иное» и «беспредельное») вызвано, видимо, не переменами в философских воззрениях Платона, но различными предметными областями. В «Софисте» перед нами выстраивается диалектическая онтология, которая станет одним из существенных истоков неоплатонической апофатики. «Филеб» же в некотором смысле связан с тематикой «Тимея», то есть с натурфилософией Платона. Поэтому не должна вызывать удивления привязка данного текста к методологическому ходу, который, вероятно, подсказан «Поэмой» Парменида, а также к натурфилософским представлениям Филолая и Демокрита. Представлениям, имеющим, впрочем, собственный апофатический потенциал — по крайней мере, с точки зрения поздней античной философии.

¹⁷ Светлов 2023: 123–124.

Литература

- Богомолов, А.В.; Светлов, Р.В. (2021) “Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии”, *Платоновские исследования* 15: 41–73.
- Богомолов, А.В.; Светлов, Р.В.; Шмонин, Д.В. (2022), “Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2: 763–772.
- Богомолов, А.В. (2014), *Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап)*. Дисс. Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина.
- Вишняков, В.П. (2016), “Апофатический метод в «Пире»: между апофазой и аферезой”, *Платоновские исследования* 2: 164–186.
- Корчажкина, О.М. (2021), “Диалог Платона «Парменид» как образец «упражнения в пустословии»”, *Вестник МГПУ. Серия «Философские науки»* 2: 40–48.
- Ощепков, И.В. (2013), “«Дар богов» в диалоге Платона «Филеб». К вопросу о природе генад (16c5–10)”, *Вопросы философии* 5: 115–126.
- Маковельский, А.О. (1915), *Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности, и в свете новейших исследований*. Ч. 2: *Элеатовский период*. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева.
- Протопопова, И.А. (2022), “«Иное» в третьей гипотезе «Парменида»”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2: 783–790.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Бытие – имя – космос*. М.: «Мысль».
- Лурье, С.Я. (1970), *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования*. Л.; М.: Наука.
- Светлов, Р.В. (2020), “Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2: 665–672.
- Светлов, Р.В. (2023), “Предметность апофатики Платона”, in А.А. Иваненко (ред.), *Философия истории философии*, 3.120–128. Санкт-Петербургский государственный университет.
- Слинин, Я.А. (2020), “Категория небытия в философии Платона”, *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология* 36.1: 69–81.
- Филин, Д.А. (2017), “Апофатика Платона”, *Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств*. 41.2: 42–49.

- Bogomolov, A; Svetlov, R. (2021), "Conversation with Nothing: Apophatic Discourse in Ancient Philosophy", *Platonic Investigations* 15.2: 41–73. (In Russian.)
- Bogomolov A.V.; Svetlov, R.V.; Shmonin, D.V. (2022), "Ontology and Epistemology of Non-being in Plato's Philosophy: On Origins and Nature of Platonic Apophaticism", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2: 763–772. (In Russian.)
- Bogomolov, A. (2014), *Dialectical Solution of the Problem of Non-being in the History of Ancient Greek Philosophy (Pre-Socratic and Classical Stage)*. Diss. Nizhny Novgorod State Pedagogical University. (In Russian.)
- Carabine, D. (2015), *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters.
- Filin, D.A. (2017), "Plato's Apophaticism", *Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts* 41.2: 42–48. (In Russian.)
- Korchazhkina, O.M. (2021), "Plato's Dialogue *Parmenides* as a Sample of 'Exercising in an Empty Rhetoric'", *Bulletin of the Moscow City Pedagogical University. Pedagogy and Psychology* 2.38: 40–48. (In Russian.)
- Moore, K. (2016), "The Pythagorean Symbolism in Plato's *Philebus*", *Athens Journal of History*. 2.2: 83–96.
- Oschepkov, I.V. (2013), "Gift from the Gods" in Plato's Dialogue *Philebus* (16c5–10)", *Voprosy Filosofii* 5: 115–126. (In Russian.)
- Protopopova, I.A. (2022), "'Other' in the Third Hypothesis of *Parmenides* (Prm. 158d3–6)", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2: 783–790. (In Russian.)
- Rudebusch, G. (2021), "*Philebus* 23c–26d: Peras, Apeiron, and Meikton as Measure Theory", *Plato Journal* 22: 53–67.
- Slinin, Y.A. (2020), "Category of Nothing in the Philosophy of Plato", *Bulletin of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies* 36.1: 69–81. (In Russian.)
- Svetlov, R.V. (2020), "Mathematical Joke from the *Statesman* and the Limits of Rationality in the Philosophy of Plato", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2: 665–672. (In Russian.)
- Svetlov, R.V. (2023), "Objects of Plato's Apophaticism" in A.A. Ivanenko (ed.), *Philosophy of the History of Philosophy*, 3.120–128. Saint Petersburg State University. (In Russian.)
- Vishnyakov, V. (2016), "Apophatic Method in the Plato's *Symposium*: Between *aphaeresis* and *apophasis*", *Platonic Investigations* 5.2: 164–186. (In Russian.)

Валерий Семенов

Первоначало субъективности у Платона и Канта

VALERIY SEMYONOV

THE FIRST PRINCIPLE OF SUBJECTIVITY IN PLATO AND KANT

ABSTRACT. The article deals with the essence and role of the transcendental subject in Kant's philosophy, and traces the transcendental activity of pure psyche structures in Plato's metaphysics. Kant's transcendental subject is not a separate substance, but only a logical subject of thought. The transcendental subject (as a pure and simple *I*) does not give anything for experience if it is not connected in any way with sense intuitions. Thus, the transcendental subject is an abstract definition of self-referential thinking and, consequently, the first principle of subjectivity. In the realm of practical reason, the transcendental subject, which is beyond time, space, and categories, as a noumenon or thing in itself, makes it possible to assert human freedom. The transcendental subject appears as the foundation of the free will of the individual. Plato, using the purification (reduction) of the psyche, gradually ascends to the highest abilities of the mind — *dianoia* and *noesis*. *Dianoia* is characterized by its synthetic action using receptivity, memory, imagination, innate ideas, and anamnesis. As a result, a transcendental synthetic cognition in concepts is formed. *Noesis* is pure rational cognition and no longer relies on hypotheses (concepts), but represents a "grasping" of ideas based on the ascent to the principal idea of the Good. The ascent to the "unhypothetical first principle" enabled Plato to explicate the primary source of transcendental and transcendent thinking. It is the "unhypothetical first principle" that underlies thinking in general and is analogous to Kant's transcendental subject as the first principle of subjectivity. **KEYWORDS:** transcendental subject, first principle of subjectivity, unhypothetical first principle, Kant, Plato.

Платон заслуженно считается основоположником всей европейской философии, а именно философии *par excellence*, понимаемой в качестве метафизики, а не натурфилософии. Необходимо подчеркнуть, что платоновская метафизика должна пониматься не в узком, аристотелевском, смысле как учение о сущем, но в современном широком значении — в качестве универсальной кон-

© В.Е. Семенов (Москва). semyonov.ve@philos.msu.ru. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.03

цепции умопостигаемых начал и бытия, и познания, и ценностей. Однако помимо успеха в обосновании метафизики Платону справедливо принадлежит слава родоначальника европейского трансцендентализма. При этом у Платона, как мы ниже увидим, присутствуют обе разновидности трансцендентализма — как эпистемологическая форма, так и онтологическая. В таком случае, если мы будем рассматривать Иммануила Канта в его отношении к платоновской философии, то должны видеть в кенигсбергском мудреце достойного продолжателя афинского схоларха и творца (относительно) завершенной и ставшей классической трансцендентальной парадигмы.

Безусловно, эти две величественные философские вершины объединены многими обязательными структурными компонентами трансцендентализма. К их числу следует отнести, например, а) *критицизм* как «*максима* принимать нечто за истинное не иначе как после исчерпывающей *проверки принципов*»¹, а также в качестве эпистемологического принципа относительно того, что в опыте мы познаем лишь явления, а не вещи сами по себе; б) разработку и анализ оснований *внеэмпирического познания*; в) концепцию *синтетического действия* врожденных/априорных понятий; г) *учение об очищении души*, или сознания, от чувственного содержания с целью экспликации их фундаментальных неэмпирических структур; е) обоснование (дедукцию) врожденных/чистых категорий; ф) доминирование *практического разума* над теоретическим, и некоторые другие. Одним из таких элементов, связывающих двух философов в рамках трансцендентальной парадигмы, является понимание трансцендентального субъекта. Разумеется, у Платона в принципе не могло быть такого строго определенного понятия. Однако в его метафизике эксплицитно присутствуют и реализуются те же самые ноэтические функции разума (ума), источником которых является кантовский трансцендентальный субъект.

¹ R 5645 (AA 18.293) — приводим номер записи (Reflexion) и том-страницу Академического издания (Akademie-Ausgabe) собрания сочинений Канта; русский перевод В.В. Васильева — Кант 2000: 233.

Итак, цель данной статьи — исследовать сущность и эпистемологическую роль трансцендентального субъекта у Канта и проследить аналогичную кантовской трансцендентальную деятельность чистых структур души в метафизике Платона.

Кант: что такое трансцендентальный субъект?

Это может показаться странным, но в трансцендентальной философии Канта понятие трансцендентального субъекта вовсе не является ни доминирующим, ни фундаментальным. Более того, зачастую складывается впечатление, что этот концепт либо является негативным, наподобие понятия ноумена, либо используется в качестве простой эмблемы для указания на сугубо ноэтическую сферу деятельности разума и рассудка. Что же он представляет собою, и почему Кант именно так его истолковывает?

Кант утверждает, что трансцендентальный субъект не представляет собою некую отдельную субстанцию, но есть не что иное, как «постоянный логический субъект мышления», о котором «мы не имеем и не можем иметь никакого знания; ибо единственно лишь сознание превращает все представления в мысли; поэтому все наши восприятия должны встречаться в нем как в трансцендентальном субъекте, и кроме этого логического значения Я у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всех мыслей»².

Дальше Кант подробно разъясняет, что «этот субъект обозначает Нечто вообще (трансцендентальный субъект), представление о чем во всяком случае должно быть простым потому, что в нем ничего не определено, да и вообще нельзя представить себе ничего более простого, ибо конечно же, нельзя представить себе ничего более простого, чем то, что [мы получаем] с помощью понятия простого Нечто. Но это вовсе не значит, что

² KrV A 350 (AA 4.221); Кант 2006b: 443 (здесь и далее перевод обоих изданий «Критики чистого разума» Н.О. Лосского, сверен Н.В. Мотрошиловой).

простота представления о субъекте есть познание простоты самого субъекта, так как мы совершенно отвлекаемся от его свойств, когда обозначаем его только термином *Я* (который можно применить ко всякому мыслящему субъекту), лишенным всякого содержания. Достоверно во всяком случае то, что посредством *Я* мы всегда представляем себе абсолютное, пусть и логическое, единство субъекта (простоту), но это вовсе не значит, что я тем самым познаю действительную простоту моего субъекта»³.

Дескрипция энigmatичной сущности продолжается: трансцендентальный субъект имеет прямое отношение ко всем внутренним явлениям, при этом сам он не есть явление и, стало быть, не дан как предмет, к которому могут быть применены категории⁴. Наше «*Я*, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям», есть мыслящее *Я*. Именно через него «представлено не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = *X*, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия». Соответственно, возникает своего рода *круг*: мы «должны уже пользоваться представлением о нем [трансцендентальном субъекте — *В.С.*], чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем»⁵. Таким образом, «трансцендентальный субъект сопровождает всякое мышление, не будучи сам объектом мышления. Формальная самореференция является причиной неизбежной цикличности самосознания»; соответственно, «трансцендентальный субъект не является представлением, а только „сознанием в себе“, из которого первоначально можно лишь вывести, что „Нечто“ есть мысль»⁶.

Кант разъясняет, что трансцендентальный субъект, как чистое и простое *Я*, не дает для опыта ничего, если оно никак не связано с чувственными созерцаниями: «В самом деле, *Я* как простое

³ KrV A 355–356 (AA 4.224); Кант 2006b: 449.

⁴ См. KrV B 506–507 (AA 3.331); Кант 2006a: 635.

⁵ KrV B 404 (AA 3.265); Кант 2006a: 517.

⁶ Sturma 2015: 2022.

представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от Я созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи»⁷.

О том, что трансцендентальный субъект обнаруживает себя только в своих внешних и внутренних проявлениях справедливо заметил Ричард Аквила:

кантовское Я является самосознающим только через сознание ноэтического *коррелята* в мире явлений, через собственное ноэтическое структурирование опыта. ... Кантовское сознание не является самосознанием в первую очередь. Оно есть сознание самого себя только через осознание мира⁸.

Вот как Дитер Штурма обобщает первоначальную информацию относительно трансцендентального субъекта:

Я, поскольку оно мыслит, является трансцендентальным субъектом мышления. Трансцендентальный субъект может быть познан только через его предикаты, или мысли. Его понятие надо мыслить «без всякого предиката» (KrV B 441). Речь идет о «совершенно пустом от содержания термине: Я» (KrV A 355), которое всегда уже содержится формально, но не содержательно, во всяком мышлении. Трансцендентальный субъект — это абстрактное определение самореферентной инстанции всякого мышления⁹.

Вместе с тем трансцендентальный субъект не является простой эмблемой, всего лишь обозначающей существование и наличие области сознания и мышления. По справедливому утверждению Генри Эллисона, «для того, чтобы представить себе многообразное представлений как многообразное, я должен рассматривать себя как тождественный субъект представлений, которые я собираю воедино. Другими словами, я утверждаю, что принцип синтетического единства апперцепции, по сути, является концептуальным требованием того, что мыслящий субъект, рассматриваемый просто как таковой, должен рассматривать себя в акте

⁷ KrV B 135 (AA 3.110); Кант 2006а: 207.

⁸ Aquila 1989: XII.

⁹ Sturma 2015: 2201.

мышления»¹⁰. Стало быть, в трансцендентальном субъекте его собственная активность заложена изначально, или, говоря словами Аристотеля, трансцендентальный субъект обладает энергией и энтелехией. Подобные характеристики субъекта выделял и сам Кант: «Тр[ансцендентальная] фил[ософия] — это доктрина синтетического априорного познания из понятий в абсолютно и полностью определяющем самого себя субъекте в системе возможности опыта. ... Первый акт разума — *сознание*, второй — *созерцание* самого себя (apperceptio). Третий — *познание* (cognitio)»¹¹.

Близким по смыслу понятию трансцендентального субъекта представляется другой кантовский термин, используемый им в «Пролегоменах», — «сознание вообще» (Bewusstsein überhaupt). Нужно отметить, что «прибавление ‘вообще’ здесь, так же как и обозначение ‘трансцендентальное’ в „Критике чистого разума“, указывает на обращение к единой родовой форме сознания в отличие от множественного, разрозненного частного сознания»¹². Понятие «сознание вообще» используется философом в «Пролегоменах», в частности, с целью отчетливо противопоставить его термину «сознание моего состояния». Все восприятия могут быть связаны рассудком при помощи суждения внутри сознания моего состояния, но кроме того — в сознании вообще. В первом случае мы имеем дело лишь с «суждением восприятия», которое обладает только «субъективной значимостью». Во втором эпизоде суждение приобретает объективную значимость, поскольку созерцание подводится под априорное понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцаний. В результате этого *эмпирическое сознание* этого созерцания включается в *сознание вообще*, и тем самым эмпирическое суждение приобретает общезначимость¹³. Таким путем создается опыт.

Обобщение этих синтетических процедур дает нам дополнительные сведения о сознании вообще. Опыт как таковой состоит

¹⁰ Allison 2015: 345.

¹¹ AA 21.104; Кант 2000: 571 (пер. С.А. Чернова).

¹² Zöllner 2015: 291.

¹³ См. Кант 1994: 57–58 (§ 20).

в «синтетической связи явлений (восприятий) в сознании [вообще — В.С.], поскольку эта связь необходимая»; поэтому «суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нем соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т.е. необходимо»¹⁴.

Это положение очень хорошо разъясняет Патрисия Китчер:

Выражения «сознание вообще» и «объективное единство сознания/апперцепции» вводятся как пара противоположностей терминам «сознание моего состояния» и «субъективное единство». Через этот контраст Кант проясняет отношения между апперцепцией, категориями и познанием объектов. Проблема, которую призвано прояснить введение этих терминов, очевидна. ... Поскольку понятия реальных субъектов зависят от того, что происходит в их когнитивной среде, ассоциативные отношения между понятиями разных познавательных субъектов будут различаться. У немцев декабрь ассоциируется со льдом и снегом, а у новозеландцев декабрь ассоциируется с мягкой погодой. Кант теперь утверждает, что субъекты, способные к объективному познанию, должны соединять восприятия, независимо от этих вариаций, в соответствии с единством апперцепции и категориальных принципов. Мы должны связать их с сознанием вообще, так как иначе суждения не имели бы объективной значимости, связи с предметами и, следовательно, не были бы частью опыта¹⁵.

Таким образом, хотя трансцендентальный субъект «нам эмпирически неизвестен», он тем не менее представляет собою «трансцендентальную причину» для всего эмпирического¹⁶.

Это последнее замечание Канта наводит на следующее размышление. Если трансцендентальный субъект находится «внутри» сферы теоретического разума, то он, скорее всего, приобретает и выполняет функцию *трансцендентального сознания*. Ведь, как известно, «всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (предшеству-

¹⁴ Кант 1994: 63 (§ 22).

¹⁵ Kitcher 2015: 285.

¹⁶ KrV B 573–574 (AA 3.370); Кант 2006а: 711.

ющему всякому частному опыту), а именно к осознанию меня самого как первоначальной апперцепции»¹⁷. Позже, в заметках 1790–1798 годов, философ еще раз подчеркнет:

следует различить трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание «Я мыслю», и оно предшествует всякому опыту, впервые делая его возможным. Однако это трансцендентальное сознание не поставляет нам никакого познания нашей самости; ведь познание нашей самости есть определение нашего бытия во времени, и если оно должно происходить, я должен аффицировать свое внутреннее чувство. ... эмпирическое сознание предполагает трансцендентальное¹⁸.

Такое описание свойств и функций трансцендентального сознания приводит к мысли о том, что последнее есть не что иное, как модификация, или спецификация, трансцендентально субъекта.

Итак, какие характеристики трансцендентального субъекта, представленные нам его предикатами (мыслями), обнаруживаются в ходе исследования? Можно заключить, что трансцендентальный субъект: (i) есть логический субъект мышления; (ii) не есть явление или предмет, хотя имеет отношение ко всем внутренним явлениям; (iii) начисто лишен содержания; (iv) прост (= обладает единством и не содержит в себе частей); (v) эмпирически для нас непостижим; (vi) обнаруживается исключительно через мысли, составляющие его предикаты; (vii) является трансцендентальной причиной любого эмпирического сознания; (viii) представляет собою пограничное понятие (ноумен), указывающее на начало (= границу) нашего сознания; (ix) лежит в основании опыта, и, стало быть, потенциально — и в основании всей многообразной синтетической деятельности рассудка.

В отношении последней характеристики хочу заметить следующее. Говоря в «Дуйсбургском наследии» о «триедином синтезе», Кант заостряет внимание на том, что он есть не что иное,

¹⁷ KrV A 117 (AA 4.87); Кант 2006b: 169.

¹⁸ R 631 (AA 18.610–611); Кант 2000: 285 (пер. В.В. Васильева).

как «три функции апперцепции», под которые должно подходить любое представление. Стало быть, «душа (Gemüth) сама по себе есть, следовательно, прообраз подобных *синтезов* через первоначальное и не из чего не производное мышление»¹⁹. Здесь Кант, без сомнения, оговорился. Следовало бы сказать: через первоначальное и не из чего не производное *сознание*. Которое и есть трансцендентальный субъект. А если выразиться еще точнее, то искомый трансцендентальный субъект представляет собою указание на это фундаментальное «первоначальное и не из чего не производное сознание» и, следовательно, он является первоначалом субъективности.

Однако эти характеристики относятся, прежде всего, к трансцендентальному субъекту, пребывающему в области теоретического разума. Тогда мы должны обратить внимание на его функции в практической области. Ибо «в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом, который различается только в своем применении»²⁰.

Кант справедливо и пронизательно заметил: «если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти»²¹. Ибо при таком положении дел природная необходимость составляла бы полную и определяющую причину всякого события, включая и все практические действия людей. Думается, что также верно и обратное: если вещи сами по себе каким-то образом превращаются в эмпирически познаваемые явления, то свобода вновь в опасности. И действующий (= свободно волящий) субъект утрачивает свой ноуменальный статус независимой и свободной от каузальной необходимости личности, возвращаясь на уровень эмпирической предопределенности и зависимости.

Трансцендентальный субъект, хотя и является основанием и первоначальным условием любого эмпирического сознания, обладает тем не менее умопостигаемым (интеллигибельным) ха-

¹⁹ R 4674 (AA 17.647); Кант 2000: 41 (пер. В.В. Васильева).

²⁰ Кант 1997: 55.

²¹ KrV B 564 (AA 3.365); Кант 2006а: 701.

рактором²². Именно такая его природа образует в практическом мире фундамент для свободы и, значит, морали. Это основание проявляется в чистом практическом разуме, который обладает собственной каузальностью — долженствованием. Следует полностью согласиться с А.Н. Кругловым, который делает акцент на том, что «кантовское понятие трансцендентального субъекта вне времени, пространства и категорий, как ноумена или вещи в себе и позволяет утвердить человеческую свободу»²³. А это означает, что вместе с тем — и моральность, и религию.

Таким образом, трансцендентальный субъект Канта представляет собою абстрактную потенциальную способность ноэтического сознания и мышления как такового, а следовательно, и основание любого последующего синтетического ментального действия. В таком случае, он является также и фундаментом свободного произволения личности в независимой от природной каузальности практической сфере.

Трансцендентальные структуры души в метафизике Платона

В диалогах «Федон» и «Государство» Платон устанавливает *единство и самотождество* бессмертной части души. Горемычная психе, отрешившись, наконец-то, от тела-могилы и низменных психических страстей и эмоций с помощью *катарсиса* и *анабасиса* (восхождения), становится подобной «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе» (*Phd.* 80b)²⁴. Отныне, став «единой сама по себе», добросовестно «следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить» (*Phd.* 84ab). Такая душа «сродни божественному, бессмертному и вечно существующему», и по этой причине у нее возникает «стремление к мудрости» (*R.* 611e)²⁵.

²² KrV В 573–574 (AA 3.370–371); Кант 2006а: 711.

²³ Круглов 2005: 295.

²⁴ Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша.

²⁵ Пер. А.Н. Егунова. Джеральд Пресс чрезвычайно выразительно изобразил

Достигнув после мучительных очищающих трудов подобного состояния, душа превращается тем самым в «чистый» неэмпирический субъект. Именно это утверждает И.А. Протопопова, говоря, что божественная часть души — это то, что как раз и можно назвать «„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»²⁶. Такая чистая и единая душа является, как мы ниже увидим, основанием («трансцендентальной причиной», как сказал бы Кант) любого вида познания — как трансцендентного, так и трансцендентального. Платоновский ноэтический «трансцензус» к обоснованию *всей* философии на основании принципа единства содержательного и вместе с тем емко осветил Ганс Иоахим Кремер:

процесс трансцендирования души от чувственного уровня к философскому: «Человеческая душа по своей природе способна двигаться дальше, „восходить“ от ощущений к рациональному осознанию идей. ... Однако существует проблема. Ощущение представляется ярким; оно производит мощное и убедительное впечатление на ум. Поначалу в жизни это всё, что у нас есть; мысль приходит только позже. Ощущаемые вещи более ярки, чем мысли; поэтому они кажутся более реальными. Это естественное отношение к реальности и ценностям с самого раннего детства подкрепляется родителями, родственниками, друзьями и обществом, в котором человек живет. Большинство людей по невежеству, а не по злему умыслу, продолжает на протяжении всей своей жизни верить, что чувственно воспринимаемые вещи действительно реальны и, безусловно, более реальны, чем мысли. Подобные взгляды отражены в популярных представлениях о счастье [быть богатым, влиятельным, знаменитым и получать чувственные удовольствия от еды, питья, секса или физических упражнений — В.С.]»

Философия начинается с критики этих популярных убеждений и учит иному взгляду на то, что реально и что важно как для отдельных людей, так и для обществ. Таким образом, философская жизнь оказывается одновременно частным образовательным путешествием к счастью, которое можно найти только в рациональных занятиях, и героической, общественной, религиозной миссией, призванной помогать и поощрять — даже подстрекать и жалить — наших сограждан в поисках этих более высоких занятий. Философская жизнь страшит не только из-за сложности, но также из-за насмешек и осуждения со стороны отдельных людей или общественности, когда они чувствуют угрозу со стороны противоположного мнения» (Press 2007: 176).

²⁶ Протопопова 2023b: 92.

Так, вопрос трансцендентальной философии о принципах познания и бытия представляет собой трансформацию в духе теории субъективности той проблематики предельного обоснования, которая была впервые обширно затронута Платоном. Платон не только разработал формальные и унифицирующие структуры обоснования, как можно судить уже по «Государству», но также — теперь мы видим это отчетливее — последовательным образом еще раз *содержательно* тематизировал в их рамках *единство само по себе* как высшую категорию обоснования. Вместе с тем он установил принцип многообразия и градации в качестве дополнительного условия для обосновывающего действия единства. Эта теория также содержала аспекты, связанные с обоснованием познания, т.е. имеющие трансцендентальный характер, хотя и без фундирования теорией субъективности, специфичного для нового времени. Таким образом, она предвосхищает трансцендентальное *единство* апперцепции в кантианстве, равно как и соотношенное с ним многообразие²⁷.

Таким образом, единство и самоотождество души становится у Платона первоначалом трансцендентного и трансцендентального мышления. В свое время Пауль Наторп проникательно утверждал, что у Платона «закон единства мыслится, но он мыслится не только как закон познания объекта в опыте, но и как объект, который должен быть познан сам по себе, за пределами опыта; как нечто, что также „есть“ само по себе». При этом Платон «в „Теэтете“, „Федоне“, „Пире“ и „Государстве“ постепенно приближается к преодолению трансцендентного в пользу трансцендентального, чтобы наконец достичь этого в „Пармениде“»²⁸. Немного забегаю вперед, скажу, что этот фундаментальный ноэтический «закон единства» как раз и вырастает из единства и самоотождества души, и обозначается Платоном как «беспредпосылочное начало» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) всякого мышления.

В самом деле, чистый трансцендентальный субъект абсолютно необходим для различных учений Платона: для его теории познания, этики, аксиологии, агатологии, психологии, онтоло-

²⁷ Кремер 2015: 33.

²⁸ Natorp 1903: 86.

гии, логики и теологии. Без всякого преувеличения 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»²⁹.

Анализ трех когерентных друг другу метафор Солнца, Разделенной Линии и Пещеры дает нам структуру познающего субъекта. И если первые две части структуры — *уподобление* (εἰκασία) и *вера* (πίστις) — не могут быть названы познанием в строгом и точном смысле, но только *мнением* (δόξα), то две высшие способности — *рассудок*, или *рассуждение* (διάνοια), и *разум* (νόησις) — безусловно, относятся к *познанию* идей (ἐπιστήμη). Ибо для Платона истинное знание может быть только знанием идей, и в «Теэте» подчеркивается, что в сфере постижения эйдосов —

предполагается иной предмет схватывания — умопостигаемый, иной субъект постижения — его можно назвать трансцендентальным. Не стоит удивляться, что здесь упоминаются дианойя как дискурсивное мышление и силлогизмы, — тем самым подготавливаются последующие разделы: о знании как истинном мнении и истинном мнении с логосом. Главное же заключается в том, что учение о всеобщем движении, связанном с ощущением, полностью противоречит идее человека как меры и в принципе исключает возможность познания: последнее требует «трансцендентальной» инстанции «единого самого по себе»³⁰.

Таким образом, *дианойя* и *ноэсис* суть два уровня познающего субъекта, который по своим функциям должен быть назван трансцендентальным. Какие же действия производит этот трансцендентальный субъект?

Дианойя в качестве дискурсивного рассудочного познания осуществляет такое действие, сущность которого Кант позже назовет априорным синтетическим познанием в понятиях. Дело в том, что дианойя всегда исходит из некоторой гипотезы, которая раскрывается сразу в двух аспектах: (i) как предположение,

²⁹ Протопопова 2023b: 82.

³⁰ Протопопова 2023a: 87–88.

обоснованное научное допущение, то есть гипотеза в современном понимании; (ii) как врожденное (= чистое априорное) понятие рассудка, или идея, при помощи которой можно осуществлять синтез чувственных впечатлений и тем самым конституировать предмет знания. Поскольку рассудок является дискурсивным, то знание, которое он производит, становится по определению синтетическим и трансцендентальным.

В трансцендентальном синтезе прежде всего — как он изображен в «Филебе» — участвует (1) данная «с самого рождения» способность получать *ощущения и впечатления*, которые через тело передаются душе. Такую способность в настоящее время называют *рецептивностью*, а ее возможность воспринимать чувственные ощущения правильно будет обозначить как *аппрегензию* (схватывание). Рецептивность и аппрегензия еще не составляют деятельности чистой души, но представляют собою лишь условия ее возможного творчества.

Кроме того, в синтетической работе души принимает участие (2) *память* (μνήμη). Сама же душа в таком случае напоминает «книгу». Знаменитый английский платоновед А.Э. Тейлор назвал такую память «*первичной памятью*» (*primary memory*):

Память (т.е. *первичная* память) представляет собою сохранение (σωτηρία) ощущения; а воспоминание (ἀνάμνησις) есть, в конечном счете, восстановление (воспроизведение) душой «самой по себе» утраченной памяти или ощущения³¹.

Иначе говоря, первичную память ни в коем случае нельзя путать с *анамнесисом*.

Третья сторона познания — сугубо ноэтическая способность, не имеющая чувственного содержания, — некий «другой мастер», а именно — (3) *воображение* (φαντασία). Эта способность есть «живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного» (*Phlb.* 39b)³². Такого «живописца» Тейлор не колеблясь называет «воображением» (*imagination*):

³¹ Taylor 1955: 419.

³² Пер. Н.В. Самсонова.

Толкование имеющегося ощущения при помощи памяти, включенной во все восприятия, — это работа писца, записывающего «речи» в душе. Живописец (воображение) рисует пояснение (εἰκόνας) к тексту писца, и его картина может быть названа истинным или ложным «образом» в зависимости от истинности или ложности «речи», которую он поясняет³³.

В этом пункте возможно двоякого рода действие. Если воображение связывает впечатления с обыденными понятиями *a posteriori*, то в результате получается сугубо эмпирический синтез. В том случае, если ощущения, впечатления и первичная память «будят» врожденную идею, то конституируется трансцендентальный синтез.

Четвертым агентом выступает огромная по числу группа (4) *врожденных идей* (или понятий *a priori*). Истину невозможно рассматривать глазами — можно ослепнуть. По этой причине, говорит Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия... Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (ὀλοθέμενος λόγον), которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным» (*Phd.* 99e–100a).

Наконец, пятым и решающим элементом синтетической деятельности чистой души является (5) *анамнесис*. Анамнесис — это вовсе не обычная память. Он является «припоминанием» идей, или «восхождением к памяти». Однако не к эмпирической, а к априорной памяти, той, которая досталась нам «с самого начала» и включает в себя неизменные сущности, или «безвидное сущее» (идеи). Тогда анамнесис представляет собою не простое воспоминание, а приобщение к Благу, *результатирующее* воспоминание.

Синтетические действия рассудка лежат в основании платоновского эпистемологического (гносеологического) трансцендента-

³³ Taylor 1955: 422.

лизма, сущность которого заключается в подведении чувственных ощущений под врожденную идею, в результате чего комплексное, объединяющее действие анамнесиса выводит на уровень, как минимум, познания идей, присутствующих в чувственно воспринимаемом мире.

Помимо дианойи, как мы уже знаем, у Платона есть и высший род эпистемы, где душа не использует предпосылки-гипотезы (понятия), но ведет исследование сама по себе и направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. По своей природе высшая фракция души как раз принадлежит к той совокупности «вещей», для которых характерны все эти свойства. Поэтому эта часть души, уроженки «занебесной области», в принципе способна воспринимать и понимать всё чистое и неизменное, т.е. идеи. Конечно, в том лишь случае, если ей не препятствуют тело и два низших фрагмента психе. Это уровень *ноэсиса*: здесь бессмертная часть души вступает в область высшего трансцендентного познания (чистой интуиции), восходит к «беспредпосылочному началу» и — «внезапно, как свет, засиявший от искры огня» (*Ep.* 7, 341d)³⁴ — «усматривает» врожденные идеи высокой степени общности, которые правильнее всего назвать идеями-ценностями³⁵. Ибо «Платон ясно различает разные уров-

³⁴ Пер. С.П. Кондратьева.

³⁵ Знание, не опирающееся на гипотезы, можно назвать непропозициональным знанием: «Для Платона знание, по крайней мере иногда, понимается как (когнитивное) отношение между человеком и предложением или набором предложений. ... Такое знание часто называют пропозициональным знанием. Тем не менее Платон, похоже, признает и другие виды знания, которые нелегко понять как отношение между человеком и предложением. Например, Платон иногда характеризует знание как скорее отношение между человеком и объектом. ... Возможно, наиболее важной особенностью непропозиционального знания является то, что непропозициональное знание чего-либо не может быть полностью описано. Любая попытка описать, что значит знать что-то непропозиционально, будет неполной» (Benson 2012: 215).

Кроме неполноты можно выделить еще две характеристики такого знания: «В отличие от пропозиционального знания, объект непропозиционального знания не допускает пропозициональной истинности и ложности. ... Надо признать, однако, что Платон вполне готов рассматривать *алетейю*, которую ча-

ни реальности; по его мнению, идеи, например, „более реальны“, или „более бытийственны“, нежели чувственно воспринимаемые вещи»³⁶.

Ноэсис актуализируется в тот момент, когда познающий уходит от «гипотез» (третья часть Разделенной Линии) и обращается к «негипотетическому первоначалу», которое образует сущность четвертого отрезка Линии. И хотя «Платон не говорит об этом прямо, это первоначало явно представляет собою идею Блага. На уровне L 4 также рассуждают непосредственно об идеях, не опираясь, как на уровне L 3, на их чувственные образы»³⁷. Николас Уайт замечает, что Платон устанавливает «некую существенную взаимосвязь между идеями, которая имеет эпистемологическое следствие, заключающееся в том, что знание определенных идей, особенно Блага, необходимо для познания других идей»³⁸.

В «Софисте» и «Пармениде» афинский схолярх с редкой виртуозностью продемонстрировал системотворческую категориальную (спекулятивную) деятельность ноэсиса, которую с полным основанием следует назвать *онтологическим трансцендентализмом*. Прежде всего Платон осуществляет выведение пяти «главных родов» (μέγιστα γένη): *бытие, покой, движение, тождественное, иное*, отталкиваясь при этом от проблемы возможности или невозможности *небытия*. Такое обоснование (= «дедукция») глав-

сто правильно переводят как ‘истину’, в качестве свойства объектов. В этих обстоятельствах ἀλήθεια лучше перевести как ‘реальность’, а прилагательное ἀληθής — как ‘реальный’. Кроме того, непропозициональное знание допускает степени, опять-таки в отличие от пропозиционального знания» (Benson 2012: 215). Итак, принципиальная *неполнота* (незавершенность), *отсутствие истинности/ложности* в качестве критериев и *наличие степени* — таковы главные характеристики непропозиционального знания.

³⁶ Fine 1993: 210.

³⁷ Fine 2004: 100.

³⁸ White 2006: 303. Однако такого рода отождествление а) «прикосновения» к Благу с б) последующей возможностью познавать другие идеи (скажем, идеи высших качеств или «главные роды») не являются неожиданными, поскольку, как указывал Карл Альберт, еще Аристотель и доксографы подчеркивали тот факт, что идеи причастны Благу (Единому) и, стало быть, познаются «через Благо (= «беспредпосылочное начало») (Альберт 2012: 78–79).

ных родов) произведено в «Софисте», и достигнутый масштабный результат — на основе обращения к «беспредпосылочному началу» — свидетельствует о том, что (i) бытие и небытие не являются противоположными друг другу, но только *иными*; (ii) отношения между родами строятся на основе их *причастности* друг другу; (iii) по своему онтологическому статусу роды являются полностью трансцендентальными, а по происхождению — априорными; (iv) роды предстают в качестве принадлежащих исключительно субъекту как таковому *условий мышления вообще*; (v) главные роды не могут быть формами вещей, но только отвлеченными сущностями, не имеющими отношения к эмпирии; (vi) роды суть не что иное, как главные инструменты платоновского онтологического трансцендентализма.

Таким образом, виртуозное логическое — «беспредпосылочное» — системотворчество, с наивысшей силой продемонстрированное в «Софисте» и «Пармениде», стало ярким образцом конструирования знания-бытия с помощью формально-логических процедур, основанных на онто-логической предикации и самопредикации. Успех был достигнут содержательным анализом отношений системы понятий, представляющей собою функциональный ряд сущностей, подчиненных, в конечном счете, наиболее содержательному и богатому *гиперпонятию* (*ὑπέρλογος* — такой неологизм можно было бы предложить Платону) бытия, или Блага, или Единого. Восхождение к «беспредпосылочному началу» позволило философу продемонстрировать источник трансцендентального и трансцендентного мышления. Именно «беспредпосылочное начало» лежит в основании мышления и, стало быть, является аналогом кантовского трансцендентального субъекта как предпосылки всей ментальной сферы.

Литература

- AA = *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften et al.* Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer et al., 1900–.
- KrV A = *Kririk der reinen Vernunft*. 1. Auflage (1781).
- KrV B = *Kririk der reinen Vernunft*. 2. Auflage (1787).
- Альберт, К. (2012), *О понятии философии у Платона*. Пер. М.Е. Буланенко. Владивосток: Издательство ДФУ.
- Кант, И. (1994), “Пролегомены” (пер. В.С. Соловьева, сверен М.М. Беляевым), in А.В. Гулыга (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах*, 45–152. М.: Чоро.
- Кант, И. (1997), “Основоположение к метафизике нравов” (пер. Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова, сверен Э.Ю. Соловьевым и А.К. Судаковым), in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 3.39–275. М.: Московский философский фонд.
- Кант, И. (2000), *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*. Отв. ред. В.А. Жучков; пер. В.В. Васильева и С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция.
- Кант, И. (2006а), *Критика чистого разума. 2-е издание (B), 1787*, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.1. М.: Наука.
- Кант, И. (2006б), *Критика чистого разума. 1-е издание (A), 1781*, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.2. М.: Наука.
- Кремер, Г.Й. (2015), “Новый образ Платона” (пер. М.Е. Буланенко), *Платоновские исследования* 2.1: 18–48.
- Круглов, А.Н. (2005), “Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект?”, *Историко-философский ежегодник 2004*: 279–295.
- Протопопова, И.А. (2023а), “«Отсутствующая река» и «невозможный пловец»: парадоксы «объекта» и «субъекта» в первой гипотезе «Тэтета»”, *Платоновские исследования* 18.1: 75–88.
- Протопопова, И.А. (2023б), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19.2: 81–96.
- Allison, H.E. (2015), *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford University Press.

- Aquila, R.E. (1989), *Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction*. Indiana University Press.
- Benson, H.H. (2012), "Non-Propositional Knowledge", in G.A. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, 215–217. London; New York: Continuum.
- Fine, G. (1993), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Fine, G. (2004), *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Kitcher, P. (2015), "Bewusstsein überhaupt", in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 1.285–286. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Krouglov, A.N. (2005), "Is there any Transcendental Subject in the Kant's Writings?", *History of Philosophy Yearbook 2004*: 279–295. (In Russian.)
- Natorp, P. (1903), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
- Press, G.A. (2007), *Plato: A Guide for the Perplexed*. London; New York: Continuum.
- Protopopova, I.A. (2023a), "'Missing River' and 'Impossible Swimmer': Paradoxes of 'Object' and 'Subject' in the *Theaetetus*' First Hypothesis", *Platonic Investigations* 18.1: 75–88. (In Russian.)
- Protopopova, I.A. (2023b), "Socrates and Imitators: Plato's 'Mimetic' and 'Authentic' Subjects", *Platonic Investigations* 19.2: 81–96. (In Russian.)
- Sturma, D. (2015), "Subjekt, transzendentes", in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 3.2201–2202. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Taylor, A.E. (1955), *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- White, N.P. (2006), "Plato's Metaphysical Epistemology", in R. Kraut (ed.), *Cambridge Companion to Plato*, 277–310. Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2015), "Bewusstsein, transzendentes", in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 1.290–291. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Рецепции платонизма

Михаил Антонюк

Описание философской школы Платона в сирийском трактате «Причина основания школ»

MIKHAIL ANTONYUK

A DESCRIPTION OF PLATO'S PHILOSOPHICAL SCHOOL

IN THE SYRIAC TREATISE *THE CAUSE OF THE FOUNDATION OF THE SCHOOLS*

ABSTRACT. The article examines the information on Plato's philosophical teachings that may be gathered from the Syriac treatise *The Cause of the Foundation of the Schools* attributed to Barḥadbshabba 'Arbaya, a member of the School of Nisibis. The presentation of Plato and his 'school' provided by the author of the treatise manifestly reflected the general views on Greek philosophical schools widespread among the representatives of the Church of the East in the 6th–7th centuries. Through the reference to the works of a number of Greek philosophers and Syrian theologians, as well as paying attention to indirect quotations from Plato in the text of the treatise, the author identifies some important aspects characterizing a consolidated attitude towards Platonic philosophical tradition at the time. Barḥadbshabba selectively mentions Plato's ideas, such as the doctrine of Logos, God, the ideal State, and the role of women therein. The Syriac author considered the Greek philosopher a Christian who did not live in accord with the knowledge he possessed. The results of the study shows that Plato's views were adopted within the pedagogical tradition of the School of Nisibis not directly, but largely through the prism of Alexandrian theology. However, the respectful attitude towards Plato persisted, primarily due to the fact that he was perceived as the teacher of Aristotle, whose doctrines were actively propagated in the pedagogical process of the School of Nisibis.

KEYWORDS: Alexandrian theology, Aristotle, Barḥadbshabba, Plato, School of Nisibis, Syriac pedagogical tradition.

Сирийская культура на рубеже VI–VII вв. н.э. была одной из самых богатых и разнообразных в рамках известного тогда мира. В этот период внутри нее развиваются учебные заведения — от церковных и монастырских школ до Нисибинской школы и академии в Гондешапуре, которые обладали университетским статусом. Мы видим создание многочисленных богословских трудов самого разного жанра: проповеди (*мемры*), теологические трактаты, литургические произведения и сборники гимнов. Вместе с этим активно развивается переводческая деятельность, особенно с греческого языка: помимо переводов восточных отцов Церкви, таких как Иоанн Златоуст, Григорий Великий, Василий Великий, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский и другие, на сирийском языке появляются переводы Аристотеля, Порфирия, Галена, Птолемея, Гиппократы, причем некоторые из них переводятся по несколько раз¹.

При всём этом у нас полностью отсутствуют данные не только о когда-либо существовавших переводах Платона на сирийский язык, но даже о попытках его осуществления. Однако известно, что сирийские авторы были знакомы с Платоном и его трудами. Ю.Н. Аржанов дает несколько примеров цитирования трудов Платона у сирийских авторов². В данном случае обратим внимание только на три из них, созданных к интересующему нас периоду. Первый — это «Комментарии к *Категориям* Аристотеля» Сергия Решайнского (ум. 536), где тот приводит слова Сократа, приписывая их самому Платону, из диалога «Теэтет»³. Однако Сергей приводит не дословную цитату, но, по всей видимости, цитиру-

¹ Известно, что труды Аристотеля неоднократно переводились в интересующий нас период: Ивой Эдесским, Пробом (V век), Павом Персом и Сергием Решайнским (VI век); это же коснулось и «Введения» Порфирия. Подробнее о переводах греческих авторов на сирийский язык см. Пигулевская 2017: 98–119.

² См. Arzhanov 2019.

³ «Тогда как же нам быть, Протагор, с твоим рассуждением? Сказать, что людские мнения всегда истинны или что иной раз истинны, а иной раз — ложны? Ведь так или иначе из обоих [утверждений] следует, что отнюдь не всегда их мнения истинны, но встречаются как те, так и другие» (*Tht.* 170c, пер. Т.В. Васильевой).

ет слова философа, опираясь на труд Аммония⁴. Второй пример также можно найти у Сергия Решайнского в его переводе комментария Галена на трактат Гиппократата «О пище»:

Платон говорил: «Не следует соединять две противоположности. Пусть чистое не оскверняется нечистым. Ибо, когда вы смешиваете сладкую воду с водой, содержащей грязь, вы портите воду, и она уже не годится»⁵.

Лишь одно предложение здесь является цитатой из диалога «Федон», всё остальное — переложение Аммония⁶. Наконец, третий пример встречаем у Проба в его комментарии на трактат Аристотеля «О толковании», где обнаруживается довольно точный перевод отрывка из диалога «Федр»⁷. Однако откуда он был взят — не совсем ясно. Аржанов предполагает, что Проб мог почерпнуть его у одного из греческих комментаторов Аристотеля⁸.

Все эти примеры объединяет не прямое, заимствованное цитирование Платона через других авторов, будь то Аммоний или кто-то еще. Данная тенденция может говорить о том, что отсутствие переводов трудов Платона не означало полной неизвестности его взглядов, которые фрагментарно просачивались в поле зрения сирийских ученых мужей. Однако это порождало другую проблему: такое знакомство с платонической традицией не могло дать полной картины взглядов греческого философа, и мнение о нем, соответственно, было искажено подобным подходом.

Тем интереснее упоминания о Платоне и его школе в трактате «Причина основания школ»⁹, который был создан на рубеже

⁴ Arzhanov 2019: 6–7. См. Ammon. *In Cat.* 67.3–7 Busse.

⁵ Bos, Langermann 2009: 197, 204. Выделенное нами курсивом напрямую восходит к диалогу «Федон»: «А нечистому касаться чистого не дозволено» (*Phd.* 67b, пер. С.П. Маркиша).

⁶ Ammon. *In Cat.* 6.23–24 Busse.

⁷ «А говорил он вот как: „Во всяком деле, юноша, надо для правильного его обсуждения начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки“» (*Phdr.* 237bc, пер. А.Н. Егунова).

⁸ Arzhanov 2019: 8.

⁹ Далее CS (= Scher 1908).

VI–VII вв. в стенах Нисибинской школы. Его автор, Бархадбшабба, был, по всей видимости, преподавателем философии в Нисибине. В своем трактате он создает оригинальную богословскую концепцию, согласно которой Бог создал этот мир как школу — сначала для ангелов, а затем перенес ее на людей, чтобы Его творение смогло постигать Его истины. Божественная педагогическая традиция продолжалась через патриархов, пророков, апостолов, и так вплоть до Нисибинской школы, которая представляется частью этого важнейшего божественного порядка. Однако параллельно с истинными школами существовали и ложные, которые, хотя и стремились подражать божественным, тем не менее учили совершенно другому. Вот как об этом сказано в трактате:

Чтобы не утяжелять чрезмерно нашу речь, мы воздержимся от обсуждения многих собраний, созданных остальными пророками, и перейдем к собраниям язычников и философов, также стремившихся подражать тем собраниям, которые мы рассмотрели. Но поскольку нога их учения не утвердилась в истине веры и они не постигли того, что *началом мудрости является страх Божий* (Притч. 1:7), поэтому они полностью отпали от истины. Ведь они сравнивали себя с самими собой (ܘܢܘܩܡܘ ܕܥܝܢܘܢܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܗܘܢ), не понимая этого, считали себя мудрыми, хотя были глупы, ведь они боялись творений и служили им больше, чем своему Создателю (Рим. 1:22, 25)¹⁰.

После пространный рассказ о божественных школах Бархадбшабба заявляет, что рассказ о школах ложных тоже состоится, но будет весьма кратким. Используя библейские цитаты, он показывает превосходство истинной традиции. Однако в своем дальнейшем повествовании Бархадбшабба делает одно интересное допущение. Говоря о том, что создателем истинной традиции школ является Бог, он добавляет, что создателем ложной традиции является не кто иной, как Платон.

Собрание Платона в Афинах

Диоген Лаэртский пишет (D.L. 3.7), что Платон основал свою Академию вскоре после возвращения из своего первого пребывания

¹⁰ CS 362.13–363.6; англ. пер. см. Becker 2008: 133.

ния на Сицилии (ок. 388–387 гг.). По всей видимости, основу школы составляли молодые ученики из состоятельных семей. Так как обучение было бесплатным, Академия жила за счет пожертвований семей учеников или влиятельных покровителей¹¹. В этом был особый интерес, так как после нескольких лет обучения эти юноши должны были занять важное место в политической жизни Афин¹². Внутри самой Академии изучались такие дисциплины, как математика, риторика, поэтика и, конечно, философия. Некоторые ученики сами становились преподавателями: Аристотель, который позже откроет собственную школу, Спевсипп, Ксенократ, Гераклид и другие. Нам неизвестно количество учеников, которые обучались в этой школе при Платоне, однако она была довольно известной среди афинян.

Описывая школу Платона в Афинах, Бархадбшабба очень показательно подчеркивает ее статус и авторитет внутри главной идеи своего трактата:

Так, Платон первым устроил подобное собрание в Афинах. Говорят, что перед ним собралось больше тысячи человек. Даже Аристотель был там. Однажды во время разъяснения, осмотревшись и не увидев Аристотеля, Платон сказал так: «Нет здесь друга мудрости — где же искатель прекрасного? У меня тут тысяча, а одного нет, но один — больше тысячи»¹³.

В этом описании стоит отметить как минимум три важных аспекта. Во-первых, как уже упоминалось выше, именно Платон, по мнению Бархадбшаббы, является создателем ложной педагогической традиции. Причем роль Платона в этом первенстве является не хронологической¹⁴, а именно идеологической. Для сирийского автора важен статус Платона, а не главенство на основании старшинства, о чем будет сказано ниже.

¹¹ Подробнее о функционировании Академии см. Мочалова 2000.

¹² Об этом Платон говорит в *R.* 537b–e.

¹³ *CS:* 363.7–11; Becker 2008: 133.

¹⁴ После описания школы Платона Бархадбшабба описывает других философов и религиозных деятелей, которые жили раньше него, но дает понять, что по статусу первенства они ему уступают: вавилонские халдеи (*CS:* 364.14–15), Пифагор (365.11–12) и Зороастр (365.13–367.2).

Второе, что здесь важно отметить, — это термин, которым Бархадбшабба обозначает платоновскую школу. Посвященная древнегреческому герою Академу, она была названа в его честь (греч. Ἀκαδημία). В трактате при обозначении школ используется заимствованное из греческого языка слово ܐܫܩܘܠܐ *'eskulā* (от греч. σχολή). В качестве синонима к *'eskulā* Бархадбшабба употребляет слово ܩܢܝܫܘܐ *knušyā*, которое переводится как «собрание». Однако между ними есть существенная разница. В трактате под термином *'eskulā* имеются в виду только те школы, которые были инициированы непосредственно Богом¹⁵. В этом смысле *knušyā* применяется ко всем школам, но если к божественным это слово применяется как синоним (порой встречается выражение ܩܢܝܫܘܐ ܕ-ܐܫܩܘܠܐ *knušyā d-'eskule* — «собрание школ»), то к остальным применяется только оно. Таким образом, Бархадбшабба на терминологическом уровне очень четко разделяет происхождение тех или иных школ: божественные школы могут быть *'eskulā* и *knušyā*, иногда соединяясь в *knušyā d-'eskule*, ложные школы — только *knušyā*.

И третье: для Бархадбшаббы очень важно подчеркнуть, что не только Платон был учителем Аристотеля, но и Аристотель был любимым учеником Платона. Для этого он приводит очень лестные слова философа о своем ученике, при этом не совсем ясно, из какого произведения он приводит цитату Платона¹⁶. Это объясняется тем, что авторитет Аристотеля в ближневосточной традиции был очень высок. Даже в Нисибинской школе изучение философии базировалось на Аристотеле с использованием неопла-

¹⁵ Единственное исключение — школа (*'eskulā*) Зороастра. По всей видимости, к ней был применен данный термин из-за того, что это была хоть и ложная, но религиозная школа, да и сама Нисибинская школа находилась на территории Сасанидского государства, официальной религией которого был зороастризм.

¹⁶ Вполне вероятно, что эти слова могут относиться к биографической традиции не Платона, но Аристотеля (см. Chrout 1964). Однако эта фраза также могла быть заимствована из Гераклита и приписана Платону: «Один мне — тьма (μύριον), если он наилучший» (fr. 22 В 49 DK, пер. А.В. Лебедева).

тонической традиции, в частности — «Введения» (Εἰσαγωγή) Порфирия. Влияние философии Аристотеля распространилось в сирийской культуре благодаря Антиохийской богословской школе и таких ее представителей, как Диодор Тарсийский (ум. 390 г.) и Феодор Мопсуэстийский (350–428), глубоко почитаемых Церковью Востока.

Таким образом, мы видим, что Бархадбшабба, описывая школу Платона, старается подчеркнуть ее отличие от божественных школ даже на уровне терминологии, при этом подчеркивая ее важность, несмотря на то, что он воспринимает ее как ложную. Для этого он сразу обозначает не только связь Платона и Аристотеля, но и значимость последнего в глазах его учителя.

Учение Платона о Логосе и о Боге

По всей видимости, первым греческим философом, который ввел учение о логосе, был Гераклит Эфесский (ок. 544 – ок. 483). Он рассматривал окружающий нас мир (греч. κόσμος) как вечно меняющуюся систему, которая сохраняет свою структуру благодаря силе, которую он называет Логосом (греч. λόγος, букв. «слово, причина»)¹⁷. Согласно Гераклиту, именно через Логос можно решить проблемы диалектики, ибо он является главным критерием упорядоченности и истинности¹⁸. Платон, развивая учение Гераклита, представляет Логос в нескольких значениях. Во-первых, для него это не что иное, как осмысленная речь, суждение, что является путем к истинному знанию¹⁹. Во-вторых, если смотреть

¹⁷ О Логосе в античной философии см. Hillar 2012.

¹⁸ Подробнее об учении Гераклита о Логосе см. Кочеров 2021.

¹⁹ «Я называю так рассуждение (λόγος), которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает. Объясняю тебе это как человек, который сам ничего не знает. Я воображаю, что, мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. Когда же она, медленнее или живее уловив что-то, определяет это и более не колеблется, — тогда мы считаем это ее мнением. Так что, по мне, иметь мнение — значит рассуждать, а мнение — это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча» (*Tht.* 189e–190a, пер. Т.В. Васильевой).

на концепцию Логоса с точки зрения космологических представлений, то он являет собой некую причину всего сущего, которое имеет божественное происхождение²⁰.

В этом смысле учение Платона о Боге тесно связано с понятием Логоса. В своем диалоге «Тимей» он вводит термин «демиург» (греч. δημιουργός, букв. «мастер, создатель»). Этот термин он относит к божеству, которое является разумным и благим, творит мир (т.е. космос) по образцу, «постижимому с помощью рассудка и разума» (Ti. 29b)²¹. По этой причине космос предстает как самое прекрасное из всего, что может быть, а демиург — как самая лучшая причина возникновения космоса. Таким образом, Платон явно выходит за пределы греческого пантеона и, по сути, предлагает другую «теогонию» — существование одного Бога (демиурга), который сотворил весь окружающий мир, сделав его наилучшим из возможных. Этот демиург далек от сострадания к человеку, он является лишь мастером и творцом космоса, которого не интересуют чувства и страсти, испытываемые смертными.

В свою очередь, Бархадбшабба так описывает свои представления о взглядах Платона по поводу Божества:

Хотя он (sc. Платон) справедливо учил о Боге и говорил о Его Единородном Сыне как о Слове, рожденном от Него по природе, и о Святом Духе как об ипостасной силе, исходящей от Него; тем не менее, когда сограждане спросили у него, нужно ли чтить идолов или нет, он передал им, что их необходимо почитать, и сказал: *Необходимо принести в жертву Асклепию белого петуха* (Phd. 118a). И хотя он знал Бога, он не славил и не исповедовал Его как Бога, но *осутился в умствованиях и омрачился* (Рим. 1:21) непониманием²².

Здесь можно увидеть очевидное смешение различных идей, которые Бархадбшабба приписывает Платону. Как мы видим, он

²⁰ «всё это природа порождает в силу какой-то самопроизвольной причины, производящей без участия разума (λόγος). Или, может быть, мы признаем, что причина эта одарена разумом (λόγος) и божественным знанием, исходящим от бога?» (Sph. 265c, пер. С.А. Ананьина).

²¹ Пер. С.С. Аверинцева.

²² CS 363.12–364.4; Becker 2008: 134.

воспринимает учение о Логосе как учение о Сыне Божьем, так как в христианстве Словом назван Иисус Христос²³. Учение о демиурге, которое воспринимается как учение о едином Боге, связывается с учением о Логосе посредством разумности, которая исходит от демиурга, — отсюда и утверждение о том, что Платон учил о едином Боге и о рожденном от Него по природе.

Подобная связь может показаться более чем сомнительной, однако здесь нужно учитывать ряд важных моментов. Выше уже говорилось, что Бархадбшабба не был напрямую знаком с трудами Платона и, следовательно, с его представлениями о Логосе и демиурге. Хотя невозможно достоверно установить, что именно послужило источником для сирийского автора, тем не менее вполне реально зафиксировать восприятие идей Платона в христианстве к началу VII века.

Изучением платоновского наследия занималась Александрийская школа²⁴. Первым, кто попытался переосмыслить концепцию Логоса в применении к библейскому тексту, был иудейский философ Филон Александрийский (ок. 20 до н.э. – 50 н.э.). Соединяя различные философские традиции²⁵, Филон представляет Логос как божественную силу, действующую в этом мире или даже управляющую им. Он называет Логос «кормчим мира»²⁶, образом Бога и инструментом создания мира²⁷ и, наконец, сыном Бо-

²³ См. *Ин.* 1:1–14.

²⁴ Подробнее об Александрийской школе см. Светлов 1996 и Саврей 2012.

²⁵ По всей видимости, на учение Филона о Логосе напрямую повлиял Антиох Аскалонский (130–68), который, в свою очередь, перенял эту идею от стоиков. Отсюда и важные акценты на онтологическую составляющую Логоса.

²⁶ «Так что же ты теперь нас обвиняешь, если прежде, когда дела твои процветали, ни разу не упрекнул? Ведь мы остались тем, чем были, и ни одной черты не изменили в своей природе, а вот ты возмущаешься неразумно, ибо пользуешься неправильными критериями: ведь если бы ты с самого начала понял, что не дело, которым ты занимаешься, — причина наступления блага или зла, но правитель и кормчий мира — божественный разум (слово) (ἀλλ' ὁ δῖος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος θεῖος), то легче бы переносил то, что тебе выпадает, перестав клеветать на нас и приписывать нам то, чего мы не можем» (*Cher.* 36, пер. Е.Д. Матусовой).

²⁷ «Слово Бога есть Его тень. С его помощью Он создал мир, пользуясь им

жбым²⁸. По всей видимости, для Филона греческий Логос представляется некой аналогией еврейской Премудрости (евр. חֵכֶמָה *hokmā*) из *Притч.* 8, при этом имеющий свое собственное существование²⁹.

В уже непосредственно христианской традиции благодаря «Евангелию от Иоанна» Логос стал рассматриваться как отдельная и самостоятельная сущность, представляющая не просто божественное волеизъявление, но само божество — Божьего Сына. В этом ключе учение о Логосе развивал Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215). Отождествляя Логос с Иисусом Христом, он называет Его «Педагогом» (*Paed.* 1.1) и говорит, что Его основная цель — нравственное улучшение человека. Другими словами, для Климента божественное откровение имеет самое что ни на есть педагогическое значение, которое предназначено для спасения человечества. Он не смешивает Отца и Сына³⁰, однако показывает Сына как начало всего мироздания. В «Строматах» он связывает это представление с мыслью Платона о взаимосвязи всего сущего с «Царем всего»³¹, представляя эту мысль как описание

как инструментом. Тень же эта, или изображение, — прообраз всех прочих сущностей. Ибо как Бог — образец для образа, который мы только что назвали тенью, так и этот образ становится образцом для прочих вещей» (*Leg.* 3.96, пер. С.В. Бабкиной).

²⁸ «И даже если достойный человек еще не получил прозвание сына Божьего, пусть стремится исполнять приказы первородного сына Его, Логоса, старшего из ангелов Его, как бы архангела, носящего множество имен: 'Начало', 'Имя Божие', 'Логос', и 'Человек по образу Его', и 'Зрячий', то есть 'Израиль'» (*Conf.* 146, пер. О.Л. Левинской).

²⁹ Подробнее об учении Филона Александрийского о Логосе см. Шенк 2007: 101–109.

³⁰ «О, таинственное чудо! Один Отец у вселенной, один и Логос у вселенной, един и Дух Святой вездесущий; едина и мать: с приятностью я называю этим именем единую церковь» (*Paed.* 1.6, пер. Н.И. Корсунского).

³¹ «Когда же он говорит, что „всё тяготее к царю всего, и всё совершается ради него, и он — причина всего прекрасного. Ко второму же — тяготее второе, а к третьему — третье“, то это следует понимать как указание на Святую Троицу. Третий в ней — Святой Дух, второй — Сын, через Которого все возникло по воле Отца» (*Strom.* 5.103.1, пер. Е.В. Афонасина).

триединства божества. И в этом смысле Климент представляет Логос как тождество между рациональным познанием, как это представлено у Платона, и божественным откровением. Подобного взгляда придерживается и ученик Климента Александрийского — Ориген (ок. 185 — ок. 253). Он говорит о том, что только с пришествием Христа открылась ценность Логоса, который стал одновременно и человеческим, и божественным³².

Нам известно, что Бархадбшабба был знаком с богословием Александрийской школы, о которой он пишет в своем трактате, где, помимо всего прочего, упоминается и о Филоне³³. В целом сирийский писатель дает довольно негативную характеристику этой традиции, упрекая ее за стремление к аллегорическому толкованию и возникновению внутри нее различных ересей, в частности арианства. Однако важно то, что, по всей видимости, Бархадбшабба черпал знание о философии Платона в преломлении александрийского богословия. Отсюда становится очевидным, что только так он мог приписать Платону учение о едином Боге и Его Сыне Логосе.

Косвенным подтверждением данного факта может служить цитата, которая приводится в философской части трактата «Причина основания школ» и может являться отголоском александрийского богословия:

Разум же превыше их всех, словно мудрый возничий или отважный капитан, который смотрит вдаль и удерживает свой нагруженный этими сокровищами корабль подальше от утесов заблуждения и туманов невежества³⁴.

³² «Впрочем, начало знания двояко: по природе и по отношению к нам (ἢ μὲν τῆ φύσει, ἢ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς); это как если бы мы сказали о Христе, что по природе Его начало — Божество, а по отношению к нам, из-за величия Его не способным начать с истины о Нем, — Его человечество (ἢ ἀνθρωπότης), по которому Иисус Христос возвещается младенцам, и притом распятый. Отсюда можно сказать, что начало знания по природе — Христос как *мудрость и сила Бога* (1 Кор. 1:24), а по отношению к нам — *Слово, ставшее плотью* (Ин. 1:14), дабы поселиться в нас, способных только так впервые вместить Его» (In Jo. 1.18.107, пер. О.И. Кулиева).

³³ CS 375.5–376.9.

³⁴ CS 341.13–15; Becker 2008: 109–110.

Бархадбшабба использует здесь два очень важных термина. Первый, **ܡܕܘܢܐ** *mad'ā* («разум, разумение»), является синонимом для **ܡܠܬܐ** *melltā* («слово, речь»). В сирийской литературе именно это слово представляет собой эквивалент греческому λόγος³⁵. Второй термин, **ܩܘܒܪܢܝܬܐ** *quberniṭā* («кормчий»), происходит от греческого слова κυβερνήτης, которое имеет, очевидно, то же значение. Бархадбшабба использует образ разума как капитана или кормчего, который, не будучи заимствован из библейского текста, по всей видимости перешел в сирийскую традицию довольно рано именно из александрийского богословия. Этот же образ мы встречаем в уже упомянутой ранее цитате Филона Александрийского из трактата «О херувимах»³⁶, а также в трудах Климента Александрийского³⁷ и Евагрия Понтийского (346–399)³⁸. Похожее упоминание мы находим у сирийского автора Ефрема Сирина (ок. 306–373)³⁹, однако он применяет термин *quberniṭā* непосредственно к Богу⁴⁰. Можно предположить, что данный образ был заимствован Бархадбшаббой именно через александрийскую традицию, хотя пример Ефрема Сирина может говорить о том, что сравнение разума или Бога с кормчим было популярным на христианском Востоке в тот период времени.

³⁵ Так, например, греч. λόγος в *Ин.* 1:1 в *Пешиutte* передается как **ܡܠܬܐ**.

³⁶ См. прим. 26.

³⁷ «Поэтому и называют кормчим (куβερνήτης) души рассудительность, которая, будучи правящей ее силой, есть начало устойчивое и руководящее» (*Strom.* 2.51.6, пер. Е.В. Афонасина).

³⁸ «следует бдеть, чтобы не быть на виду у людей, ибо иначе можно потерпеть более страшное, чем прежде, кораблекрушение, попав под встречный ветер тщеславия. Поэтому и Господь наш, воспитывая ум — кормчего (куβερνήτης) [нашего], говорит: „Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного“» (*Мф.* 6:1) (*Cogit.* 3 = PG 79.1203ab, пер. А.И. Сидорова).

³⁹ «Ты будь Кормчим (*quberniṭā*) нашим и введи корабль наш в пристань Свою в то великое утро Твое, в которое изречен будет вечный приговор» (*Paraenetica* 12; в рус. пер. А.К. Соколова гл. 11).

⁴⁰ Похожим образом Платон в своем диалоге «Политик» использует термин κυβερνήτης по отношению к богу Кроносу, правителю космоса.

Гораздо сложнее сопоставить с учением Платона фразу о нисхождении Святого Духа от единого Бога. Мы не находим в платоновской традиции разработанного учения о духе. По всей видимости, Бархадбшабба логически выводит данный тезис из платоновского учения, учитывая, что александрийская традиция исповедовала данный догмат, что было закреплено в Никео-Царьградском символе веры. Церковь Востока, к которой принадлежал Бархадбшабба, также стоит на этой позиции, что позволяет ему говорить о том, что Платон «справедливо учил о Боге». Проблема заключалась в том, что, по его мнению, греческий философ так и не смог стать полноценным христианином, ведь после обращения граждан с вопросом, нужно ли почитать идолов, он ответил: «Необходимо принести в жертву Асклепию белого петуха»⁴¹. Благодаря этой «цитате» становится очевидным, что Бархадбшабба не читал трудов Платона. В диалоге «Федон» эти слова принадлежат умирающему Сократу, который произносит их, воспринимая смерть как исцеление от жизни, так как Асклепию приносили в жертву петуха в качестве благодарности за выздоровление⁴². Вполне вероятно, что в «Причине основания школ» эти слова используются вне их литературного контекста ради простой и явной иллюстрации идолослужения Платона, которое должно контрастировать с тем, что он правильно учил о едином Боге. Бархадбшабба использует подобный популистский подход, чтобы ярче подчеркнуть подобное нравственное несоответствие. Это иллюстрирует использование библейского текста из *Рим. 1:21*, где говорится о подобного рода людях.

Таким образом, мы можем заключить, что Бархадбшабба, вероятно, был знаком с идеями Платона через посредство александрийского богословия, внутри которого была очень сильна платоническая традиция. Это ярко иллюстрирует то, как понимает богословские взгляды Платона сирийский автор. Однако его знания об этом греческом философе не ограничиваются исключительно представлениями о божестве.

⁴¹ CS 364.1–3 (см. выше); ср. Pl. *Phd.* 118a.

⁴² См. Кондратьев 2018: 972.

«Государство» Платона

По всей видимости, в том или ином виде Бархадбшабба был знаком с трудом Платона «Государство». Как и каким образом — это нам неизвестно, однако на мысль о таком знакомстве нас наводит то, как автор трактата упоминает некоторые из идей философа, которые содержатся в «Государстве»⁴³, соединяя их в отдельный абзац. Как и в предыдущем примере, Бархадбшабба приводит довольно яркие и популистские примеры:

Он (sc. Платон) также передавал, что душа перемещается из тела в тело. Иногда она пребывает в пресмыкающихся, иногда в диких, а иногда и в домашних животных, иногда в птицах, а потом и в человеке; затем она возносится в подобие ангелов и проходит через все ангельские чины. Затем, возогнанная и очищенная (ܩܘܕܫܐ ܘܨܘܚܐ), она возвращается на свое горнее место. Относительно женщин он велел, чтобы они были общими, подобно тому, как говорят манихеи⁴⁴.

Учение о переселении душ (греч. μετεμψύχωσις, сир. ܩܘܕܫܐ ܘܨܘܚܐ *naṙšā mšalmā*, букв. «душа уходящая») подробно разрабатывается Платоном в х книге «Государства», а также в «Федре» (*Phdr.* 249a–256b) и «Тимее» (*Ti.* 41b–44d). В данном исследовании мы сосредоточимся на повествовании из «Государства», где описывается история Эра, сына Армении. Он был убит во время одного из сражений, но на двенадцатый день, лежа на погребальном костре, внезапно ожил и рассказал о том, что его душа была выбрана в качестве свидетеля загробного состояния умерших душ, чтобы передать это живым потомкам. Души получают десятикратное воздаяние за свои поступки — хорошие или плохие, а затем имеют возможность снова выбрать свой жребий той или иной формы жизни. Душа Эра стала свидетелем того, как разные души выбирали свою участь. Душа Орфея выбрала жизнь лебедя, душа Фамирада — соловья, душа Аякса — льва, душа Агамемнона — орла, душа Аталанты — судьбу атлета, а душа Одиссея — жизнь простого человека (*R.* 10, 620a–620e). По всей видимости, именно этот

⁴³ Подробнее о «Государстве» в сирийской традиции см. Arzhanov 2020.

⁴⁴ CS 364.5–9; Becker 2008: 134.

мотив Бархадбшабба описывает в своем трактате. Он не дает конкретную оценку данной идеи, представляя ее как еще одну яркую иллюстрацию платоновского заблуждения. Церковь Востока придерживалась мнения, что душа человека после его смерти пребывает в состоянии «сна» у Господа, и при последнем воскресении она снова сливается с обновленным и нетленным телом воскресшего праведника⁴⁵. Таким образом, концепция переселения душ, которая представлена у Платона, не могла быть принята Бархадбшаббой.

С другой стороны, стоит отметить, что и сам Бархадбшабба не совсем верно передает идею метемпсихоза. Если в «Государстве» души выбирают себе участь по жребию, то в трактате заметно некоторое качественное возрастание места пребывания души: пресмыкающиеся, дикие животные, домашние животные, птицы, люди, ангелы. Другими словами, Бархадбшабба говорит о том, что душа стремится в обитель ангелов, но для этого ей нужно пройти определенные круги жизни, что уже роднит это представление скорее с индуизмом и буддизмом, нежели с греческой философией⁴⁶. Ничего подобного у Платона мы не наблюдаем, хотя у него и присутствует идея об очищении душ (ср. *R.* 10, 614c–617e).

Что касается учения Платона об общности женщин (*R.* 5, 449a–461e), в «Государстве» эта идея представлена как ликвидация классического института семьи и установление новой формы семей-

⁴⁵ Об учении о душе Церкви Востока написано не так много. На наш взгляд, хорошим исследованием, посвященным этой теме, является статья Дж.Э. Уолтерса (Walters 2020), посвященная рассмотрению темы посмертного состояния души у Нарсаи (ок. 399 – ок. 502).

⁴⁶ Мы знаем о тесных контактах Сасанидской державы и индийских царств, в которых участвовали сирийские христиане. Например, известно, что шахиншах Хосров I (531–579) приказал приобрести коллекцию греческих рукописей и послал известного врача Бурзоя из Гондешапуре, где находилась христианская высшая школа, в Индию, чтобы тот привез научные книги в Гондешапур. По легенде, именно благодаря ему в Иране появились шахматы (подробнее об этом см. Blois 1990). Однако источники не сообщают нам о том, насколько хорошо были знакомы христиане Церкви Востока с вероучением индуизма и буддизма.

ных отношений, в которой общество выступает как воспитательный орган. Мужчины и женщины могут заниматься спортом и стоять на страже государства (что было немыслимо в Афинах во времена Платона); при этом мужчины в возрасте до 55 лет и женщины до 40 лет создают моногамные семьи, а по истечении этого возраста вольны вступать в отношения с другими людьми кроме близких родственников.

Для Бархадбшаббы эта идея была очень хорошо знакома благодаря такому социально-религиозному течению в Сасанидском государстве, как маздакизм, который был популярен среди зороастрийских простолюдинов в VI веке. Помимо того, что он являлся ответвлением зороастризма, последователи этого движения говорили о том, что у них всё должно быть общее — вплоть до жен и детей. Обычно считается, что данное течение было некоторой реакцией на жесткое расслоение сасанидского общества между богатыми и бедными, однако внутри христианства эта традиция однозначно осуждалась⁴⁷. Не совсем ясно, почему Бархадбшабба говорит о манихействе, а не о маздакизме, коль скоро ему были хорошо знакомы оба эти течения. Вероятно, это можно отнести к его оговорке (трактат представляет собой записанную речь) или ошибке писца, однако здесь мы можем только предполагать⁴⁸.

Подводя итог, мы можем заключить, что платоническая традиция в сирийской культуре, по всей видимости, воспринималась через призму александрийского богословия. Это привело к возвы-

⁴⁷ Подробнее о маздакизме см. Пигулевская 1956: 278–316.

⁴⁸ Константинопольский патриарх Фотий I (820–823) в своем «Мириобиблионе» упоминает труд манихея Агапия (IV или V век), в котором сказано о том, что Платон воспринимается манихеями как один из «свидетелей», то есть апостолов манихейского движения, что достаточно конкретно осуждается Фотием (*Bibl.* 179, 125a9–14). Нам неизвестно, насколько Бархадбшабба был знаком с трудами Агапия, однако похожее выражение можно найти у Ефрема Сирина в его труде «Против Мани», где сказано о том, что Платон по мнению манихеев был «учителем истины» среди греков (Mitchell 1921: 208, xcvi). Если предположить, что Бархадбшабба был знаком с подобными упоминаниями о Платоне, то вполне вероятно, что данная «оговорка» могла быть и вполне сознательной. Подробнее о Платоне в манихейской традиции см. Смагина 2011: 314–322. Выражаю благодарность Р.В. Светлову за то, что он указал мне на этот важный момент.

шению философии Аристотеля над концепциями Платона в учебных заведениях сирийских христиан. По этой причине мы, на примере трактата «Причина основания школ», видим фрагментарное и предвзятое знакомство с трудами Платона внутри педагогической традиции Церкви Востока. Тем не менее, Платон, в качестве учителя Аристотеля, внушал определенного рода уважение, что видно на примере Бархадбшаббы, преподавателя философии в Нисибинской школе, который выделял его в качестве создателя пусть и ложной, но всё же значимой образовательной традиции.

Литература

- CS = *De causa sessionum* = *La cause de la fondation des écoles* = Scher 1908.
- Афонасин, Е.В., пер. (2003), *Климент Александрийский. Строматы*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Корсунский, Н.Н., пер. (1996), *Климент Александрийский. Педагог*. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла.
- Кондратьев, К.В. (2018), “Философ-революционер: мотив освобождение в платоновском мифе о пещере”, *Ученые записки Казанского университета* 4 (160): 971–976.
- Кочеров, С.Н. (2021), “В поисках Логоса Гераклита”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2: 668–680.
- Кулиев, О.И., пер. (2018), *Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна*. СПб.: Издательство РХГА.
- Мочалова, И.Н. (2000), “Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля”, *Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 226–348.
- Пигулевская, Н.В. (1956), *Города Ирана в раннем Средневековье*. М.: Издательство АН СССР.
- Пигулевская, Н.В. (2017), *Культура Сирии в Средние века*. М.: Ломоносовъ.
- Саврей, В.Я. (2012), *Александрийская школа в истории христианской мысли*. Издательство Московского университета.
- Светлов, Р.В. (1996), *Античный неоплатонизм и Александрийская школа экзегетики*. Издательство С.-Петербургского университета.

- Сидоров, А.И., пер. (2022), *Евагрий Понтийский. О помыслах*. М.: Сибирская Благовозвонница.
- Смагина, Е.Б. (2011), *Манихейство: по ранним источникам*. М.: Восточная литература.
- Шенк, К. (2007), *Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество*. Пер. С. Бабиной. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Arzhanov, Y. (2019), "Plato in Syriac Literature", *Le Muséon* 132: 1–36.
- Arzhanov, Y. (2020), "The Syriac Reception of Plato's *Republic*", in A.M. Butts and R.D. Young (eds.), *Syriac Christian Culture. Beginnings to Renaissance*, 85–96. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Becker, A.H., tr. (2008), *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool University Press.
- Blois, F. de, ed. (1990), *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*. Royal Asiatic Society.
- Bos, G.; Langermann, Y.T. (2009), "The Introduction of Sergius of Rēsh'ainā to Galen's Commentary on Hippocrates' *On Nutriment*" // *Journal of Semitic Studies* 54.1: 179–204.
- Chroust, A.-H. (1964), "A Brief Summary of the Syriac and Arabic Vitae Arisotelis", *Acta Orientalia* 29: 23–47.
- Hillar, M. (2012), *From Logos to Pythagoras. The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge University Press.
- Mitchell, C.W., ed. (1921), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Vol. 2: *The Discourse Called 'Of Domnus' and Six other Writings*. Oxford: Published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate.
- Scher, A., ed. (1908), "Mar Ḥadbšabba 'Arbaya. La Cause de la Foundation des Écoles", *Patrologia Orientalis* 4.4: 317–404.
- Walters, E.J. (2020), "Where Soul Meets Body: Narsai's Depiction of the Soul-Body Relationship in Context", in A.M. Butts, K.S. Heal, R.A. Kitchen (eds.), *Narsai: Rethinking his Work and his World*, 227–253. Tübingen: Mohr Siebeck.

Илья Колесников

Театральные, игровые и зрелищные метафоры у Эпиктета*

ILYA KOLESNIKOV

THE METAPHORS OF THEATRE, PLAY AND SPECTACLE IN EPICETUS

ABSTRACT. The article explores the semantics of an integral block of metaphors referring to theater, play and spectacle in Epictetus, which allow us to more accurately expose the semantic nuances of his philosophy. The semantics of theatrical metaphor (*theatrum mundi*) is heterogeneous and involves the following motives: coherence of parts of drama, people are actors (we all wear masks), one should quit playing one's role in good time, and play it well. The last motive is exclusive to Epictetus, while the others concur with the semantics of theatrical metaphors among other Stoics. The metaphors of play, just like the theatrical ones, purport to expose everyday life and to overcome excessive seriousness ("it's all just a game"). A common feature of theatrical and role-playing metaphors is the denial of the power of circumstances, both of them act within the context of Stoic ethics. But the semantics of the metaphors of festive spectacle (πανήγυρις) and sacred procession (πομπή) differs greatly from the previous two. The main motives of this metaphor are as follows: a person chooses his role themselves; the world is understood as a festival; we are born to contemplate the beauty of the spectacle of the world; contemplating this beautiful sight, the sage becomes a co-participant with god and thereby gets closer to him. In the philosophy of Epictetus and Seneca, the closeness to god and becoming like god (ὁμοίωσις θεῶ) are facilitated not only through a virtuous life, as it was the case in the Middle Stoicism, but also through a contemplative life. Unlike theatrical and role-playing metaphors, which are focused only on the ethical area, here (in Epictetus and Seneca) we find a much broader — physical and theological — context. Ethics is losing its dominance over physics, since the contemplation of the beauty of cosmos becomes self-sufficient. **KEYWORDS:** theatrical metaphor, spectacular metaphor, contemplative life, Stoicism, *imitatio Dei*.

© И.Д. Колесников (Саратов). kolesnikovid@mail.ru. Саратовская государственная юридическая академия. Саратовская государственная консерватория.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.05

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627, <https://rscf.ru/project/24-28-00627/>.

Цицерон говорит, что мудрость нужно уподоблять не кораблевождению и врачеванию, а искусству игры и танца (поскольку цель заключена в самой мудрости, а не вовне нее)¹. Что взамен двух «классических» философских аналогий введены новые, на дань красноречию списать невозможно; то же самое касается Эпиктета и других философских авторов. Всякий читатель Эпиктета не может не заметить, сколь часто встречаются у него метафоры театра, зрелища, игры — намного чаще, чем у большинства древних авторов. Другие стоики также обращались к метафорам, особенно из военной области и политической жизни, и тем не менее зрелищные метафоры позволяют увидеть стоицизм в ином свете.

Выбор философской метафоры как темы исследования едва ли нуждается в оправдании после появления наряду с историей понятий также метафорологии и истории метафор; следовало бы, скорее, задаться вопросом, почему взята столь «классическая» тема. Причина в том, что Эпиктет привлекается обычно в исследованиях более широкого контекста², и в этом отношении ему «повезло» меньше, чем Сенеке, Цицерону и особенно Платону. И всё же исследование упомянутых метафор у Эпиктета позволяет дать более отчетливую картину преобразования стоической традиции (например, как в стоицизме менялось соотношение деятельной и созерцательной жизни). Следует также добавить, что речь пойдет о метафоре в расширительном значении, в том числе об аналогии и уподоблении, поскольку фразы «мир — театр, мудрец — актер» и «мир — как театр, мудрец — словно хороший актер» не предполагают существенного различия. В ряде случаев сравнению действительно предшествует *ὡς* или *ὡς*, но это не сильно влияет на смысл.

Театральная метафора у Эпиктета и стоическая традиция

Театральная метафора появляется впервые у Платона: в «Филебе» он говорит о «комедии и трагедии жизни», а в «Законах» тра-

¹ Cic. *Fin.* 3.24, ср. 1.42.

² См. Rutherford 2013: 330–331; Konersmann 1986–1987: 93–94.

гические поэты подлежат изгнанию за ненадобностью, поскольку государство и само будет величайшей трагедией (в том же диалоге встречается любимое у неоплатоников уподобление людей куклам, которыми играют боги)³. После Платона метафоры театра, зрелищ и игры встречаются всё чаще, и обозреть всю их совокупность в данной статье представляется невозможным и к тому же излишним, поскольку соответствующие исследования проделаны как в отношении античной традиции в целом, так и эллинистической литературы в частности⁴. Это широкое поле примеров уместно привлекать только там, где оно вносит уточнение в стоический контекст.

Эпиктет обращается к театральной метафоре девять раз. Поскольку уподобление театру несет в себе разные значения, следует выделить несколько мотивов⁵ — друг друга они не обязательно исключают, но подчас дополняют и пересекаются. Все они должны быть рассмотрены не обособленно, а в свете стоической традиции и эллинистической философии вообще, особенно в точках соприкосновения стоицизма с другими школами.

1. *Согласованность частей драмы*. Это мотив по преимуществу стоический, хотя у Эпиктета он не получил такого развития, как остальные. Мир — не случайное нагромождение частей; в нем всё, как и в драме, необходимо и уместно. Впервые мотив встречается во фрагменте Хрисиппа (SVF 2.1181):

Plu. *De comm. not.* 14, 1065d. «Подобно тому, — говорит он, — как в комедиях есть нелепые стихи, которые сами по себе хотя и грубы, но придают всему произведению привлекательность, так и всё, что само по себе ты можешь осудить как порок, бесполезно в масштабах мироздания».

M. Ant. 6.42. Но только не окажись такой частью [мироздания], как тот дешёвый и нелепый стих в драме, о котором упоминает Хрисипп⁶.

³ Pl. *Phlb.* 50b; *Lg.* 817b, 644d, 803c.

⁴ Kokolakis 1960b; Chaniotis 1997.

⁵ Что ни в коей мере не претендует на новую классификацию метафоры. См. Puchner 2006: 95.

⁶ Пер. А.А. Столярова.

Усмотрение в мире случайного и дурного вытекает из невозможности охватить взглядом всю стройность целого. Этот мотив, хотя и вполне соответствующий телеологии Стои⁷, всё же не пользовался такой любовью стоиков, как остальные. Наиболее благосклонным к нему оказался Марк Аврелий, полагавший, что «в жизни всё обладает такой же необходимостью, как в трагедии»; в другом месте он противопоставляет разумную жизнь танцу или театральному действию, поскольку если кто вмешается, то они прерываются; интересное развитие мотива — необходимо, чтобы завершенностью обладала не только вся драма целиком, но и каждая ее часть⁸. Уподобление целесообразности мироздания завершенности драмы впоследствии будет заимствовано и неоплатонизмом⁹.

Почему, в таком случае, этот мотив не развит Эпиктетом? Телеология была для него важна нисколько не меньше, но он раскрывает ее в метафорах праздничного зрелища¹⁰.

II. *Снятие масок*. С богачами и тиранами случаются трагедии, с бедняков достаточно и комедии, а если они и участвуют в трагедии, то лишь как хоревты¹¹. Говорит в том же духе и Сенека: пусть мы и завидуем правителям, но это лишь наряды, сейчас они в пурпуре и царском облачении, но судьба может снять с них котурны; все они не более чем актеры, на время берущие себе определенную роль, и каждый расплачивается в своей трагедии; люди изображают друг перед другом магистратов, воспроизводят претексту, фасцы и трибунал, а в лагере, курии и на форуме играют всерьез, чем едва отличаются от детей¹².

Мотив снятия покровов был особенно привлекателен для киников¹³ (кстати, Эпиктет задействует этот мотив театральной ме-

⁷ Пожалуй, к этой же «телеологической» стороне театральной метафоры можно отнести и другой фрагмент из Хрисиппа (SVF 3.371).

⁸ M. Ant. 11.6, 11.1.

⁹ Ср. Plot. *Enn.* 3.2.11.2.

¹⁰ Arr. *Epict.* 1.12.16–17.

¹¹ Arr. *Epict.* 1.24.14–20.

¹² Sen. *Ep.* 76.31, 80.7–8, 115.15; *Dial.* 6.10.1–2, 2.12.

¹³ Dio Chrys. *Or.* 13.20, 64.27.

тафоры, говоря о кинизме¹⁴). Разоблачали киники не то, что «под маской одного скрывается другой», а то, что под маской кого-то почитаемого (скажем, царя или богача) скрывается «жалкий актер». Так и философы подобны трагическим актерам: с ними маску да величественное одеяние, и останется смехотворный человек, нанятый за семь драхм¹⁵. Это традиционная топка киников.

III. *Своевременная развязка*. В эллинистическую эпоху сравнение смерти с окончанием драмы не было редкостью¹⁶, но стоики наделяют эту метафору иным значением: когда приходит пора, хороший актер прекращает игру¹⁷. В стоической традиции эта топика распространена очень широко: в жизни, как в драме, важно не то, длинна ли она, а то, хороша ли — всё дело в развязке (Сенека)¹⁸. В таком же духе («доигрывать драму до конца») эту метафору использует Музоний Руф¹⁹, но особенно часто Марк Аврелий: жизнь должна обладать завершенностью, чтобы нас нельзя было сравнить с трагическим актером, который ушел, не доиграв²⁰. Когда природа отзывает нас обратно, не стоит сопротивляться: «Словно комедианта отзывает с подмостков занявшийся им претор. „Но я же сыграл не все пять частей, три только“. — Превосходно; значит в твоей жизни всего три действия»²¹.

Это преимущественно стоический способ обращения с театральной метафорой, хотя его можно найти и у Цицерона (что вполне понятно, в трактате «О старости»²²).

IV. *Хороший актер*. Он должен не только вовремя закончить, но и хорошо исполнить свою роль. Даже для бедности можно

¹⁴ Arr. *Epict.* 3.22.26–30.

¹⁵ Luc. *Icar.* 29; *Men.* 16.

¹⁶ Chaniotis 1997: 219.

¹⁷ Arr. *Epict.* 4.1.165.

¹⁸ Sen. *Ep.* 77.20.

¹⁹ Muson. *Ep.* 1.9 Hercher, p. 141 Hense.

²⁰ M. Ant. 3.8.

²¹ M. Ant. 12.36; пер. А.К. Гаврилова.

²² Cic. *Sen.* 5, 64, 85. У Эпиктета мотив окончания игры, пира и праздника встречается и вне театральной метафоры (Arr. *Epict.* 2.16.37–38, 3.5.8–11, 3.26.28–31, 4.1.103–106).

быть прекрасным актером, мы всегда должны играть хорошо, ведь имеет значение не то, длинна ли драма, а то, хороша ли²³. В стоицизме такое прочтение театральной метафоры прозвучало впервые у Аристона Хиосского: мудрец должен быть подобен хорошему актеру, который мог бы надеть маску как Терсита, так и Агамемнона, и обоих играть подобающим образом²⁴. Этот образ был широко известен; впоследствии он встречается не только у Эпиктета²⁵, но и у Диодора Сицилийского²⁶. Возможный источник влияния на Аристона — киник Бион Борисфенит²⁷:

Как хорошему актеру нужно прекрасно исполнять ту роль, что назначил поэт, так и благому мужу то, что предписала судьба. Ведь и она, говорит Бион, словно поэтесса, когда первую, а когда вторую назначает роль, и когда царя, а когда бродяги²⁸.

Бион развивает далее антитезу ролей богача и бедняка, которые в свете театральной метафоры как бы уравниваются, оба исполняют свою роль (мотив «снятия масок»). Примечательно, что у Биона драму ставит *τῆχη*, это было по духу стоикам²⁹. У склонного к стоицизму Полибия *τῆχη* также играет значительную роль в театральных метафорах³⁰, причем она у него означает не слепой

²³ Arr. *Epict.* 4.7.13; Muson. *Ep.* 1.9 Hercher, p. 141 Hense; Sen. *Ep.* 77.20.

²⁴ SVF 1.351.

²⁵ Arr. *Epict.* 4.2.10; Epict. fr. 11 Schenkl.

²⁶ D.S. 16.87.

²⁷ Вопрос о влиянии на Аристона является дискуссионным (Kindstrand 1976: 79–82).

²⁸ Bion fr. 16a Kindstrand. Биона цитирует Телес Мегарский в диатрибе «Об автаркии»; сама диатриба сохранилась у Стобея, который, в свою очередь, цитирует ее по эпитоме Теодора.

²⁹ При этом мотиву судьбы у стоиков присущ, разумеется, и некий драматизм. Так, Сенека говорит о Сицилии: «Она вознесла судьбу Помпея, истощила удачливость Цезаря, счастье Лепида отдала другим — она решила участь их всех; она следила, как разыгрывалось колоссальное зрелище, ясно показавшее смертным, как стремительно бывает падение с вершины на самое дно и сколь различными путями разрушает судьба великое могущество» (Sen. *QNat.* 4. pr. 21–22; пер. Т.Ю. Бородай).

³⁰ Plb. 11.5.8, 23.10.12–16, 29.19.2. О театральной лексике у Полибия см. Chaniotis 1997: 221, 230.

случай, а, скорее, стоическое Провидение³¹ — в отличие от киников, где τύχη раздает роли случайным образом. Вот почему мотив «хорошего актера» относился по преимуществу к стоикам, а не киникам: последние указывали на случайность распределения ролей, чтобы «снять маски» с других. Обилие ролей у стоиков служит согласованной целостности мира, у киников — просто пестроте зрелища³².

iva. *Последовательность роли.* Об этом мотиве, который выражен преимущественно Эпиктетом, стоит сказать особо. Основным понятием становится маска, роль, личина (πρόσωπον)³³. Не следует разыгрывать несовместимые роли Агамемнона и Терсита³⁴, нужно считаться с той ролью, которую получил: если ты брат, от тебя требуется одно, если еще и отец — то сверх того и другое, а если член городского совета — третье; каждое из этих «имен» предписывает подобающие поступки³⁵. Особенно показательное место из «Энхиридиона»:

Помни, что ты актер в пьесе, которую ставит ее режиссер. Если он пожелает сделать ее короткой — ты актер короткой драмы, а если пожелает сделать ее долгой, то долгой. Если он хочет, чтобы ты играл роль нищего, сыграй ее хорошо, равно как роль хромого, начальника, плебей. Твое дело — хорошо исполнить данную тебе роль, а выбрать ее для тебя волен другой³⁶.

Эта цитата объединяет перечисленные мотивы театральной топики и характерна для стоицизма в целом: «хорошо играть роль, которую не выбирал». Выбивается только Панэций, который говорит, что нужно по силам самому выбирать себе роль³⁷. Это, конечно, для стоиков большое новшество, поскольку едва ли не противоречит покорности судьбе. Но у Панэция эта роль-личина не была метафорой, так как он разработал учение о четырех πρόσωπα

³¹ Walbank 1957: 21–23.

³² Luc. *Men.* 16.

³³ Arr. *Epict.* 2.10.7–11, 3.23.4, 2.10.1, 3.2.3 (Alesse 1997: 200).

³⁴ Arr. *Epict.* 4.3.3, 4.2.10; ср. 1.25.10–13, 3.2.2.26.

³⁵ Arr. *Epict.* 2.10.7–10.

³⁶ Epict. *Ench.* 17; пер. А.Я. Тыжова.

³⁷ Panaet. test. 63–64 Alesse.

(в передаче Цицерона *personaе*), так что здесь сложно отделить понятийный уровень от собственно метафорического.

Семантика театральной метафоры у Эпиктета
и другие игровые метафоры

В театральной метафоре Эпиктет задействует устойчивые смыслы стоической традиции. Прежде всего, человек уподобляется актеру, а не зрителю: судьба назначает роль, которую нужно хорошо исполнить и своевременно закончить. Эпиктета отличает подчеркнутое внимание не к теме актерства вообще, а к тому, какие действия предписывает выпавшее *πρόσωλον*: необходимо осознать, какие я должен совершать поступки, если я в первую очередь человек, затем отец и так далее. Вот почему мотив последовательной игры (своеобразный мотив Эпиктета) был обособлен от хорошей игры вообще.

Подчеркивание «актерской» стороны не разумеется само собою. Театральная метафора у эпикурейцев, например, подразумевала *σοзерцание* театрального действия, которое можно покинуть, если оно не нравится³⁸ (частым у них был образ и ухода с пира)³⁹. Предшественнику эпикурейцев Демокриту приписывали — хотя и ошибочно, но показательно — знаменитую сентенцию: «космос — сцена, жизнь — парод: пришел, увидел, ушел»⁴⁰. Так и в кинической традиции главное действующее лицо оказывается зрителем мирового театра⁴¹: Менипп в загробном царстве смеется над тем, что цари и богачи, всё утратив, сравнялись с нищими; он отправляется на небо и, глядя оттуда вниз, находит зрелище земной жизни смехотворным⁴². Диоген приходит на Истмийские

³⁸ Сис. *Fin.* 1.49.

³⁹ Так у Филодема (*PHerc.* 1050 Col. 18), Горация (*Hor. Sat.* 1.1.118–119) и Лукреция (*Lucr.* 3.938–939).

⁴⁰ 68 В 115 DK. Вероятно, автором был оратор Демократ.

⁴¹ *Luc. Nigr.* 18.

⁴² *Luc. DMort.* 30; *Icar.* 17. Лукиан привлекает сценическую метафору для того, чтобы указать на ненадежность фортуны, обманчивость внешности, несоответствие задатков и амбиций, а также на ношение фальшивых масок и нарядов (*Kokolakis* 1960a: 68).

игры не наедаться и наблюдать за атлетами, а смотреть на людей и на их неразумие⁴³. В кинической топике преобладал мотив «снятия покровов» с *других* актеров, а у стоиков вообще и Эпиктета в особенности — мотивы хорошей и последовательной игры *своей* роли.

Уподобление человека актеру ограничивает тяжеловесную серьезность жизни. Очевидно, что этот мотив предполагается во всякой театральной метафоре, но Эпиктет склонен подчеркивать несерьезность в метафорах игры и пира: жизнь он уподобляет состязанию атлетов, игре в черепки, игре вообще, пиршеству⁴⁴. Те вещи, что обычно признают ценными, перестают быть таковыми, если взглянуть на жизнь под углом игры («если всё это лишь игра, то разве могу я и дальше всерьез ценить эти вещи?»). Представление об игре при этом не является беспочвенной фантазией — Эпиктет не устает повторять, что из нее всегда можно выйти; всё это игра, в которой я действую по собственной воле, и могу ее закончить, когда захочу.

Метафора у Эпиктета достигает тех же целей, что и диалектика. Для преодоления волнения, гнева и иных страстей Эпиктет уподобляет предмет беспокойства чему-то, волноваться по поводу чего бессмысленно и смехотворно, и делает это как посредством метафоры, так и путем диалектики. Жизнь он сравнивает с пиром:

Помни, как следует вести себя на пиру. Блюдо, обносимое по кругу, оказалось рядом с тобой? — Протянув к нему руку, возьми себе, сколько позволяет приличие. Пронесят мимо тебя? Не задерживай. Еще не поднесли? Не стремись вперед в своем желании. Подожди, пока блюдо не окажется рядом с тобой. Точно так же поступай в отношении детей, жены, государственной службы, богатств⁴⁵.

Почитаемые внешние блага подобны блюду: рвение в их отношении может оказаться неуместным, да и попросту неприлично впадать из-за них в печаль. Такой же смысл и у другой аналогии,

⁴³ Dio Chrys. Or. 9.1.

⁴⁴ Arr. Epict. 2.16.37–38, 4.4.26–27, 4.4.30, 4.7.5, 4.7.19, 4.7.29–30; Ench. 15.

⁴⁵ Epict. Ench. 15; пер. А.Я. Тыжова.

где жизнь уподобляется игре в мяч: сам мяч ничего не стоит, всё дело в том, как в него играют — вот так и Сократ на суде словно играл в мяч, где на кону — «быть закованным, изгнанным, принять яд, потерять жену, детей оставить сиротами»⁴⁶. Но он играл, продолжает Эпиктет, и играл изящно. «Вот так и у нас забота пусть будет как игра в мяч, а безразличие как по поводу мяча»⁴⁷. Подобные аналогии Эпиктет проводит и вне игровых или пиршественных метафор:

В каждом из предметов, очаровывающих душу, приносящих пользу и вызывающих к себе любовь, помни говорить себе, каков он, начав с предметов самых незначительных. Если ты любишь горшок, говори: «Я люблю горшок». Ведь если он разобьется, это не приведет тебя в смятение. Если ты любишь своего ребенка или жену, говори, что ты любишь человека. Ведь если он умрет, это не приведет тебя в смятение⁴⁸.

В первом случае имеет место прямая тавтология, во втором — сведение к родовому понятию (привязанность к жене — привязанность к человеку, к разумному *смертному*)⁴⁹. Подобной редуccionей Эпиктет пользуется неоднократно — многие вещи перестанут меня волновать, если я найду для них верное определение: против убедительности вещей нужно иметь отчетливые общие понятия⁵⁰. Занимается поиском верных определений и Марк Аврелий: помни, каковы вещи сами по себе, обнажай их природу и называй их собственным именем; всё, с чем имеешь дело, нужно раскладывать на составные части: даже улаждающую песнь, танец и панкратий презришь, если разложишь на части⁵¹. Таким образом, игровые метафоры уподобляют внешние блага чему-то несущественному или ничтожному, отношение к ним должно стать «несерьезным» (по крайней мере, не придающим им вес). Эпиктет подчеркивает, что в игре есть правила и им нужно следовать,

⁴⁶ Arr. *Epict.* 2.5.15–20.

⁴⁷ Arr. *Epict.* 2.5.20; ср. Dio Chrys. *Or.* 8.16.

⁴⁸ Epict. *Ench.* 3; пер. А.Я. Тыжова. Ср. Arr. *Epict.* 3.24.84–86, 4.10.32–35.

⁴⁹ Ср. M. Ant. 2.17, 4.7, 6.13, 8.49.

⁵⁰ Arr. *Epict.* 1.27.6.

⁵¹ M. Ant. 3.11, 11.2.

а поскольку это игра, им следуешь охотно. Пожалуй, такие метафоры наделяют человека еще большей свободой от власти обстоятельств, чем театральные, хотя центр тяжести всё еще находится на деятельности (там актер, тут игрок).

Театральные и игровые метафоры обладают силой отрицания власти обстоятельств; вопрос в том, остается ли помимо этого нечто утверждающее?

Метафора праздничного зрелища.

Созерцание как приближение к богу

В ином смысловом поле находятся у Эпиктета метафоры зрелища. Он говорит именно о праздничном зрелище (*πανήγυρις*), а не о зрелище вообще (*θέα*), что вносит бóльшую определенность, чем более широкое *spectaculum* у Сенеки. Всего у Эпиктета насчитывается пять мест, где проводится развернутая аналогия с празднеством⁵². Вот основное:

У нас обстоит примерно так, как на всеобщем празднестве (*ὡς ἐν πανηγύρει*). Мелкий скот и быки пригоняются на продажу, а большинство людей приходит кто покупать, кто продавать. Но немного таких, которые приходят на созерцание празднества: как это происходит и почему, кто такие устроившие празднество и с какой целью? Вот так и здесь, на этом всеобщем празднестве. Одни, как скот, ни о чем больше не хлопочут, кроме корма. Ведь для всех вас, кто занят имуществом, землями, рабами, какими-нибудь должностями, всё это есть не что иное, как корм. Но немного среди присутствующих на этом празднестве людей, любящих созерцать: «Так что же такое мироздание? Кто управляет им? Никто? И как это возможно, тогда как город или домашнее хозяйство не могут продолжать существования даже кратковременно без управляющего и заботящегося, чтобы в таком великом и прекрасном устройстве царил при необдуманности и случайности такой строгий порядок? Значит, существует управляющий. Каков он именно и как он управляет? А мы какими именно созданы им и для какого дела? Есть ли между нами и им какая-то

⁵² Arr. *Epict.* 1.12.21, 2.14.23–29, 3.5.10, 4.1.105–109, 4.4.24–27.

связь и отношение, или вовсе нет?» Вот чем заняты эти немногие. Стало быть, они посвящают свой досуг одному только этому — ознакомиться с празднеством, прежде чем уйти. И что же? Толпа смеется над ними. Да ведь и там торговцы смеются над зрителями. И если бы скот обладал каким-то сознанием, то смеялся бы над теми, кто дорожит чем-то иным, кроме корма⁵³.

В метафоре всенародного празднества можно выделить несколько смыслов. Прежде всего, это следующие моменты.

1. *Распределение ролей.* Подобно тому, как на празднестве есть скот и торговцы, зрители и устроитель всего этого торжества, так и в жизни есть те, кто печется о внешних благах, отстраненные созерцатели и божество. Здесь, в отличие от театральной метафоры, человек отвечает за выбор своей роли в празднестве и, соответственно, за выбор образа жизни. Этот мотив позволяет провести параллель со знаменитой историей о Пифагоре:

На вопрос Леонта, флиунтского тиранна, кто он такой, Пифагор ответил: философ. Жизнь, говорил он, подобна играшкам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины⁵⁴.

Такая аналогия позволяет провести четкое различие в предметах устремлений и образах жизни, причем у Эпиктета различие это более жесткое: вместо атлетов скот, прокорм вместо славы и выгоды.

II. *Усмотрение праздничности.* В приведенном отрывке этот мотив выражен не столь явно, но подразумевается всегда, он — сама основа зрелищной метафоры: «считай происходящее зрелищем, празднеством». В других местах Эпиктет его подчеркивает:

⁵³ Арг. *Epict.* 2.14.23–29; пер. Г.А. Тароняна.

⁵⁴ D.L. 8.8.6–12 (пер. М.Л. Гаспарова с незначительными изменениями). Ср. *Cic. Tusc.* 5.8–9; D.L. 1.12; Val. Max. 8.7. См. подробнее Афонасин 2020: 15, 71–72. Уподобление жизни празднеству использовал и Крантор, однако у него люди выступают судьями благ и решают, кому присудить победу: мудрости, здоровью, богатству и т.д. (S.E. *M.* 11.52–58 = Krantor F7a Mette).

Так, значит, теперь мне проводить жизнь среди этой суматохи? — Что ты имеешь в виду под «суматохой»? Среди множества людей? И что в этом тягостного? Представь, что ты в Олимпии, почти, что это — всеобщее празднество... А если окажешься среди скопища людей, называй это состязанием, всеобщим празднеством, праздником, старайся праздновать вместе с людьми⁵⁵.

Эпиктет и в других местах советует изменить представление, но обычно он сводит явление к общему понятию с целью *разоблачить* его мнимую ценность («говори, что любишь горшок»); здесь же перемена имен как бы *украшает* и *облагораживает* действительность («не толпа, а празднество»). Впрочем, слова «украшает» и «облагораживает» не вполне уместны и не очень согласуются со стоическим типом мышления; следует предположить, скорее, что происходящее для Эпиктета и впрямь празднично, нужно увидеть, что мир — это праздник.

В контексте «праздничности» определенный интерес представляет двадцатая глава «О спокойствии духа» Плутарха:

Меня восхищает сказанное Диогеном⁵⁶, который, видя в Лакедемоне гостеприимца, готовящегося к празднику и стремящегося к почестям, произнес: «Не всякий ли день благой муж считает за праздник?» И особенно светлый, если мы благоразумны. Ведь космос — это священный и достойный бога храм; человек благодаря рождению введен в него как зритель нерукотворных и неподвижных изваяний; но божественный ум показывает чувственные подобия умопостигаемых вещей, говорит Платон, природные начала, обладающие жизнью и движением — солнце и луну, звезды и реки, вечно источающие новую воду, и землю, дающую пищу растениям и животным. Их жизнь, которая является посвящением в таинства и празднеством, должна быть наполнена веселостью (εὐθυμία) и радостью...⁵⁷

Далее Плутарх говорит о тех несчастных, кто ограничивает праздничность определенными днями, проводя оставшееся время в сетованиях и негодовании. Казалось бы, причем же здесь

⁵⁵ Arr. *Epict.* 4.4.24–26; пер. Г.А. Тароняна.

⁵⁶ SSR 5 B 464 Giannantoni.

⁵⁷ Plu. *De tranq. anim.* 477cd.

стоицизм, если упомянуты Диоген и Платон? Тем не менее, этот трактат написан в стоическом ключе; хотя вопрос об источниках влияния остается открытым⁵⁸, одна из главных фигур — Панэций, утвердивший вслед за Демокритом εὐθυμία в качестве надлежащего настроения мудреца⁵⁹. Конечно, после упоминания Платона можно привлечь ряд мест из его наследия⁶⁰, но в них упоминаются изваяния, и нигде космос не сравнивается с храмом или празднеством. Несмотря на то, что Плутарх явно адаптировал это рассуждение к платонизму (не в духе которого прославлять природные тела), мы вправе предполагать стоический первоисточник, например Панэция. Не исключено, что эта образность навеяна и кинической традицией, хотя высказывание Диогена нигде более не засвидетельствовано⁶¹.

III. *Красота зрелища*. Что следует по мере сил постичь порядок космоса, для стоицизма не ново, но Эпиктет говорит в более жизнелюбивом тоне, он усматривает не однообразность сущего, а его упорядоченность. Страшно умереть, так и не увидев этого чудесного зрелища, ведь человек введен в мир затем, чтобы созерцать красоту управляемого божеством космоса⁶². При этом в театральной метафоре упор был сделан на уход, в зрелищной — на то зрелище, которое надо перед уходом увидеть⁶³. Все едут в Олимпию, чтобы увидеть творение Фидия, и почитают за несчастье прожить до самой смерти, так и не увидев; так почему же иначе с красотой космоса?⁶⁴

О том же — и не менее часто — говорит Сенека. Природа дала людям пылкий ум и, сознавая свою искусность и красоту свою, сделала их зрителями (spectatores) столь великих зрелищ

⁵⁸ Abel 1987.

⁵⁹ Grilli 1953: 118.

⁶⁰ Pl. *Ti.* 92c; *Epin.* 984a.

⁶¹ Ср. в том же трактате слова Плутарха о Кратете: Plu. *De tranq. anim.* 466e.

⁶² Arr. *Epicet.* 1.6.20–23, 4.1.103–106.

⁶³ Впрочем, роль ухода в праздничной метафоре подчеркивается в Vollenweider 2013: 137–140.

⁶⁴ Arr. *Epicet.* 1.6.20–23.

(spectacula)⁶⁵. Великолепен мир, и великолепен созерцающий в восхищении это великолепие дух, его величайшая часть⁶⁶. И уж совсем недвусмысленно высказывается он в предисловии к первой книге «Естественных вопросов»: когда душа отвлекается от земных дел и обращается к созерцанию неба, ее по-настоящему занимает божественное — «не как чужое, а как свое»⁶⁷. Ее назначение — познавать бога, природу. Занятия физикой дают самое ценное — познание природы, которым занимаются не ради выгоды, а из-за ее поразительности⁶⁸. Конечно, в других местах, даже в тех же «Естественных вопросах», Сенека рассматривает физику как подчиненную этике⁶⁹; но достаточно уже и того, что Сенека неоднократно привлекает такую топику как вполне согласную с духом Стои. Наконец, помимо Эпиктета и Сенеки этот мотив можно найти в речи стоика Луцилия Бальба из второй книги «О природе богов» Цицерона: «Нет ничего восхитительнее и прекраснее, чем зрелище движения светил»⁷⁰; космос не только характеризуется через эпитеты красоты и совершенства⁷¹, но также сравнивается с произведением искусства, а природа — с художником⁷².

iv. *Приближение к богу*. В праздничной метафоре человек является не только зрителем⁷³. Эпиктет наряду с всенародным празднеством (πανηγύρις) вводит также и торжественную процессию (πομπή), в которой было безразлично, участвуют ли в ней граждане или являются сторонними наблюдателями; более почетным, разумеется, было первое. Независимо от того, говорится ли о πανηγύρις или πομπή, предполагается совместное участие с бо-

⁶⁵ Sen. *Dial.* 8.5.

⁶⁶ Sen. *Dial.* 12.8.4.5.

⁶⁷ Sen. *QNat.* 1.pr.12.

⁶⁸ Sen. *QNat.* 6.4.2, 7.1.6.

⁶⁹ Sen. *QNat.* 3.pr.18, 6.32.1.

⁷⁰ Cic. *N.D.* 2.104, 2.140, 2.155.

⁷¹ Cic. *N.D.* 2.118, 2.127.

⁷² Cic. *N.D.* 2.58, 2.82. Ср. SVF 2.1132.

⁷³ Arr. *Epict.* 4.1.104–106.

жеством (как с организатором зрелища и предводителем шествия соответственно).

Человека, жалующегося на краткость отпущенного смертным срока, Эпиктет спрашивает, для чего бог ввел его в мир?

Разве не для того, чтобы ты с некоторой толикой брэнной плоти пожил на земле, созерцал его управление, принял с ним участие в торжественном шествии и в празднестве некоторое время? Так, значит, ты не хочешь, пребывая в созерцании торжественного шествия и всеобщего празднества до тех пор, пока дано тебе, затем, когда он уводит тебя, уходить с благоговейной благодарностью за все услышанное и увиденное?⁷⁴

Тот, кто созерцает зрелище праздника, становится соучастником бога, его организатора (это совместное участие неоднократно подчеркивается приставкой *συν-*)⁷⁵. В метафоре театра человек был исключительно действующим лицом среди других таких же, как он, где всем правит безликая τύχη. В свою очередь, киник мог отстраниться от этого зрелища, чтобы вдоволь над ним посмеяться, оказавшись тем самым как бы «вне» мира, по ту сторону «участия». Но у поздних стоиков созерцание мира как праздничного зрелища становится формой подлинного участия. Созерцание также включено в мир, ради него мир, собственно, и устроен.

Следует восхищенно смотреть на зрелище и благодарить за него божество, причем не обязательно славословиями (хотя тон Эпиктета подчас, как у Клеанфа, гимничен⁷⁶). Созерцание само становится способом служения богу. В «О досуге» Сенека говорит о двух государствах — одно общее у богов и людей, другое предписано нам в силу рождения; некоторые стараются ради большего государства, иные ради меньшего, третьи и для того, и для другого. «Этому большему государству мы можем служить на досуге».

⁷⁴ Агр. *Epict.* 4.1.104–105; пер. Г.А. Тароняна.

⁷⁵ Агр. *Epict.* 3.5.10: «ὅτι ἤξιωσάς με συμπανηγυρίσαι σοι καὶ ἰδεῖν ἔργα τὰ σὰ καὶ τῇ διοίκησει σου συμπαρακολουθῆσαι [σοί]»; 4.1.104–105: καὶ θεασόμενον τὴν διοίκησιν αὐτοῦ καὶ συμπλοπεύσοντα αὐτῷ καὶ συνεορτάσοντα πρὸς ὀλίγον; 4.1.108: τῶν συνεορτάζόντων δεῖται, τῶν συγχορευόντων.

⁷⁶ Агр. *Epict.* 1.16.15–21, 3.26.28–31, 4.1.108.

В чем заключена эта служба? В исследовании вопросов — Сенека приводит их пять; и надо сказать, что только первый посвящен добродетели, следующих два физике, и два завершающих теологии. «Кто созерцает это, что оказывает богу? То, что столь великие дела его без свидетеля не останутся»⁷⁷. В следующей главе начинается панегирик созерцательной философии, после которого Сенека говорит, что столь великолепное зрелище природа не стала бы давать в одиночестве. «Она хочет, чтобы ее созерцали, а не только осматривали»⁷⁸. В другом сочинении после подобных вопросов из области физики (и, в частности, теологии) Сенека спрашивает: «Это наблюдать, это изучать, об этом заботиться — не значит ли преодолеть свою смертность и в лучшую быть записанным долю?»⁷⁹

Эпиктет описывает мир как совместное празднование с богом: «Я всецело тебе благодарен, потому что ты счел меня достойным праздновать с тобой и увидеть твои дела, а также следовать взглядом за твоим управлением»⁸⁰. Эпиктет говорит не только о службе по отношению к богу, но и о дружбе с ним, о совместной с ним деятельности, и этот момент по-настоящему открывает другую сторону стоического уподобления божеству (ὁμοίωσις θεῶ). Это уподобление становится возможным не только на пути добродетельной жизни, как утверждает Хуберт Мерки⁸¹; у Посидония это, пожалуй, было действительно так⁸², однако поздние стоики наделяют тем же правом и созерцание.

Заключение

Смысловое поле театральных и зрелищных метафор не совпадает. По одну сторону мировая сцена, где судьба наделяет нас ролями, которые мы должны хорошо исполнить, хотя это только

⁷⁷ Sen. *Dial.* 8.4.

⁷⁸ Sen. *Dial.* 8.5.

⁷⁹ Sen. *QNat.* 1.pr.17.

⁸⁰ Arr. *Epict.* 3.5.11.

⁸¹ Merki 1952: 7–17.

⁸² Posidon. fr. 366a, 452 Theiler (Theiler 1982: 274–275).

маска и наряд, а по другую — празднество, на котором нет смысла заниматься чем-то иным, кроме созерцания красоты природы. Первая метафора восходит к ранним стоикам (Хрисипп, Аристон) и, еще раньше, к киникам (Бион), хотя и в поздней Стое не утрачивает своей роли. Она ограничивается этической областью и в значительной степени напоминает дух диатрибы, откровенно сообщающей горькую истину: «если играешь, играй хорошо — но помни, что играешь». Метафора мирового зрелища развивается преимущественно поздними стоиками, хотя ее смысловая основа заложена в среднем стоицизме. Высшая цель заключена в принятии не столько стоического образа действий, сколько стоического взгляда на красоту мира, на созерцание и восхваление бога.

В этом вопросе видны и различия между самими поздними стоиками. Написавший «Естественные вопросы» Сенека обращается к созерцанию природы из презрения к делам человеческим⁸³, в то время как «моралист» Эпиктет выражает это презрение в театральных и игровых, но не в зрелищных метафорах. У Сенеки красота и величие природы — важная антитеза к политике: восходя к созерцанию неба, начинаешь видеть тщету всех событий, и то, что здесь кажется значительным и великим, с высоты неба напоминает толкотню муравьев⁸⁴. Сенека словно отворачивается от людей, чтобы смотреть на природу, но затем поворачивается обратно, не в силах избежать бичевания пороков⁸⁵. Даже на природу он смотрит, памятуя о том, что отвернул свой взор от людей. Эпиктет же просто смотрит на природу, вспоминая о своем назначении петь гимн богу, его созерцание ничему не противопоставлено, оно не «вопреки». Но контраст этот заметен только на фоне подобия.

Разумеется, разумная упорядоченность космоса признавалась стоиками всегда, однако в ранней Стое она была обоснованием для принятия мироустройства и смирения с превратностями

⁸³ Sen. *QNat.* 1.pr.10–12, 3.pr.2–5, 4.1.1.

⁸⁴ Sen. *QNat.* 1.pr.10.

⁸⁵ Sen. *QNat.* 1.16, 3.18.

судьбы, ибо не к чему роптать на необходимый порядок. Если цель — это жизнь, согласная с природой, то созерцание выполняет служебную роль⁸⁶: познать природу, чтобы уподобиться ее соразмерности. Примечательно, что порядок частей философии в ортодоксальной Стое выглядел как «логика – физика – этика», причем Аристон область физики и вовсе упразднил, заявив, что она выше нас⁸⁷. Но в среднем стоицизме порядок меняется, теперь это «логика – этика – физика», у Панэция и Посидония учение венчается физикой⁸⁸. Недвусмысленно высказывается и Сенека: сама по себе свобода от зла еще не является благом, добродетель велика ввиду того, что освобождает душу и готовит ее к познанию неба, делает достойной *стать соучастницей бога*⁸⁹. Иными словами, в позднем стоицизме созерцание порядка перестает быть только средством для достижения добродетели; напротив, всё отчетливее утверждается как бы самодовлеющее эстетическое любование этой упорядоченностью, особенно у Эпиктета. Метафора празднества позволяет увидеть, что в стоицизме постепенно происходил переход от физики как обоснования этики к восторженному созерцанию зрелища природы, а благодарным ответом за эту красоту было созерцание и соответствующие этой красоте поступки, что сближает стоицизм с неопифагорейцами (красота души должна соответствовать красоте неба) и неоплатониками, для которых, правда, этот самый ответ выражался исключительно в виде созерцания⁹⁰.

По крайней мере, внимательное отношение к зрелищной метафоре у поздних стоиков позволяет избежать таких сомнительных общих мест, как «в эпоху цезарей оставалась лишь надежда

⁸⁶ Альберто Грилли указывает на Демокрита и неопифагореизм как точки влияния, благодаря которым Панэций, а вслед за ним и стоицизм вообще, переменил свое отношение к созерцанию (Grilli 1953: 119, 133–134).

⁸⁷ SVF 1.351.

⁸⁸ Panaet. test. 129 Alesse; Posidon. t. 22 Theiler. Физикой и теологией венчал учение также Клеанф.

⁸⁹ Sen. *QNat.* 1.pr.6.9–13.

⁹⁰ Plot. *Enn.* 3.8.

на личное спасение путем добродетельной жизни» и «в эпоху цезарей оставалось лишь бегство в область физики». Но почему бы не предположить, что в эпоху цезарей оставалось делать то же, что и до эпохи цезарей: стремиться к добродетели, постигать природу и наслаждаться ее красотой, ощущая свою причастность божеству? Потому Сенека и восклицает: «О, сколь ничтожная вещь человек, если он не поднимется выше человеческого!»⁹¹

Литература

- Афонасин, Е.В., ред. (2020), *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. СПб.: Издательство РХГА.
- Abel, K. (1987), “Panaitios bei Plutarch *De tranquillitate animi?*”, *Rheinisches Museum für Philologie* 130.2: 128–152.
- Afonasin, E.V., ed. (2020), *Heraclides Ponticus. Fragments and Testimonia*. Saint Petersburg: RCAH Press. (In Russian.)
- Alesse F., ed. (1997), *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*. Napoli: Bibliopolis.
- Armisen-Marchetti, M. (2015), “Seneca’s Images and Metaphors”, in S. Bartsch, A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, 150–160. Cambridge University Press.
- Chaniotis, A. (1997), “Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World”, in B. Guen (ed.), *De la scène aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques. Actes du Colloque, Toulouse 1997 (Pallas, 41)*, 219–259. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Grilli, A. (1953), *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano: Paideia.
- Kindstrand, J.F., ed. (1976), *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*. Uppsala; Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Kokolakis, M. (1960a), “Lucian and the Tragic Performances in his Time”, *ΠΛΑΤΩΝ* 12: 67–109.
- Kokolakis, M. (1960b), *The Dramatic Simile of Life*. Athens: Frixou A. Boukouri.

⁹¹ Sen. *QNat.* 1.pr.5.

- Konersmann, R. (1986–1987), “Die Metapher der Rolle und die Rolle der Metapher”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 30: 84–137.
- Merki, H. (1952), *Ὁμοίωσις θεῶν. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag.
- Puchner, W. (2006), “Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch”, *Wiener Studien* 119: 77–113.
- Rutherford, I. (2013), *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge University Press.
- Theiler, W., ed. (1982), *Poseidonios. Die Fragmente*. Bd. 2: *Erläuterungen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Vollenweider, S. (2013), “Lebenskunst als Gottesdienst: Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament”, in S. Vollenweider et al. (eds.), *Epiktet. Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1*, 119–162. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Walbank, F. (1957), *A Historical Commentary on Polybius*. Vol. 1: *Commentary on Books I–VI*. Oxford University Press.

Рустам Галанин

Еврейская идентичность и греческая пайдейя:
случай Филона Александрийского*

RUSTAM GALANIN

JEWISH IDENTITY AND GREEK PAIDEIA: THE CASE OF PHILO OF ALEXANDRIA

ABSTRACT. Hellenistic Jews faced, on the one hand, the need to more or less organically fit into the cultural Greek area, on the other hand, the need to preserve their religious and, more broadly, cultural identity. In order for a Jew to have a successful life career, say, in Ptolemaic Egypt, he had to become a subject of Greek pedagogical institutions – primarily the palaestra and gymnasium. The problem with traditional Jewish values could arise already at the entrance to the palaestra: it was necessary to expose one's body, which, as is known, was not approved by Judaism (*Jub.* 3:31). At the same time, wherever there were gymnasiums, the notorious Greek “love for boys” (*mos Graecorum*) immediately flourished, which was already an independent pedagogical practice, the subject of which a Jew could not become, at least because, according to the Law, the immediate death penalty was imposed for this (*Lev.* 18:22 and 20:13). Philo of Alexandria, without denying the benefits of gymnasiums (*Spec.* 2.229–230), speaks about love for boys in full accordance with the Law (*Spec.* 3.37–42). However, the conflict between traditional Jewish values and Greek innovations did not exist only in Egypt. So, in Judea, the high priest Jason and his fellow “Hellenizers” built a gymnasium and decided to educate Jewish youths in the Greek manner. According to the 1 *Mac.* 1:14–15, in their eagerness to be Hellenes they even “restored themselves foreskins” (*ἔλοιψαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας*), i.e. did a painful operation, which was called *apospasma*. The article is devoted to the analysis of the collisions when Hellenistic Jews, taking into account Greek values, built their own system of education, and Philo of Alexandria is taken as an example, in whose work the synthesis of Hellenism and Judaism had found its highest expression, so that Philo eventually managed to absorb all the best manifestations of Greek culture, not only without changing his Jewish identity and culture, but also significantly enriching both traditions.

KEYWORDS: Jewish identity, *paideia*, gender studies, Biblical studies, ancient philosophy.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербургский государственный университет. Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024) DOI: 10.25985/PL.21.2.06

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00479, <https://rscf.ru/project/23-18-00479/>.

Часть I: Общий историко-культурный контекст

В разных регионах и на разных этапах истории эллинистического иудаизма отношение к греческому культурному воздействию было различным — от более или менее органического приятия до весьма жесткого отторжения и противостояния¹. При этом чем больше евреи становились неотъемлемой частью языческого общества, по необходимости интегрируясь в оное, тем большую потребность они испытывали в сохранении своих собственных традиций и практик ради утверждения своей самобытной идентичности².

Лучший способ сохранить и ретранслировать свою религиозно-этническую уникальность — это организовать адекватную систему воспитания. Однако перед тем как обратиться к разбору того, как воспитывался эллинистический еврей, представляется целесообразным определить саму еврейскую идентичность через выявление ее базовых структурных компонентов. Воспользуемся в связи с этим структурой еврейской идентичности, предложенной Кеннетом Шенком в его книге про Филона Александрийского, где он выделяет следующие элементы³:

1. Поклонение исключительно единому Богу евреев⁴.
2. Бережное отношение к устным и письменным преданиям и традициям⁵.
3. Обрезание.

¹ См., например, Hengel 1974; Goldstein 1990.

² Gruen 2016: 331.

³ Шенк 2007: 59. Джон Коллинз отмечает невозможность дать одно-единственное, нормативное, определение еврейской идентичности в диаспоре (Collins 2000: 273).

⁴ Конечно, всегда существовали исключения. Так, некто вольноотпущенник Мосх, иудей (Ἰουδαῖος), в первой половине 3 в. до н.э. в святилище Амфиарая в Оропе увидел сон, где указанный бог и богиня здоровья Гигея повелели ему установить стелу в честь его отпущения на волю и написать на ней обо всем увиденном во сне, что и было благочестиво осуществлено (*Inscriptiones Judaicae Orientis* 1. Ach45, 11–15).

⁵ Коллинз считает, что опора на традицию, т.е. на Священное Писание, независимо от интерпретации является основным маркером, позволяющим нам отличить иудея от язычника (Collins 2000: 274). Что до политической идентич-

4. Соблюдение особых пищевых законов и запретов.

5. Соблюдение субботы.

Чтобы еврей мог полноценно вступить в эллинистическую общину, то есть стать гражданином эллинистического города, например Александрии, он должен был пройти воспитание в палестре⁶ и гимнасии с их культом телесных упражнений и обнаженного мужского тела, который совершался в присутствии трех языческих божеств — Геракла, Гермеса и Эрота. Он должен был это сделать для того, чтобы показать, что он истинно цивилизован и что, стало быть, он не варвар⁷. И тут для иудеев, в чьей куль-

ности, то можно говорить о важности Иерусалима и Храма как центра религиозной жизни (*ibid.* 274.) и символической «точкой сборки», или духовной родины (Ph. Flacc. 7), рассеянного по миру еврейского народа (Gruen 2016: 73), однако при этом, во-первых, вовсе не отрицается лояльность языческим правителям, а во-вторых, не проявляется сколько-нибудь сознательного желания бросать насиженные места и переселяться обратно в Землю обетованную, что совершенно логично, ибо если уж так хочется посетить Иерусалим, то это можно сделать в рамках паломничества на крупные праздники, такие как Суккот, Шавуот и др.

⁶ Бикерман 2000: 111; Hengel 1974: 66. Что до греческого населения, то родители записывали детей в гимнасии в 14 лет, причем не только мальчиков, но иногда и девочек (Cribiore 2001: 35).

⁷ Feldman 1960: 224. Диодор сообщает (D.S. 1.81), что египтяне в эллинистическую эпоху не давали своим детям мусического и гимнастического образования, почитая первое как изнеживающее, а второе — как опасное и вредное. Дети жрецов изучали три вида египетской письменности и священную науку у отцов, равно как и дети простолюдинов у своих отцов — ремесло и немного грамоты. На первой ступени дети египетской элиты учились в храмовых школах под руководством писцов письменности, грамматике и формулам вежливости, исползуемым в написании писем; на втором уровне дети учились транскрибировать демотические тексты, написанные иератическим шрифтом или иероглифами. Найденные археологами в египетской храмовой школе острака с греческими надписями (алфавит, имена богов и т.п.) позволяют предположить, что там также велось обучение и греческому языку, без знания которого можно было забыть о серьезной карьере (Legras 2004: 140; Doran 2017: 136). Роберт Доран считает, что в Иерусалиме, еще до того, как Ясон ввел греческое образование, могли существовать подобные же храмовые школы с обучением греческому, которые готовили штат бюрократов, необходимый для коммуникации с эллинистическими властями — т.е. с птолемеевской социально-экономической бюрократической машиной (Doran 2017: 137–138). Так и появилась прослойка интеллектуалов-писцов (*σοφῆρ, γραμματεὺς*), правоведов и нотариусов, которая

туре, как отмечает Бикерман со ссылкой на Библию (*Быт.* 38:15), «даже блудница у дороги сидела под покрывалом»⁸, могла возникнуть реальная проблема. Во-первых, нужно было непременно регулярно и прилюдно обнажаться⁹, во-вторых, в гимнасиях и палестрах периодически совершались языческие жертвоприношения и справлялись соответствующие праздники — например Гермеи, в которых участвовали юноши-эфебы¹⁰. В связи с этим Мартин Хенгель указывает, что «еврейский высший класс в диаспоре был готов при случае идти на компромисс с основной поли-

со временем стала играть огромную роль не только в работе Иерусалимского храма, но и всей экономики Иудеи, и не только потому, что именно Храм, а точнее, Первосвященник, обладал правом сбора налогов в пользу Птолемеев по всей стране, но и в силу того, что «даже простой крестьянин вынужден был обращаться в администрацию в надлежащей форме греческого *ἔντευξις* (прошение). Вплоть до пастуха в пустыне Иудеи — все были опутаны волокитой греческой фискальной системы и нуждались в помощи профессионального писца» (Бикерман 2000: 191). Ненависть к бюрократии нашла свое отражение в «Книге Еноха» (1 в. до н.э.), где сказано, что злой дух Пенемуэ научил людей письменности и употреблению бумаги (*Ен.* 69:9).

⁸ Бикерман 2000: 96. Тем не менее среди археологических находок в позднеэллинистических синагогах, в частности в Дура Европос, Хамат-Твери, Сепфорисе и др., иногда попадаются мозаичные фрески с обнаженными легендарными фигурами (например, дочь фараона и младенец Моисей) и изображения зодиакальных знаков, например Водолея, Стрельца и др., в виде обнаженного юноши (см. Poliakoff 1993: 59–61; Nachlili 2013: 361, 373, 490 et al.).

⁹ Роберт Доран и некоторые другие авторы (например, Goldstein 1990: 20) считают, что те, кто занимался в гимнасии в Иерусалиме или других городах, не должны были полностью обнажаться (Doran 2017: 139. См. также Doran 1990: 106–108). Их аргумент строится на том, что в противном случае автор 2-й Маккавейской книги обязательно обратил бы внимание на то, что тренирующиеся в палестре евреи были полностью обнажены. Также они привлекают свидетельство Фукидида (1.6), согласно которому «у некоторых варваров, особенно у азиатских, и теперь еще на состязаниях в кулачном бою и борьбе участники также выступают в поясах», т.е. в набедренных повязках. Следовательно, под «азиатскими варварами» могут пониматься и евреи. Нам эти аргументы не кажутся убедительными, и, вероятно, не показались бы они таковыми и Иосифу Флавию, который указывает, что, например, тренировавшиеся в гимнасии обнаженные евреи вынуждены были «скрывать обрезание» (*περιτομήν ἔλεκαλύψαν*), чтобы «даже при раздевании (*ἀπόδουσι*) быть как греки» (*АЖ* 12.5.1).

¹⁰ См. Галанин 2023: 27–33.

теистической тенденцией гимнасического обучения, о чем свидетельствует тот факт, что еврейские имена продолжают появляться в списках эфэбов греческих городов, которые обычно заканчиваются формулой посвящения Гермесу и Гераклу»¹¹.

В «Книге Юбилеев», написанной в середине II в. до н.э.¹², недвусмысленно сказано, что верные Богу должны «покрывать свою срамоту и не обнажаться, как обнажаются язычники» (Юб. 3:31)¹³. В Тосефте к *Авода Зара* (2:5–6) (III в. н.э.) со ссылкой на Пс. 1:1, в частности, запрещается посещения стадионов, театров, выступления мимов и других языческих представлений, хотя там и не говорится напрямую о наготы атлетов как о чем-то запретном¹⁴. Как отмечает Майкл Полякофф, раввинистические иудейские законы, регулирующие, например, походы в бани, очень внимательно относились к обнажению тела в присутствии человека: так, ходить в баню евреям рекомендовалось только днем и только с сопровождающим, что также было связано с тем фактом, что в эллинистической античности бани были местом, где активно процветала субкультура однополых отношений, охотно практикуемая язычниками и под страхом смерти запрещенная законом Моисея¹⁵. Другим таким местом, как известно, еще с древности был всё тот же гимнасий.

И всё же если молодой еврей был готов тренироваться в палестре и гимнасии, он тем не менее мог попасть в неловкое положение еще и по причине своего *обрезания*. Эллины, в отличие от, скажем, туземцев-египтян (по крайней мере, жрецов), не совершали обрезания, и быть необрезанным — это было одним из маркеров того, что ты — подлинный эллин и, стало быть, опять же, не варвар. Именно поэтому некоторые иудеи, желая откреститься от своих корней и встать на путь быстрого карьерного роста в язы-

¹¹ Hengel 1974: 68.

¹² В период между осенью 169 г. и весной 167 г. до н.э. (Goldstein 1990: 23).

¹³ Пер. А.В. Смирнова. Иудаизм, разумеется, не отвергает тела как такового, но, наоборот, чтит святость союза тела и души (Poliakoff 1993: 57). О стыде, связанном с наготой, см. *Быт.* 3: 7–11.

¹⁴ Poliakoff 1993: 58.

¹⁵ Poliakoff 1993: 58. Запрет на мужеложство изложен в: *Лев.* 18:22 и 20:13.

ческом обществе¹⁶, делали болезненную операцию по восстановлению крайней плоти — *эписпазм*. Так, уже в самой Иудее «эллинизаторы»¹⁷ во главе с первосвященником Ясоном, сыном Симона Праведного, «восстановили у себя крайнюю плоть» (ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας, 1 Мак. 1:14–15)¹⁸ и построили в Иерусалиме гимнасий для воспитания еврейских юношей-эфебов на греческий манер, где знатнейшим из них во время языческих религиозных процессов, связанных с гимнасием, и тренировок одевали на голову петас (πέτασος) — широкополую шляпу Гермеса (2 Мак. 4:12)¹⁹. Петас, будучи элементом формы эфебов (Hsch. s.v.),

¹⁶ Нужно сказать, что отступников в полном смысле слова было, вероятно, не так уж много, и нам известно только несколько имен: это Досифей, спасший жизнь Птолемею IV Филопатору (3 Мак. 1:3), Геликон, науськивавший Калигулу против евреев (Ph. Legat. 166–170), и племянник Филона Тиберий Юлий Александр (см. Feldman 1960: 228, п. 113).

¹⁷ Мы склоняемся к той точке зрения, что импульс к эллинизации исходил от иудейской элиты, в частности от Ясона, а не от Антиоха IV Эпифана. Ясон дал царю взятку в размере 480 талантов серебра (2 Мак. 4:8.), чтобы получить первосвященство вместо своего брата Онии III. Он также добавил 150 талантов, чтобы царь позволил построить ему гимнасий. Таким образом, можно, вероятно, согласиться с Лестером Граббе и рядом других авторов (Бикерман 2000; Hengel 1974; Gruen 1998 и др.), что если верить написанному в 1-й и 2-й книгах Маккавейских, то получается, что Антиох вообще не предпринимал поначалу никаких действий в отношении евреев, и, стало быть, за все последующие события в ответе часть «эллинизированной» иудейской элиты с Ясоном во главе, желавшая превратить Иерусалим в античный *полис* со всеми свойственными ему общественными институтами (Grabbe 2020: 319–320, 323). Глубинная же причина перемен доподлинно неизвестна: может быть, Ясон был идеалистом, который хотел сблизить евреев и греков, а может, им руководили исключительно политико-экономические мотивы и те привилегии, которые подобали полисному устройству со стороны эллинистических царей. Как бы там ни было, никаких перемен в религиозной жизни поначалу, т.е. до гонений Антиоха, не предполагалось, да и не было. См. также Dogan 2012: 95–97; Тантлевский 2013: 234–238.

¹⁸ О том, как в Античности делалась такая операция, см. у Авла Корнелия Цельса в трактате «О медицине» (7.25.1). Также об этом говорится в апокрифе «Завещание Моисея» (ТМос 8) (1 в. н.э.), где постфактум дан намек на Антиоха Эпифана и его агентов, после весны 167 г. до н.э. принудительно заставлявших делать еврейским мальчикам операцию эписпазма (Goldstein 1976: 200, п. 15).

¹⁹ Никаких следов этих построек, равно как и других общественных зданий до эпохи Ирода Великого, которые являлись характерными элементами элли-

вероятно, надевался для того, чтобы защищать голову от солнечных лучей на тренировках, во время которых эфебы полностью обнажались²⁰. Также там сказано (1 Мак. 1:15), что эти люди, введя гимнасий и отменив обрезание, «соединились с язычниками» (ἔζευγίσθησαν τοῖς ἔθνεσιν), что может свидетельствовать в пользу того, что они вступали в сексуальные отношения с мужчинами — т.е. с эфебами²¹, практикуя, таким образом, греческую любовь к мальчикам, или пайдерастию. Эти юноши-эфебы, в силу

нистического полиса, археологами обнаружено не было, однако не исключено, что гимнасий всё же мог существовать в течение нескольких столетий, пока город не был стерт с лица земли римлянами в 70 г. н.э. (Spielman 2012: 9–10). Голдстейн считал, что гимнасий был неподалеку либо от Храма, либо от Акры (Goldstein 1983: 229, п. 12). Роберт Доран считает, что атака на гимнасий в 1-й и 2-й книгах Маккавеев, не имея ничего общего с народным гневом, носит исключительно риторический характер и преследует цель победить оппонентов Маккавеев, четко отделив еврейскую идентичность от всего греческого (Doran 2017: 148). Голдстейн считает, что 1-я книга Маккавеев — это «пропаганда хасмонейских царей и вполне может отражать мнения ранних членов династии» (Goldstein 1990: 25). Учитывая сравнительно малое количество жителей Иерусалима в то время, введение эфебии и гимнасия, по Дорану, не могло вызвать народную реакцию, потому что, во-первых, самих эфебов было очень мало — от силы несколько десятков, а во-вторых, из них готовили воинов и защитников города, органично включая эту молодежь в культовую жизнь сообщества, и, в-третьих, гимнасий построили в 174 г. до н.э., т.е. до вторжения Антиоха в Иерусалим и разграбления Храма в 168 г. до н.э. (Doran 2017: 145–148). Если учесть, что в этом гимнасии, вероятно, занимались только дети иудейской элиты, обычным людям просто не было до этого никакого дела.

²⁰ Goldstein 1983: 229–230, п. 12. Голдстейн считает, что еврейские эфебы, в отличие от всех остальных, могли носить набедренную повязку, равно как он полагает, что эписпазм нужно было делать только тем — весьма немногим — юношам, которые должны были отправляться на греческие игры за пределами Иудеи (*ibid.*). Однако см. прим. 9.

²¹ Goldstein 1976: 201. Голдстейн указывает, что «соединялись» здесь отражает Числ. 25:3, где сказано то же самое, только по-еврейски, а именно что, живя в Ситтине, народ Израила начал «блудодествовать с дочерьми Моава», и поэтому автор 1-й книги Маккавейской также, «возможно, имеет в виду сексуальную связь» (*ibid.*). Голдстейн не говорит непосредственно об однополых связях: такое «радикальное» прочтение Голдстейна и с выводами относительно пайдерастии как следствия учреждения гимнасия и царящего там культа наготы предлагает Холли Энн Джордан в своей диссертации (Jordan 2009: 49–51).

того, что они должны были участвовать в спортивных языческих соревнованиях, в том числе и в греческих городах, также должны были восстановить у себя крайнюю плоть²². В результате всех этих культурных и телесных трансформаций Иерусалим должен был превратиться в античный *полис*, еврейская элита — в *граждан* Антиохии Иерусалимской, где Ясон был архонтом и гимнасиархом²³, а остальная масса народа — приобрести статус не влияющих на политику *перизков*, что фактически и так соответствовало уже имевшемуся до этого аристократическому устройству еврейского этноса, управляемого герусией и первосвященником, и, стало быть, не должно было вызвать особых протестов²⁴. Сам факт того, что это муниципальное образование назвалось Антиохией, говорит о том, что фактическим «основателем» и божественным заступником города, т.е. *ктистом*, являлся царь Антиох, а следовательно, должен был быть введен также и особый религиозный культ основателя-ктиста, как это происходило в подобных случаях в других Антиохиях, Птолемаидах, Филадельфиях и т.д.²⁵

Этот период эллинизации в общем и целом (за исключением разве что некоторых консервативных реакций, как, скажем, Бен-Сиры²⁶), будучи одобрен большинством в совете старейшин, проходил довольно мирно, ибо поначалу мы ничего не слышим ни о беспорядках, ни о каком-либо сопротивлении благочестивых граждан, из чего можно сделать вывод, что, во-первых, большинство жителей Иерусалима — именно из-за вышеупомянутого исключения из политического процесса — были не против реформ,

²² Hengel 1974: 278.

²³ Доран полагает, что, возможно, не только элита, но и все евреи Иерусалима могли стать антиохийцами в Иерусалиме, однако указанной у нас возможности он тоже не отвергает и говорит, что текст в этом месте может быть понят и так, и иначе (Doran 2012: 110).

²⁴ Hengel 1974: 26, 74. См. также Doran 2012: 98–101.

²⁵ Чериковер 2010: 255.

²⁶ То, что Бен-Сира (175 г. до н.э.) не «прячется» за чужим авторитетным именем, как, скажем, автор Кохелета, уже само по себе говорит о проникновении в иудаизм греческих индивидуалистических представлений об авторстве, и в дальнейшем это уже будет обычной тенденцией.

а во-вторых, что предварительная постепенная эллинизация происходила уже некоторое время до этого²⁷ и, стало быть, не была громом среди ясного неба²⁸.

Тем не менее, если в Иудее строят гимнасий для подготовки эфебов, а Иерусалим хотят превратить в античный полис, то с гимнасием приходит неминуемо и культ вышеупомянутых богов-покровителей юношества — Эрота, Геракла и Гермеса, с их праздниками и алтарями²⁹. Библия устанавливает абсолютный запрет на возведение языческих алтарей на территории Иудеи даже для язычников³⁰, тем более это касается самих евреев. Будь то через оплату штрафов, будь то через льготы от наместников провинций, но к концу 4 в. до н.э. евреям Иудеи удалось добиться устойчивого иммунитета по отношению к языческим культам на территории своей земли — и в результате на Святой Земле не было ни одного языческого алтаря³¹. Именно это, т.е. запрет на исповедание языческих религий, по мнению Голдстейна, было причиной того, что на территории Иудеи практически не было

²⁷ Hengel 1974: 73. Совет старейшин, герусия, должен был также играть важную роль в запланированном новом политическом устройстве, и протест со стороны этого органа начинается только тогда, когда Ясона сменил Менелай.

²⁸ И, конечно, всё это не означало отказа от Закона Моисея, да и, в конце концов, Иерусалим был Храмовым городом, куда отовсюду стекались паломники, куда посылалась десятинная из диаспоры, куда жертвовали Птолеми и Селевкиды, т.е. где сама религиозная жизнь составляла существенную статью городского дохода (cf. Dogan 2012: 111).

²⁹ Чериковер считал, что едва ли статуи этих божеств находились в здании гимнасия, но даже если и находились, то «такое нарушение заповеди „не делай себе кумира и никакого изображения“ не было всё же настоящим язычеством, поскольку статуи находились в гимнасии (т.е. не в месте, освященном местной религиозной традицией) и не имели специального культового значения» (Чериковер 2010: 257). А как быть с восстановлением крайней плоти и устранением обрезания? Ведь оно не было сделано «понарошку» и напрямую противоречило заповеди Завета Бога с Авраамом (*Быт.* 17: 9–14).

³⁰ См., например, *Исх.* 34:13; *Втор.* 7:25.

³¹ Goldstein 1990: 15. Язычники, конечно, бывали в Иерусалиме, вели там бизнес и даже посещали Храм, в притворе которого (так называемый Двор язычников) им можно было молиться (ср. 3 *Цар.* 8: 41–43), однако постоянно в этот период не проживали.

постоянных резидентов язычников и, в частности, греков — по крайней мере до 168 г. до н.э., когда Антиох построил в Иерусалиме Акру; как следствие, в отличие от диаспоры, где греческий язык был чаще всего единственным, на котором говорил эллинистический еврей, в Иудее распространение греческого шло довольно медленно³².

Что же до вышеупомянутого обрезания у еврейских атлетов, то было высказано предположение, что евреи, по крайней мере в диаспоре, тренировались в специальных «еврейских гимнасиях»³³, предназначенных только для них, однако эта гипотеза не нашла своего подтверждения ни в текстах, ни благодаря данным археологии и была в итоге опровергнута данными папирологии и эпиграфики. Так, папирус Schubart 37 (= *CPJ* 3.519)³⁴ с фрагментированным текстом, который довольно сложно как-то стилистически атрибутировать, сообщает нам интересные подробности. В этом тексте некий человек выступает перед аудиторией — вероятно, перед спортсменами — с речью и упоминает различные вещи, связанные со спортивными состязаниями, потом он прерывается, поскольку появляется какой-то человек — предположительно, обрезанный обнаженный еврей, — что вызывает смех среди слушающих, а затем говорящий продолжает свою речь следующими словами:

Fr. V. Col. I. Этот [человек] тоже несет иудейское бремя. — Чего вы смеетесь? Вы испытываете отвращение к тому, что было сказано, или к человеку, которого вы видите? Но почему-то вчера вы вели себя с нами более пристойно... Col. II. Будем откровенно думать о тех, кто допущен к состязаниям; или действительно резон-

³² Goldstein 1990: 16–17. Это, конечно, не отменяет того факта, что те, кому нужно было знать греческий, например семья богатых откупщиков Тобиадов, примерно собиравшая подати в пользу Птолемея, владела греческим языком, равно как и первосвященник со своим штатом, да, в конце концов, и большое количество паломников в Храм из грекоязычных евреев диаспоры не могло не способствовать распространению греческого в Иудее (Hengel 1974: 59–60).

³³ См., например, Kasher 1976 .

³⁴ Фукс и Штерн датируют его концом II – началом III вв. н.э. (Fuks, Stern 1964: 116), Кергеслагер — 20 г. до н.э. – 41 г. н.э. (Kerkeslager 1997: 30–32).

но, чтобы кто-либо был исключен также и по причине телесного уродства — хотя это выглядит, скорее, как несчастье, а вовсе не как позор, — или же [резонно быть исключенным], когда в человеке налицо невоздержанность как в жизни, так и в режиме?

На первый взгляд кажется, что фрагмент представляет собой моральное рассуждение в стиле кинической или стоической диатрибы, с другой стороны, Фукс и Штерн считали, что это фрагмент какого-то театрального мима, где актер, играющий еврея — а евреи часто становились объектами насмешки на сцене, — несет в качестве бремени, например, список Торы или тфилин, т.е. предметы, ассоциирующиеся в массовом сознании с иудеями³⁵. То, что фрагмент относится совсем к другому дискурсу, а именно к спортивной гимнастической культуре, предложил Аллен Керкеслагер³⁶, согласно которому во фрагменте этого мима речь идет о еврее, тренирующемся в гимнасии³⁷. Во фрагменте упоминается также бег на короткую дистанцию (στάδιον, l. 7), на длинную дистанцию (δολιχός, ll. 4–5), двойной пробег туда и обратно, т.е. на два стадия общей сложностью (δίαιλος, ll. 3–4), а также возрастные градации участвующих (ἡλικία, l. 65) и другие вещи, касающиеся спорта. Керкеслагер полагает, что субъект высказывания в процитированном выше фрагменте является каким-то официальным лицом, связанным с состязаниями и работой гимнасия, — например агонифет, космет, педотриб или гимнасиарх³⁸. Речь говорящего прерывается появлением человека, несущего «иудейское бремя» (ἰουδαϊκόν φορτίον, ll. 18–20), под которым, согласно Керкеслагеру, нужно понимать обрезание, т.е. обрезанный детородный орган еврейского атлета³⁹, который, поскольку дело происходит в гимнасии, где все стоят обнаженные⁴⁰, сразу бросается в глаза, вызывая всеобщий и довольно враждебный языческий

³⁵ Fuks, Stern 1964: 116. См. также Jordan 2009: 57–58.

³⁶ К тематике, связанной с евреями в гимнасии и процедурой эписпазма, этот фрагмент относит и Хенгель (Hengel 1974: 2.51, n. 138).

³⁷ Kerkeslager 1997.

³⁸ Kerkeslager 1997: 14.

³⁹ Kerkeslager 1997: 20–23.

⁴⁰ Тренеры могли преподавать в гимнасии, не раздеваясь.

смех⁴¹. Таким образом, мы видим типичную реакцию языческой молодежи, тренирующейся в гимнасии, на появление сверстника, у которого самая характерная часть тела находится в явном противоречии с аналогичными частями у остального коллектива⁴². Мудрый же тренер хоть и рассматривает обрезание как телесный дефект, заслуживающий сочувствия, тем не менее призывает всех успокоиться и усмирить как свой смех, так и чувство презрительного порицания (*ὄνειδος*), аргументируя всё это тем, что для спортсмена важно не то, *что* и *как* у него между ног, а то, каковы его моральные качества, которые одни только и могут способствовать достижению желанной победы. Таким образом, в нашем папирусе мы видим яркое свидетельство того, как элементы еврейской идентичности взаимодействовали с элементами эллинистической идентичности.

Также против еврейских гимнасиев говорят данные эпиграфики. В Киренаике (Теухейра) евреи занимались вместе с греками, потому что в списках эфебов некоторые имена — еврейские⁴³, а на стеле эфебов из самой Кирены (3–4 гг. н.э.) из 88 имен 5 — еврейские, примерно та же самая ситуация была в Иасосе, Малой Азии и др. местах⁴⁴. Так что можно практически с уверенностью сказать, что евреи занимались в обычных гимнасиях вместе с язычниками, а не в своих собственных⁴⁵.

Теперь несколько слов о самом гимнасическом образовании — в частности, в Александрии. Будучи чем-то гораздо большим, нежели просто гражданское учреждение, гимнасий был тем ме-

⁴¹ Ср. Ph. Spec. 1.1–7.

⁴² Керкеслагер на основании анализа текста допускает, что разговор происходит во время игр перед толпой зрителей, недовольных, например, результатом судейства, к которым и обращается говорящий.

⁴³ Имена эфебов на стене в городе Теухейра написаны парами (SEG 9.424, 439–441), что означает, что молодые люди, очевидно, — любовники (Applebaum 1979: 140–141).

⁴⁴ Applebaum 1979: 178; Paganini 2021: 101. Иосиф Флавий (AJ 12.3.1) сообщает о евреях в гимнасии Антиохии и об их отказе пользоваться греческим оливковым маслом, в результате чего они получали от гимнасиарха соответствующую денежную компенсацию.

⁴⁵ Applebaum 1979; Kerkeslager 1997; Paganini 2021: 101.

стом, где приобретались и выражались фундаментальные ценности эллинизма⁴⁶. По эллинистической системе воспитания обучение делилось на три периода: с 7 до 14/15 лет в качестве ребенка (παῖς), с 15–17 лет — эфебия, т.е. учеба собственно в гимнасии с преобладанием физической культуры и занятий по военному делу, затем с 17–20 лет — продолжение учебы в гимнасии уже в качестве νέος⁴⁷. Следует отметить, что для того, чтобы попасть в гимнасий, недостаточно было желания родителей и ребенка, нужно было еще пройти вступительный смотр — ἑσκρισις, который проводился гимнасиархом и к которому нужно было подготовиться заблаговременно. Уже к 14 годам мальчик должен был усвоить базовое классическое образование и быть хорошо физически развитым, но даже в этом случае не было стопроцентной гарантии, что он будет принят⁴⁸. Физическая подготовка, разумеется, чередовалась с мусической, а литературные занятия сосредоточивались на изучении греческого языка и чтении и комментировании канонической книги — «Илиады» Гомера⁴⁹. На последних стадиях обучения добавлялись и другие поэты — чаще всего Еврипид. Вместо экзаменов в нашем понимании преобладала соревновательная атмосфера, служившая эффективным стимулом к обучению⁵⁰. Что до знаний, выходящих за эти пределы, скажем, занятий философией или риторикой, то они в этот курс обучения не входили, и в лучшем случае ученик мог в гимнасии лишь ознако-

⁴⁶ Gauthier 2010: 100. В гимнасиях завязывались связи, которые сохранялись потом на протяжении всей жизни. Выпускники гимнасия проводили периодические встречи, спонсировали свой гимнасий — короче говоря, гимнасий был не только центром спорта и культуры, но и политическим клубом, или, по выражению Луи Робера (*apud* Gauthier 2010: 101), «второй агорой».

⁴⁷ Hengel 1974: 66. С другой стороны, такой авторитетный ученый и археолог, как Готье, отмечает, что в эллинистическом гимнасии занимались только эфебы и молодые люди (*неой*); таким образом, возрастной диапазон был 18–30 лет, тогда как подростки, *пайдес*, т.е. 12–18 лет, по его мнению, кроме особых случаев вообще не допускались в гимнасий (Gauthier 2010: 92).

⁴⁸ Koskenniemi 2019: 147.

⁴⁹ Hengel 1974: 66. Собственно, для образовательных целей и был составлен филологами канонический текст Гомера, что послужило также толчком к созданию иудеями своего канонического текста — Торы на греческом.

⁵⁰ Hengel 1974: 66.

миться с существующими философскими трендами — далее дело было уже за ним самим, а именно за его способностями и финансовым положением.

Таким образом, со временем в Александрии увлечение эллинизмом стало столь повсеместным среди культурных и состоятельных иудеев, что потребовалось постфактум как-то его обосновать, в результате чего и появилось, например, знаменитое «Письмо Аристея» (конец 2 в. до н.э.)⁵¹. Вероятно, именно для высшей прослойки иудеев, влюбленных в эллинскую мудрость, а не для оправдания перед эллинами-язычниками создавалась подобная литература — т.е. для того, чтобы показать, что подлинный синтез иудаизма и эллинизма заключается в признании тождества истин эллинской философии и высшей еврейской мудрости, изложенной в Библии⁵², а также в том, что последняя предвосхитила первую, и, стало быть, ничего зазорного в любви к философии нет, и занятие ею не является изменой иудаизму⁵³.

Следовательно, и обучаться по эллинским лекалам, т.е. в гимназиях и палестрах, также не должно быть зазорным. Несмотря на то что, например, Филон (об этом ниже) говорит о существовании подобия воскресных школ, распространенных по всей диаспоре, где можно было посещать уроки благоразумия, умеренности, мужества, справедливости и всех других добродетелей, которые проводились образованными мужами (*Spec.* 2.62), всё же большинство богатых иудеев стремились отдать своих детей для получения ими среднего образования в греческие гимназии⁵⁴. Это

⁵¹ Это же, как известно, случилось и с римлянами, которые поначалу в лице своих консерваторов, таких как Катон Старший, говоривший (*apud Plin. Nat.* 39.7), что греки — «самая беспутная и бестолковая нация» (*nequissimum et indocile genus*), сопротивлялись худшим проявлениям эллинизма, а потом всё-таки сдались и, как это часто бывает, в своем рвении ученики превзошли учителей (см. подборку римских антиэллинических свидетельств в Goldstein 1990: 8–11).

⁵² Светлов 1990: 72.

⁵³ Feldman 1960: 218–219. Нужно сказать, что в сравнительно скором времени (вторая половина 1 в. до н.э.) последовала, также в Александрии, реакция на такую филэллиническую позицию в виде 3-й книги Маккавеев.

⁵⁴ Feldman 1960: 223. И это отличало евреев и других негреков от местных

встречало периодическое сопротивление со стороны греков, что в итоге привело к тому, что им удалось убедить императора Клавдия запретить (41 г. н.э.)⁵⁵. участвовать евреям в атлетических состязаниях и посещать гимнасии⁵⁶.

Тем не менее нужно отметить, что параллельно с указанными процессами эллинизации часть тех же высших слоев еврейского общества (например, Палестины) пришла к осознанию того факта, «что эллинизм как культурное движение может быть преодолен только мощными просветительскими усилиями среди народных масс»⁵⁷. Уже у Бен-Сиры (175 г. до н.э.) была своя школа мудрости, куда он приглашал бесплатно обучаться всех желающих (*Cip.* 51:31–33)⁵⁸, особенно же молодежь, дабы уберечь их от эллинистических новшеств, предлагая еврейскую альтернативу греческой пайдейе, а именно מוסר *mūsar*. Эта образовательная программа, развитая в дальнейшем фарисеями, отличалась от существовавших до этого в Иудее школ профессиональных писцов-нотариусов, סופר *sofer*⁵⁹, и была посвящена изучению За-

египтян, допуск которых в гимнасий даже в римские времена по политическим причинам, за очень редким исключением, был запрещен (Hengel 1974: 66).

⁵⁵ Иногда встает вопрос о том, могли ли дети неграждан заниматься в гимнасии Александрии *при Птолемеях*, и делается заключение, что только дети граждан могли быть членами гимнасия и затем эфебами, после чего и присваивалось гражданство. На данный момент нет никаких однозначных свидетельств, которые подтвердили бы эту точку зрения, и всё свидетельствует в пользу того, что в гимнасии могли заниматься те, кто мог себе это позволить и у кого был к моменту поступления соответствующий греческий культурный бэкграунд (Paganini 2021: 104) — в частности, усвоены основы энциклопедических наук. Тем не менее, на основании декрета из Берои о гимнасиархах (В 12–14) мы знаем что некоторые категории людей не допускались в гимнасий и что такая практика была, вероятно, повсеместной, эти категории суть следующие: 1. рабы и вольноотпущенники, 2. пьяные, 3. мужчины-проституты, 4. увечные, 5. психически больные, 6. торговцы и ремесленники (подробнее см. Галанин 2023: 31).

⁵⁶ См. Левинская 1997.

⁵⁷ Hengel 1974: 79.

⁵⁸ Это первое упоминание школы в еврейской литературе (Crenshaw 1998: 86).

⁵⁹ См. прим. 7. Андре Лемер в своей классической работе по теме на основании анализа эпиграфических данных сделал, пусть и во многом умозрительный, вывод, что в древней Палестине очень развитая школьная культура существовала еще в доцарский период и что большая часть библейских книг, если

кона. Но даже в этих школах отчетливо прослеживаются некоторые структуры эллинистической педагогики. Так, конфигурация учителя (רַב *rab*) и ученика (תַּלְמִיד *talmīd*) соответствовала аналогичной греческой конфигурации διδάσκαλος – μαθητής, а диалектическая форма обучения при помощи вопросов и ответов, которая может быть названа «сократической», равно как и зарождающийся экзегетический метод работы с текстом, отражает влияние греческой учебной модели, господствовавшей в риторических и философских школах⁶⁰. Обучению в таких школах, кото-

не все, была составлена для школьных нужд: были школы начальные и более продвинутые, школы писцов и школы пророков, школы при храме и в царском дворце и т.д. (Lemaire 1981). Эта точка зрения не является общепринятой. Считается, что формальное обучение до 8 в. до н.э., вероятно, имело место только в столичных городах и административных центрах, зависящих от них, и даже в этом случае оно существовало в очень ограниченных масштабах. Возможно также, что в палестинских деревнях существовали своего рода «школы», возглавляемые одним или несколькими деревенскими старейшинами; в общем, грамотность была довольно редким явлением (Davies 1995: 210–211). Школы эти могли существовать в рамках нескольких писцовых гильдий, которые сначала состояли на службе у царей, обеспечивая государству необходимый административный аппарат (международная корреспонденция, указы, пропаганда, архивное дело и проч.), а после падения царской власти, Вавилонского плена, реформ Ездры и Неемии оставшиеся писцовые гильдии стали обслуживать нужды восстановленного Храма: так или иначе, всё это не имеет никакого отношения к публичным школам, где могли бы учиться все желающие (см. Stenshaw 1998: 112–113). Намеки на «школу» — пророческую — и учителей с учениками содержатся в 4 Цар. 6:1; Ис. 8:16, Притч. 5:13. В остальном Библия практически ничего не говорит о школьном обучении, и единственные недвусмысленные свидетельства существования оных дает археология: так, в Избет Сарта, Тель Заите, Кадеш Барнеа и Кунтиллет-Аджруде были обнаружены острака с алфавитами и бухгалтерскими учебными материалами, что, однако, не отменяет вероятности полного отсутствия в древнем Израиле школ с формальным обучением, и, стало быть, грамотность, как и ремесло, могла передаваться из поколения в поколение в кругу семьи (Schniedewind 2016).

⁶⁰ Hengel 1974: 81. Так было в учебном заведении рабби Абталиона и рабби Шемаи (1 в. до н.э.), которые, как и греческие софисты, сначала брали плату за обучение, но затем преподавали бесплатно. Так, о Гиллеле говорится, что он зарабатывал полденария в день и половину от этой суммы платил охраннику, стоявшему у входа в учебный класс, где преподавали вышеуказанные раб-

рые назывались по именам своих основателей (например, Бейт-Гилель, Бейт-Шамай и др.), предшествовало обучение в начальной школе. Последние примерно около 130 г. до н.э. начинают открываться сначала в Иерусалиме, а затем и по всей Иудее — вероятно, с подачи рабби Иешуы бен Перахии при Иоанне Гиркане. В начальной еврейской школе, как и в греческой, обучение начиналось с 6–7 лет, вместо Гомера, разумеется, изучалась Библия, и в первую очередь — Пятикнижие. Неевреи и даже самаритяне не допускались в качестве преподавателей⁶¹.

И всё же между еврейской педагогикой, *мусар*, и пайдейей были существенные различия: *мусар* обозначает такую педагогику, которая прививает определенное наставление (или же Тору как таковую) при помощи выговора или наказания, в том числе и физического, тогда как пайдейя чаще всего обозначает содержание или результат образовательного процесса, не обязательно зависящий от каких-либо видов корректирующего наказания⁶². Основное знание, которое сообщается через *мусар*, — это знание того, как избежать ошибок — моральных, в первую очередь, тогда как идеалом пайдейи является калокагатия, т.е. красивое тело и доблестная душа, или *аретэ*.

би, а оставшуюся сумму тратил на пропитание своей семьи (*Yoma* 35b). Что до знаменитого метода библейской экзегезы, достигшего своего апогея у Филона и александрийских богословов, то он родился по аналогии с экзегезой Гомера, практиковавшейся у стойков и александрийских грамматиков (см. Светлов 1996; Niehoff 2012).

⁶¹ Мы не касаемся в нашем исследовании обучения ремеслам, не предполагающим знания грамоты вообще. Научиться ремеслу можно было в специальных учебных центрах, принадлежащих соответствующим гильдиям. Эти центры находились под опекой глав семейств, традиционно связанных с каким-либо ремеслом, и из этих же семейств чаще всего происходил набор учеников (Crenshaw 1998: 86–87). То есть, как и везде в древнем мире, ремесло в основном передавалось из поколения в поколение через родственные узы.

⁶² Zurawski 2016: 23–31. Ср. *Притч.* 23:13–14, где говорится о благе для души мальчика, когда его наказывают розгами. И как отец бьет розгами своего сына, так и Господь тоже может ради исправления и обучения, т.е. как *мусар*, посылать индивидам и целым народам всяческие беды — болезни, мор, изгнание и проч. См. примеры *мусар* от Бога в Zurawski 2016: 32–35.

Часть II: Филон Александрийский

Филон Александрийский в бытность юношей, вероятно, посещал гимнасий (*Spec.* 2.229–230), так как отзывается он о нем весьма положительно, равно как и вообще о греческом образовании. Так, он пишет:

(229) Ибо кто может быть большими благодетелями для детей, чем родители, которые не только дали им возможность существовать, но и впоследствии сочли их достойными пищи, а затем и образования как для тела, так и для души, чтобы они не только жили, но и жили хорошо? (230) Так вот, при помощи гимнастики и искусства умащения они придали телу упругое и здоровое состояние и легкость движений, не без размеренности и приличия, душу же они облагодетельствовали при помощи букв, и цифр, и геометрии, и музыки, и всевозможной философии, которая, вознеся ввысь разум, заключенный в смертном теле, переносит его в пределы неба, так что в нем проявляются благословенные и счастливые качества (φύσεις), внушая рвение и вместе с тем томление по неизменному и гармоничному устройению, которое они впоследствии никогда не покинут, доверившись своему командиру (ταξίαρχῳ).

Не чурался Филон и спортивных зрелищ, ибо метафорика его текстов активно использует образы, заимствованные из языческой спортивной культуры. Приведем для примера цитату из трактата «О том, что каждый добродетельный свободен» (*Prob.* 26–27)⁶³:

(26) Уже и раньше я видел на состязании панкратиастов, как один наносит удары и руками, и ногами, и все — метко, не упуская ничего, способствующего победе, и вот, выдохшись и падая от усталости, он покидает арену без победного венца, другой же, избиваемый, с затвердевшей от ударов плотью, угрюмый, затоптанный, преисполненный духом атлета, с жилами, напряженными по всему телу, словно камень или железо, ничуть не поддающийся на удары, благодаря терпению и упорству своей выдержки низвергает силу противника вплоть до полной победы. (27) И так,

⁶³ Больше примеров см. в Borgen 1997: 76.

нечто подобное, как мне кажется, испытывает и образованный. Ибо его душа всецело укреплена непоколебимым рассуждением, и он принуждает насильника обессилеть раньше, чем сам отважится совершить что-либо противное разуму.

Переходя от спортивного к гуманитарному обучению, отметим, что тексты Филона подтверждают, что он был хорошо знаком с творчеством Гомера, Гесиода, Солона, Эсхила, Еврипида, Пиндара, Иона, Гераклита, Демокрита, Филолая, Ксенофонта, Демосфена, Зенона, Панетия и конечно же пифагорейцев с Платоном. Последнего Филон, как и Моисея, называет «священнейшим» (ἱερώτατος)⁶⁴. Среди платоновских диалогов любимые — «Тимей» и «Федр», также следует иметь в виду, что Филон знал Платона не по популярным в то время учебникам платоновской философии, но был глубоко погружен в изучение самих текстов диалогов⁶⁵. По Филону, философией образование не заканчивается, поскольку любовь к мудрости должна рано или поздно привести к самой мудрости, т.е. теологии — знанию божественного и человеческого и их причин (*Congr.* 79). Другими словами, языческое образование является пропедевтикой к религиозному образованию⁶⁶.

Кажется вполне обоснованным вывод Диллона о том, что в жизни Филона было несколько стадий образования: в молодости он был преданным поклонником греческой пайдейи, тогда как в зрелости, возможно, с ним случилось что-то вроде религиозного обращения, когда он открыл ценности своей исконной иудейской культуры, после чего и начал осуществлять синтез обеих традиций⁶⁷. Связано это может быть отчасти и с тем, что Филон, не зная иврита, вынужден был пользоваться греческим переводом Библии.

⁶⁴ Матусова 2001: 41.

⁶⁵ Диллон 2002: 144. Из сравнительно недавних работ, посвященных интеллектуальной биографии Филона, см. Niehoff 2018.

⁶⁶ Koskenniemi 2019: 134.

⁶⁷ Диллон 2002: 146. Знакомство со стоической экзегезой Гомера открыло плодотворный путь для применения последней при толковании Пятикнижия.

Говоря о важности философии, он обычно не уточняет, о какой философии идет речь — греческой, варварской или еврейской, так что философия у него становится как бы универсальной и транснациональной⁶⁸. И всё же иногда еврейскую философию он выделяет особо, так что подчеркивается ее исключительно моральный характер и связь с Законом, и всё это потому, что сам еврейский Закон и заповеди — философичны (*Mos. 2: 36*).

Где Филон изучал философию? Педер Борген в своей книге о Филоне говорит, что школой философии для него была синагога⁶⁹, и хотя у нас нет точных свидетельств, что в этих учреждениях осуществляли философский комментарий Писания, мы должны предположить, что такая просветительская работа там всё же велась (о чем ниже) и что именно она легла в основу собственной философской деятельности Филона⁷⁰. Сам Филон, однако, говорит о том, что философскую экзегезу он усвоил чудесным образом в мистическом видении:

(1) Было время, когда, посвящая свой досуг философии и созерцанию космоса и тех вещей, что в нем, я пожинал плоды подлинно прекрасного, желанного и блаженного образа мыслей, постоянно общаясь с божественными глаголами и доктринами, которыми я непрестанно и ненасытно наслаждался, нисколько не заботясь ни о низменных или пошлых помыслах, ни о славе или богатстве, или плотских утехах, но казалось, что я устремлен ввысь и вознесен неким боговдохновением души и вращаюсь вместе с солнцем и луной и со всем небом и космосом. (2) Именно тогда, глядя вниз с высоты эфира и напрягая, словно из сторожевой башни, очи своего разума, обозревал я в невыразимом созерцании все вещи на земле, считая себя столь счастливым, словно я насильно избежал всех пагуб жизни людской <...> (6) <...> И вот я отверзаю очи души моей, которые из-за отсутствия какой-либо доброй надежды, как я полагал, уже утратили способность видеть, и просвещаюсь

⁶⁸ Zurawski 2016: 118.

⁶⁹ В каждом квартале Александрии, согласно Филону, было много синагог, или домов молитвы (προσευχή), была и большая общегородская синагога (*Leg. 132–134*).

⁷⁰ Borgen 1997: 17–18.

светом мудрости, поскольку я не отдан на всю свою жизнь духовной тьме. Так узри же! Я дерзаю не только обратиться к священным толкованиям Моисея, но и, с любовью к знаниям, пристально взглядеться в каждое из них, и всё неизвестное большинству людей раскрыть и разъяснить (*Spec.* 3.1–6).

Правда, в других местах Филон указывает, что в синагогах действительно велась какая-то философская просветительская работа. Так, в «О жизни Моисея» (2.215–216) сказано:

(215) Ибо существовал обычай — по возможности всегда, но особенно на седьмой день, — <...> философствовать, когда наставник руководил и обучал тому, что должно [людям] делать и говорить, чтобы они предались калокагатии и улучшили свои нравы и жизнь. (216) В соответствии с этим обычаем еще и поныне иудеи на седьмой день размышляют о философии отцов, посвящая это время науке и учению о природе. А что до молитвенных домов в городах, то что же иное они представляют собой, как не школы рассудительности и мужества, умеренности и справедливости, благочестия и набожности и всякой [прочей] добродетели, с помощью которой осмысливаются и устрояются дела людские и божеские?

Похожее находим в сочинении «Об особых законах» (2.62)⁷¹:

Соответственно, на седьмой день в каждом городе⁷² открываются бесчисленные школы благоразумия, умеренности, мужества, справедливости и других добродетелей, в которых люди благопристойно сидят, храня молчание и наострив уши, со всем возможным вниманием, из-за жажды благотворных речей, тогда как кто-либо из самых опытных стоя объясняет им [что есть] самое лучшее и в будущем полезное и благодаря чему вся их жизнь будет препоручена к улучшению.

Филон считал, что такая практика публичного чтения и комментирования Писания в синагоге, равно как и сама синагога, существовала со времен Моисея⁷³. Эти уроки добродетели описаны

⁷¹ Cf. *Ph. Somn.* 2.127; *Cont.* 30–31; *Prob.* 81–82.

⁷² Данные археологии подтверждают, что даже в небольших египетских городах существовали синагоги.

⁷³ Leonhardt-Balzer 2020: 215–216.

совершенно в греческом духе: подобно тому как ученики слушают эллинистического философа, обучающего их добродетели ради счастливой жизни, так и евреи сидят и слушают рабби по субботним дням, и, как следствие, еврейская интеллектуальная практика выражается при помощи греческой философской терминологии⁷⁴. Однако есть и существенная разница: в отличие от эллинистических философских школ, еврейская общинная школа предоставляет этическое обучение не только для богатых представителей элиты, но для каждого еврея мужского пола⁷⁵, независимо от его материального благосостояния⁷⁶.

Каков педагогический идеал Филона? Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно сказать, что по Филону способности к образованию зависят от того, к какому человеческому типу относится обучающийся. Всего типов три: люди, рожденные землей, рожденные небом и люди от Бога. Первые не поддаются вообще обучению и желают исключительно наслаждений плоти, вторые, находясь посередине, бывают влекомы то туда, то сюда, но могут преуспеть в энциклопедических науках, тогда как третьи — Божьи люди — могут подняться до высот философии и теологии (Sig. 60–63). Вот что говорит об этом сам Филон:

(60) <...> Рожденные от земли — это охотники за телесными удовольствиями, те, кто озабочен наслаждением ими и вкушением от них и кто суть собиратели всего того, что способствует каждому из них; те же, кто рожден от неба, являются людьми искусства и науки и любят учение, ибо небесная часть в нас, ум (равно как и умом является каждое небесное существо), занимается энциклопедическими науками и всеми без исключения другими видами искусства, отгачивая себя и побуждая, упражняясь и вымуштровывая себя в сфере умопостигаемого. (61) Наконец, люди Божьи — это священники и пророки, которые не пожелали гражданства глобального государства (πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ)

⁷⁴ Leonhardt-Balzer 2020: 218.

⁷⁵ Cf. Ph. *Нур.* 7.14. Возможно, собрания в домах молитвы состояли из двух частей: первая была посвящена молитве, и там могли присутствовать женщины, вторая — толкованию Писания, где женщины отсутствовали (Leonhardt-Balzer 2020: 221).

⁷⁶ Leonhardt-Balzer 2020: 219.

и стать космополитами, но, полностью преодолев пределы чувственной сферы (τὸ δὲ αἰσθητὸν), переселились они в умопостигаемый мир (νοητὸν κόσμον) и живут там, внесенные в списки граждан политеии нетленных и бестелесных Идей (ἀφθάρτων καὶ ἄσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία) (*Gig.* 60–61)⁷⁷.

Когда Филон говорит об идеально образованном человеке, то приводит в пример Моисея, который образован так же хорошо, как платоновский правитель-философ⁷⁸, и которому мы должны подражать в нашем стремлении к мудрости. Так, о Моисее Филон пишет:

Ибо некоторые люди говорят⁷⁹, и не без основания, что единственный способ, с помощью которого можно было бы привести города к улучшению, — это если либо цари будут заниматься философией, либо если философы будут царствовать. Однако очевидно, что он (Моисей — *Р.Г.*) не только исчерпывающе проявил эти способности — то есть царственности и философа — в одном лице, но также и три остальных, одна из которых занимается законодательством, другая — священноначалием, а последняя — пророчеством (*Mos.* 2.2).

Учителя из Египта и Вавилона, по Филону, научили Моисея геометрии, арифметике, астрономии, гармонии и философии, тогда как греческие учителя преподавали остальные дисциплины энциклопедического обучения — грамматику, диалектику и риторику⁸⁰. При этом Моисей также «был ревнителем пайдеи своих сородичей и предков» (*Mos.* 1.32).

⁷⁷ Так, Авраам, пока он был Авраамом, был небесным человеком, однако после усвоения всех наук, получив новое имя, он стал Божьим человеком (*Gig.* 62–63), Исаак же, обучившись всему сам, с рождения был Божьим человеком (*Congr.* 35–36).

⁷⁸ Ср. *Pl. R.* 519c–536d.

⁷⁹ Вероятно, имеется в виду Платон.

⁸⁰ *Mos.* 1.23. См. также Feldman 1960: 221. Сам термин ἐγκύκλιος παιδεία до Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского, насколько известно, не встречается (Mendelson 1982: xxiv). Во времена Филона риторика выходила за круг общеобразовательных дисциплин и представляла собой уже стадию высшего образования (Zurawski 2016: 104–105).

Филон приписывает Моисею образование, которое он получил сам⁸¹ и которое соответствовало наивысшим стандартам греческой культуры, являясь редкостью даже среди греческого населения⁸². Он воспринял весь курс возможного на тот момент образования — пройдя энциклопедический курс греческого обучения, как уже говорилось, он изучил также многих греческих философов и писателей⁸³. Так, в сочинении «О соитии ради предварительного воспитания» о себе он пишет следующее:

(74) <...> В самом деле, когда философские побуждения впервые подстрекнули меня к любовному томлению по ней (философии — *Р.Г.*), я, в бытность юношей, всецело сошелся с одной из ее служанок, Грамматикой, и всё, что я произвел от нее на свет, — письмо, чтение и изучение произведений поэтов, — я посвятил [ее] госпоже. (75) И вот опять, сочетавшись с другой, Геометрией, и восхищаясь ее красотой — ибо она обладала симметрией и пропорциональностью во всех своих частях, — я не присвоил ни одного из чад ее, но (76) принес их в дар законной жене. Поспешил я сойтись и с третьей — была она ритмичной, гармоничной и мелодичной, звалась же Музыкой — и от нее я породил диатонику, хроматику и энгармонику, сопряженные и разделительные мелодии, имеющие созвучие четвертых, пятых и прочих интервалов. И опять же, ничего из этого я не утаил, чтобы законная супруга моя стала богатой госпожой, обслуживаемой несметным множеством слуг (*Congr.* 74–76).

Под госпожой и законной женой, т.е. философией, аллегорически имеется в виду образ Сары — жены Авраама, а под пред-

⁸¹ Mendelson 1982: 47–58.

⁸² Человек, обладавший таким образованием, мог бы спокойно претендовать на статус схоларха в какой-нибудь философской школе или занимать кафедру в александрийском Мусейоне. Поэтому не исключено, что у Филона действительно была своя частная философская школа, которая, как считает Грегори Стерлинг, со временем стала христианской и которая обеспечила сохранность его сочинений, пока они, уже после уничтожения еврейской александрийской общины римлянами в 115–117 гг., не попали в руки христианских апологетов — Климента и Оригена, который, в свою очередь, увез их в Кесарию, где уже затем Евсевий составил их каталог (Sterling 2017a: 143). Подробнее о школе Филона см. Sterling 1999 и 2017b.

⁸³ Borgen 1997: 16.

варительным обучением — наложница Агарь, сам же этот трактат представляет собой аллегорическое толкование на *Быт.* 16:1–6. Как видно из фрагмента, для человека невозможно зачать детей от Сары, которая есть философия и добродетель, не зачав предварительно детей от Агари, что полностью соответствует греческой концепции элементарного и углубленного образования⁸⁴. Филон при этом переход от одной стадии к другой аллегорически изображает через пространственные перемещения Авраама из Египта в Ханаан (*Congr.* 81–88). Так, Египет — это стадия детства и работы над телом, во время которой, по причине неразвитости разума и стремлению к удовольствию, еще невозможно достигнуть какого-либо духовного прогресса. Эта стадия занимает 10 лет. Потом обучающийся субъект как бы начинает перемещаться в сторону Ханаана, что соответствует изучению классических энциклопедических греческих дисциплин, и соединяется с Агарью. Это путешествие занимает еще 10 лет. И только после 20, когда, собственно, и заканчивается образование в гимнасии, как упоминалось выше, человек может начать движение по направлению к Сарре, чтобы обрести реальную мудрость. Если же процесс образования нарушается и сначала человек хочет сойтись с Сарой, а потом с Агарью, или, как в случае Иакова, сойтись, по совету Лавана, сначала со старшей дочерью, Лией, а потом с младшей, Рахилью, то рождается софистика⁸⁵: Лавана, кстати, Филон называет софистом (*Ebr.* 50).

Все эти символические маневры и перемещения связаны с отношением вышеуказанных дисциплин к истине. Дисциплины тривия и квадривия, имеющие в качестве своей эпистемологической основы чувственное восприятие, согласно Филону, связаны с областью *возможного* и *гипотетического* и относятся скорее к правильной доксе, тогда как философия имеет дело с *необходимой истиной*⁸⁶. Вот как это отношение описывает сам Филон в том же трактате:

⁸⁴ Koskenniemi 2019: 135. Cf. Ph. *Ebr.* 48–51.

⁸⁵ Cf. Koskenniemi 2019: 136.

⁸⁶ Mendelson 1982: 36.

Так вот, музыку, грамматику и схожие занятия мы зовем искусствами — ибо и достигшие через них совершенства, как-то музыканты или грамматисты, называются мастерами (τεχνῖται) — философию же и другие добродетели [мы зовем] науками (ἐπιστήμας), а тех, кто ими обладает, — учеными (ἐπιστήμονας); ибо они благоразумны, скромны и суть философы, и ни один из них не обманывается в доктринах разработанной им философии, подобно тому как вышеупомянутые мастера [обманываются] в принципах [своих] посредственных искусств (*Congr.* 142)⁸⁷.

Тем не менее у нас может возникнуть вопрос по поводу арифметики, геометрии и отчасти астрономии и музыки, поскольку их онтологическим принципом в известной мере является число, — неужели они тоже связаны исключительно с чувственностью и, стало быть, носят доксический характер? Филон отвечает на этот вопрос довольно интересно: он не говорит, что число как принцип этих дисциплин носит умозрительный характер и представляет собой идею, как мог бы сказать Платон. Он говорит о том, что идеальны сами эти дисциплины⁸⁸. Другими словами, есть геометрия как идея, и есть масса конкретных вещей, которые могут быть познаны и описаны геометрией — и то же самое, понятное дело, в случае с добродетелями. В трактате «О перемене имен» он пишет следующее:

Так, например, существует великое множество музыкальных, грамматических, геометрических, справедливых, благоразумных, храбрых и пристойных вещей. Само же музыкальное, грамматическое, геометрическое и еще в большей мере справедливое, благоразумное, пристойное и храброе может быть только одним⁸⁹, и притом самым высшим, и оно нисколько не отличается от идеального архетипа (ιδέας ἀρχετύπου)⁹⁰, в соответствии с которым каждая из этого невыразимого множества вещей была сформирована (*Mut.* 146).

⁸⁷ Cf. *Congr.* 156.

⁸⁸ Mendelson 1982: 38.

⁸⁹ Имеется в виду наука об этих вещах.

⁹⁰ Вероятно, это можно понимать как, к примеру, число и идею числа. Этим архетипов — бессчетное множество, и знание обо всех них доступно лишь Богу (cf. *Mut.* 183).

Нужно сказать также, что Филон любил театр — как в первую очередь педагогическую практику, полезную для души. Он сам пишет, что часто бывал в театрах, и даже порицает тех, кто уходит оттуда, заткнув уши и не вынося музыки, считая, что души таких бесчувственных людей «брюзгливые и неудовлетворенные» (*Ebr.* 177). Так, однажды он вместе с толпой зрителей, в кульминационный момент стоя аплодировал актерам, играющим трагедию Еврипида (*Prob.* 141).

Ну и напоследок, поскольку много было сказано о гимнасиях, приведем цитату по поводу отношения Филона к так называемой любви к мальчикам, которая, как известно, была неотъемлемой спутницей гимнасиев и палестр⁹¹. В этом вопросе Филон неумолим и полностью согласен с Законом Моисея⁹²:

(37) Также и другое, намного хуже вышеупомянутого⁹³, зло вторглось в города, а именно пайдерастия (τὸ παιδεραστεῖν), о которой раньше и говорить-то считалось величайшим позором, но которая теперь служит предметом бахвальства не только для активных [гомосексуалов] (τοῖς δρῶσι), но также и пассивных (τοῖς πάσχοσιν), которые, приучаясь терпеть болезнь женоподобности, расслабляют и души, и тела, нисколько не позволяя даже слабому уголку мужской природы тлеть под пеплом; так, завив со всех сторон и украсив волосы на голове, намазав лицо белилами, румянами и прочими средствами, подведя глаза, обильно умастившись благовонной миррой (ибо для всех, кто стремится к изысканности, самое привлекательное из этих средств — это благовония), они без тени смущения усердно упражняются в искусстве превращения мужской природы в женскую. (38) Достойными смерти считают таких людей подчиняющиеся Закону, который предписывает, чтобы такого андрогина (τὸν ἀνδρόγυνον), подделавшего [драгоценную] монету своей природы, убили безнаказанно, не позволив ему прожить не только ни одного дня, но

⁹¹ См., например, Scanlon 2002.

⁹² Запрет на мужеложство изложен в *Лев.* 18:22 и 20:13.

⁹³ До этого речь шла о женитьбе на бесплодных женщинах, покинутых по причине бесплодия предыдущими мужьями (*Spec.* 3.36).

и часа⁹⁴, ибо он является позором и для себя, и своей семьи, и своей страны, и всего рода человеческого. (39) И пусть пайдераст (παιδεραστής) подвергнется такому же наказанию, поскольку он преследует удовольствие, противоречащее природе, и, насколько это от него зависит, делает города пустынными и безлюдными, уничтожая свое семя, и, кроме того, он становится проводником и учителем величайших из всех зол, женоподобности и слабости (ἀνδρίας καὶ μαλακίας), наряжая юношей и изнеживая цвет их молодости, которую, ради силы и крепости, следовало бы подобающе натирать маслом⁹⁵; и, наконец, потому, что, подобно плохому земледельцу, он оставляет тучные и плодородные нивы под паром, придумывая средства, чтобы они были бесплодными, тогда как земли, от которых вообще никаких побегов ждать не приходится, он обрабатывает денно и нощно (*Spec.* 3.37–39).

Филон Александрийский представляет собой вершину культурного синтеза иудаизма и эллинизма. Однако плодотворный культурный обмен между иудейской традицией и эллинизмом обнаруживается и у других еврейских авторов. Так, Филон-эпик пишет эпическую поэму «Об Иерусалиме», трагик Иезекиль — драму «Исход», трагик Феодот драматизирует библейский сюжет с насилием над Диной, дочерью Иакова, в Сихеме, Деметрий, прозванный Хронографом, осваивает форму исторического греческого нарратива и пишет сочинение «О царях в Иудее»⁹⁶, автор «Письма Аристея» заимствует элементы симпозиастической литературы и повествует о важнейшем событии этого культурного симбиоза — переводе Торы на греческий. Таким образом, как отмечает Эрик Груэн, в период эллинизма евреи —

активно взаимодействовали с традициями Эллады, адаптируя жанры и трансформируя легенды, чтобы сформулировать свое

⁹⁴ Можно только догадываться, сколь варварским и совершенно диким показалось бы такое суждение для просвещенного, да, пожалуй, и для невежественного, языческого уха.

⁹⁵ ἀλείφειν: то есть подготавливать к борцовским состязаниям.

⁹⁶ Все эти фрагменты собраны Карлом Холладеем (см. Holladay 1983 и 1989).

собственное наследие в формах, подходящих для эллинистического окружения. В то же время они воссоздавали свое прошлое, пересказывали истории в разных формах и усиливали сам корпус Священного Писания через посредство греческого языка и греческих литературных форм. Проблема для евреев заключалась не в том, как преодолевать барьеры или пересекать границы. В мире, где эллинская культура занимала господствующее положение, они стремились представить иудейские традиции и выразить свое собственное самоопределение с помощью греческих средств массовой информации — и сделать эти средства массовой информации своими собственными⁹⁷.

⁹⁷ Gruen 2016: 24

Литература

- Бикерман, Э.Дж. (2000), *Евреи в эпоху эллинизма*. Пер. Т.Б. Менской. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим.
- Галанин, Р.Б. (2023), “Под сенью праздника Гермеи”, in Р.Б. Галанин, Р.В. Светлов, *Платон. Лисид и Лахет. Исследование, перевод и комментарий*, 27–33. Издательство РГПУ им. Герцена.
- Диллон, Д. (2002), *Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э.* Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейа.
- Левинская, И.А. (1997). “Третье изгнание евреев из Рима и impulsor Chrestus”, *Нуробореус* 3.1: 82–99.
- Матусова, Е.Д. (2001), “Филон Александрийский и греческая доксграфия”, *ВДИ* 1: 40–52.
- Светлов, Р.В.(2020), “Рациональная теология: казус Филона Александрийского”, *Вопросы теологии* 2.1: 65–74.
- Светлов, Р.В. (1998). *Гнозис и экзегетика*. Издательство РХГИ.
- Тантлевский, И.Р. (2013). *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* Издательство РХГА.
- Чериковер, В. (2010). *Эллинистическая цивилизация и евреи*. Пер. В.Л. Вихновича. Издательство «Гуманитарная Академия».
- Шенк, К. (2007). *Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество*. Пер. С. Бабкиной. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Applebaum, S. (1979), *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*. Brill.
- Borgen, P. (1997), *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Brill.
- Collins, J. (2000), *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. William B. Eerdmans Publishing Co.
- Crenshaw, J.L. (1998), *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday.
- Criore, R. (2001), *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton University Press.
- Davies, G.I. (1995), “Were There Schools in Ancient Israel?”, in J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, 199–211. Cambridge University Press.
- Doran, R. (1990), “Jason’s Gymnasium”, in H.W. Attridge, J.J. Collins, T.H. Tobin, *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins*, 99–109. Lanham, MD: University Press of America; College Theology Society.
- Doran, R. (2012), *2 Maccabees: A Critical Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Doran, R. (2017), "Paideia and the Gymnasium", in K.M. Hogan, M. Goff, E. Wasserman (eds.), *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, 135–152. Society of Biblical Literature.
- Feldman, L. H. (1960), "The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt", *Jewish Social Studies* 22.4: 215–237.
- Fuks, A., Stern, M. (1964), *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Vol. 3. Harvard University Press.
- Gauthier, Ph. (2010), "4 Notes on the Role of the Gymnasion in the Hellenistic City", in J. König (ed.), *Greek Athletics*, 87–102. Edinburgh University Press.
- Goldstein, J. (1976), *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc.
- Goldstein, J. (1983), *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday.
- Goldstein, J. (1990), "Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism", in J. Goldstein, *Semites, Iranians, Greeks, and Romans: Studies in their Interactions*, 1–32. Atlanta: Scholars Press.
- Grabbe, L. (2020), *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Vol. 3: *The Maccabean Revolt, Hasmonaean Rule, and Herod the Great (175–4 BCE)*. T & T Clark.
- Gruen, E. (1998), *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. University of California Press
- Gruen, E. (2016), *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*. Walter de Gruyter.
- Hachlili, R. (2013), *Ancient Synagogues — Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Brill.
- Hengel, M. (1974), *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. Fortress Press.
- Holladay, C. (1983), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Vol. 1: *Historians*. Society of Biblical Literature.
- Holladay C. (1989), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Vol. 2: *The Poets*. Society of Biblical Literature.
- Jordan, H. A. (2009), *A History of Jews in Greek Gymnasia from the Hellenistic Period through the Late Roman Period*. MA Thesis. University of Georgia.
- Kasher, A. (1976), "The Jewish Attitude to the Alexandrian Gymnasium in the First Century A.D.", *AJAH* 1: 148–61.
- Kerkeslager, A. (1997), "Maintaining Jewish Identity in the Greek Gymnasium: 'A Jewish Load' in CPJ 3,519 (= P. Schub. 37 = P. Berol. 13406)", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 28.1: 12–33.

- Koskenniemi, E. (2019), *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus*. Brill.
- Legras, B. (2004), “Entre grécité et égyptianité: la fonction culturelle de l'éducation grecque dans l'Égypte hellénistique”, in J.-M. Pailler, P. Payen (eds.), *Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire «le Marrou» Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 133–141. Toulouse: Mirail University Press.
- Lemaire, A. (1981), *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*. Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leonhardt-Balzer, J. (2020), “What Were They Doing in Second Temple Synagogues? Philo and the προσευχή”, in L. Doering, A.R. Krause (eds.), *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods*, 215–238. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mendelson, A. (1982), *Secular Education in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Niehoff, M.R., ed. (2012), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Brill.
- Niehoff, M.R. (2018), *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. Yale University Press.
- Paganini, M. (2021), *Gymnasia and Greek Identity in Ptolemaic Egypt*. Oxford University Press.
- Poliakoff, M. (1993), “‘They Should Cover Their Shame’: Attitudes Toward Nudity in Greco-Roman Judaism”, *Notes in the History of Art* 12.2: 56–62.
- Scanlon, T. (2002), *Eros & Greek Athletics*. Oxford University Press.
- Schniedewind, W. (2016), “Schools in Ancient Israel”, *Biblical Studies*. Oxford University Press.
- Spielman, L.R. (2012), “Playing Roman in Jerusalem: Jewish Attitudes toward Sport and Spectacle during the Second Temple Period”, in L.J. Greenspoon (ed.), *Jews in the Gym: Judaism, Sports, and Athletics*, 1–24. Purdue University Press.
- Sterling, G.E. (1999), “‘The School of Sacred Laws’: The Social Setting of Philo’s Treatises”, *Vigiliae Christianae* 53.2: 148–164.
- Sterling, G.E. (2017a), “The School of Moses in Alexandria: An Attempt to Reconstruct the School of Philo”, in J.M. Zurawski, G. Boccaccini, *Second Temple Jewish “Paideia” in Context*, 141–166. Walter de Gruyter.
- Sterling, G.E. (2017b). “Philo’s School: The Social Setting of Ancient Commentaries”, in B. Wyss, R. Hirsch-Luipold, S.-J. Hirschi (eds.), *Sophisten in Hellenismus und Kaiserzeit: Orte, Methoden und Personen der Bildungsvermittlung*, 123–142. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zurawski, J. (2016), *Jewish Paideia in the Hellenistic Diaspora: Discussing Education, Shaping Identity*. PhD Thesis. University of Michigan.

Фёдор Щербаков

Allegoria sub specie aeternitatis: категории пространства
и времени в позднеантичной аллегорической литературе *

FYODOR SHCHERBAKOV

ALLEGORIA SUB SPECIE AETERNITATIS: CATEGORIES OF SPACE AND TIME
IN THE ALLEGORICAL LITERATURE OF LATE ANTIQUITY

ABSTRACT. The allegorical literature of Late Antiquity implies simultaneous operation with two forms of thought, imaginative and conceptual. The imaginative aspect of allegory unfolds aesthetically, through narration; the conceptual aspect, on the other hand, takes into account only the abstract-semantic content of allegory, and usually unfolds through derivation of some logical qualities through other ones. Using the works of Prudentius, Martianus Capella, and Boethius, the author argues that the poetics of allegory is not only ambivalent, but leads to two possible “scenarios” of the movement of plot and figurative representation of characters. Moreover, since the figurative and conceptual roots of allegory are quite autonomous themselves, their explications by an author lead to numerous contradictions, which are called here “hermeneutic anacolutha”. Such ambivalence of allegory and appeal both to a sensually concrete “likelihood” (from the figurative part), and to ideal logical connections (from the conceptual part), also affect the representation of spatial and temporal structures of the depicted world: while the image gravitates to more common chronotopes of ancient literature (as the erotic novel or the novel of wanderings), the concept contributes to the development of a special type of chronotope, a “transmundane” one, describing reality as if from the point of view of God and lying on the other side of time and space. Finally, the article indicates a special role of the principle of imagination (φαντασία) in the poetics of late antique allegorism: it combines with allegory, as a figure of thought, in that they both refer to the procedure of arbitrary authorial selection (ἀφαίρεσις), which allows the authors to construct their artistic and allegorical worlds without any restrictions on the part of the principle of imitation (μίμησις).

KEYWORDS: ancient concept, ancient image, ancient poetics, Boethius, chronotope, hermeneutic anacoluthon, Prudentius, *Psychomachia*, Martianus Capella, *phantasia*, philosophical allegoresis, philosophical allegory.

© Ф.Б. Щербаков (Санкт-Петербург). fkylov@mail.ru. Российский государственный гидрометеорологический университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.07

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00214 в БФУ имени И. Канта, <https://rscf.ru/project/22-18-00214/>.

Дух всякой эпохи выражается не только в содержании философских систем и тезисов, но и в способах самого их *выражения* и образно-понятийного оформления. В этом плане изучение позднеантичных аллегорических сочинений представляется особенно важным, поскольку аллегория как форма мысли, во-первых, заведомо подразумевает «непрямой» способ высказывания (согласно старому определению, аллегория — это «когда говорится одно, а подразумевается другое»¹) и, во-вторых, является собой некую игру интеллектуальных и эстетических интенций. Аллегория всегда есть продукт некоей искусственной смычки между ментальными содержаниями, функции которых в тексте несхожи: с одной стороны, это *мифологические образы*, которые, даже когда они присутствуют в произведении как некие условные фигуры, придают ему некоторый размах и величие, с другой же — *философские и богословские понятия*, чье логическое содержание позволяет привнести большую строгость и ясность в традиционный, часто очень путаный мифологический нарратив². Аллегорическая поэтика, таким образом, всегда касается одной своей стороной понятийного содержания, другой — образного; посему ее изучение необходимо для постижения и художественной литературы, и философии античности. В каком-то смысле в аллегорических произведениях греко-римские авторы пытались достигнуть цельности и устранить характерные для античности хиатусы между прозой и поэзией, истиной и мифом, пользой и удовольствием, полетом воображения и приземленностью рассудка. Наибольшей же зрелости античное иносказание достигло в эпоху поздней античности — время, когда, по выражению И.Н. Голенищева-Кутузова, «в поэзии воцарился грамматик, развлекавшийся словесной комбинаторикой»³. В русле

¹ Ср. Cic. *De orat.* 3.41.166: *aliud dicatur, aliud intelligendum.*

² Впрочем, так было не всегда: ниже мы будем рассматривать случаи «герменевтических анаколупов», которые именно из-за внедрения инородного логического содержания в эстетический материал делают его еще более непоследовательным.

³ Голенищев-Кутузов 1972: 62.

полуриторических-полуфилософских интеллектуальных игр этого периода и получает широкое распространение так называемая креативная аллегория: авторы «эпохи упадка» (такие как Авсоний, Клавдиан, Эннодий, Венанций Фортунат, Драконтий, Нонн Панополитанский и др.), намеренно пользуясь принципом подстановки под образ понятия, часто делали его своим главным художественным приемом для разворачивания как отдельных сюжетных ходов, так и композиции в целом. Таким образом, история иносказания в античности может быть интересна не только в свете истории герменевтики и литературоведения (как это чаще всего видится исследователям), но и в свете истории философии (чему уделяется существенно меньше внимания). Поэтому в настоящей работе мы постараемся учесть как филологическую, так и философскую стороны вопроса о поэтике иносказания.

Но где же найти ту точку, тот обоюдоважный ракурс рассмотрения аллегорической поэтики, который в наибольшей степени позволил бы выявить ее философскую и художественную специфичность? Иными словами, какие категории так или иначе объединяют философское и художественное видения мира, сами способы его построения? Мы не будем здесь оригинальными, если скажем, что в роли такого модуса конституирующего изображения мира выступает, прежде всего, хронотоп. Согласно классическому определению М.М. Бахтина, хронотоп есть «существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе»⁴. Стало быть, наша цель — это рассмотрение пространственно-временных отношений в свете аллегорической поэтики — точнее говоря, тех воздействий, которые оказывает на хронотоп образно-понятийная структура аллегорических персонажей⁵. Для анализа мы возьмем три наиболее показательных, на наш взгляд, позднеантичных произведе-

⁴ Бахтин 1975: 234.

⁵ Исследователи изучению хронотопа в аллегорических текстах уделяли немного внимания, хотя не обошлось не без приятных исключений, например работы А.А. Голиковой (Голикова 2012). Правда, в ней сложности аллегорического хронотопа объясняются в ином свете, нежели у нас: в фокусе исследования

ния аллегорического толка: «Психомахию» Пруденция, «О бракосочетании Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы и «Утешение Философией» Боэция. Кратко напомним читателю содержание этих произведений.

«Психомахия» — аллегорический рассказ о борьбе воинства добродетелей против полчища пороков. Воинство первых находится в некоем осажденном Граде, который отбивается от полчищ соблазнов и искушений. Большую часть этого произведения занимает описание битвы, чьи пространственно-временные координаты автором прямо не проговариваются, но из общего контекста мы понимаем, что всё это действие разворачивается в пространстве души — причем души не конкретного, эмпирического человека, а человека *вообще*, человека-*everyman*. Отсюда и некая тяга Пруденция к универсализации и, как бы мы сказали, «обезвремениванию» той психологической битвы, которая разворачивается в сознании читателя⁶. По наблюдению М. фон Альбрехта, в этом произведении «духовная брань разыгрывается на трех уровнях: свою битву в одиночку ведет каждый человек внутри себя, церковь борется в человеческой истории и, наконец, одерживается эсхатологическая победа, на которую указывает освящение меча Целомудрия (107 sqq.) и строительство храма в конце»⁷. При этом мы добавили бы от себя, что практически каждая сцена может быть повернута одной из этих граней — в зависимости от, если можно так выразиться, читательской *воли* понимания. Борьба души состоит из серии схваток: поочередно Веры с Приверженностью древним, Стыдливости с Похотью, Терпеливости с Яростью, Гордыни с Думой Смиренной, Сладострастности с Трезвостью, Алчности с Бережливостью и Щедротой (под

оказывается такая особенность мифологического мировидения, как тождество микрокосма и макрокосма.

⁶ Эту черту поэтики «Психомахии» отмечает М. Смит (Smith 1976: 111); в свою очередь, К.С. Льюис объясняет очень длительную популярность этого, по его мнению, очень неудачного произведения как раз тем, что в нем «дело шло о повседневном и ежечасном опыте сложной человеческой природы (*non simplex natura*)» (Льюис 2015: 97).

⁷ Альбрехт 2005: 1492.

руководством Рассудительности), и в финале Согласности с Распрей; при этом всякий раз (что вполне соответствует общехристианскому пафосу произведения) победу над пороком одерживала та или иная добродетель. В этой ἀόρατος λόλεμος, «незримой брани души», даже сам Христос предстает вечным примером духовного воина (*Psych.* 18–20). Характерной чертой богословской составляющей «Психомахии» является подведение ветхозаветного прообраза под соответствующую моральную баталию, в чем нетрудно увидеть влияние библейской типологии. Так, например, битва Стыдливости с Похотью увязывается с усекновением Юдифью головы Олоферна (58–65), битва Терпеливости с Яростью подкрепляется ссылкой на историю ветхозаветного Иова (162–168), схватка Думы Смиренной с Гордыней уподобляется поединку Давида с Голиафом (291–304), Сладострастность, павшая от рук Трезвости, сблизается с Ионафаном, вкушившем меда вопреки запрету Саула (397–402), и, наконец, Алчность представляется Пруденцием как аллегория Иуды Искарота и Ахара, польстившегося на добычу (529–550). Общая же победа доблестей над пороками своим библейским проображением имела выход евреев из Египта и преодоление ими Чермного моря (650–664). Произведение завершается триумфом Премудрости Божьей, в честь которой сооружается Храм, призванный закрепить победу, достигнутую доблестями в этом нелегком бою, и как бы заново освятить душу, которой подобает принять Христа в качестве своего вечного господина (823 sqq.). Как пишет К. О’Хоган, метафора Храма как бы зарифмовывает собой образы *templum pectoris* (Храма Сердца) и *templum ecclesiae* (Храма Церкви)⁸; из-за такого ассоциирования пространственно-временные границы размываются, образуя весьма сложную хронотопическую структуру. Тем не менее, в этой диковинной амальгаме живописных батальных сцен и библейских персонажей возникает поразительный диссонанс (который, впрочем, пронизывает всю аллегорическую литературу как некий ее «родовой порок»): при всей рассудочности и, что скрывать, искусственности героев, в «Психомахии» огромное ко-

⁸ O’Hogan 2016: 127.

личество именно логических неувязок, которые до сих пор смущают читателей этого нетривиального произведения⁹. Приведем несколько таких примеров, взятых *ad libitum* (хотя их количество можно было бы легко приумножить):

1) Одним из самых грозных пороков на поле боя предстает Сладострастность: ей посвящен пространный и чрезвычайно пышный экфрасис (310–343). При этом среди всех Пороков она в наименьшей степени прибегает к какому-либо привычному оружию, но «фиалки она бросает игриво и розы взмахивает лепестком, на врагов проливает кошницы» (326–327)¹⁰. Если это понятно с риторической точки зрения, то сухая логика здесь увидела бы существенное противоречие: розами воевать нельзя.

2) Стыдливость (*Pudicitia*) борется с Похотью (*Libido*) (40–108), при том что в тексте встречается и Разнузданность (*Petulantia*) (433), по своим качествам явно очень близкая, если не тождественная, Похоти. В итоге неясно: у Пруденция Разнузданность и Похоть — это один и тот же персонаж или два разных?

3) Описание триумфа некоторых доблестей представляет заметный контраст с их логической сущностью. Так, например, в данном пассаже (98–101) фигура Стыдливости предстает уж слишком кровожадной:

Молвила и, веселясь уничтоженной Похоти смертью,
Тут Стыдливость клинок умывает в волнах иорданских
Свой утучненный: на нем сукровица рдяной росой
Позапеклась, испятнав железо лоснистое раной.

Как видим, Пруденций здесь не только ничуть не пытается заретушировать описание военной победы добродетели, но даже подчеркивает ее во всем натурализме, *намеренно заостряя контраст между логическими экспликациями понятия Доблесть и эстетической разверткой данной наррации.*

Как объяснить столь искусственный синтез рассудка и чувства, или же, в другой терминологии, — образа и понятия? И главное —

⁹ О некоторых из таких неувязок см. Льюис 2015: 93–94; Голикова 2012: 114.

¹⁰ Здесь и далее пер. Р.Л. Шмараква.

как конкретно можно описать структуру времени и пространства разворачивающихся событий? Искать ответ, на наш взгляд, следует в самой специфике того, если можно так выразиться, эстетического материала, из которого «вылеплены» персонажи Пруденция. Дело в том, что сама поэтика данного и подобных ему произведений заведомо амбивалентна, поскольку причастна одновременно понятийному и образному рядам. Чтобы это увидеть, возьмем две стороны аллегории-персонификации и посмотрим, не предугадывают ли они каким-либо образом автору определенные сюжетные ходы и не навязывают ли некую логику репрезентации персонажей. Если описывать аллгорию-персонификацию семиотически (а конкретнее — в плане *семантики*), то в ней означаемое есть «корневое» абстрактное *понятие*, а означающее — это чувственный *образ* в виде некого персонажа, конструируемый на основе «корневого» понятия. При этом понятие и образ соотносятся друг с другом так, что первое выводится исключительно путем логического рассуждения (как развертка семантического содержания предикатов какого-либо логического субъекта), второй же в качестве источника своих содержаний имеет чувственное восприятие и воображение. Эта разница в источниках и приводит к различной, если угодно, онтологии образа и понятия¹¹, к их различному способу бытования в тексте и, что самое главное, к различным способам работы автора с ними. Главное, что здесь надо подчеркнуть: *фундаментальное отличие образа от понятия заключается в том, что первый допускает чувственную репрезентацию посредством воображения (чаще всего, визуализации), понятие же подвластно лишь строго формальным экспликациям и не подразумевает активную работу воображения*. Отсюда и пресловутый эмблематизм аллегории: атрибуты персонификаций как бы должны давать подсказку читателю, как *конкретно на-*

¹¹ Здесь мы не будем поднимать вопрос о том, что почти все античные понятия имели в качестве своего источника образ, и посему любые границы между ними условны: это безусловно так, но вот *функции* зрелые формы образа и понятия всё же имеют разные, что и позволяет именно в данном контексте говорить об их различной онтологии.

до воображать в сознании то или иное абстрактное понятие, дабы оно приобрело некую «живую» глубину и наглядность и тем самым перешло из логической плоскости в эстетическую. Но с этим различием связано то, что и у чувственного образа, и у понятия есть свои специфические типы *имплицитной* семантики (т.е. до поры до времени как бы «не развернутой» автором), и они в своих конкретных экспликациях чаще всего будут не совпадать: если семантика понятия заведомо предрасположена к выведению формально-логических истин, то семантика образа имеет тенденцию к развертыванию в некий событийно-нарративный, чувственно-представимый материал¹². Старое предписание Спинозы *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* («порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей», *Ethica 2 pror.* 7) здесь работать не будет: у чувственных образов вещей свои связь и порядок, у идей — свои. *В этом и заключается общая парадоксальность любой аллегории: двумя своими сторонами она ведет к различным способам экспликации, которые чем дальше они располагаются от своего «ядра», т.е. от аллегории, в которой они «укоренены», тем более они будут не совпадать в своих следствиях*¹³. (Подобное несовпадение в следствиях мы далее будем называть «герменевтическим анаколуфом», примеры которого мы уже обозначили выше, разбирая «Психомахию».) В свою очередь, это неизбежно приводит к тому, что композиция всякого аллегорического произведения определяется то сходящимися, то

¹² То, что образное и понятийное начала могут служить «моторной силой» в развитии сюжета, как известно, было подробно проанализировано на античном материале еще О.М. Фрейденберг. Но это же обстоятельство подмечалось и другими литературоведами, причем относительно других литературных эпох. В частности, Ю.Н. Тынянов писал о том, что двумя движущими силами одической поэтики М.В. Ломоносова были принципы «последовательного логического построения» и «ассоциативного хода сцепляющихся словесных масс», находившиеся в постоянном напряжении друг с другом (Тынянов 1977: 230).

¹³ Здесь как раз уместно применить ту метафору, которую очень любили Бозий (Сопс. 4.6) и его последователи на протяжении эпох: чем больше радиус колеса, тем дальше от его центра находится условная точка обода колеса, претерпевающая различные превратности своего движения. Также см. у Данте в «Божественной комедии» (*Inferno* 7.68–99).

расходящимися рядами образных нарративов и понятийных анализов. Таким образом, поэтика позднеантичных аллегорических трактатов и поэм — это поэтика «сдвинутого» слова¹⁴, смыслового дефекта и, соответственно, логических нестыковок; но по этим же причинам это также поэтика «активного» чтения и «агрессивного» воображения. Данные особенности хорошо заметны и на макроуровне, т.е. на уровне композиции произведения, и на микроуровне — в отдельных пассажах. Для иллюстрации возьмем экфрасис Гордыни (*Superbitas*), ополчившейся на Смиренную Думу (*Mens Humilis*), но в итоге павшей в яму, вырытую Ложью (*Fraus*) (178–189):

Той порой средь раздавшихся турм надменна Гордыня
На невзвезданном коне летала, львиной покрытом
Шкурой, чей мех бременил бока его многомоцны,
Дабы, на гриве она воссевши звериной, кичливей
Реяла, зря свысока на дружины с дерзостной спесью.
Башненосну главу возвела власами витыми
Круто, груди сложивши, она, придать чтоб громадность
Кудрям, чтоб гордо чело несло стремнину велику.
Палла льняная у ней распускалася складками сверху
По раменам, узлом сплетена на персях округлым;
Тонкою дымкой тесьма от главы привольно струяся,
Ветры набезны тканьем набухающим воспринимает.

Ее антагонистка, Дума Смиренная, напротив, под стать своей сущности, практически лишена развернутого описания (197–200):

На сопротивный клин взирая, где воев немногих
С нищим оружием на брань усильно тогда понукала
Дума Смиренна — хотя и царица, но помощи чуждой
Требующая, на свое снаряжение не полагаясь.

В результате Гордыня терпит неудачу, свалившись в ров, вырытый подлым Обманом (*Fraus*)¹⁵ (253–263):

¹⁴ Аверинцев 2004: 139.

¹⁵ «Ложью» в переводе Р.Л. Шмаракова.

Так она, возопив, скакуна быстролетного нудит
Шпорою и, отпустив бразды, безрассудно несется
На смиренна врага со щитом из конския шкуры,
Жаждет, грянув, топтать опрокинутого супостата.
Но стремглав она валится в ров, который лукава
Ложь ископала тайком, рассекши недра равнины, —
Ложь, из мерзостных язв, из стада пороков, едина,
Изобретательница обманов, в предведенье брани
Обезобразившая коварными ямами поле,
С вражеския незаметно страны, чтоб прыгнувши строи
Принял пространный ров, станицы пожрав погруженны.

Как и любая аллегория, эта сцена обладает как минимум двумя модальностями: понятийной и образной. В понятийном модусе весь сюжет может быть сведен к сухому силлогизму: «Гордыня всегда оказывается безосновательной, поскольку она сама себя возвеличивает, и, следовательно, основана на Лжи. Противостоять Гордыне может только Смиренная Дума». Это — череда довольно абстрактных (т.е. в высокой степени логически формализованных) истин, не провоцирующих воображение на эстетическую игру представлений, — читать подобное большого удовольствия не доставляет, и с семантической точки зрения такого рода суждения более пришлись бы по нраву философу, нежели поэту. Но если мы начинаем вглядываться в имплицитно-образную семантику данной сцены и соотносить представления не столько друг с другом (т.е. не с другими знаками — на языке семиотики это называется *синтактикой*), а с самой действительностью, в том числе нехудожественной (*прагматика*), то абстрактные понятия приобретают образную глубину: «Гордыня сама себя возвеличивает»; следовательно, ее надо изображать как нечто напыщенное и словно раздувающееся во все стороны. Что интересно, таким же изображается и конь этой наездницы (190–193):

В дикости и звонконог у нее горделив беспокойной,
Стиснутых уст не терпя опенившимися удилами;
Гнет хребет, скрежеща, то туда, то сюда он, лишенный
Вольного бега, и полн от поводов натянутых злобы.

Кстати говоря, на основании этого мы можем заключить, что логический субъект и, если можно так выразиться, эстетический субъект не совпадают, поскольку в логическом смысле субъектом является здесь только сама Гордыня, а в эстетическом она составляет со своим конем единое целое (то, что можно назвать «единством художественного образа»). В связи с этим мы констатируем такой эффект иносказательного письма: *имплицитную семантику аллегории гораздо проще разворачивать эстетически, нежели понятийно*. И связано это с тем, что логика художественного образа легче эксплицируется в некоторую наррацию посредством сил воображения, нежели оформляется в виде силлогизмов (требующих для себя, прежде всего, строгости суждений и непротиворечивости выводимых умозаключений). Подытоживая, можно сказать, что аллегория обладает двухвалентностью, и в зависимости от своих задач автор поочередно актуализирует через экспликацию либо понятийный план (за счет работы с синтактикой аллегории), либо образно-чувственный (за счет работы с прагматикой аллегории); но, поскольку аллегорические произведения почти всегда касались одним своим краем философии и теологии, а другим — поэзии и искусства, то неизбежно оказывались актуализированными оба плана, но в каждом конкретном случае — в разной степени, образуя крайне замысловатую и запутанную сеть образно-понятийных схождения и расхождений. *Отсюда проистекает своеобразная «двуплановость» аллегорического хронотопа: один его план ориентирован на изображение чувственной реальности, другой — на показ идеальных и постоянных логических связей.*

Возьмем еще один пример того, как в аллегории замысловато переплетаются образные и понятийные экспликации. Когда, после окончания всей битвы, добродетели празднуют триумф под предводительством Согласности (*Psych.* 665–725), их врагиня Распря, чудом спасшаяся и тайком прокравшаяся в их стан, укалывает Согласность кинжалом в прорезь в кольчуге и слегка ранит ее. Остальные доблести не успели заметить, кто это сделал, и стали искать в своих рядах предателя: Распря выдал ее смертельно

бледный вид, после чего она во всём призналась. Доблести ее проклинаят и тут же разрывают на куски, словно дикие звери. Здесь мы можем увидеть два странных момента. 1) Как такой порок, как Распря, вообще может испытывать стыд, ведь если рассуждать формально-логически, она в таком случае должна была бы помянуть свой смысл и превратиться в Стыдливость, которая не является ее прямой антагонисткой? Но с точки зрения поэтики аллегоризма это как раз-таки совершенно оправданно, поскольку по своей эстетической сущности Распря, будучи персонификацией (то есть образом, наделенным чертами человеческого поведения), вполне может устыдиться своего позорного поступка. 2) Как вообще доблести могут вести себя столь низко? Это совершенно не вяжется с их логическими предикатами, и это событие само по себе прямо противоположно триумфирующей Согласности. Но ответ здесь будет примерно такой же, как и в первом случае: Пруденций подходит к Добродетелям не с их понятийной стороны, а с образной (в данном случае — антропоморфной), и потому для пущей убедительности изображает их обуреваемыми страстями. Таким образом, мы видим, что при желании даже в небольшом пассаже можно обнаружить сразу несколько таких герменевтических анаколуфов.

Только теперь, сформулировав данную особенность аллегории как художественного приема, мы можем объяснить странную «раздвоенность» аллегорического хронотопа: поскольку фактически автор всегда подразумевает две данности — образную, которая заведомо подразумевает некое движение в материальном мире, а значит, хотя бы минимальную наррацию, и понятийную, которая заведомо не подразумевает никакого физического движения, а имеет в виду только идеальные связи между понятиями, тогда не будет преувеличением сказать, что и пространственно-временные характеристики аллегорического произведения обладают всё той же двойной модальностью. При этом «регулятором» представления времени и пространства в образном или же понятийном виде является та *точка зрения*, которую в данном кон-

кретном месте *как бы* занимает автор. В частности, это вполне вписывается в семиотическую концепцию искусства Б.А. Успенского, который прямо говорил о том, что композицию произведения формирует тот аспект видения, с которого подается в данный момент повествование¹⁶. Исследователь выделял подобные точки зрения на нескольких уровнях: идеологии, фразеологии, пространственно-временной характеристики и психологии. Собственно, поэтому и невозможно ответить на вопрос, в каком месте и в каком времени разворачивается действие «Психомехии»: здесь всё полностью зависит от аспекта видения конкретной ситуации. В темпоральном отношении понятийный план тяготеет к вечности, а в плане пространства — к идеальной парадигме Космоса (к некому совершенному «содружеству идей»), а образный план, отсылающий к чувственно-конкретной действительности, — к эмпирическому времени и пространству. На наш взгляд, эта взаимозависимость образно-понятийной природы аллегории и двойственного характера хронотопа и составляет острейшую и любопытнейшую черту аллегорических произведений в целом.

Перейдем к Марциану Капелле и его сочинению «О бракосочетании Филологии и Меркурия». Это одно из самых странных произведений позднеантичной и средневековой литературы (как выразился К.С. Льюис, «в мире, породившем жирафа и пчелиную орхидею, едва ли найдется что-нибудь более причудливое, чем Марциан Капелла»¹⁷). Несмотря на свою «диковинность», веками оно обладала большой научной значимостью в Западной Европе, особенно в Шартрской школе — как известно, одной из предвестниц Ренессанса. Фабула этого произведения следующая: в первой книге бог Меркурий, находясь в самом расцвете молодости и здоровья, глядя на счастливые браки других небожителей, вознамерился и себе найти спутницу. По разным причинам те кандидатуры, которые он выбрал себе сам (Афина, Мантика и Психея), оказались неудачными, и ему пришлось обратиться за помощью к са-

¹⁶ Успенский 1995.

¹⁷ Льюис 2015: 103.

мой главной паре божественного мира — к Юпитеру и Юноне. Посоветавшись, те решили порекомендовать ему юную красавицу Филологию, близкую Меркурию по духу и славную своей родовитостью. Меркурий признается, что и до того обращал внимание на прекрасную и своим нравом, и занятиями деву, и посему не без приязни подчиняется всевышней воле, закрепленной к тому же верховным советом всех богов (характерно, что секретарем собрания выступила Философия). Во второй книге о божественном решении узнает и сама Филология и приходит от него в необычайный трепет: она также, ранее мельком увидав Меркурия, крайне была к нему благорасположена. Описываются предсвадебные гадания Филологии и благословение ее матери Фронесиды, после чего невесту посещает богиня Атанасия (Бессмертие), которая повелевает Филологии выпить некий напиток, после чего последнюю рвет множеством книг (собственно, из этой филологической «рвоты» и состоят оставшиеся семь книг данного произведения, излагающие основы «семи свободных искусств»). Затем она вкушает некое загадочное яйцо (чья роль в этой функции остается не до конца ясной — вероятно, это реплика некоего мифологического мотива), и возносится в украшенном звездами паланкине в окружении своей свиты — Любознательности, Бессонницы, Труда и Любви — в звездный дом Юпитера, попутно посещая семь небесных светил. Наконец, описывается чрезвычайно помпезное бракосочетание в окружении множества богов и, между прочим, некоторых философов, которые здесь странным образом выступили как персонификации собственных учений: «пламенел Гераклит; видимы были и влажный Фалес, и окруженный атомами Демокрит; самосец Пифагор разворачивал некие небесные числа; Аристотель даже и в небесной выси усерднейше отыскивал Энтелехию, Эпикур принес собой смесь фиалок и роз и всевозможные приманки наслаждений; Зенон вел женщину-прорицательницу; Аркесилай рассматривал голубиную шею; точно так же и прочее и многочисленное племя, одетое в паллий, наперебой кри-

чало о своих искусствах»¹⁸. Итак, мы видим, что среди персонажей «Бракосочетания» есть не только огромное количество стародавних и освященных традицией и культом богов, но и совершенно вымышленных, которых, вероятно, Марциан Капелла сочинил прямо по ходу разворачивающегося сюжета. К ним можно отнести и Перьергию, и Агрипнию, и тем более сонм философов, которые выведены (не без сарказма!) в конце второй книги¹⁹. Они суть не что иное, как типичные персонификации абстрактных понятий (а в случае философов — персонификации их учений через метонимию), которыми буквально преизобилует данное произведение.

Но здесь мы снова поставим вопрос, уже возникавший у нас относительно «Психомахии»: в каком мире всё это происходит и каков способ изображения его пространственно-временных характеристик? С одной стороны, здесь есть нечто от хронотопа греческого любовного романа: долгий и мучительный поиск двумя влюбленными друг друга, их странствия, драма запоздалого узнавания, некоторая статичность характеров... Тем не менее, есть несколько маркеров, которые прямо указывают, что это всё же какой-то иной, непривычный нам мир, и он не тождествен миру, скажем, «Дафниса и Хлои» — хотя бы потому, что в нем не встречается ни одного человека, да и боги здесь живут настолько самодостаточной жизнью, что автором как будто вообще не подразумевается наличие чего-либо человеческого в космосе. При этом парадоксальным образом поведение самих богов и понятий-персонификаций сугубо антропоморфно: они так же заботятся о себе и обстоятельствах своей жизни, как это присуще и простым смертным. Но самое главное: если мы посмотрим на фабулу первых двух книг с позиции того, как «драма» напряжения между образным и понятийным началом задают композицию всему произведению, то наши выводы относительно «Пси-

¹⁸ Mart. Cap. 2.213; пер. Шахов 2019: 97.

¹⁹ Известны попытки сакрализации в античности, скажем, Гераклита, Пифагора и Эпикура, но вряд ли это можно допустить в отношении Фалеса или Аркесилая.

хомахии» вновь подтверждаются, но уже на материале Марциана Капеллы. Прежде всего, сами отношения между героями определяются формально-логическими связями, и этот принцип в известной мере «логизирует» повествование, делает его в высокой степени предсказуемым — ведь совершенно ясно, почему именно Филология становится избранницей Меркурия: они связаны с толкованием текста и мира в целом²⁰. Ясно также, почему всё время упоминается число «семь» — семь Муз, семь планет, семь дисциплин и т.д.: это число к исходу античности стало полноценной научно-философской идеологемой (чтобы не сказать — мифологемой!), связывавшей весь мир в математической гармонии. С другой стороны, логичность в одном приводит к крайней абсурдности в другом: как упоминается даже в самой книге, Меркурий, помимо всего прочего, был покровителем обмана и плутовства и, следовательно, не был такой уж безупречной фигурой в божественном пантеоне, и мать Филологии Фронесида (Разумение) должна была еще хорошенько подумать, отдавать ли свою дочь замуж за столь сомнительного жениха. Подобных противоречий в данном сочинении при желании можно найти такое огромное количество, что не хватит и добротной монографии их всех перечислить. Но дело, разумеется, не в количестве герменевтических анаколупов, а в их природе и источнике, ибо большинство из анаколупов укоренено в самой поэтике произведения и несовпадении способов экспликации образа и понятия. Данное образно-понятийное напряжение объясняет то, почему же Меркурий стал мужем Филологии: дело в том, что у Марциана Капеллы говорится не столько о конкретном и «живом» боге греко-римской религии во всём многообразии его мифологических и культовых кон-

²⁰ В этой связи интересно отметить, что у Марциана Капеллы вообще всё познание свелось к филологической деятельности. Например: «Кто же, как не эта Филология, привык с неотступным вниманием всю ночь напролет исследовать небеса, моря и Тартар, с тщательной любознательностью поочередно рассматривать обиталища всех богов и, изучая строение мироздания, исчислять обращения орбит, кругообразные и параллельные, наклонные и крестообразные, полюса, зоны, обороты осей и мириады светил?» (1.37; пер. Шахов 2019: 66–67).

нотаций, сколько об абстрактной аллегории Логоса как такового — именно поэтому Филология, как «любящая Логос», просто не могла не стать его супругой. Это, безусловно, чисто понятийный подход к образу Меркурия, так сказать, в его формально-логическом аспекте. Но, с другой стороны, автор придает этим абстракциям и определенный чувственно-образный элемент, который и является гарантом разворачивания наррации. И, как было уже сказано, именно смена авторского видения запускает наррацию в эстетическом смысле: *когда он хочет сделать свое произведение более выразительным и наглядным, он прибегает к поэтике фантазии, или воображения.*

И здесь постоянно упоминаемая нами способность воображения, которая «оживляет» сухие формально-логические структуры и трансформирует их в некий сюжет, вынуждая нас отдельно сказать несколько слов о таком понятии, как *φαντασία*. Как отмечает Э. Шеппард²¹, в поздние века античности поэтика воображения если и не стала вытеснять, то, по крайней мере, начала составлять мощную конкуренцию старому принципу подражания (*μίμησις*), тесно связанному с требованием очевидности (*ἐνάρρησις*). Глубоко не случайно, что в этот же период, как пишет Дж. Уотсон, понятие фантазии стало приобретать более современный и отчетливый смысл — как способность создавать некие зримые, но не существующие миры²²: по мнению исследователя, у более ранних авторов, прежде всего у Платона, Аристотеля и стоиков, это понятие еще не имело отчетливых и устоявшихся очертаний. Особенно такой крен в сторону продуктивной способности фантазии заметен у авторов Второй софистики и у неоплатоников. В качестве примера можно привести хотя бы известное место из «Жизнеописания Аполлония Тианского» Филострата Старшего (VA 6.19), где главный герой на вопрос египтянина, как могли греки изображать богов, которых они не видели, ответил так: «Всё это работа воображения, и она куда искуснее подражания, ибо подражание создает лишь виденное, а воображение —

²¹ Sheppard 2014: 80–81.

²² Watson 1988: 59.

еще и невиданное, творя возможные, хоть и небывалые образы. Подражанию частою помехою бывает изумление, а воображению нет помехи, ибо не смутят его собственные мечтания»²³. Хорошо известно, что принцип подражания был введен еще Платоном, а потом несколько переосмыслен Аристотелем — относительно того, *чему* художнику следует подражать. Если у первого из мыслителей художник в конечном счете создает некую «тень теней», слепо подражая материи (и поэтому Платон с величайшим подозрением относился к искусству), то Аристотель видел предмет несколько в другом: по его мнению, художник подражает не материи как таковой, а форме. Здесь интересно то, что форма как таковая, по Стагириту, содержится в самих вещах, и поэтому она имеет общезначимый онтологический базис, но, с другой стороны, художник как раз и может, проявив некоторые способности к умозрению, усмотреть идеальную структуру вещи и сущностно представить ее в живописном изображении, изваять в камне, выразить в словесном творчестве и т.д. Как пишет Аристотель, ἀλλὰ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ («через искусство возникает всё то, образ чего есть уже в душе», *Metaph.* 7.7, 1032a32–1032b1). То есть, по Аристотелю, художник, придерживаясь принципа мимесиса, подражает не материи, а форме, и с этой точки зрения искусство обретает совершенно «легальный» с точки зрения философии статус. Таким образом, базовой процедурой художественного творчества в такой нарождающейся поэтике фантазии становится акт выбора (ἀφίρεσις). Художник-демиург вправе по собственному произволу выбирать все понравившиеся ему черты, для того чтобы представить предмет в состоянии предельного совершенства. Здесь интересно отметить, что оба взгляда, хотя и они прошли, что называется, через «горнило рассудочной рефлексии», по всей видимости, фундированы еще в древнегреческом фольклоре, о чем свидетельствуют сказания о Зевксиде и Паррасии. Согласно одной легенде (Plin. *Nat.* 35.36.65), Зевксид в своем агоне с Паррасием смог нарисовать виноградную ло-

²³ Пер. Е.Г. Рабинович.

зу столь правдоподобно, что это привлекло к ней воробьев: это «линия» Платона. Согласно другой (Сic. *Inu.* 2.1.1), Зевксид, желая изобразить Елену, собрал вместе пять прекраснейших девушек Кротона и, избрав их самые привлекательные черты, смог воплотить свой художественный замысел: это «линия» Аристотеля. Но учение об отборе обнаруживается и у раннегреческих философов. Например, у Эмпедокла (31 В 23 ДК):

Словно когда живописцы испещряют посвященные дощечки [= картины], / Люди, хорошо сведущие в искусстве благодаря Смекалке (Метис), / Схватив руками разноцветные краски / И смешав их в определенной пропорции (ἀρμόνη) — одних больше, других меньше, — / Приготавливают из них изображения, похожие на все вещи, / И создают деревья, мужчин и женщин, / Зверей, и птиц, и водокормных рыб, / И долговечных богов, всех превосходящих почестями, / — Так да не одолеет твоего ума обман, будто / Смертные [существа] — сколько их ни явлено взору в несметном количестве — происходят из другого источника, / Но четко знай, что [единственный источник] — они [= элементы], ибо слово, услышанное тобой, — от бога²⁴.

Кроме того, Ксенофонт (*Мет.* 3.10.2) пишет: «Так как нелегко встретить человека, у которого одного всё было бы безупречно, то, рисуя красивые человеческие образы, вы берете у разных людей и соединяете их вместе, какие есть у кого, наиболее красивые черты и таким способом достигаете того, что всё тело кажется красивым. Да, мы так и делаем, отвечал Паррасий»²⁵. Поэтому учение об отборе существовало в греческой философии так или иначе всегда. Особый характер оно приобрело именно в свете спора о статусе идей, об условиях их познания и представления в сознании. Тем не менее, уже в эпоху эллинизма появились концепции художественного образа, пытавшиеся примирить взгляды Платона и его ученика на природу искусства, но всё-таки с некоторым акцентом на учение Стагирита: художник изображает логосы, но созерцая их уже не столько в самой при-

²⁴ Пер. Лебедев 1989: 349.

²⁵ Пер. С.И. Соболевского.

роде, сколько у себя в уме. В частности, Цицерон писал в трактате «Оратор» (2.10): «Платон (...) называет такие образы предметов *идеями* и говорит, что они не возникают, но вечно существуют в мысли и разуме, между тем как всё остальное рождается, гибнет, течет, исчезает и не удерживается сколько-нибудь долго в одном и том же состоянии»²⁶. Здесь мы видим отчетливую тенденцию описывать художественные образы, во-первых, как идеи (т.е. как нечто родственное теоретическому знанию), а во-вторых, описывать их как нечто, принадлежащее именно сознанию, в то время как их причастность материальному Космосу становится дискуссионной. Репликой этих же изменений в понимании художественного образа стало повышение статуса художественного творчества как такового — и особенно визуального; не случайно Филострат Старший писал в «Картинах» (1 *pr.* 1): ὅστις μὴ ἀσπάζεται τὴν ζωγραφίαν, ἀδικεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀδικεῖ δὲ καὶ σοφίαν («кто не любит живописи, тот наносит ущерб истине и мудрости»). Позже, уже в III веке, именно линию Аристотеля, а не Платона, в этом вопросе поддержала неоплатоническая школа, и прежде всего Плотин: в частности, он отмечал, что Фидий, создавая своего Зевса, не подражал какому-либо видимому облику, а изобразил, каким сам Зевс явился бы нам, если бы захотел быть видимым глазами (*Enn.* 5.8.1). Здесь мы видим то окончательно оформившееся размежевание между принципами фантазии и мимесиса, которое потом во многом определит весь ход развития классического искусства, согласно работе Э. Панофски. Резюмируя, можно сказать, что если принцип мимесиса подразумевает как можно более точное отображение онтологической структуры вещи, то принцип фантазии подразумевает отбор изолированных друг от друга в реальности черт и придание им единства на основании актов авторского произвола. Безусловно, последний путь был очень спорным с точки зрения достоверности получаемых образов, претендующих на истинность, но зато именно художественные задачи он позволял решать необычайно эффектно и выразительно. Путь фантазии, по сути, всегда подразумевал процедуру конструирования объек-

²⁶ Пер. М.Л. Гаспарова; *аруд* Панофски 2002: 21.

та (а не его прямого видения), художественная идея создавалась в мышлении художника — вопреки философской идее в понимании Платона, которую каждая душа созерцала в промежутке между перерождениями и позже только припоминала. Поэтому неудивительно, что расцвет аллегорических произведений совпал с этим преобладанием принципа фантазии в позднеантичной культуре: ведь понятно, что аллегория — это всегда так или иначе конструктор чьего-то сознания.

Перейдем к третьему тексту — «Утешению философией» Боэция. Всё вышесказанное как бы подталкивало нас к тому, что во всех аллегорических сочинениях образное и понятийное начала персонификаций разворачиваются абсолютно всегда, но как бы с разной интенсивностью и с разной степенью соответствия между образными и понятийными экспликациями. Тем не менее, материал «Утешения» заставляет нас в этом усомниться, поскольку несмотря на определенный аллегоризм этого текста, фактически в нем образное начало максимально подчинено понятийному²⁸. Как известно, в этом крайне популярном в Средние века и эпоху Ренессанса тексте к страждущему и пребывающему в глубокой печали автору приходит в обличье видения Философия, которая наставляет его в истинном понимании блага и блаженной жизни, в единстве бытия и всеведении Бога. В плане позднеантичной аллегорической поэтики Боэций довольно стандартен: у него так же много мифологических персонажей, таких как Музы, Сирены, Фэб, Церера и некоторые другие. Встречаются даже отдельные случаи христианской интерпретации языческих образов: так, например, Орфей истолковывается как Разум, слишком приверженный чувственной жизни-Эвридике (*Cons.* 3.12). Однако в наибольшей степени аллегоризм Боэция раскрывается в экфрасисах. В частности, так описывается Философией Фортуна (2.1):

²⁸ Не зря К.С. Льюис отмечал: «странно причислять Боэция к аллегорическим авторам, но его олицетворенная Философия придает фигуре олицетворения новый вес и достойна сравниться с ветхозаветным образом Премудрости. Сам Боэций — не мастер аллегории; но он подготавливает то, что довольно важно для ее использования» (Льюис 2015: 109).

Я постигла множество обманчивых форм этой чародейки и льстивую близость, которой она постоянно дарит тех, кого желает обмануть, делая это до тех пор, пока не погружает [их] в неутолимую скорбь своим неожиданным уходом. Если же ты припомнишь ее природу, обычаи и благодеяния, ты поймешь, что благосклонность Фортуны не содержит ничего прекрасного, и ты ничего не утратил²⁹.

Далее в тексте упоминается и знаменитое колесо Фортуны (2 *cart.* 1):

Десницей гордою толкнула колесо
Стремительней, чем в скалах бег Эврипа.
Тиран раздавлен им, и вновь капризная
Чело униженного поднимает.
Всегда к слезам и горю равнодушная,
Виновница всего, — смеется стонам,
Играет так она своим могуществом.
Привычно ей свершать дела чудесные —
Паденье и подъем в один и тот же час.

В свою очередь, Философия представлена автором как некий антипод Фортуны (1.1):

с ликом, исполненным достоинства, и пылающими глазами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя была она во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку. <...> Она была облачена в одежды из нетленной ткани, с изощренным искусством сплетенной из тончайших нитей, их, как позже я узнал, она соткала собственными руками. На них, как на потемневших картинах, лежал налет забытой старины. На нижнем их крае была выткана греческая буква л, а на верхнем — θ. И казалось, что между обеими буквами были обозначены ступени, как бы составляющие лестницу, по которой можно было подняться снизу вверх. Но эту одежду рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог захватить. В правой руке она держала книги, в левой — скипетр.

²⁹ Здесь и далее пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина.

По большому счету, весь этот аллегорический экфрасис Философии есть не что иное, как *continua metaphora* (как определял аллегория еще Квинтилиан в *Inst.* 9.2.46, 8.6.44), где каждая деталь может быть достаточно легко дешифрована с языка иносказаний. Не нужно быть выдающимся герменевтом, чтобы понять, что сверхъестественная зоркость Философии — это намек на способность проникать в самые сокровенные загадки бытия, что вытканые греческие буквы означают практику и теорию, которые суть ступени лестницы познания, что такой же смысл имеют, соответственно, книги и скипетр. Наконец, музы, раздирающие одежды Философии, суть олицетворения поэзии и прочих искусств, которые отвлекают мыслителя от истинного видения Блага. С одной стороны, всё это очень напоминает персонификации в стиле Пруденция и Марциана Капеллы. Но с другой стороны (и это сейчас для нас будет важнее всего!), на протяжении всего последующего текста мы больше почти не увидим дальнейших образных разверток самой Философии, на протяжении всего «Утешения» она просто будет оставаться вполне условной, как бы «фоновой», фигурой. Зато вместо эстетических экспликаций подобных аллегорических персонажей мы встретим рассуждения во вполне платоническом духе о суетной природе мирских почестей, о единстве разрозненных благ в неделимом блаженстве, о естественном стремлении всякого сущего к благу, об онтологическом ничтожестве зла и прочие распространенные топосы. Очевидно также большое влияние на Боэция и платонической образности³⁰. Чем же в таком случае объясняется то, что философ при всей его аллегоричности отказался дальше разворачивать эстетическую сторону своей понятийной схемы? На наш взгляд, это обусловлено тем, что для Боэция было гораздо важнее оказалась точность рассуждений и убедительность доказательств: автор «Утешения», видимо, хорошо понимал, что если он будет слишком увлекаться конструированием причудливых образов и замысловатых сюжетных поворотов, то его произведение рискует утратить свою

³⁰ Lerer 1985: 124.

назидательную и даже сотериологическую функцию (вспомним, в каких жизненных обстоятельствах он писал свое «Утешение»). Иными словами, та особенность аллегорических сочинений, которую мы отметили выше и которая заключается в развертывании как понятийных, так и образных следствий, всегда всё же остается *под контролем автора*: исключительно по своему произволу он вправе приглушать то логическую, то эстетическую модальность аллегории. И этой довольно жесткой подчиненностью эстетического логическому «Утешение философией» резко отличается как от «Бракосочетания Филологии и Меркурия», так и от «Психомахии». Что же касается хронотопических характеристик «Утешения», то они в полной мере коррелируют с этой выделенностью логической функции данного произведения: если при размышлении Философии пространство и время даются крайне общо, как бы «крупными мазками» (но всё же не абстрактно-понятийно!), и при этом описывается жизнь материального космоса с бытом людей — с их заботами, тревогами и заблуждениями, то при переходе к вопросу о Провидении текст практически полностью перестает отсылать к чувственно-материальному, поскольку здесь уже не представляется важной чисто художественная освоенность данных категорий, они даются строго аргументативно и формально-логически. В конечном итоге, поскольку Боэцию в пятой книге было важнее показать различия в восприятии времени божественным разумом (*intellegentia*) и человеческим рассудком (*ratio*), он не был заинтересован в том, чтобы именно в этой части «Утешения» эксплицитно или имплицитно обнаруживались иные, «конкурирующие» способы моделировки времени. Потому-то в тех местах, где он разворачивает понятийную сторону своего произведения, хронотоп *theatrum mundi*³¹ постепенно

³¹ Возможно, первый рефлекс метафоризации мира как вселенского зрелища в античной философии может быть обнаружен в легенде о Пифагоре. В передаче Диогена Лаэртского (D.L. 8.1.8): «Сосикрат в *Преемствах* говорит, что на вопрос Леонта, флиунтского тирана, кто он такой, Пифагор ответил: „Философ“, что значит „Любомудр“. Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть;

вытесняется некой иной моделью мира. Но как же тогда его можно охарактеризовать? Дело в том, что хронотоп по Бахтину — это художественное освоение пространства и времени всегда в рамках совершенно *конкретного* сознания. Но чьим сознанием пытаются посмотреть на вопрос провидения Бозций? Ответ дается в самом тексте (5.4):

Итак, чувство не в силах воспринимать ничего вне материи, и изображение не постигает общие виды, а рассудок не схватывает простоту форм, но *божественный разум*, как бы взирая *сверху*, воспринимает не только форму, но и судит о том, что за ней скрывается, и делает это таким образом, что одновременно постигает и собственную форму, которую никто иной постичь не может. Ибо ему доступны и общие понятия, познаваемые рассудком, и образы, постигаемые воображением, и то, что относится к области чувственного восприятия; но он познает не так, как рассудок, воображение, чувства, а как бы единым умственным взором прозревает форму всех вещей, иначе говоря, всё провидит (курсив мой — Ф.Щ.).

Итак, пространственная ориентация здесь — как бы «вершинная» и предельно отстраненная от материальной действительности, а время в этой позиции, по сути, замещается вечностью. Таким образом, мы видим, что сам автор помещает себя как бы на место Бога (естественно, только в плане описания того, как Бог видит действительность) некоего надмирного очевидца³², которому никакие заблуждения не страшны как раз потому, что восприятие вещей у него более не делится на отдельные источники познания, а заключается в прямом видении вещей и свободно от любой обусловленности. Такой хронотоп мы и могли бы назвать хронотопом «сверхнаблюдателя» (или же «надмирным» хронотопом), который очень характерен для античной и средневековой философии в целом (в определенной степени его отголоски заметны даже в самой современной философии — собственно говоря,

так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины» (пер. М.Л. Гаспарова).

³² Эта позиция «сверхнаблюдателя» коррелирует с понятием «высшего над-адресата» в бахтинской поэтике высказываний (см. Бахтин 1986: 323).

любой, которая выступает с точки зрения абсолютной, предельной объективности, пытающейся увидеть вещи как они есть «на самом деле»). Таким образом, если в начале «Утешения» автор находился в темнице, и ее изображение передавало настроение общего неуютя, замкнутости и тревожности философа, то по мере восхождения в эмпирии божественной истины (вспоминаем лестницу познания, зашифрованную в вышивке платья Философии!) пространство и время размыкаются до такой степени и обретают такую полноту, что время становится вечностью, а пространство — самим Провидением. Кстати, здесь будет уместно добавить, что мотив возвышения был свойствен и другим аллегорическим произведениям — и трактату Марциана Капеллы, как мы уже писали, и «Комментариию на Сон Сципиона» Макробия, косвенно повлиявшим на аналогию Данте в «Божественной комедии». Здесь традиционные платонические (и даже мифологические) мотивы аналогии удачно совпадают с принципиальными особенностями позднеантичного аллегоризма как такового — причем неважно, христианского или языческого.

Подводя итог вышесказанному, можно выделить несколько ключевых моментов. Поэтика аллегорических произведений подразумевает постоянную игру двух начал — образного и понятийного — в силу самого устройства аллегории. Автор в основном может разворачивать событийный и смысловой план в своем произведении двумя путями: через образную (которая более всего влияет на эстетический срез произведения) и понятийную (более всего влияет на общую концепцию передаваемых философских, богословских или научных содержаний) экспликации аллегорических персонажей. При этом ряды таких логических и эстетических экспликаций постоянно пересекаются, создавая многочисленные дефекты понимания — герменевтические анаколуфы, но также образуя особое «поле воображения», в котором такие логические нестыковки оказываются вполне простительными. Поэтому мы и указали на большее значение принципа фантазии по сравнению с принципом мимесиса для позднеантичного аллего-

ризма. Подобное образно-понятийное напряжение подразумевает и особое художественное освоение пространства и времени, поскольку оно не может более отсылать только к материальной, данной в чувствах действительности, а создает новый тип хронотопа, который мы бы назвали «надмирным»: в нем автор-аллегорист меняет оптику «профанного» человеческого видения на божественную и таким образом как бы выходит за рамки «стандартной», эмпирической действительности. На игре разворачивания образно-понятийной семантики и различного типа хронотопов и основана поэтика позднеантичного аллегорического произведения.

Литература

- Аверинцев, С.С. (2004), *Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-классика.
- Альбрехт, фон М. (2005), *История римской литературы и ее влияние на позднейшие эпохи*. Т. 3: *От Андроника до Боэция*. Пер. А.И. Любжина. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.
- Бахтин, М.М. (1975), *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Художественная литература.
- Бахтин, М.М. (1986), *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство.
- Голенищев-Кутузов, И.Н. (1972), *Средневековая латинская литература Италии*. М.: Наука.
- Голикова, А.А. (2012), “Об одном аспекте изображения пространства в «Психомехании» Пруденция”, *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена* 151: 113–118.
- Лебедев, А.В., пер. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. М.: Наука.
- Льюис, К.С. (2015), “Аллегория любви: Исследование литературной традиции Средневековья”, in Id., *Избранные работы по истории культуры* (пер. Н. Эппле), 19–442. М.: Новое литературное обозрение.
- Пановски, Э. (2002), *Idea. К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма*. Пер. Ю.Н. Попова. СПб: Андрей Наследников.
- Тынянов, Ю.Н. (1977), *Поэтика. История литературы. Кино*. М.: Наука.

- Шахов, Ю.А., пер., (2019), “Бракосочетание Филологии и Меркурия”. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Петроглиф.
- Шмараков, Р.Л., пер. (2012), “Психомехия”, in Id. (пер.), *Аврелий Пруденций Клемент. Сочинения*, 31–56. М.: Водолей.
- Уколова В.И.; Цейтлин М.Н., пер. (1990), “Утешение философией”, in Г.Г. Майоров (ред.), *Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты*, 190–290. М.: Наука.
- Успенский, Б.А. (1995), “Поэтика композиции”, in Id., *Семиотика искусства*, 9–218. М.: Языки русской культуры.
- O’Hogan C. (2016), *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*. Oxford University Press.
- Lerer, S. (1985), *Boethius and Dialogue: Literary Method in the Consolation of Philosophy*. Princeton University Press.
- Sheppard, A. (2014), *The Poetics of Phantasia. Imagination in Ancient Aesthetics*. Bloomsbury Academic.
- Smith, M. (1976), *Prudentius’ Psychomachia: A Reexamination*. Princeton University Press.
- Watson, G. (1988), *Phantasia in Classical Thought*. Galway University Press.

Тимур Щукин

Читали ли «Халдейские оракулы» в X веке?
Свидетельство Симеона Нового Богослова*

TIMUR SHCHUKIN

WERE THE CHALDEAN ORACLES READ IN THE TENTH CENTURY?

THE TESTIMONY OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN

ABSTRACT. The paper aims to identify the sources of the teaching that Symeon the New Theologian, a mystic of the late tenth – early eleventh centuries, attributes, in his *Гимн 1*, to his opponents. The elements of this teaching are as follows: (1) being has a three-partite structure; (2) soul retains some element of the earthly, material and bodily nature after death; (3) it makes its ascent to God only after death; (4) this movement has its limit – the soul stops in the middle of the path between darkness and light, being unable to overcome the “abyss” that is between the heavenly and earthly worlds. The author argues that all the elements of this teaching are contained in two interpretations of the 158th fragment of the *Chaldean Oracles* relevant to the late tenth – early eleventh centuries: the interpretation of Synesius of Cyrene – it is found in his treatise *On Dreams*; and in Michael Psellos’ commentary on the above mentioned Middle Platonic text, which reflect the earlier Neoplatonic exegetical tradition. Symeon the New Theologian reproduces the teaching of the commentators, firstly, in caricature, distorting and simplifying it, and secondly, translates this teaching into the language of Christian dogma. Ultimately, the mystic uses Neoplatonic material to construct his own figurative and conceptual set.

KEYWORDS: Symeon the New Theologian, the *Chaldean Oracles*, Michael Psellus, Synesius of Cyrene.

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.08

* 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/>.

Данная статья посвящена, казалось бы, частному вопросу — интерпретации конкретного места из хорошо известного текста — 1-го гимна Симеона Нового Богослова. Однако в силу того, что ранняя история (или предыстория) так называемого прокловского ренессанса в Византии освещена очень слабо, а это, в свою очередь, обусловлено крайне скудной источниковой базой¹, любое свидетельство о рецепции неоплатонизма в конце X — начале XI вв., то есть в период, непосредственно предшествующий времени активной деятельности Михаила Пселла, представляется очень ценным. Во-первых, собственно для истории византийского платонизма. Во-вторых, для истории взаимоотношений этого течения с инородной ему интеллектуальной средой — в данном случае, с монашеской богословской традицией. В статье мы продемонстрируем, что Симеон Новый Богослов реагирует на сформировавшееся в византийском интеллектуальном социуме учение, которое опиралось на конкретный неоплатонический источник.

Этот текст Симеона Нового Богослова, если говорить в общем, посвящен различным аспектам причастия индивидуума Боже-ству. Преподобный ставит вопрос следующим образом (Н. 1.1–51)²: как обращающийся к Богу может воздавать ему славу, если Бог является абсолютным совершенством и источником всякой славы, всякого блага? Вместо ответа он использует метафору и, как кажется, повторно задает тот же вопрос: каким образом может получить свет видимое солнце, которое само освещает всё, что

¹ См. краткое перечисление источников, список которых сводится к «Мириобилиону» патриарха Фотия, словарю *Суда* и эпиграмме в «Палатинской антологии»: Podskalsky 1976: 516; см. также Щукин 2017 и Lauritzen 2017 — две попытки реконструировать непосредственную богословско-философскую предысторию «возрождения Прокла», отгалкиваясь от известного пассажа в «Хронографии» Михаила Пселла. Указание на схолию Василия Кесарийского Младшего, как еще один источник ранней (по сравнению с Михаилом Пселлом) рецепции неоплатонизма: Whittaker 1975.

² Здесь и далее ссылки на гимны Симеона по изданию Kambylis 1976. Русский перевод иеромонаха Пантелеимона (Успенский 1917), который не отличается художественностью, зато довольно точен, приводим с изменениями.

есть в мире? Далее, уходя от прямого ответа, он употребляет образ света уже не как аналогию, а как дескриптивный инструмент, термин для описания соединения молящегося и Бога: точно так же как солнечный свет или огонь разделяется в том, что он возжигает, при этом не разделяясь, и тот, кто постигает божественное, вступает с Ним в общение, получает божественные блага, нисколько не умаляя божественную полноту (1.26–29)³. И именно это пламя — преподобный уже не отличает аналогию от того, для чего эта аналогия используется, — «восходит во мне, внутри моего жалкого сердца, как солнце или диск солнца, шаровидным являясь и световидным» (ἐξανατέλλει ἐν ἐμοί, ἔνδοθεν τῆς ταλαίνης καρδίας μου, ὡς ἥλιος ἢ ὡς δίσκος ἡλίου, σφαιροειδῆς δεικνύμενος, φωτοειδῆς, 1.38–40). Это только введение к основной части гимна, но в нем содержится ключевая для всего гимна мысль: бытие молящегося / созерцателя / участника никак не влияет на божественное бытие и, что существеннее, на божественную деятельность по отношению к нему.

Далее Симеон как будто резко меняет тему, переходя к центральному для всего гимна вопросу о возможности спасения грешников (1.52–131): преподобный настаивает на том, что спасение для «обычных» людей столь же доступно, как для апостолов и святых древности. Он критикует тех, кто полагает, будто можно, не созерцая божественный свет в этой жизни, сподобиться его созерцания после смерти. В этом тезисе преподобного (и опровергаемом тезисе еретиков) нет ничего нового — это одна из сквозных тем сочинений Симеона⁴. Необычное начинается дальше: приведен стандартный аргумент о том, что после смерти мы будем лишены возможности морального совершенствования и духовного созерцания, и указывая на некоторую наивность его оппонентов,

³ Этот отрывок неоднократно разбирался исследователями в контексте темы причастности индивидуума божественной сущности: Krivochéine 1971: 168–170; Perczel 2001: 136; Бирюков 2015.

⁴ См. Кривошеин 1996: 238–264; из новейших работ см. McGuckin 2020.

считающих, что реалии земной жизни можно перенести на потустороннюю жизнь, он излагает любопытное учение:

νῦν γὰρ οἱ ἀγνοοῦντές σε σωματικῶς τρυφῶσιν
ἐνταῦθα καὶ ἀγάλλονται ὡς ἄλογα σκιρτῶντες,
ἄπερ δέδωκας ἔχοντες εἰς ἀπόλαυσιν βίου·
καὶ ταῦτα μόνα βλέποντες οὕτως εἶναι δοκοῦσι
καὶ τὰ μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ βίου·
ἀλλὰ κακῶς τεκμαίρονται, ἀλλὰ κακῶς φρονοῦσιν
οἱ λέγοντες μὴ μετὰ σοῦ, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι
καὶ τόπον ἐτοιμάζοντές τινα, ὃ ἀφροσύνης,
μῆτε φωτὸς μετέχοντα καὶ σκότους ἀμοιροῦντα,
τῆς βασιλείας ἔξωθεν, ἀλλὰ καὶ τῆς γεέννης,
καὶ τοῦ νυμφῶνος πόρρωθεν καὶ τοῦ πυρὸς τῆς δίκης,
ἐν ᾧ καὶ (οἱ ταλαίπωροι!) εὐχονται καταντήσαι
καὶ λέγουσι μὴ χρῆζειν σοῦ τῆς αἰωνίου δόξης
ἢ βασιλείας οὐρανῶν, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι.

Ведь ныне неведущие Тебя наслаждаются телесно
Здесь и веселятся, скача, как неразумные.
Имея то, что дал Ты в наслаждение жизни,
И на это одно только взирая, они думают, что так будет
И по исходе души и [конце] жизни.
Но худо загадывают, худо мудрствуют
Утверждающие, что они, хотя и не с Тобою,
но в отдохновении будут,
И некое место уготовляющие — о безумие! —
Непричастное свету, не имеющее части во тьме,
Находящееся вне царства, но и вне геенны,
Вдали и от чертога и от огня возмездия.
В него они (о несчастные!) и желают прийти,
Говоря, что не нуждаются в Твоей вечной славе
Или царстве небесном, но будут в отдохновении (Н. 1.99–112).

Теперь по пунктам. Во-первых, оппоненты Симеона Нового Богослова якобы отождествляют (или сближают) нынешнюю жизнь с тем, что их ждет после смерти. Преподобный, вероятно, примитивизирует их позицию, приписывая им натуралистическое представление о посмертном бытии, однако нам следует исходить из того, что по каким-то параметрам «эта» и «та»

жизнь, с точки зрения оппонентов, была тождественной. На наш взгляд, и это видно из текста преподобного Симеона, этим параметром являлось «бытие в отдалении» от Бога. Действительно, в этой жизни они отдалены от Бога, поскольку пребывают в теле, в оковах биологического существования, а в той жизни они пребывают вне Бога по той причине, что находятся на каком-то особом уровне бытия, для которого характерно неполное участие в божественном. Во-вторых, этот уровень бытия обладает специфическими характеристиками: для Симеона важнее то, что он находится вне Бога, но, с точки зрения оппонентов, он явно выше материально-телесного уровня — хотя бы потому, что посмертное бытие не является собственно материально-телесным. В изложении Симеона материально-телесный уровень отождествляется с тьмой, геенной и огнем возмездия, но это вполне объяснимо в его логике: максимальное отдаление от Бога является и максимальным наказанием. Для анонимных же оппонентов, очевидно, важнее не моральный статус души после смерти (награда / воздаяние за грехи), а онтологический статус (ближе / дальше по отношению к Богу). В-третьих, стоит обратить внимание на выражение ἐν ἀνέσει, которое явно описывает состояние, противоположное совокупности земных страданий: речь, конечно, идет не о философском понятии покоя, а об отдохновении, расслабленности после тяжелого труда. Подобное противопоставление мы находим в 51-м гимне⁵ и в 5-м огласительном слове⁶, а также в нескольких пассажах Макария Египетского (Симеона

⁵ «Однако я на деле познал и знаю, Боже мой, что хотя бы я находился в болезни, в скорбях или печалях, хотя бы содержим был в узах и в темнице, и томим голодом, хотя бы объят был, Христе мой, еще более тяжелыми и ужасными обстоятельствами, свет Твой, воссияв, всё это прогоняет, как тьму, и Божественный Дух Твой внезапно делает то, что я бываю в покое (ἐν ἀνέσει) и свете и в наслаждении светом» (H. 51.9 Kambylis).

⁶ В *Cat.* 5 Симеон сравнивает грехопадение Адама и Евы с тем, как рабы, утратившие благосклонность господина в силу своей нерадивости, теряют и «покой», и все блага, которыми владели (*Cat.* 5.275 Krivochéine). В последнем случае не так очевидна связь покоя и труда, поскольку речь идет о состоянии до грехопадения. Однако и в данном случае «покой» предполагает сохранение

Месопотамского)⁷, от которого преподобный Симеон, как известно, зависит⁸. Необходимым условием использования этого выражения является перечисление страданий, от которых, собственно говоря, и отдыхает праведник. Во всех случаях (два у Симеона Нового Богослова и четыре у Симеона Месопотамского — итого шесть) речь идет о том, что душа праведника пребывает в «отдохновении», несмотря на страдания, вопреки им (подчеркивается абсолютная духовность этого отдохновения и автономность духа от плоти). Тем самым еретики-оппоненты, с одной стороны, избегают аскетических подвигов, необходимых для обретения «отдохновения» от страданий, а с другой — полагают, что отдохновение

«стыда, почтения и неподдельной рабской преданности по отношению к своему владыке» (*Cat.* 5.293–294, пер. Д.А. Черноглазова).

⁷ «Душа, желающая наследовать горний мир Божества, многообразно управляется благодатью. И иногда в упокоении (ἐν ἀνέσει) и радости духа веселится и в утешении благодати ликует, иногда же предается наказанию, и разным искушениям, и разнообразным скорбям мирского духа, дабы обучившаяся всем и найденная испытанной, и доблестно претерпевшая во всех искушениях, и ни в чем не отклонившаяся от благоугождения Богу, и таким образом благоиспытанная Христу, стала бы достойной Богу, благодатью и праведностью унаследовавшая вечную жизнь» (*Нот.* 19.1.7 Berthold; Дунаев, Дэпрэ 2015: 453; курсив мой — Т.А.); «И как в этой жизни не всецело отдых и урожаи, и плодородия, и мир бывают у людей, но, взвешивая мерилом правды, Бог наказывает, и милует, и промышляет о мире, — так и душа, вождеющая родиться для горнего мира, не всецело бывает в отдохновении (ἐν ἀνέσει) и радости и веселии духа, но мерилом правды и благодати наказует, и милует, и устраивает ее Бог» (*Нот.* 19.2.1 Berthold; Дунаев, Дэпрэ 2015: 454); «Они [евреи] избавлены были от десяти язв, поразивших Египет, им светил огненный столп и осенял их столп облачный; они зрели собственными очами море, разверзшееся вопреки своей природе, и прошли посреди него, увидев, что враги их потонули в нем» (*Нот.* 22.2.6 Berthold; Дунаев, Дэпрэ 2015: 467); «Если бы все в радости и облегчении (ἐν ἀνέσει) и веселии духовном непрестанно пребывала душа, она уже не помнила бы сама себя и ни подвига, ни пути праведности (*Мф.* 21:32) не знала бы и преуспевала бы лишь в самомнении, заносясь над всеми, и уже не признавала бы в себе смертного человечества» (*Serm.* 23.2 Klostermann-Berthold; Библихин 1990: 127).

⁸ См. Chatzopoulos 1984; Chatzopoulos 1991; Алфеев 2017: 185–187; Perczel 2001: 139–142; Дунаев, Дэпрэ 2015: 151–152; О круге чтения прп. Симеона см. Argarate 2013; Алфеев 2017: 181–201.

будет им даровано после смерти, где, очевидно, они также рассчитывают на отсутствие страданий. Проще говоря, они и в земной жизни отдыхают, не трудясь, и в будущей жизни рассчитывают на то же самое. Но еще более серьезную ошибку они допускают, полагая, что отдохновение существует как бы само по себе, как некое автономное состояние или даже место, в то время как с точки зрения Симеона (точнее, обоих Симеонов), отдохновение имеет своим источником Бога, Христа, который дарит духовную невозмутимость вместе с радостью и весельем только тому, кто стремится к соединению с Ним. Симеон полагает, что отдохновение неотделимо как от телесного страдания, так и от духовного соединения со Христом, в то время как еретики разрывают и ту, и другую связь. Можно, однако, предположить, что сами эти еретики потому и трактовали это состояние, обозначенное Симеоном специфическим макариевским термином, как нечто обособленное и от Бога, и от земного страдания, что вкладывали в это понятие совершенно иной смысл и скорее всего использовали другой термин (или набор терминов, связанных, скажем, с освобождением от материально-телесного бытия). Условный «покой» еретиков-оппонентов — это, очевидно, прежде всего невовлеченность души в движение, связанное с природной необходимостью. Больше мы пока сказать ничего не можем.

Проследим за рассуждениями Симеона далее. С одной стороны, он отвергает саму возможность какого-то промежуточного бытия между раем и адом, между Богом и без-божным бытием. С другой же — очевидно, в полемических целях, беря на вооружение образность оппонентов, — он вводит метафору как раз промежуточного бытия, причем сперва используя ее в негативном контексте, а затем в позитивном. Итак, Симеон настаивает на том, что о промежуточном состоянии «нигде не написано, так как нигде этого не будет», и что праведники окажутся в свете, а грешники — во тьме. Однако:

μέσον δὲ χάσμα φοβερὸν ἑκατέρους διείργον,
ὡς αὐτὸς σὺ ἐδίδαξας ὁ ἑτοίμασας ταῦτα·

τῷ γὰρ μέσον ἐπιίπτοντι ἀνθρώπῳ ὑπὲρ πᾶσαν
βάσανον ἔσται φοβερὰν τοῦτο καὶ τιμωρίαν,
εἰς ἄβυσσον κολάσεων, εἰς χάος ἀπωλείας
ἐγκυβιστῶντι δυστυχῶς καὶ καταφερομένῳ,
οὗ ἐπιβῆναι δυσχερὲς τοῖς οὖσιν ἐν βαράνοισι,
ἵνα διαπεράσωσιν ἐν τῇ γῆ τῶν δικαίων,
οἳ προαιροῦνται ἐν πυρὶ δεινῶς ἀποτεφροῦσθαι
ἢ γὰρ εἰς χάος τὸ φρικτὸν ἑαυτοὺς ἐπιρρίψαι.

Посредине же будет страшная пропасть,
разделяющая одних от других,
как Сам Ты научил, уготовавший это.
Ибо это место посредине для человека,
попадающего в нее, всякой
пытки и муки будет ужаснее,
в бездну мучений, в хаос погибели
несчастливым образом стремглав летящего и низвергающегося,
откуда трудно взойти находящимся в муках,
чтобы перейти на землю праведных.
Они предпочитают ужасным образом в огне обратиться в пепел,
чем ввергнуть себя в этот ужасающий хаос (Н. 1.118–127).

Симеон Новый Богослов ссылается на Евангелие от Луки (Лк. 16:26), предлагая тем самым вполне стандартную интерпретацию данного новозаветного отрывка⁹, которая заключается в том, что «пропасть» (χάσμα), о которой говорит приточный Лазарь, это различие в состояниях праведников и грешников, а не какое-то особенное место. Однако далее Симеон описывает пропасть именно как пространство между местом вечного мучения и землей праведных. В предложенной преподобным образной конструкции грешники не пытаются покинуть место наказания, потому что для этого им нужно пересечь пропасть, которая хуже всякого наказания, хотя нам довольно сложно определить, о чем идет речь. Можно предположить, что «пытка и мука» — это всё же пытка и мука кого-то существующего, в то время как падение в пропасть означает полное уничтожение. Обратим пока внимание на то, что

⁹ См. нормативное толкование Феофилакта Болгарского (*Enarr. in Lc. 16, PG 123.977a*).

максимальное приближение к раю, то есть к Богу, означает и максимальное усиление страданий.

Далее в тексте Симеона следует большой отрывок (Н. 1.132–183), содержащий славословие Христу и яркое описание того «места», в котором будут пребывать и уже пребывают праведники: из этого описания мы еще раз убеждаемся в почти полном тождестве Христа и этой «земли праведных». Однако Симеон вводит и новый мотив. Он стремится доказать, что пребывание праведников во Христе сопряжено с динамикой, с бесконечным движением возрастания в благодати. Преподобный аргументирует бесконечность этого движения тем, что бесконечен Сам Бог, приблизиться к которому стремится праведник. Бог не нуждается в прибавлении, однако именно это, его полнота, и порождает бесконечную динамику богопознания. В данном случае для описания божественной полноты Симеон вновь использует термин «бездна» (ἄβυσσος):

ἀλλὰ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ καὶ τοῦ φωτὸς ἡ δόξα
ἄβυσσος ἔσται προκοπῆς, ἀτέλεστος ἀρχὴ δέ
καὶ ὡσπερ ἔχοντες Χριστὸν ἔνδον μεμορφωμένον
τούτῳ αὐτῷ παρίστανται λάμποντι ἀπροσίτως·
οὕτω τὸ τέλος ἐν αὐτοῖς ἀρχὴ τυγχάνει δόξης,
καὶ ἵνα σοι σαφέστερον τὸ νόημα ποιήσω,
ἐν τέλει ἔξουσιν ἀρχὴν καὶ ἐν ἀρχῇ τὸ τέλος
τὸν ὑπερπλήρη νόει μοι ἀνενδεῆ προσθήκης,
τοῦ ἀτελοῦς τὸ τέλος δὲ τοὺς τρέχοντας μὴ φθάζειν.

Но полнота и слава света Его
Будет бездной преспеяния и началом без конца.
И как имеющие Христа вообразившимся внутри,
они предстоят Тому самому, Кто блистает неприступно:
таким образом конец в них является началом славы;
излагая же яснее свою мысль,
в конце они будут иметь начало и в начале конец.
Сверхполный, думается мне, не нуждается в прибавлении,
И текущие за Бесконечным не достигают конца (Н. 1.184–192).

Конечно, мы не можем допустить, что в данном контексте слово «бездна» использовано без всякой связи с предыдущим пасса-

жем, где о бездне / пропасти говорилось как о пространстве между раем и геенной. Однако, как кажется, здесь с помощью этого слова описывается совершенно иная реальность: бездной называется Сам Бог, а точнее — Бог, мыслимый как объект причастия или движения к Нему. В данном случае бездна оказывается не препятствием на пути из ада в рай, а наоборот, дорогой и притом такой дорогой, которая на каждом своем участке являет путнику его конечную цель — более того, являя эту цель в самом начале пути. И грешники, и праведники не могут пересечь бездну, но если первые на этом пути теряют даже то призрачное бытие, что у них осталось, то вторые как раз обретают полноту бытия (хотя эта полнота не конечная, а «процессуальная»).

Далее преподобный Симеон развивает образ бездны и придает ему космологическое значение:

εἰ γὰρ παρέλθῃ οὐρανὸς ὁ ὁρώμενος οὗτος
καὶ γῆ καὶ πάντα τὰ ἐν γῆ (στοχάσθητι, τί εἶπον),
ἔσται τόπου κατάληψις, ἔνθα τέλος εὐρήσεις·
οὐ λέγω σοι σωματικόν, ἀλλὰ νοῖ ἰσχύσεις
καταλαβεῖν τὸ πλήρωμα τοῦ ἄσωμάτου κόσμου·
οὐ κόσμος δέ, ἀλλὰ ἀήρ ὑπάρχει ὡσπερ πρῶην,
οὐδὲ ἀήρ, ἀλλ' ἄφθεγκτος χώρος, ὄνπερ καλοῦσι
τὸ πᾶν, καὶ ἔστιν ἄβυσσος ἀτέλεστος εἰς ἅπαν·
ἐξ ἴσης ὄλον πάντοθεν, μερῶν ἐξ ἐκατέρων,
τοῦτο τὸ πᾶν πεπλήρωται θεότητος τῆς θείας·

Ибо если пройдет это видимое небо

И земля и всё, что на земле (разумей, о чем я сказал),

То можно ли будет уловить место, где ты найдешь конец,

Не говорю телесный, но возможешь ли ты умом

Обнять полноту бестелесного мира?

Он же не мир есть, но воздух, как прежде,

И не воздух, но невыразимое пространство, которое называется
«Всё» и есть совершенно бесконечная бездна,

Равно целостная отовсюду, во всех частях,

и это «всё» наполнено Божественным Божеством (Н. 1.193–202).

Если опустить очевидные отсылки к натурфилософским толкованиям на книгу Бытия¹⁰, которые в данном случае абсолют-

¹⁰ Ср., например: «Ясно же, что таким же образом и сам воздух, который,

но инструментарны и служат для выражения собственной мысли Симеона, нам предлагается следующее: бездна, которая находится между Богом и тем, кто стремится приблизиться к Нему, всё же является неким местом именно в буквальном смысле — с поправкой на то, что к нему нельзя применять характеристики еще не преображенного космоса, его физические параметры. Мы не можем сказать, что эта бездна является космосом, потому что космос телесен. Мы не можем сказать, что бездна является воздухом в смысле известного нам телесного элемента, поскольку и этот элемент не может мыслиться нами иначе чем «как прежде» (ὡς πρῶτον), то есть до начала творения материальных стихий. Поэтому мы вынуждены мыслить новое бытие как пространство, лишённое всяких материально-телесных характеристик, как максимально разряженную материальность. Мы должны мыслить это пространство апофатически как ἄφθευκτος. Всё, что мы можем сказать о нем, это то, что оно совершенно, не имеет никакого изъяна — отсюда его совершенная симметрия, и то, что само это пространство является вместилищем божественного действия, Его благодати. Тем самым бездна оказывается вместилищем совершенства в двух смыслах — в смысле причастности Богу и в смысле понятной даже тварному уму гармонии.

Завершающий пассаж гимна сообщает нам о том, о чем мы и так уже догадывались: бездна, которую не могут перейти грешники, поскольку для них этот переход сопряжен с мукой куда большей, чем те, которым они подвергаются в аду, и та бездна,

принимая световой луч, связует действие видящего с видимым, будучи посредником, — так вот, и он, хотя его, как и бездну, ничто другое не заслоняло и не лишало какой-либо собственной красоты, не был бы видим, пока свет не получил существования, и вода тоже. Поэтому и Моисей, зная, что воздух находился поверх воды, назвал его *тьма над бездной*» (Phot. *Amp.* 16.15–21 Westerink; Афиногенов 2019: 55). Разумеется, мы не считаем, что Симеон опирался на данный текст Фотия — мы лишь указываем на возможность отождествления воздуха и бездны в византийской экзегетической традиции. Симеон, конечно, говорит о том, что эсхатологическое бытие будет тождественно изначальному, где весь мир, всё мировое пространство будет подобно первозданному воздуху / бездне. Разница только в том, что этот воздух будет наполнен божественным светом.

в которой пребывают праведники, совершая бесконечное движение к Богу, являются одной и той же бездной. Действительно, и праведники, и грешники совершают движение через нее, и те, и другие не могут достигнуть ее края, и с теми, и с другими происходит какое-то радикальное изменение в процессе этого перехода. Если праведники восходят от блаженства к еще большему блаженству, то грешники — от мучения к еще большему мучению. Если праведники не могут достигнуть края бездны и духовного насыщения, поскольку объект их стремления бесконечен, то грешники неспособны перейти из геенны в землю праведных, потому что даже первый шаг к этой бесконечности для них болезненнее, чем бытие вдали от нее. Если первые преобразуются в божественный свет, становятся частью его, то вторые, напротив, под воздействием этого света уничтожаются. Симеон указывает и на то, в чем заключается различие между положением праведников и грешников, почему, пребывая в одном и том же невыразимом месте, в одной и той же бездне, они настолько по-разному это пребывание переживают. С точки зрения богослова, всё дело не в бытии Бога и Его света, а в том — возвращаемся к самому началу гимна, — как сам созерцатель воспринимает этот свет, хочет ли он видеть его, открывает ли духовные глаза.

ὥσπερ γὰρ οἱ μὴ βλέποντες λάμποντος τοῦ ἡλίου,
κἂν ὅλοι περιλάμπωνται, ἔξω φωτὸς τελοῦσιν
αἰσθήσει θεωρία τε κεχωρισμένοι τούτου,
οὕτως ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ φῶς τῆς τριάδος θεῖον
καὶ μέσον οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν σκότει καθειργμένοι,
μὴ βλέποντες, μὴ αἰσθησιν ὅπως ἔχοντες θεῖαν,
ἀλλὰ κατακαϊόμενοι αὐτῶν τῇ συνειδήσει
καὶ καταδικαζόμενοι ἀπόρητον τὴν θλίψιν
καὶ τὴν ὀδύνην ἄφθεγκτον ἔξουσιν εἰς αἰῶνας.

Подобно тому, как не видящие сияющего солнца,
Хотя и всецело освещаются, вне света оказываются,
Чувством и зрением удаленные от него,
Так и Божественный свет Троицы есть во «всём»,
И среди [него] грешники, заключенные во тьме,
Не видя, совершенно не имея божественного чувства,

Но, опаляемые своею совестью
И осуждаемые, неизреченное мучение
И невыразимую скорбь будут иметь во веки (Н. 1.223–231).

Помимо уже сказанного, мы должны обратить внимание на то, за счет чего в данном случае образуется расстояние между Богом и человеком, которое последний не может преодолеть. Оно возникает в силу волевого решения человека не видеть Бога и, соответственно, бездеятельности его познавательной способности. Таким образом, Симеон, начав с отрицания онтологической реальности какого-либо зазора между раем и геенной, продолжив формулировкой оригинального учения о некоей вполне реальной бездне, которая пролегает между субъектом и объектом мистического созерцания и мистического движения, завершает текст тем, что вновь отрицает объективность этого расстояния. Но это вполне объяснимо. С одной стороны, и объективная трактовка расстояния между Богом и человеком всё равно предполагает присутствие Бога на любом из отрезков этого пути. С другой стороны, и субъективная трактовка включает в себя некое движение или отказ от него, то есть приближение или отдаление, перемещение в некоем духовном пространстве.

Разобрав богословскую позицию Симеона Нового Богослова, мы теперь должны понять, с какой точкой зрения он полемизирует. Собственно говоря, мы эту позицию уже разобрали выше, опираясь на слова самого преподобного. Мы уже поняли, что гипотетические еретики полагают, что (1) существует какое-то место, удаленное от Бога / Христа, но при этом (2) не тождественное пространству вечного наказания и / или материально-телесному, земному существованию и (3) предполагающее состояние некоей свободы, не-связанности, отдохновения. Симеон показывает абсурдность такого учения, во-первых, за счет указания на невозможность получения какого-либо блага, в том числе и покоя / отдохновения вне Христа и одновременно вне телесных страданий, а, во-вторых, за счет диалектики «промежуточного бытия», которое не может мыслиться чем-то совершенно автономным, которое всегда является вместилищем блаженства

для праведников и мучения для грешников. Для нас, однако, важно понять, что это за еретическое учение? Каковы его историко-философские основания?

Выше мы уже упомянули, что необходимость созерцания света еще при жизни — сквозная тема сочинений Симеона Нового Богослова, неоднократно описанная исследователями. Нам, однако, представляется, что позицию оппонентов преподобного невозможно свести к простому отрицанию этой необходимости, поскольку перед нами не просто альтернативная этика и аскетика, но альтернативная онтология. Это видно из текста самого Симеона, который, во-первых, излагает учение оппонентов как онтологическое, и, во-вторых, предлагает собственную онтологию, отталкивающуюся от ключевого понятия онтологии оппонентов — от понятия бездны, духовного места, располагающегося между Богом и геенной.

Для решения этой проблемы мы бы выделили смысловые элементы учения оппонентов, как они представлены в тексте Симеона Нового Богослова, а затем предложили наиболее подходящий источник этих элементов. Вот эти четыре пункта: (1) трехчастное деление космоса; (2) тождество посмертного бытия земному; (3) исключительно посмертное причастие души свету; (4) учение о непреодолимой бездне между небесным и земным бытием. В исследовательской литературе на данный момент, насколько можно судить, отсутствуют попытки найти указанные историко-философские основания. Единственным подходом к решению этой проблемы был наш доклад (не оформленный в какой-либо текст), прочитанный в 21 декабря 2007 года в РХГА, «Неоплатонические аллюзии у Симеона Нового Богослова (на материале *Гимнов*)» — в нем предлагалась в качестве источника 1-го гимна обобщенная неоплатоническая традиция¹¹. Оставаясь на той точке зрения, что за оппонентами Симеона Нового Богослова стоит

¹¹ Исследователи давно обратили внимание на параллель из 1-го слова нравственного Симеона Нового Богослова с символом пещеры из платоновского «Государства»: Golitzin 1995: 74, п. 5; Barber 2007: 35–43 и особенно Baranov 2015,

какой-то «неоплатонизм», мы, как нам кажется, готовы конкретизировать нашу гипотезу: платоническим источником для нашего текста являются «Халдейские оракулы», а точнее — толкования на них.

Параллель к пассажам из 1-го гимна составляет следующее толкование Михаила Пселла¹² на 158-й оракул «И остаток материи не оставляй бездне, но и образу есть часть в месте, освещенном со всех сторон» (Οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῶ καταλείψεις, ἀλλὰ καὶ εἰδῶλω μερίς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα¹³) — толкование, содержание которого, как можно предположить, было актуально и для начала XI века. Приведем его целиком:

Χαλδαϊκὸν λόγιον. ἔστι καὶ εἰδῶλω μερίς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα. Ἐξήγησις τοῦ ῥητοῦ. εἶδωλα λέγεται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ συμφυῆ μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἐλάττονα δὲ ἐκείνων τυγχάνοντα· οἷον συμφυῆς ὁ νοῦς τῷ θεῷ καὶ τῷ νῶ ἢ λογικῆ ψυχῇ καὶ τῇ λογικῇ ψυχῇ ἢ ἄλογος καὶ τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ ἢ φύσις καὶ τῇ φύσει τὸ σῶμα καὶ τῷ σώματι ἢ ὕλη. εἶδωλον οὖν τοῦ μὲν θεοῦ ὁ νοῦς, τοῦ δὲ νοῦ ἢ λογικῆ ψυχῆ, τῆς δὲ λογικῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἢ φύσις, τῆς δὲ φύσεως τὸ σῶμα, τοῦ δὲ σώματος ἢ ὕλη. ἐνταῦθα δὲ τὸ Χαλδαϊκὸν λόγιον εἶδωλὸν φησι τὴν ἄλογον ψυχὴν τῆς λογικῆς. συμφυῆς γὰρ αὐτῇ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ χεῖρων ἐκείνης. καὶ φησιν ὅτι καὶ ‘εἰδῶλω μερίς’ ἔστιν ‘εἰς τόπον ἀμφιφάοντα’· τοῦτ’ ἔστιν· ἢ ἄλογος ψυχῆ, ἣτις ἔστιν εἶδωλον τῆς λογικῆς ψυχῆς, καθαρθεῖσα δι’ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ, ἀνεῖσιν εἰς

где проводятся также некоторые параллели из «Гимнов» с «Эннеадами» Плотина.

¹² Тема «Михаил Пселл и Халдейские оракулы» — одна из самых востребованных в пселловедении. Считается — воспользуемся формулировкой Е.А. Афонасина, — что, «цитируя отдельные оракулы (ок. 40 фрагментов и несколько обобщающих пересказов), Пселл помещал после них комментарий Прокла, а затем добавлял собственный комментарий, очень ученый и, в целом, исключительно доброжелательный, целью которого было согласовать „халдейские“ речения с христианской теологией», так что «есть основания считать, что трактат Прокла — это единственное сочинение об оракулах, которое было доступно Пселлу» (Афонасин 2007: 267). См. Lewy 2011: 473–479; библиография: Tardieu 2011: 744.

¹³ Так фрагмент выглядит у Синезия Киренского, и в таком виде он воспроизведен в критических изданиях оракулов (Des Places 1971: 104–105). В тексте Пселла фрагмент имеет незначительные отличия. Разбор фрагмента: Majersik 1989: 199–200; Lewy 2011: 214–220.

τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον μετὰ τὴν διάλυσιν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς καὶ ἀποκληροῦται εἰς τόπον ἀμφιφαῖ, τοῦτ' ἔστιν ἀμφοτέρωθεν φαίνοντα καὶ ὀλολαμπῆ. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ σελήνην τόπος ἀμφικνεφῆς ἔστι, τοῦτ' ἔστιν ἀμφοτέρωθεν σκοτεινός, ὁ δὲ σεληνιακὸς ἑτεροφαῖς ἢ ἑτεροκνεφῆς, τοῦτ' ἔστι τῷ μὲν ἡμίσει μέρει λάμπων, τῷ δὲ ἡμίσει σκότους μεστός. καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ σελήνη τοιαύτη ἐστὶ, τῷ ἡμίσει μέρει πεφωτισμένη καὶ τῷ ἡμίσει ἀφώτιστος. ὁ δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπος ἀμφιφαῖς ἔστιν, ἦτοι διόλου πεφωτισμένος. λέγει οὖν τὸ λόγιον, ὅτι οὐ μόνον ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀποκληροῦται εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον τὸν ἀμφιφαῖ, ἀλλὰ μερίς ἐστὶ καὶ τῷ εἰδῶλω αὐτῆς, ἦτοι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ, εἰς τὸν ἀμφιφαῖ τόπον ἀποκληρωθῆναι, ὅταν διαυγῆς καὶ καθαρὰ ἐξέλθοι τοῦ σώματος. ὁ μὲν γὰρ Ἑλληνικὸς λόγος, ἀθάνατον τιθεὶς καὶ τὴν ἄλογον τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν, μέχρι τῶν ὑπὸ σελήνην στοιχείων αὐτὴν ἀνάγει. τὸ δὲ Χαλδαϊκὸν λόγιον καθαῖρον αὐτὴν καὶ ὁμόφρονα ποιοῦν τῇ λογικῇ ψυχῇ, εἰς τὸν ἐπέκεινα τῆς σελήνης τόπον τὸν ἀμφιφαῖ ταύτην ἀποκαθιστᾷ. Καὶ τὰ μὲν τῶν Χαλδαιῶν δόγματα τοιαῦτα. οἱ δὲ τῆς εὐσεβείας ὑφηγηταὶ καὶ τῶν Χριστιανικῶν δογμάτων ὑποφῆται καὶ κήρυκες οὐδαμοῦ τὴν ἄλογον ψυχὴν ἀνάγουσιν, ἀλλὰ θνητὴν διαρρήδην ὀρίζονται, ἄλογον δὲ ψυχὴν τίθενται τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ὀρεγομένην γενέσεως. οὕτω γοῦν ὁ Νυσσαεὺς Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ διέξεισιν.

Халдейское речение: «И образу есть часть в месте, со всех сторон освещенном».

Толкование сказанного. У философов образом называется то, что сращено с высшими существами, но является низшим для них; так, сращен с Богом ум, с умом — разумная душа, с разумной душой — неразумная, с неразумной душой — природа, с природой — тело, с телом — материя. Таким образом, образ Бога — это ум, ума — разумная душа, разумной души — неразумная, неразумной — природа, природы — тело, а тела — материя. Здесь халдейский оракул говорит о неразумной душе как образе разумной. Ибо она сращена с ней в человеке, но хуже нее.

И он говорит, что и «образу есть часть в месте, со всех сторон освещенном»; то есть: неразумная душа, которая является образом разумной души, очищенная добродетелью в течение жизни, восходит к надлунной области после освобождения от человеческой жизни и получает жребий в месте, со всех сторон освещенном, то есть освещенном со всех сторон и полностью залитом светом. Ибо подлунное место со всех сторон затемнено, то есть с обеих

сторон во тьме. Лунное же место освещено с одной стороны и затемнено с другой, то есть наполовину залито светом, наполовину во тьме. Ведь и Луна сама такова: наполовину в свете, наполовину лишена света. Но надлунная область со всех сторон освещена, то есть полностью залита светом.

Оракул, конечно, говорит не только о том, что разумная душа наследует жребий в надлунной со всех сторон освещенной области, но и о том, что ее образ, то есть неразумная душа, получает удел в со всех сторон освещенном месте, когда блистающая и чистая она выйдет из тела.

Ибо эллинская мысль, полагая бессмертной и неразумную душу человека, возводит ее до подлунных стихий. Но халдейский оракул, очищая ее и делая ее одиночувственной с разумной душой, возвращает ее в место [даже] за пределами лунного, со всех сторон освещенное. Вот каковы халдейские догматы. Но наставники благочестия, пророки и провозвестники христианских догматов нигде не возвышают неразумную душу, но открыто определяют ее как смертную, и под неразумной душой они подразумевают желание и стремление, управляющие рождением. Так, например, излагает Григорий Нисский в своем трактате «О душе» (Psell. *Op.* 38, 126.15–127.18 O'Meara).

В этом отрывке мы можем усмотреть три элемента, в которых халдейское учение в интерпретации Михаила Пселла родственно учению анонимных оппонентов Симеона Нового Богослова. Во-первых, и там, и там речь идет о трехчастном делении космоса (очевидно, что устройство космоса халдейских оракулов сложнее¹⁴ — мы говорим только о том, что предлагается в данном отрывке). Во-вторых, в обоих случаях констатируется, что посмертное бытие по определенному параметру тождественно земному: неразумная душа получает бессмертие и сопутствует разумной душе в ее восхождении, то есть в некотором смысле сохраняет свой земной статус. В-третьих, и в тексте Симеона, и в тексте Пселла душа — и разумная и неразумная — приобщается свету только после отделения от тела, то есть после смерти и в результате

¹⁴ См. Lewy 2011: 67–176.

некого восхождения от более материального к более духовному бытию. Рассмотрим каждый из этих элементов.

Первый элемент. Оппоненты Симеона Нового Богослова делят сущее на (1) область божественного, чистого света, (2) область, непричастную ни свету, ни тьме, (3) область чистой тьмы, она же место наказания, геенна. «Халдейские оракулы» в интерпретации Михаила Пселла предлагают следующее деление: (1) надлунная область, освещенная со всех сторон, (2) лунная область, отчасти освещенная, отчасти находящаяся во тьме, (3) подлунная область, полностью погруженная во тьму. Сходство очевидное, за вычетом того, что средний элемент в тексте Симеона маркирован как непричастный ни свету, ни тьме, в то время как в тексте Пселла речь идет о двойном причастии тому и другому. Однако ясно, что в обоих случаях говорится о точке, в которой соприкасаются два мира, две области, так что об этой точке можно говорить и как о месте, которое в собственном смысле не причастно ни одной области, и как о месте, которое и тому, и другому пространству причастно. Стоит учитывать и то, что Симеон излагает учение оппонентов в несколько карикатурном виде — возможно, представляя специфику средней области, которую невозможно описать иначе, чем диалектически, с учетом необходимо утверждаемых противоположностей, как нечто нелепое, ведь мы и правда не можем себе вообразить чего-то третьего наряду с освещенным и неосвещенным предметом. Тем самым описание сущего в тексте Симеона и в тексте Михаила Пселла в целом если не тождественны, то, весьма вероятно, восходят к одному источнику, учитывая само трехчастное деление, а также тот язык, тот набор световых метафор, которые используются в обоих текстах.

Второй элемент. Несмотря на то, что мы слышим голос оппонентов Симеона, искаженный интерпретацией полемически настроенного автора, этот голос доносит до нас убежденность в том, что человек после смерти сохраняет бóльшую часть своего состава — не только нечто духовное, но и то, что по-прежнему связыв-

вает индивидуума с материально-телесной реальностью, то, что позволяет индивидууму чувствовать, испытывать наслаждение (ниже мы увидим, что человек сохраняет даже тело). Логично предположить, что оппоненты Симеона как раз и верили в то, что вместе с высшей (разумной?) душой после смерти индивидуум сохранит и чувствующую (неразумную?) душу. Именно это учение эксплицитно мы находим в тексте Михаила Пселла. Конечно, мы должны рассмотреть и расхождения двух текстов. Во-первых, в отличие от Симеона Михаил Пселл утверждает, что индивидуум, носитель разумной и неразумной души, оказывается не в месте, наполовину освещенном, наполовину затемненном, а в месте, освещенном со всех сторон. Однако мы можем вспомнить, что эпитет «со всех сторон освещенный» (ἄμφιφάης) принадлежит в образно-понятийной системе «Халдейских оракулов» богине Гекате¹⁵, а сама она является как раз такой фигурой, которая, с одной стороны, принадлежит божественному, являясь вторым элементом божественной триады, а с другой — осуществляет управление космосом, является передатчиком божественной силы, божественного света¹⁶. В этом смысле «со всех сторон освещенное место» (= надлунная область), отчасти освещенное лунное место и подлунная область — это не только три элемента бытия, но и три элемента бытия Гекаты: надлунная область — это область ее божественности, лунная область — область ее власти над миром, подлунная область — область применения этой власти. Но даже если это не вполне так, индивидуальная душа в любом случае оказывается в области, принадлежащей Гекате, в отдалении от высшей божественности¹⁷. Во-вторых, Михаил Пселл оговаривается, что восхождению души в надлунную область предшествует очищение добродетелью, в то время как в тексте Симеона речь

¹⁵ Lewy 2011: 219–220.

¹⁶ *Ibid.*: 83–98.

¹⁷ Мы никак не можем принять мнение Николы Спану, будто душа в этом отрывке «соединяется с Отцом, которого в данном случае символизирует свет» (Spanu 2019: 96): в том-то и дело, что душа оказывается в области, отдаленной от Отца, в области второй халдейской божественной ипостаси.

идет о некоем полуживотном существовании тех, кто после смерти, однако, надеялся оказаться в вдали и от Бога, и от геенны. Тут мы можем сослаться, во-первых, опять-таки на шаржевый характер текста Симеона, а во-вторых — на то, что его максималистические представления о добродетельной жизни существенно отличались от представлений Михаила Пселла¹⁸ и даже от представлений большинства монахов его собственного монастыря¹⁹.

Третий элемент. С точки зрения Симеона, его оппоненты не стремятся к божественному свету, поскольку увлечены земными радостями и именно в силу этого откладывают на посмертное «потом» восхождение в более высокую сферу. Сам преподобный не считает, что пребывание в теле является препятствием для созерцания света и восхождения к нему. Логика «Халдейских оракулов» в изложении Михаила Пселла совсем иная: восхождение совершается после освобождения от человеческой жизни — следовательно, эта жизнь, пребывание в узах материи, является препятствием для восхождения. Собственно говоря, поэтому Михаил Пселл и делает акцент на том, что «Халдейские оракулы» явно противоречат сами себе, возводя в надлунную то область то, что по определению принадлежит подлунной области, области материально-телесного. Опять-таки, если мы учтем полемический характер сочинения Симеона, в обоих текстах речь, по сути, идет об одном и том же: душа освобождается от земного бытия и, взяв с собой «что-то еще», возносится в более высокую сферу.

¹⁸ Пселл исходит из того, что совершенной является жизнь, в которой смешаны крайности созерцания и наслаждения, стремления к небу и плодотворной жизни на земле. Этот вопрос достаточно хорошо освещен, см. Delli 2011: 76–81; Lauritzen 2013; Walter 2017: 105–106. Об этике Пселла как частном проявлении его «триадического» мышления, где средний элемент является обогащенным продуктом взаимодействия крайних элементов: Jenkins 2006; Jenkins 2017.

¹⁹ См., например, уже цитировавшееся нами *Cat.* 5, обращенное к насельникам монастыря святого Маманта: «Если же вы не захотите и всяческим образом не постараетесь либо сберечь себя безгрешными, *соблюдая все заповеди*, либо, если вы отступаете [от них] в чем-либо, вплоть до смерти каяться и горько оплакивать, каждый свой собственный грех, но пребудете в ожесточении и нераскаянном помышлении вашем, то вот что говорит Господь» (*Cat.* 5.471–476 Krivochéine).

Четвертый элемент. Он присутствует в другом комментарии Михаила Пселла на первую часть того же самого 158-го фрагмента «Халдейских оракулов» (*Op.* 38, 124.24–128.17 O’Meara). Из этого комментария мы узнаем несколько важных вещей. Во-первых, «остатком материи», с точки зрения Михаила Пселла, является человеческое тело, состоящее из четырех элементов. Во-вторых, судьба этого тела зависит от божественной воли, которая способна либо преобразовать плоть в некую эфирную субстанцию, либо перенести — Михаил Пселл не знает точной трактовки — наличное тело в «нематериальное и бестелесное место, либо [что то же самое?] — в телесное, но эфирное или небесное» (*Op.* 38, 128.6–7 O’Meara; εἰς τόπον ἄυλον καὶ ἀσώματον, ἢ ἐνσώματον μὲν αἰθέριον δὲ ἢ οὐράνιον). В-третьих, сама бездна (κρημνός) трактуется Михаилом Пселлом как земное место. Следовательно, она является отправной точкой движения души, в то время как небесная область, очевидно, тождественная «месту, освещенному со всех сторон», трактуется Михаилом Пселлом как цель этого пути. Между этими крайними точками маршрута, как мы видим, нет ничего промежуточного. Как же произошло смещение, так что «бездна» оказалась в изложении Симеона промежуточным звеном мироздания?

Понять это нам поможет толкование на тот же фрагмент в трактате «О сновидениях» более раннего автора — Синезия Киренского²⁰. В этой интерпретации «бездна» также трактуется как область материального, которую должна оставить душа, взяв с собой тело, составленное из преображенных, превращенных в эфир элементов (*Synes. Insomn.* 9.3). В трактовке Симеона, напоминаем, данный образ выполняет иную функцию, подменяя ту самую промежуточную область, в которой мнят пребывать его оппоненты, или, напротив, выступая в роли вместилища благодати, осеняющей праведников. Далее, трактуя данный оракул, Синезий, с одной стороны, более сниженно, а с другой — более определенно, говорит о «месте, освещенном со всех сторон». С точки зрения

²⁰ *Des Places* 1971: 35–41; прочая библиография: *Tardieu* 2011: 744; о ранней рецепции оракулов см. также *Светлов* 2022; *Светлов, Шмонин* 2023.

епископа-неоплатоника, душа в буквальном смысле оказывается в небесной сфере²¹, не оставаясь в области природных стихий, но и не устремляясь куда-то в занебесную область (Пселл в этой части не так точен). Такое «место, освещенное со всех сторон» в восприятии Симеона не может не быть промежуточным. Для Синезия же оно является «крайним», а промежуточные состояния множественны в силу бесконечной дискретности вертикального движения души:

Ἐσχαταὶ μὲν οὖν αὐταὶ δύο λήξεις, ἡ μὲν ἀμφικνεφής, ἡ δὲ ἀμφιφαῖς οὐσα, εὐμοιρίας τε καὶ κακοδαμονίας τὰ ἄκρα νεμάμεναι. Πόσας δὲ οἶε μεταξύ χώρας ἐν τῷ κύτει τοῦ κόσμου, ἕτεροφαεῖς τε καὶ ἕτεροκνεφεῖς, ἐν αἷς ἀλάσαις δίαιταν ἔχει ψυχὴ μετὰ τοῦδε τοῦ πνεύματος, ἦθη τε καὶ εἶδη καὶ βίους ἀμειβουσα;

Эти два жребия являются крайними, один будучи со всех сторон затемненным, а другой со всех сторон освещенным, распределяющим высшие степени счастья и несчастья. Сколько же есть промежуточных пространств в сосуде космоса, полусветлых и полутемных? И во всех них находится душа вместе с этим вот духом²², меняя свой нрав, вид и образ жизни (*Insomn.* 10.1.7–2.4).

Мы вновь должны взглянуть на этот текст и вообще на логику Синезия — тем более, что именно здесь он говорит нечто новое по сравнению с рассмотренными толкованиями Пселла, — глазами Симеона: оказывается, что человек не только не способен подняться в занебесную область, но и может «застрять» по пути к тому, что для Симеона является нелепо сконструированной промежуточной областью. Улавливая само настроение Синезия — душа обречена находиться где-то в необозримом пространстве меж-

²¹ «Ибо Оракулы говорят, что они [элементы] имеют в нем [месте, освещенном со всех сторон] часть, то есть имеют свое место в устройении круглого тела [то есть неба]» (*Insomn.* 9.3.11–13); здесь и далее текст по изданию Aujoulat, Lamoureaux 2004; русский перевод на основе Сидаш 2012: 194–195.

²² Дух (πνεῦμα) у Синезия — это не разумная душа, а скорее «продукт материальных наростов, которые разумная душа собирает вокруг себя во время своего нисхождения в материальный мир через небесные сферы» (Gertz 2014: 114). О неоплатоническом контексте учения Синезия см. Vregman 1982: 147–154; Tanaseanu-Döbler 2014.

ду небом и землей — Симеон переносит ее на описание «места, освещенного со всех сторон», делая именно его промежуточным. А для того, чтобы продемонстрировать порочность этой логики, Симеон, вероятно, использует другой образ оракула — образ бездны, применяя его к описанию того, что в том или ином смысле находится между Небом и землей, но уже в понимании Симеона, то есть между Богом и адом (местом отсутствия Бога). Прибавим и еще одно наблюдение: рассуждения Синезия о бесконечно дискретном движении между двумя крайностями бытия, между светом и тьмой, о путешествии души, которое она может прерывать в любой точке пути, конечно, перекликаются со стихами Симеона, посвященными, с одной стороны, полной невозможности для грешника двигаться из точки А геенны в точку Брая и, с другой, возможности бесконечного приближения праведника к Богу. Симеон показывает, что само движение к Богу возможно только как уже пребывание в Боге. Можно бесконечно двигаться к Богу, от блаженства к блаженству. Можно двигаться от муки к еще большей муке. Но невозможно испытывать какое-то промежуточное состояние, какое испытывает душа, путешествующая между крайними точками бытия, у Синезия Киренского.

Подведем итог. Мы не имеем никакого права говорить, что Симеон точно был знаком с какими-то толкованиями на «Халдейские оракулы» — с теми, которые, вероятно, были известны византийцам в X в., а именно толкованиями Синезия²³ или, тем более, с теми, на которые мог опираться Михаил Пселл, в частности сочинениями Прокла. Однако, на наш взгляд, вполне очевидно, что элементы учения анонимных оппонентов Симеона обнаруживаются в приведенных нами толкованиях. Более того, некоторые образы «Халдейских оракулов», в первую очередь образ бездны и ее преодоления, вероятно, вдохновили Симеона на созда-

²³ См. перечень манускриптов, в которых до нас дошли сочинения Синезия: Garzya 1989: 37–38 — два из них датируются X–XI вв. (и оба содержат трактат «О сновидениях»). Более подробно о рукописной традиции сочинений Синезия: Garzya 2000: sxxv–sxlіi. Трактат «О сновидениях» сохранился целиком в 64 рукописях и частично в 13 (Lamougeux 2004: xxi).

ние собственного набора метафор — бездны как области ада, бездны как промежуточной области между раем и адом, бездны как вместилища божественной благодати и места обитания праведников, их бесконечного приближения к Богу.

Литература

- Алфеев, И., (2017), *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание*. М.: «Познание».
- Афиногенов, Д.Е., пер. (2019), “Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 15–21; 38–41”, *Диакрисиc* 1.1: 50–83.
- Афонасин, Е.В. (2007), “Терметизм. «Халдейские оракулы» (библиографические обзоры)”, *СХОЛН (Schole)* 1.2: 258–275.
- Бибихин, В. (1990), пер. *Макарий Египетский. Новые духовные беседы*. М.: «Интербук».
- Бирюков, Д.С. (2015), “О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции по сущности — по причастности у Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли”, *EINAI: Проблемы философии и теологии* 4.1–2 (7–8): 431–445.
- Дунаев, А.Г.; Дэпрэ, В., ред. (2015), *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания*. Святая Гора Афон; М.: Издательство пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря.
- Кривошеин, В., (1996), *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского.
- Светлов, Р.В. (2022), “Религиозная экумена империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления Иерусалимского Храма”, *СХОЛН (Schole)* 16.1: 231–239.
- Светлов, Р.В.; Шмонин, Д.В. (2023), “Порфирий, халдеи, иудеи”, *СХОЛН (Schole)* 17.2: 866–874.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2012), *Синезий Киренский. Трактаты и гимны*. СПб.: «Свое издательство».
- Успенский, П., пер. (1917), *Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова*. Сергиев Посад: Типография И.И. Иванова.
- Щукин, Т.А. (2017), “Мыслитель, который оживил философию: значение Михаила Пселла для византийской интеллектуальной традиции”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 2.1–2: 353–372.

- Argárate, P. (2013), “Simeón el Nuevo Teólogo. Status quaestionis. Fuentes y teología”, *Studia Monastica* 55.2: 269–290.
- Aujoulat, N.; Lamoureux, J., eds. (2004), *Synésios de Cyrène. T. 4: Opuscules I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Baranov, V. (2015), “Escaping Plato’s Cave: Some Platonic Metaphors in Symeon the New Theologian”, *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography* 11: 181–196.
- Barber, Ch. (2007), “Symeon the New Theologian: Seeing beyond Painting”, in Ch. Barber (ed.), *Contesting the Logic of Painting, Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, 23–59. Leiden; Boston: Brill.
- Berthold, H., ed. (1973), *Makarios/Symeon. Reden und Briefe*. 2 voll. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bregman, J. (1982), *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*. University of California Press.
- Chatzopoulos, A. (1984), *Mystical Knowledge in Symeon the New Theologian with Special Reference to the Macarian Homilies*. Diss. Oxford University.
- Chatzopoulos, A. (1991), *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: Symeon the New Theologian and Macarian Homilies*. Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn.
- Delli, E. (2011), *La «phantasia» selon Michel Psellos et ses origines néoplatoniciennes: une anthropologie de la «médiété»*. Paris: École pratique des hautes études.
- Des Places, É., ed. (1971), *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Garzya, A., ed. (1989), *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Garzya, A. (2000), *Synésios de Cyrène. T. 2: Correspondance: Lettres 1–63*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gertz, S. (2014), “Dream Divination and the Neoplatonic Search for Salvation”, in D.A. Russell; H.-G. Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*, 111–124. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Golitzin, A., ed. (1995), *St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: the Ethical Discourses*. Vol. 1. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Jenkins, D. (2006), “Psellos’ Conceptual Precision”, in C.E. Barber, D. Jenkins (eds.), *Reading Michael Psellos*, 131–153. Leiden; Boston: Brill.
- Jenkins, D. (2017), “Michael Psellos”, in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 447–461. Cambridge University Press.

- Kambylis, A., ed. (1976), *Symeon Neos Theologos. Hymnen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Klostermann, E.; Berthold, H., eds. (1961), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Krivochéine, B., ed. (1965), *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, Actions de Grâces 1–2*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Krivochéine, B. (1971), «Essence créée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de saint Syméon le Nouveau Théologien», *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 75–76: 151–170.
- Lamoureux, J. (2004), «Introduction», in N. Aujoulat, J. Lamoureux (eds.), *Synésios de Cyrène. T. 4: Opuscules I, xi–lxxxvi*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lauritzen, F. (2013), «The Mixed Life of Plato's *Philebus* in Psellos' *Chronographie* (6a.8)», *Зборник радова Византолошког института* 50: 399–409.
- Lauritzen, F. (2017), «The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century», in D.D. Butorac; D.A. Layne (eds.), *Proclus and His Legacy*, 233–240. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Lewy, H. (2011), *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Majercik, R., ed. (1989), *The Chaldaean Oracles*. Leiden; New York; København; Köln: E.J. Brill.
- McGuckin, J.A. (2020), «Divine Light and Salvific Illumination in St. Symeon the New Theologian's Hymns of Divine Eros», in A.A. Orlov (ed.), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism: Studies in Honor of Alexander Golitzin*, 156–176. Leiden: Brill.
- O'Meara, D.J., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: Teubner.
- Perczel, I. (2001), «Saint Symeon the New Theologian and the theology of the Divine Substance», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41: 125–146.
- Podskalsky, G. (2021), «Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.)», *Orientalia Christiana Periodica* 42: 509–523.
- Spanu, N. (2019), «The Concept of Evil in the Chaldaean Oracles», *Revue Roumaine de Philosophie* 63.1: 87–99.
- Tanaseanu-Döbler, I. (2014), «Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism», in D.A. Russell; H.-G. Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*, 125–156. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tardieu, M. (2011), «Les Oracles chaldaïques 1891–2011», in H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 731–766. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Читали ли «Халдейские оракулы» в X веке?...

- Walter, D. (2017), *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Westerink, L.G., ed. (1986), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. 4. Leipzig: Teubner.
- Whittaker, J. (1975), "Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen", *Vigiliae christianae* 29: 309–313.

Татьяна Сенина

Христиане как новые софисты: критика христианства в платонической философии Георгия Гемиста Плифона*

TATIANA SENINA

CHRISTIANS AS NEW SOPHISTS: CRITICISM OF CHRISTIANITY
IN THE PLATONIC PHILOSOPHY OF GEORGE GEMISTOS PLETHON

АБСТРАКТ. The article shows that Plethon in his writings by the name “sophists” means Christians and polemizes with their teaching. According to Gemistos, Christians misled many people, falsely asserting that they were doing great things with the help of divine power and have knowledge received directly from God. To show that the authors of the Bible were inventors, unworthy of confidence, Plethon declared Zoroaster the oldest authority in the field of theology and legislation and placed his life many centuries earlier not only of the traditional dating of the life of Moses, but also of the date of the world creation that was accepted by Christians. Gemistos criticizes the Christian “sophists” for following many ridiculous establishments and rules; he considers erroneous such monastic and Christian practices and virtues as avoiding scholarly pursuits and the knowledge of material world, complete abstinence from sexual life, fasting and complete abstinence from meat, bodily austerity. Plethon rejects those examples of Christian asceticism, for which holy ascetics were glorified for centuries, he prefers the moderation and decency of an ordinary secular person, and puts a married life above celibacy. His philosophy has an anti-Christian and anti-monastic orientation, and the attempts by some researchers to consider Plethon as a Christian whose views agree with Orthodoxy should be rejected as untenable.

KEYWORDS: George Gemistos Plethon, polemics with Christianity, criticism of monasticism, neo-Hellenism, Moses, Zoroaster, Byzantine philosophy.

© Т.А. Сенина (Санкт-Петербург). mon.kassia@gmail.com. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

Георгий Гемист Плифон, последний крупный византийский философ, создал последовательно обоснованную систему платонического богословия и этики, противопоставив ее христианской парадигме. К несчастью, большая часть его главного философского сочинения, «Законов», после смерти Плифона была уничтожена Георгием-Геннадием Схоларием, который еще при жизни был открытым противником философа. Тем не менее на основе оставшихся фрагментов и других сочинений Гемиста его философию можно в достаточной степени реконструировать. В связи с развернувшимся в научных кругах спором о том, действительно ли Плифон критиковал христианство в своих сочинениях, в данной работе заново рассматривается этот вопрос.

В «Законах» в главе «О проводниках наилучших суждений» Плифон перечисляет известных мудрецов, законодателей и философов древности: согласно Гемисту, это Зороастр, Эвмолп, Миннос, Ликург, Ифит из Элиды, Нума Помпилий, индийские брахманы, мидийские маги, куреты, Полиид из Аргоса, Тиресий, кентавр Хирон, семеро мудрецов (по списку из платоновского «Парменида»: Хилон из Спарты, Солон Афинский, Биант Приенский, Фалес Милетский, Клеобул из Линда, Питтак Митиленский и Миссон из Хен), Пифагор, Платон, Парменид, Тимей, Плутарх, Плотин, Порфирий, Ямвлих (*Lg.* 1.2, 30–32)¹. Затем Плифон пишет:

Итак, все они, соглашаясь друг с другом по большинству [вопросов] и относительно важнейших [вещей], как кажется, всегда излагали мнения, наилучшие для наиболее разумных людей. Так что и мы, соглашаясь с ними, не будем сами вводить каких-либо новшеств относительно столь важных [предметов] и не присоединимся к новшествам, введенным вчера и позавчера некото-

¹ Здесь и далее «Законы» Плифона (= *Lg.*) цитируются в моем переводе с греческого по изданию Alexandre, Pellissier 1858, с указанием книги и главы сочинения и страниц издания.

Зияет отсутствием в этом списке имя Аристотеля, которого Плифон не числил среди истинных мудрецов, чему посвящен его трактат «О том, чем различаются Аристотель и Платон» (*Lagarde* 1976: 1–90). Гемист, впрочем, оговаривается там, что суждения Аристотеля по ряду вопросов достойны изучения, но относительно наиболее важных вещей, таких как бессмертие души или божественный промысел, мнения Стагирита ошибочны.

рыми софистами. Ибо именно в том, пожалуй, и состоит немало-важное отличие мудрецов от софистов, что мудрецы всегда высказываются согласно с теми, кто древнее их, поскольку и истина по времени не новее, чем [что-либо], некоторыми неверно сказанное [прежде] и проговариваемое [до сих пор]; софисты же часто пытаются создавать [что-нибудь] новое (καινοτομεῖν), считая для себя честью преимущественно более новые [суждения]. Ведь это для них нечто, более всего способствующее пустой славе, ради которой они и прилагают все старания. Мы же присоединимся к учениям и суждениям тех, кто всегда мыслил наилучшим образом, и притом с древнейших времен, вместе с тем проведя исследование, насколько возможно точно, с помощью рассуждения — наилучшей и божественнейшей из наших способностей, и изберем в каждом [случае] наиболее благое (Lg. 1.2, 32–34)².

В послесловии к «Законам», после доводов в пользу учения о постоянном переселении душ, которое тесно связано с ролью человека во вселенной как связующего звена между смертными и бессмертными сущими, Плифон указывает, что существует альтернативное этому учение: «Но кто-нибудь может сказать, что кое-какие софисты, за которыми пошло чрезвычайно много людей, возвещают своим верующим бóльшие блага для человеческого рода, чем [упомянутые] нами, если настаивают, что они достигнут некоего чистого бессмертия (εἰλικρινῆ τινα... ἀθανασίαν), к которому уже не примешается ничто смертное» (Lg. 3.43, 256–258).

Исследователи философии Плифона отмечали, что под софистами он подразумевал христиан³. Действительно, описание софистов как пытающихся «создавать новое (καινοτομεῖν)» может быть намеком на Новый Завет (Καὶνὴ Διαθήκη): Гемист представляет христиан как людей, вводящих новшества вместо древнего, основанного на мнениях наиболее авторитетных мудрецов учения о Боге, устройстве мира и назначении человека, равно как

² Курсив в цитатах здесь и далее мой — Т.С.

³ Таково мнение авторов основных монографий о философе: Masai 1956: 140; Woodhouse 1986: 216; Tambrun 2006: 67–68, 81; Siniosoglou 2011: 54–55. Ф. Мазэ считает, что Плифон мог иметь в виду все три религии Откровения, остальные трое исследователей видят в его философии прежде всего антихристианскую направленность.

и о существовании души после смерти. Тем не менее В. Гладки, автор последней по времени монографии о Плифоне, вступил в полемику с теми учеными, которые считают философа убежденным платоником и язычником, и попытался показать, что Гемист до конца жизни оставался христианином, но просто сильнее других увлекся платонизмом⁴. В частности, относительно «софистов» Гладки пишет, что Плифон не обязательно имел в виду конкретно христиан, но мог подразумевать или вообще современных ему монотеистов, не веривших в переселение душ⁵, или тех же самых античных софистов, которых критиковал Платон, которому Гемист подражал⁶. Возможна ли такая интерпретация?

Хотя мнения Плифона об иудаизме мы не знаем, очевидно, что полемика с иудеями едва ли была для него актуальна в эпоху религиозного господства христианства и ислама; само выражение Гемиста «софисты, за которыми пошло чрезвычайно много людей» никак не могло подразумевать иудеев. В любом случае Плифон должен был относиться к иудаизму примерно так же отрицательно, как к христианству, в силу общности ветхозаветных писаний для обеих религий: как отметила Б. Тамбрун, об этом свидетельствует тот факт, что Гемист, подобно Цельсу в полемике с христианами, не упоминает иудеев среди народов-хранителей древней мудрости и исключает Моисея из списка авторитетных мудрецов и законодателей⁷.

Что касается ислама, то мусульман Плифон даже приводил в пример христианам в отношении веры в божественный промысел, которую считал важнейшей добродетелью: в сочинении «Против книги в защиту латинского догмата» Гемист писал, что турки побеждают византийцев именно потому, что твердо верят в промысел (который, по мысли философа, отождествляется

⁴ Hladký 2014: 205–285.

⁵ О том, как можно оставаться православным христианином, веря в переселение душ, В. Гладки при этом не указывает. Об учении Плифона о посмертной участи души см. подробнее Сенина 2023b, где вкратце разбирается также довод Гладки о том, что друзья и ученики Гемиста не считали его язычником.

⁶ Hladký 2014: 274–276.

⁷ Tambrun 2006: 80–81.

с неотвратимой судьбой — εἰσαρμένῃ), и что «ни у них всякое другое нечестие, каким кто грешит, не может свести на нет это благочестивое дело, ни у нас всякое иное благочестивое дело, в каком кто преуспевает, не может уравновесить этого нечестия»⁸. Кроме того, в своей заметке об арабских завоеваниях VII–IX веков Плифон называет Мухаммеда почетным и значимым для Гемиста словом «законодатель»⁹, а в обращениях к пелопонесскому деспоту Феодору и к императору Мануилу II утверждает, что турки побеждают византийцев благодаря своим законам и выгодному государственному устройству; ислам он при этом не критикует, в отличие от современных ему интеллектуалов, писавших о турецких завоеваниях¹⁰.

Софистов Плифон описывает как привнесших новшества *после* тех мудрецов, которых он перечислил; все эти мудрецы, кроме Плутарха, Плотина, Порфирия и Ямвлиха, жили до Рождества Христова, а последние четверо — до торжества христианства в качестве государственной религии и до начала эпохи патристики и Вселенских соборов, поэтому хронологически объекту критики Гемиста соответствуют как раз христиане. А главные нападки Плифона на софистов отличаются от критики их Платоном. Платон критиковал софистов прежде всего за равнодушие к истине как таковой¹¹, а не за то, что они принимают за истину и проповедуют как истину нечто ложное. В диалоге «Софист» он описывает софиста как человека, прикидывающегося учителем добродетели и ради денег вводящего слушателей в заблуждение; софист принадлежит к роду людей «наживающих деньги при помощи искусств словопрения, прекословия, спора, сражения, борьбы

⁸ Alexandre, Pellissier 1858: 310; рус. пер.: Сенина 2023а: 279. См. Сенина 2023а о взглядах Плифона на судьбу и их роли в его философской и политической системе в целом.

⁹ Klein-Franke 1972: 5.

¹⁰ См. подробнее об этом, а также об отношении Плифона к исламу и о возможном влиянии на его философию мусульманского богословия: Сенина 2023b; там содержится и русский перевод упомянутой заметки Плифона об арабах и Мухаммеде.

¹¹ См. Прокопенко 2011.

и приобретения»; это «платный охотник за молодыми и богатыми людьми» и «крупный торговец знаниями, относящимися к душе», он не мудрец, но лишь «подражатель мудреца», поскольку не знает истины, но лишь запутывает слушателей и, так сказать, занимается словоблудием ради прибытка (*Sph.* 226a, 231d, 268bc)¹². В 10-й книге «Законов» Платон упоминает софистов в ряду «исполненных коварства» людей, которые «не признают богов» (*Lg.* 908cd). У Плифона софисты описаны иначе:

Ведь среди поэтов и софистов так много вредителей (κακοῦργοι): ни у тех, ни у других нет ни одного объяснения (λόγον), сколько-нибудь полезного для [понимания] того, о чем они в каждом случае говорят, но и те, и другие [только] притворяются, что объясняют, и прикидываются, будто имеют знание об обсуждаемых [вещах] от пророческого дара (μαντεία), якобы приходящего к ним от богов. <...> из софистов одни, воспользовавшись некоторыми ложными умозаключениями (παραλογισμοίς) вместо правильно осуществляемых рассуждений (λογισμῶν ὀρθῶς περαινομένων), обманывают тех из встречных, которые понежеественнее; другие же, наибольшие из них обманщики (γοητικώτατοι), приписывая себе какие-то фантастические деяния и, прославив творящими нечто великое, причем с помощью некоей божественной силы, в действительности же не совершая ничего из тех самых [деяний], которые себе приписывают, в той мере как приписывали себе их совершение, произвели ими впечатление прежде всего на людей наиболее неразумных, не очень-то способных изобличать подобное. А потом из-за множества говорящих и пишущих об этом с преувеличениями и других, [ими] кругом обманываемых, а также из-за тех, кто от юности по привычке находится во власти таких вот рассказней, наносится величайший вред государственным делам, поскольку [эти люди] убеждают нас придавать в жизни какое-то значение множеству нелепых вещей. Правильно же осуществляемые рассуждения наияснейшим образом учат истине о том, что бы кто ни рассматривал, и предлагают одни и те же [решения] любому желающему исследовать и рассматривать эти [вопросы], так что он сможет познавать истину ничуть не хуже, чем прежде познавшие, приобретая знание собственное, а не чужое, не

¹² Пер. С.А. Ананьина.

как обманутые софистами: *эти всегда [приобретают знания] через убежденных прежде, а рождающиеся после этого соглашаются с ними* (Lg. 1.2, 34–36).

Очевидно, что Плифон имеет в виду некое распространенное учение, передающееся из поколения в поколение благодаря привычке и воспитанию; такое описание соответствует некоей религии, а не риторическим упражнениям платоновских софистов, — лишнее свидетельство того, что Плифон полемизировал именно с христианством. Здесь также явно просматриваются намеки как на христианские рассказы о святых и сообщения о различных чудесах, которые Плифон считает обманом, так и на сочинения библейских пророков, среди которых величайшим христиане, вслед за иудеями, считали Моисея¹³, а также, по-видимому, на множество религиозных заповедей и правил — «нелепых вещей», по мнению Гемиста.

Слово σοφιστής, после Платона ставшее в том числе ругательным, обозначающим лжефилософа, шарлатана и обманщика, часто употреблялось христианами в антиеретической полемике: православные нередко обвиняли еретиков и вольнодумцев в попытках «софистическими доказательствами» опровергать истинную веру, эти люди рассматривались как софисты, вводящие в заблуждение искателей истинной мудрости; такие люди также обвинялись в «эллинстве», причем «софистом» могли называть и человека, хорошо образованного, но недостаточно (с точки зрения строгой ортодоксии) благочестивого¹⁴. Спустя века Плифон, так сказать, возвращает мяч христианам: теперь они сами оказываются софистами-шарлатанами, а истинным объявляется «богословие согласно Зороастру и Платону, где боги, познаваемые через философию, называются унаследованными от отцов именами эллинских богов» (Lg. pr., 2).

¹³ Надо заметить, что критики христианства в первые века его существования обвиняли в волшебстве, волхвовании и обмане не только Моисея, но и самого Христа; см. Ориген, *Cels.* 1.26, 28; 2.55.

¹⁴ См., например, Сенина 2018: 32, 34–37, 147–150, 229–230, 236–237.

Хотя христианство считается религией Нового Завета, древность ветхозаветных библейских писаний и авторитет Моисея как автора Пятикнижия были очень важны для христиан: уже в первые века отказ иудеев принять Христа как Мессию стал объясняться не тем, что исторический Христос не соответствовал тому образу Мессии, который содержится в Библии, а тем, что иудеи не поняли правильно собственное Писание, в отличие от христиан, которым, следовательно, отныне оно и принадлежит, тогда как иудеев Бог отверг, и они утратили право на Ветхий Завет¹⁵. Христиане традиционно утверждали, что новозаветное учение представляет собой свершение ветхозаветных пророчеств о Христе, а ветхозаветные книги являются самыми древними — и самыми истинными — писаниями, так что все греческие мыслители, включая Платона, якобы все правильные мнения, которые можно найти в их сочинениях, взяли у Моисея¹⁶. С новой силой это учение поднял на щит Григорий Палама в своей полемике с Варлаамом, резко нападая на античную философию и полностью отказав ей в каких-либо притязаниях на истину:

мы, слыша благочестивые речи от эллинов, их самих ни благочестивыми не считаем, ни к учителям не причисляем, потому что хоть нам известно, что всё это они взяли от нас, <...> что если у них есть что-то хорошее, то они понаслышке подхватили это у нас, однако, присмотревшись, мы догадываемся, что они поняли всё не в том же смысле. И даже если кто из отцов говорит то же, что внешние философы, совпадение только в словах, в смысле же разница велика: у одних, по Павлу, «ум Христов» (1 Кор. 2:16), а другие вещают от человеческого рассудка, если не хуже (Tr. 1.1.11)¹⁷.

если закон Моисея не обесмыслился, потому что он от Бога, то, конечно, мудрость эллинов обесмыслилась постольку, поскольку она не от Бога: всё, что не от Бога, не имеет бытия, поэтому мудрость эллинов ложно называется мудростью (Tr. 1.1.12).

¹⁵ О том, как шел этот процесс переосмысления см., например, Ehrman 2010: ch. 5–7; Ehrman 2015.

¹⁶ Stählin 1906: 41.22–92.3; Scholten 1997: 80–84; Whittaker 1967.

¹⁷ Здесь и далее перевод «Триад в защиту священно-безмолвствующих» цитируется по изданию Вениаминов 1995.

Согласно Паламе, Моисей получил познания о сущем непосредственно от Бога через озарение божественным светом, от чего далека «внешняя и обезумевшая мудрость» (*Tr.* 1.3.41); точно так же, а не через созерцание творений, познавали Бога и другие ветхозаветные праведники, таково же и познание новозаветных святых (*Tr.* 2.3.70).

Как уже отмечалось, Плифон, хорошо знакомый с современной ему богословской проблематикой и спорами, выступил в защиту античной философии и светской науки против нападок палмитов, полемизируя с их взглядами¹⁸. Это подтверждает и монах Григорий, ученик Гемиста¹⁹, в надгробном слове учителю утверждая, что он «единственный соединил в себе божественное и человеческое знание», учил познанию Бога через созерцание и постижение тварного мира и вкушал «ангельский хлеб» (*Ps.* 77:25) — «созерцание умопостигаемых сущих и постижение творений Божиих»; в то время как «в высшей степени отошедшие от чувственного восприятия» заблуждаются относительно этого, Плифон «проложил наилегчайший путь познания», «а тот путь, чья негодность некоторыми остается незамеченным, вернейшим и мудрейшим образом изобличив, пожелал освободить человеческий род от самого распространенного заблуждения»²⁰. Григорий недвусмысленно заявляет, что учение Плифона было направлено на обличение заблуждений тех, кто считает, будто созерцание творений не нужно для богопознания, то есть, очевидно, палмитов²¹.

¹⁸ См. Tambrun-Krasker 1992: 168–179; Tambrun 2006: 65–69; Siniosoglou 2011: 114–119; Sénina 2021: 139–158.

¹⁹ Несмотря на отрицательное отношение Плифона к монашеству, среди его учеников были монахи: помимо Григория Философа, автора «Монодии на мудрого учителя Георгия Гемиста», известен также Ювеналий, казненный около 1450 г. на Пелопоннесе за проповедь и претворение в жизнь плифоновских идей (см. Сенина 2024с; там же публикуется и полный перевод монодии монаха Григория). Очевидно, философия Плифона оказалась привлекательной для некоторых образованных монахов, вероятно, разочарованных в традиционной монашеской идеологии и идеалах.

²⁰ Alexandre, Pellissier 1858: 390, 394–394, 398.

²¹ См. Сенина 2024с.

В обращении «К императору Мануилу о положении Пелопоннеса» Плифон обрушился с резкой критикой на монашеское сословие в целом, назвав монахов «бездельниками и трутнями», содействующими гибели государства, поскольку они получают немалые средства из казны, но «ничем не служат обществу», хотя присваивают значительные общественные средства, и несмотря на то, что монашеский образ жизни подразумевает нестяжательство²². Гемист, очевидно, считал традиционный монашеский образ жизни бесполезным по двум основным причинам. Во-первых, главным занятием монахов являются многочисленные и протяженные молитвы и богослужения, тогда как Плифон считал, что священные обряды должны быть «простыми и без излишеств» (*Lg. pг.*, 4). Во-вторых, Гемист видел назначение человека в том, чтобы исполнять роль *скрепы мира*, связывая в единую гармонию смертную и бессмертную части мироздания (*Lg.* 3.34, 142, 184) посредством постоянного переселения душ и воспроизводства человеческого рода, а потому полагал идеал для человека не в безбрачии, но, напротив, в супружеской жизни и деторождении, и утверждал, что «занятие любовью (ἡ τῶν ἀφροδισίων πρᾶξις) дано нам богами для воспроизведения этого смертного [рода] (ἐπὶ τῆ τοῦ θνητοῦ τοῦδε διαδοχῆ), а некоторым образом и для его бессмертия», и «важно для нас именно это дело, при котором проявляется в высшей степени подражание бессмертию богов и [бытие] причиной для других [существ]» (*Lg.* 3.14, 86–88), тогда как и чрезмерное увлечение любовными утехами, и полное воздержание от них являются отклонением от должного (*Lg.* 3.31, 122). В самой первой главе «Законов», перечисляя разные мнения по ряду вопросов, Плифон последним каждый раз упоминает то, которое сам считает истинным и развивает в дальнейшем; в частности, мы находим там следующие противопоставления:

Вот, например, есть те, которые полагают, [1] что для добродетели не нужно ничего от разума и от наук (λόγου τε καὶ μαθήσεων); есть и такие, которые изо всех сил избегают любого занятия этим,

²² Λάιπρος 1926: 257–259; Сенина 2023а: 462–466.

считая это для себя каким-то позором и развращением, убежденные некоторыми обманщиками-софистами (γοητών... σοφιστῶν); а другие то же самое ставят во главу добродетели и больше всего заботятся о том, чтобы по возможности стать рассудительнейшими и мудрейшими. <...> [2] И одни признают одинокую жизнь и полное воздержание от любовных утех прекраснейшим и божественнейшим; другие же считают, что брак и деторождение прекраснее и божественнее, чем одинокая жизнь. [3] И одни, сами вынося в каждом случае определение о пище, употребляемой большинством людей, какую-то объявляют запрещенной [и говорят], что неблагочестиво даже пробовать ее, а какую-то принимают; другие же, позволяя всем ни от чего из этого не воздерживаться, как если бы кто считал неблагочестивым есть [ту или иную пищу], ограничивают прекрасное одной только умеренностью в еде. [4] И одни упорно погрязают в неопрятности и нечистоте (αὐχμοῦ τε καὶ ῥυλαρίας)²³, другие же ревностно прилежат чистоплотности (καθαριότητα) как чему-то из действительно прекрасного. [5] И одни прославляют крайнюю нищету и безденежье, а другие допускают некую меру в обладании имуществом. [6] И одни больше всего кичатся бесстыдством (ἀναίδεια); другие же считают нужным сохранять чувство стыда (τῇ αἰδοί), соответственно общепринятому у большинства людей обычаю, во всём предпочитая благовоспитанность непристойному поведению (εὐσχημοσύνην... πρὸ ἀσχημοσύνης) (Lg. 1.1, 18–20).

Таким образом, Плифон объявляет заблуждением и обманом «софистов» известные монашеские практики и добродетели: (1) бегство от занятий мирскими науками и от познания материального мира, (2) полное воздержание от сексуальной жизни, (3) посты и полное воздержание от мяса, (4) телесную аскезу²⁴, (5) полное нестяжание, (6) вероятно, практику юродства. В связи с последним пунктом можно отметить также любопытную параллель из

²³ Или: «грязи».

²⁴ Плифон порицает нечистоплотность, очевидно, намекая на монашескую практику воздержания от мытья тела: монахи действительно мылись редко (например, устав женского монастыря Богородицы Благодатной, составленный в XII веке, предписывал монахиням мыться раз в месяц (Gautier 1985: 107.1586–1587), а не мыться вообще никогда не считалось аскетической добродетелью. Гемист же заботу о чистоте тела считает прекрасной вещью.

похвального слова Григорию Паламе, написанного патриархом Константинопольским Филофеем: когда молодой Григорий, еще будучи в миру, под влиянием афонских монахов круто изменил образ жизни и стал употреблять самые дешевые одежду, обувь, пищу и прочие вещи, «некоторым часто казалось, что он повредился в уме и стал безумным, однако же нисколько не стыдится (μηδὲ... ἔλαισχυυθῆναι) такого позора» (PG 151.561b). Плифон, со своей стороны, осуждает все те образцы христианской аскезы, за которые веками прославлялись святые подвижники, предпочитая умеренность и благопристойность обыкновенного светского человека.

Чтобы лишить составителей Библии авторитета, Плифон весьма остроумно обращает против христиан тот самый аргумент, который они сами обычно употребляли против своих противников: наидревнейшим и, следовательно, наиболее заслуживающим доверия законодателем Гемист объявляет Зороастра. В послесловии к своим «Законам», подводя итог изложенному в них, Плифон пишет:

Именно эти учения (δόγματα) считались правильными у мудрецов, особенно последователями Пифагора и Платона. Они же [поддерживались] и наставниками других народов, в том числе и теми нашими предками, которые прекрасно и в совершенстве унаследовали благочестие куретов²⁵. Они же [исповедовались] Зороастром и его последователями. К нему-то, *первому древнейшему мужу из [сохранившихся] в памяти*, мы и возводим такие учения, не считая, что они с него и начались, — ведь эти истинные учения, пожалуй, совечны всему небу и [пребывают] среди людей, даже если бывает так, что они господствуют то над большинством, то над меньшинством и, уж конечно, над теми, кто прекрасно и в совершенстве руководствуется общими понятиями, вложенными в наши души богами, — но потому,

²⁵ В мифологии куреты считались полубожественными существами, спутниками богини Реи, охранявшими ее и младенца-Зевса на Крите. Плифон, поставивший Зевса во главе своего пантеона, возможно, видел в куретах, сохранивших Зевса от уничтожения Кроносом (Временем), символ спасения греческой религии.

что он является *древнейшим из известных у нас по имени толкователем этих верных учений*, о котором рассказывается, что он старше более чем на пять тысяч лет возвращения Гераклидов²⁶ (Lg. 3.43, 252).

Неизвестно, когда точно жил Зороастр, или Заратустра, легендарный основатель зороастризма и жрец, которому приписывается авторство «Авесты»; древние авторы называли разные даты его жизни, современные же исследователи на основе анализа «Гат» — песнопений в честь Ахура Мазды, древнейших текстов «Авесты» — датируют время жизни Зороастра рубежом XII и X вв. до н.э.²⁷ Плифон в конце своего толкования на «Халдейские оракулы» пишет: «О Зороастре же Плутарх говорит, что он принадлежал к древним, поскольку передает, что он [жил] „за пять тысяч лет до Троянской войны“»²⁸, — следуя в этом сведениям из «Об Исиде и Осирисе» Плутарха. До нас дошел составленный Плифоном между 1433 и 1446 гг. трактат об астрономии «Способ нахождения положения Солнца и Луны, соединений и полнолуний, а также взаимного расположения звезд»²⁹, где философ предлагает периодизацию истории, согласно которой Зороастр должен был жить в седьмом тысячелетии до н.э., то есть на 594 лет раньше 5508/9 года до н.э., который христиане традиционно считали датой сотворения мира Богом³⁰. Таким образом, Плифон не просто делает Зороастра более древним мудрецом и законодателем, чем Моисей, но вообще отрицает и приводит к абсурду библейско-христианскую хронологию и космологию.

Отмечу, что выражение «верных учений» (δογματων των υερθηων), толкователем которых у Плифона является Зороастр, можно перевести в традиционно христианском стиле как «правых

²⁶ Гераклиды в греческой мифологии — потомки Геракла, после его смерти изгнанные из Эллады. Легенда об их возвращении на Пелопоннес была отправной точкой спартанской историографии (в связи с этим следует помнить, что Плифон вторую половину жизни провел в Мистре, практически на месте древней Спарты, и ее история была важна для него).

²⁷ Крупник 2009.

²⁸ Tambrun-Krasker, Tardieu 1995: 19.

²⁹ Tihon, Mercier 1998.

³⁰ Tambrun 2006: 82–85.

догматов», поэтому оно смотрится здесь как еще одна аллюзия-насмешка над христианством, чьи догматы христиане считают единственно правильными: от слова ὀρθός происходит само название «православие» — ὀρθοδοξία. Это не единственный случай подобного употребления Плифоном привычных христианскому уху слов. В сочинении «Против Схоластики в защиту Аристотеля» Плифон говорит, что всё то в природе, что совершается и изменяется целесообразно, свидетельствует о наличии «некоего божественного ума», который руководит неразумными сущими, «подобно тому как и над человеческими изделиями стоят их творцы», тогда как безбожники отрицают это, считая, что природа действует без какой-либо цели. Аристотель же, указывает Гемист, «став изобретателем (σοφιστής) собственного направления (αἰρέσεως) в суждениях, соглашается с теми, кто считает, что природа действует ради некоей цели, но не желает приставить к природе извне божественный ум, уподобляясь и сам безбожным мужам»³¹. Аристотель — единственный античный философ, которого Плифон называет «софистом»³², то есть, по сути, лжефилософом, в противоположность Платону и его последователям. Это смотрится и как антипаламитский выпад, поскольку Григорий Палама в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих», где подвергаются резкой критике светские науки и античные философы, в том числе Платон, единственное доброе слово находит как раз для Стагирита, утверждая, что «философской премудрости лучше всех достигла душа Аристотеля» (Tr. 2.1.7). Христиане издавна почитали Аристотеля как философа и использовали разработанный им категориальный аппарат, именно поэтому трактат Плифона, где Стагирит подвергся резкой критике в сравнении с Платоном, вызвал в Византии и за ее пределами широкую дискуссию³³.

³¹ Lagarde 1989: 482.

³² В. Гладки, рассуждая о том, что Плифон якобы полемизировал с какими-то древними софистами, предпочел этого не заметить.

³³ См. Сенина 2019.

Если переводить слово *αἵρεσις* привычным языком византийской патристики, Аристотель оказывается «изобретателем собственной ереси». Гемист пишет, что Аристотель считает истинными и отстаивает разные «нелепицы», «и только благодаря множеству сочинений он приводит в изумление тех, кого изумляет; а в тех, которые можно высоко оценить, содержатся, пожалуй, не его собственные [мысли], а те, которые он услышал от Платона и присваивает себе, совершенно уподобляясь софистам»³⁴. Плифон, по-видимому, сознательно играет здесь смыслами, завуалированно насмехаясь и над христианством: если Аристотель у него выступает в роли еретика и софиста, то православным в таком случае оказывается не кто иной, как Платон — отец-догматист Гемистовой истинной веры.

Изучение арабского перевода плифоновского собрания «Халдейских оракулов» показало, что книга Гемиста, сожженная Геннадием Схоларием после смерти философа, включала в себя не только «Законы», но и «Сводку Зороастровых и Платоновых учений» — своего рода Символ веры Плифона, а также собрание оракулов, которое стало, по сути, священным писанием религии Гемиста, подобно Библии в христианстве³⁵, и которое Плифон взялся истолковать, подобно тому как христианские отцы толковали изречения Христа. В толковании на оракул «Всё ведь Отец завершил и Уму передал / второму, коего роды людские первым зовут» (fr. 7 Des Places), — Гемист пишет:

*Ведь Отец завершил всё — разумеется, умопостигаемые идеи*³⁶, *ибо они завершены и совершенны — и передал их второму после себя богу — конечно, управлять и владычествовать ими, так что, если что-либо и через этого бога производится по образцу его самого и других умопостигаемых сущностей, оно тоже имеет происхождение от высочайшего Отца. [Изречение] говорит, что*

³⁴ Lagarde 1989: 484.

³⁵ Tambrun-Krasker, Tardieu 1995: xiii.

³⁶ Эти идеи в «Законах» Плифона представлены в виде сонма богов второго уровня — детей верховного Отца-Зевса, при посредстве которых возникает и упорядочивается всё мироздание.

этого второго бога *первым* считают *роды людские* — очевидно, то множество [людей], которые признают, с одной стороны, что есть некий непосредственный творец этого мироздания, а с другой стороны — что нет никого выше него³⁷.

В «Законах» этот второй после Единого-Зевса бог получает имя Посейдона и является непосредственным творцом всего мироздания, но властью творить — преобразовывать исходящее собственно из Единого бытие — его наделяет именно первый Бог (Lg. 1.5, 44–48; 3.15, 92–94)³⁸. Согласно Плифону, тот, кого большинство, — очевидно, он имеет в виду своих современников, в массе принадлежавших к авраамическим религиям, — считает первым и единственным Богом и Творцом мира, на самом деле является *вторым после верховного Единого*. Таким образом Гемист указывает на ошибочность в том числе христианского представления о Боге, в отличие от платонизма. Причину, по которой нужен второй уровень богов, отличный от Единого, Плифон объясняет в трактате «О том, чем различаются Аристотель и Платон»:

последователи Платона полагают, что сверхсущественное Единое (τὸ ὑπερούσιον ἓν) есть Единое в высшей степени (ἄκρως), не различая в нем ни сущности, ни силы (δύναμιν)³⁹, ни действия (ἐνεργίαν). И они считают, что существующие после него идеи и Ум не имеют той же простоты, но уже различают в них их действие от сущности, силу же не вполне [отличают] от действия, поскольку они неподвижны и вечно содержат в себе всё, чем бы они ни обладали, присутствующим не в возможности, но в действии. <...>

Ибо в сверхсущем Едином, поскольку оно Сущее в наивысшей степени, нет различия ни сущности, ни свойства, ни энергии, ни силы⁴⁰.

Отрицая различие в Едином сущности, энергии и силы, Плифон в этом трактате также, по сути, вступает в полемику с православным богословием, настаивающим, особенно в лице паламитов, на

³⁷ Tambrun-Krasker, Tardieu 1995: 17, no. 32.

³⁸ См. Siniossoglou 2011: 280–282; Hladký 2014: 97–100; Сенина 2024e.

³⁹ Или: «способности, возможности, потенции».

⁴⁰ Lagarde 1976: 23, 66.

различии в Боге сущности и энергии. Хотя в трактате Гемист как бы просто сравнивает учение Платона и Аристотеля, однако из «Законов» становится ясно, какое именно богословие он сам считает верным.

Другое из самых существенных расхождений Плифона с христианством состоит в учении о судьбе (εἰμαρμένη), одном из центральных в философии Гемиста. В частности, с его точки зрения, доводами в пользу существования судьбы являются божественные благость, совершенство и промысел:

невозможно <...>, чтобы боги, как кое-кто утверждает, меняли мнение о том, что ими решено (ἐγνώσμενα) относительно будущих [событий], и вопреки тому, что намеревались, совершали нечто иное, склоняемые [к этому] людьми посредством либо молитв, либо каких-то подношений, или же по какому-нибудь иному случаю. Ибо отвергающие необходимость и судьбу в отношении будущих [событий] рискуют или вообще лишить богов предвидения (προνοίας)⁴¹ здешних [вещей], или приписать им причину худшего [развития событий] вместо наилучшего из возможных (Lg., 2.6, 64–66).

Словом «кое-кто» Плифон, очевидно, обозначает христиан, которые считают, что Бога можно умиловать молитвами и благочестивыми жертвоприношениями (например, в пользу храмов, монастырей или нищих) и тем отвлечь его гнев или испросить какие-то блага. Об этом заблуждении Гемист упоминает и в начале «Законов»:

И одни полагают, будто [богов] можно умиловать мольбами и будто люди склоняют их к тому, что сами по своему выбору намереваются совершить; другие же считают их совершенно непреклонными и непоколебимыми, всегда совершающими каждое [дело] по своему замыслу (γνώμη), осуществляющемуся согласно судьбе (εἰμαρμένην), в чем, пожалуй, и должно заключаться наилучшее из возможного (ἐκ τῶν ἐνόντων βέλτιστα) (Lg. 1.1, 24).

⁴¹ Или: «попечения, промысла».

Здесь «одни» — очевидно, христиане и прочие противники детерминизма, а «другие» — последователи той философии, которой придерживался Плифон. Категоричное утверждение Гемиста, что «все будущие [события] от века установлены и определены» (*Lg.* 2.6, 66), по-видимому, привело в недоумение его друзей и учеников. В частности, вопрос о судьбе поднимается в переписке Гемиста с кардиналом Виссарионом⁴². Учение Плифона о судьбе и необходимости и о том, какое место он оставляет человеческой свободе, подробно рассмотрено мною в другом месте⁴³; здесь я ограничусь замечанием, что в ответе Виссариону Плифон указывает, что «защитники Аристотеля» и его учения о случайном, если считают, что «возможное и сомнительное... в нашей воле, где оно им и представляется заложенным, то или пусть скажут, что наша воля движется без всякой причины, но наобум, бесцельно — так что, стало быть, это величие (τοῦτο τὸ σερμόν) они придали нашей душе, приписав ей суетность, — или, если они согласятся, что наша воля движется под воздействием блага истинного или даже кажущегося, как она и представляется так или иначе движущейся, то им необходимо согласиться и с тем, что она движется в силу необходимости»⁴⁴. Под «этим величием» Плифон, очевидно, подразумевает ту свободу воли и выбора, которую отставляет христианство.

Перечислив в «Законах» разнообразные мнения по ряду важных предметов, Плифон задается вопросом, какими же «проводниками суждений» воспользоваться для их рассмотрения, «ведь о них говорят многочисленные поэты, софисты, законодатели, философы», и отвечает:

поэты и софисты по справедливости недостойны, пожалуй, избираться толкователями таких [вещей]: поэты часто используют лесть, обращаясь к людям из желания угодить и не очень-то заботясь об истине и наилучшем; софисты же по большей части

⁴² Mohler 1942: 455–468; рус. пер.: Сенина 2024d.

⁴³ См. Сенина 2023а.

⁴⁴ Mohler 1942: 461.

склонны к надувательству (γοητεῖαν), всяким образом приобретающая себе славу, причем некоторые из них добиваются ее больше, чем это свойственно людям, не только ничуть не заботясь об истине, но даже изобретая множество [способов] для ее уничтожения. Ибо оба эти рода [людей], с одной стороны, деяния богов низводят до уровня человеческого, а с другой — человеческие [дела] поднимают до божественного [уровня] сравнительно с человеческой мерой и, переворачивая всё вверх дном, причиняют величайший вред обращающимся к ним (Lg. 1.2, 26–28).

Под теми, кто «деяния богов низводят до уровня человеческого», могут подразумеваться древние поэты, описывавшие богов антропоморфным образом, за что их порицал еще Платон; однако и христиане подпадают под это определение, со своим учением о вочеловечении Бога. Что же до тех, кто «человеческие дела поднимают до божественного уровня сравнительно с человеческой мерой», то здесь, скорее всего, надо видеть намек на христиан, с их учением об обожении и вечной бессмертной жизни с Богом. Последнюю Плифон не только не считал вождеденным итогом земного существования, но полагал, что положение дел, при котором бессмертная душа лишь раз соединяется со смертным телом, а потом навсегда отделяется от него, разрушило бы гармонию вселенной, где человек призван постоянно соединять смертную и бессмертную ее части; именно поэтому наше «бессмертное [начало] попеременно то вступает в общение со смертным, то, когда последнее гибнет, каждый раз пребывает само по себе и живет отдельно, и это происходит таким образом вечно и бесконечно» (Lg. 3.43, 250–252).

Итак, под «софистами» Плифон в своих сочинениях имел в виду прежде всего христиан; он обвинял их во введении новшеств и в том, что они ввели в заблуждение множество людей, утверждая, будто творят великие дела с помощью божественной силы и имеют знание, полученное непосредственно от Бога через пророческий дар, хотя на самом деле всё это обман и нелепые рассказы. Сделав древнейшим авторитетом в области богословия

и законодательства Зороастра и поместив его жизнь на много столетий раньше не только традиционной датировки жизни Моисея, но и принятой христианами даты сотворения мира, Плифон тем самым дает понять, что авторы Библии, как и вообще христиане, — просто выдумщики, недостойные доверия. Гемист критикует «софистов»-христиан за следование множеству нелепых установлений и правил, полемизирует с мнением, что созерцание и изучение творений не нужно для богопознания, и порицает монахов за то, что они не приносят пользы обществу. Философ считает заблуждением такие монашеские и христианские практики и добродетели, как бегство от занятий мирскими науками и от познания материального мира, полное воздержание от сексуальной жизни, посты и полное воздержание от мяса, телесную аскезу, полное нестяжание. Плифон отвергает те образцы христианской аскезы, за которые веками прославлялись святые подвижники, предпочитая умеренность и благопристойность обыкновенного светского человека, а супружескую жизнь ставит выше безбрачия. Таким образом, очевидно, что его философия имеет выраженную антихристианскую и антимонашескую направленность, и попытки некоторых исследователей увидеть в Плифоне христианина, чьи взгляды можно примирить с православием, следует признать несостоятельными.

Литература

- Вениаминов, В., пер. (1995), *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих*. М.: Канон.
- Крупник, И.Л. (2009), “Зороастр”, *Православная энциклопедия* 20: 329–330. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия».
- Прокопенко, В.В. (2011), “О софистических диалогах Платона”, *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна* 952: 30–41.
- Сенина, Т.А. (монахиня Кассия) (2018), *Эллинизм в Византии IX века*. СПб.: Алетейя.
- Сенина, Т. (монахиня Кассия) (2019), “Трактат Георгия Гемиста Плифона «О том, чем различаются Аристотель и Платон»: история написания

и значение для Запада и Византии”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4.1: 350–358.

Сенина, Т.А. (2023а), “Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии”, in О.Н. Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций* 3: 445–470. СПб.: Издательство РХГА.

Сенина, Т.А. (2023б), “Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине)”, *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 28.6: 161–176.

Сенина, Т.А. (2024а), “Антилатинские сочинения Георгия Гемиста Плифона: тексты и контекст”, *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии* 46: 260–286.

Сенина, Т.А. (2024б), “Воззрения Георгия Гемиста Плифона на ислам в контексте турецкой угрозы существованию Византии”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 25.1: 159–171.

Сенина, Т.А. (2024с), “«Монодия на мудрого учителя Георгия Гемиста», составленная монахом Григорием: образ Плифона, богословие, контекст (с приложением перевода монодии)”, *Библия и христианская древность* 4.23. (В печати.)

Сенина, Т.А. (2024д), “Переписка Георгия Гемиста Плифона с кардиналом Виссарионом о философских вопросах: перевод и комментарий”, *Византийский Временник* 108. (В печати.)

Сенина, Т.А. (2024е), “Посейдон и Плутон как творцы человеческой души в пантеоне Георгия Гемиста Плифона”, *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 29.6. (В печати.)

Alexandre, C.; Pellissier, A., eds. (1858), *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage. Texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*. Paris: Firmin Didot.

Ehrman, B.D. (2010), *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*. New York: Harper One.

Ehrman, B.D. (2015), *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. New York: Harper One.

Gautier, P., ed. (1985), “Le typikon de la Théotokos Kécharitôméné”, *Revue des études byzantines* 43: 5–165.

- Hladký, V. (2014), *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate Publishing.
- Klein-Franke, F. (1972), "Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho", *Byzantinische Zeitschrift* 65: 1–8.
- Krupnik, I.L. (2009), "Zoroaster", *Orthodox Encyclopedia* 20: 329–330. Moscow: Church and Scientific Center "Orthodox Encyclopedia". (In Russian.)
- Lagarde, B., ed. (1976), *Georges Gémiste Pléthon. Des Différences entre Platon et Aristote*. Thèse de doctorat. T. 1. Paris: Université de Paris IV – Sorbonne.
- Lagarde, B. (1989), "George Gémiste Pléthon: *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)*", *Byzantion* 59: 354–507.
- Λάμπρος, Σπ. Π., ed. (1926), *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*. Τ. Γ'. Αθήναι: Β.Ν. Γρηγοριάδης. (In Greek.)
- Masai, F. (1956), *Pléthon et le platonism de Mistra*. Paris: Les Belles Lettres.
- Mohler, L. (1942), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*. Bd. 3. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Prokopenko, V.V. (2011), "On Plato's sophistical dialogues", *Visnik Kharkivskogo natsionalnogo universitetu im. V.N. Karazina* 952: 30–41. (In Russian.)
- Senina, T.A. (nun Kassia) (2018), *Hellenism in Byzantium in the 9th Century*. Saint Petersburg: Aleteia. (In Russian.)
- Senina, T.A. (nun Kassia) (2019), "George Gemistos Plethon's treatise *De differentiis Platonis et Aristotelis*: Its History of Composition and Significance for the Occident and Byzantium", *ESSE: The Philosophical and Theological Studies* 4.1: 350–358. (In Russian.)
- Sénina, T.A. (2021), "Les conceptions anthropologiques de Saint Grégoire Palamas et de George Gemiste Pléthon: un débat sur le rôle de l'homme dans l'univers", *The Journal of Eastern Christian Studies* 73.3–4: 139–158.
- Senina, T.A. (2023a), "Necessity and Freedom in the Philosophy of George Gemistos Plethon in the Context of His Political Theology", in O.N. Novovitsin (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Interconnection of Spiritual Traditions* 3: 445–470. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (In Russian.)
- Senina, T.A. (2023b), "The Theme of the Immortality of the Soul in Plethon's Philosophy (with the Translation of His Funerary Orations on Cleopa Malatesta and Helena Palaiologina)", *Science Journal of Volgograd State University. Series 4: History. Area Studies. International Relations* 28.6: 161–176. (In Russian.)
- Senina, T.A. (2024a), "Anti-Latin Writings of George Gemistos Plethon: Texts

- and Context”, *Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary* 46: 260–286. (In Russian.)
- Senina, T.A. (2024b), “George Gemistos Plethon’s Views on Islam in the Context of the Turkish Threat to the Existence of Byzantium”, *Bulletin of the Russian Christian Academy for humanities* 25.1: 159–171. (In Russian.)
- Senina, T.A. (2024c), “*Monody on the Wise Teacher George Gemistos* by the Monk Gregory: The Image of Plethon, Theology, Context (with a Translation of the Monody)”, *Bible and Christian Antiquity* 4.23. Forthcoming. (In Russian.)
- Senina, T.A. (2024d), “Correspondence of George Gemistos Plethon with Cardinal Bessarion on Philosophical Issues: Translation and Commentary”, *Vizantiyskiy Vremennik* 108. Forthcoming. (In Russian.)
- Senina, T.A. (2024e), “Poseidon and Pluton as Creators of the Human Soul in George Gemistos Plethon’s Pantheon”, *Science Journal of Volgograd State University. Series 4: History. Area Studies. International Relations* 29.6. Forthcoming. (In Russian.)
- Scholten, C., tr. (1997), *Johannes Philoponos. De opificio mundi*. Bd. 1. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder.
- Siniooglou, N. (2011), *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge University Press.
- Stählin, O., ed. (1906), *Clemens Alexandrinus. Stromata*. Bd. 2: *Stromata I–VI*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Tambrun, B. (2006), *Pléthon. Le retour de Platon*. Paris: Vrin.
- Tambrun-Krasker, B. (1992), “Allusions antipalamites dans le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques”, *Revue des Études Augustiniennes* 38: 168–179.
- Tambrun-Krasker, B.; Tardieu, M., eds. (1995), *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon. La recension arabe des Μαγικὰ λόγια*. Athens: The Academy of Athens; Paris: Librairie J. Vrin; Bruxelles: Éditions Ousia.
- Tihon, A.; Mercier, R., eds. (1998), *Georges Gémiste Pléthon. Manuel d’astronomie*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.
- Veniaminov, V., tr. (1995), *St. Gregory Palamas. Triads for the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. Moscow: Kanon. (In Russian.)
- Whittaker, J. (1967), “Moses Atticizing”, *Phoenix* 21: 196–201.
- Woodhouse, C.M. (1986), *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*. Oxford University Press.

Платонизм: рецепции в Новое время

Александр Михайловский

«Евклидовы просветления» Томаса Гоббса:
от геометрического идеала доказательства
к идеалу геометрии как науки о действительности

ALEXANDR MIKHAILOVSKIY

THOMAS HOBBS'S "EUCLIDEAN ILLUMINATIONS": FROM GEOMETRIC IDEAL
OF DEMONSTRATION TOWARD IDEAL OF GEOMETRY AS A SCIENCE OF ACTUALITY

ABSTRACT. The most famous episode in the intellectual biography of Thomas Hobbes is the so-called "Euclidean illumination", a half-mythical story of Hobbes's relatively late and accidental discovery of Euclidean *Elements*. The short remark on the beauty of Euclidean method in late prosaic Hobbesian autobiography (1672–1675) has a much more detailed counterpart in the first edition of mathematical dialogue *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (1660). Careful reading of the first Hobbesian "illumination" allows to clarify the key problem in his epistemology, that is, the connection between his understanding of the geometric ideal of demonstration and his epistemic ideal of geometry as a constructive science of actuality. Hobbes's geometric ideal of demonstration is explicated from a remark on the accessibility of mathematical knowledge from first principles for mathematical laymen in the first version of the "illumination". Hobbes appropriates Proclus' connection between first philosophy (dialectic) and mathematics from the *In primum Euclidis librum commentarius* but understands "first philosophy" in accordance with Philippo-Ramism as a prudential activity of a "teacher of science" who invents the most appropriate general definitions (quantity, motion, etc.) for a "student of science". The concept of "consideration" (*consideratio*) which is crucial for the Hobbesian epistemology of geometry is also partially inspired by Proclus' commentary. Hobbes's geometric ideal of demonstration is rooted

© А.С. Михайловский (Москва). amihaylovskiy@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Национальный исследовательский университет «Московский физико-технический институт».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/Pl.21.2.10

in everyday practical discourse which provides both “self-evident” and “practical” first principles (definitions) for mathematics. It is shown how Hobbes’s strict adherence to this ideal of mathematical demonstration leads him to formulate an ideal of geometry as a practical and constructive science of actuality. This “geometry” increasingly contradicts “regular” mathematics in his later works. Inquiries into the Hobbesian concept of “consideration” and his geometry as science of actuality open up possibilities for conceptualizing Hobbesian first concepts in geometry and civil science as half-fictions.

KEYWORDS: Thomas Hobbes, Euclid, Proclus, philosophy of geometry, Philippo-Ramism.

1. Введение: два «Евклидовых просветления» Томаса Гоббса

Вероятно, самым известным эпизодом интеллектуальной биографии Томаса Гоббса является так называемое «Евклидово просветление». Согласно этому историческому анекдоту, обретшему популярность, в первую очередь, благодаря изложению Джона Обри¹, в уже довольно зрелом возрасте (около сорока лет) Гоббс случайно натолкнулся в библиотеке на книгу «Начал» Евклида, открытую на предложении 47 (доказательство теоремы Пифагора)². Проследив доказательство вплоть до первых определений, Гоббс оказался настолько впечатлен его ясностью и неоспоримостью, что решил руководствоваться геометрическим идеалом доказательства и в других областях знания. В частности, он претендовал на создание доказательной гражданской науки (*scientia civilis*), которая возможна, согласно Гоббсу, лишь благодаря систематическому применению *modus geometricus*³. В поздней прозаической автобиографии, написанной в 1670-х гг., Гоббс кратко описывает свое знакомство с Евклидовыми «Началами», делая акцент на их методологической «виртуозности»:

¹ Aubrey 1962: 158.

² В согласии с русским переводом «Начал» (Мордухай-Болтовский 1948–1950), положения Евклида (теоремы и проблемы) систематически передаются как «предложения».

³ В предисловии к трактату «О теле» Гоббс утверждает, что гражданская философия не старше, чем написанная им книга «О гражданине» (Гоббс 1989: 68). Подробнее о понимании «науки» (*scientia*) Гоббсом см. ниже, прим. 11–12.

В следующем году, 1629-м от Рождества Христова, когда он достиг своего сорокалетия ⟨...⟩ он начал изучать «Начала» Евклида и внимательнейшим образом их проштудировал, восхищенный его методом (*methodo*), причем не теоремами «Начал», но способом рассуждения (*artem ratiocinandi*)⁴.

В чем сегодня может быть историко-философская значимость этого сомнительного предания, давно ставшего «общим местом» истории мысли? В действительности в корпусе Гоббса присутствуют *два* повествования о позднем «открытии» геометрического идеала доказательства. Квазибиографический эпизод первой встречи с «Началами» Евклида описывается Гоббсом гораздо подробнее, чем в автобиографии, в математическом диалоге *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (1660):

В⁵. Вспоминается, как сам я некогда подступился к ἀρχῆν τοῦ γεωμετρειῦν. Однажды увидел я том «Начал» Евклида в некоей библиотеке, случайно раскрытый на предложении 47 первой книги, и вот какие слова там прочитал: «В прямоугольных треугольниках квадрат стороны, противоположащей прямому углу, равен квадратам сторон, прилежащих к прямому углу». Тут же я говорю себе: даже если это и правда, этого не сможет понять человек, не сведущий в математических вопросах. Заглядываю в доказательство, и сразу меня отсылают к предложению 36, а оттуда к другим, и так до первых определений. Вникнув в доказательство, я заметил, что длину стороны, противоположащей прямому углу, Евклид или Пифагор (или кто там еще изобрел предложение 47) измеряли (согласно предложению 36) посредством ширины сторон, прилежащих к прямому углу, то есть, как говорят сегодня, посредством неделимых⁶. Чего никогда нельзя было бы сделать, если бы линии всегда рассматривались (*considerandae essent*) без учета ширины.

⁴ OL 1: xiv.

⁵ Оба персонажа диалога, *A* и *B*, периодически становятся *alter ego* самого Гоббса. В этом фрагменте «роль» Гоббса достается *B*, тогда как *A* занимает позицию вопрошающего. Иногда представляется, что *A* является «философским» *alter ego* Гоббса, а *B* — его «математическим» *alter ego*. Подробнее о диалоговой форме поздних трактатов Гоббса см. Vorot 2004.

⁶ Понимание Гоббсом «ширины» сторон и «ширины» линий будет прояснено ниже.

А. Это так. Значит, и прямая, с двух сторон ограниченная Архимедовыми расчетами, должна была вылиться в малую дугу круга.

В. Незнание этой истины, которой первым научил нас Гоббс и согласно которой одно дело — *не существовать*, а совсем другое — *не рассматриваться в доказательстве* (*non computari*), стало матерью многих нелепостей⁷.

«Просветление», постигшее Гоббса при чтении «Начал», связывается им в этом фрагменте уже не только с геометрическим методом, позволяющим проследить цепь доказательств, «восходя» от сколь угодно отдаленных выводов к «принципам» или «первым определениям». Именно *теоремы*⁸ Евклида здесь объявляются важнейшим предвосхищением универсального геометрического метода Гоббса, основанного на некоей «новой» истине⁹, касающейся «рассмотрения» (*consideratio*) геометрических объектов в доказательстве. Я полагаю, что герменевтическое исследование двух версий «просветления», написанных в интервале 15 лет, позволит не только прояснить ключевые особенности рецепции Гоббсом античной геометрической традиции, но и ответить на

⁷ Hobbes 1660: 154–155. Текстологическое открытие этого фрагмента следует считать заслугой Жана Бернара (см. Bernhardt 1986). Фрагмент, присутствующий в первом издании диалога 1660 г., был исключен из второго издания 1668 г. и поэтому не попал в собрание латинских сочинений Гоббса, опубликованное Уильямом Молсвортом. Бернар без особых оснований полагает, что мотивацией для исключения фрагмента из второго издания стали репутационные опасения Гоббса, связанные с его «поздним» приобщением к геометрии. Удивительным образом в более поздней гоббсоведческой литературе этот фрагмент ни разу не подвергался содержательному анализу и заслуживал только редких упоминаний (см. Leijenhorst 2001: 14; Jesseph 2021: 57–58). Bernhardt 1986: 282, п. 9 считает, что «предложение 36» в тексте ошибочно вместо «предложение 46», но вероятнее имеется в виду именно «предложение 36» — только из *третьей* книги «Начал». Реплика про Архимеда, возможно, отсылает к 3-й теореме «Измерения круга» античного математика (*Dimensio circuli* 236.7–242.21).

⁸ В «Началах» Евклида предложения подразделяются на «теоремы» (доказательства) и «проблемы» (построения). Предложения 36 и 47, о которых говорит Гоббс, являются в «Началах» теоремами.

⁹ Я полагаю, в данном случае уместно говорить о «новой» истине Гоббса, поскольку в первой версии «просветления» его alter ego в диалоге настаивает, что первый «учитель», открывший ее, — сам Гоббс.

принципиальный историко-философский вопрос: каким образом геометрический идеал «синтетического» доказательства Гоббса связан с его же идеалом геометрии как *конструктивной* (оперирующей построениями) каузально достоверной науки. Несмотря на такую техническую формулировку эта проблема является фундаментальной для эпистемологии Гоббса. В наиболее общем виде она была поставлена Ноэлом Малколмом, который полагает, что в эпистемологии Гоббса сосуществуют две несовместимые модели знания: «знание смыслов» и «знание причин»¹⁰. «Знание смыслов» исходит из установленных согласием «учителя» (говорящего) и «ученика» (слушателя) «первых принципов»¹¹ (определений); оно имеет дедуктивную структуру силлогизма, выводимого из этих определений. «Знание причин», с другой стороны, претендует на реконструкцию причинно-следственных связей событий, а не смысловых связей «имен»¹². Принцип «знания создателя» Гоббса, согласно которому *с достоверностью мы можем познать лишь то, причины чего находятся в нашей власти*¹³, критикуется Малколмом как недостаточный для того, чтобы интегрировать «знание смыслов» и «знание причин»¹⁴. Решение проблемы сочетания геометрического идеала доказательства, начинающего с общепринятых «первых определений» («зна-

¹⁰ Malcolm 2002: 153–155.

¹¹ Гоббс регулярно говорит о «науке» (scientia) в терминах взаимодействия «учителя» и «ученика», «говорящего» и «слушающего», ср. EW 4: 71; OL 1: 74–75; EW 7: 199–200. О педагогических смыслах такой концептуализации «науки» см. Prins 1988a: 301; Prins 1990: 33–34. Поскольку «учитель» и «ученик» («говорящий» и «слушающий») являются техническими терминами, принципиальными для многих формулировок «первой философии» Гоббса, в дальнейшем они употребляются без кавычек.

¹² Так, например, в «Левиафане» Гоббсу удается в разных главах представить два, на первый взгляд, не согласующихся друг с другом определения науки: «знание следствий и зависимостей одного факта от другого» (EW 3: 35) и «знание следствий из имен» (EW 3: 53). Здесь и далее *noten* и *nomina* систематически передаются как «имя» и «имена». Подробнее о связи «теории имен» и «теории представлений» Гоббса см. Nuchelmans 1983: 124–127.

¹³ Ср. OL 2: 92–94; EW 7: 183–184.

¹⁴ Malcolm 2002: 155. Эту критику воспроизводит один из лучших исследователей геометрии Гоббса, Дуглас Джезеф, см. Jesseph 2010: 125–126.

ние смыслов»), и идеала геометрии как *конструктивной* науки, предоставляющей знание о действующих причинах («знание причин»), позволит, таким образом, прояснить, какую интерпретацию принцип «знания создателя» получает в поздней философии геометрии Гоббса. На мой взгляд, именно интеграция геометрического идеала доказательства и идеала геометрии как *конструктивной* науки является ключом к объяснению все более последовательного отказа Гоббса от большей части наследия классической геометрии (включая теорему Пифагора и результаты Архимеда), к которому он приходит в течение 15 лет, разделяющих две версии «просветления». Формально обе отдают предпочтение «методу доказательства» Евклида, а в действительности отражают динамику собственных эпистемологических рассуждений Гоббса, учитывающих и традицию комментариев на «Начала», и веяния нововременной философии.

В первой части работы я реконструирую геометрический идеал доказательства Гоббса. Основываясь на работах Карла Шумана и Яна Принса¹⁵, я эксплицирую основные особенности геометрического идеала доказательства Гоббса в контексте широкой рецепции античного геометрического наследия (в первую очередь, *In Euc.* Прокла) в философии математики и филиппо-рамистской диалектике XVI в.¹⁶ Я показываю, что Гоббс в своей интерпретации геометрического идеала доказательства заимствует¹⁷ предложенный Проклом принцип иерархической и одновременно необходимой связи «первой философии» (диалектики) с математикой, которая получает свои «первые понятия» или принципы от вышестоящей «науки» (диалектики). Хотя подчиненность математики диалектике — общее место платонической педагогической традиции¹⁸, именно Прокл систематически (в глазах фило-

¹⁵ В первую очередь см. Schuhmann 1985; Prins 1988a; Prins 1988b; Prins 1990.

¹⁶ О филиппо-рамистской традиции в диалектике и риторике XVI–XVII вв. см. Risse 1964: 81–128. О проблемах различения между «рамизмом», «полурамизмом» и «филиппо-рамизмом» см. Heyd 2014: 467–478.

¹⁷ Зачастую опосредованно, через комментарии XVI в. на «Начала» Евклида.

¹⁸ Ср. *R.* 7, 536a: «счет, геометрию и разного рода другие предварительные

софов и геометров раннего Нового времени) разрешает проблему связи между вышестоящей «наукой» (диалектикой) и «первыми понятиями» универсальной математики, в свою очередь охватывающей все математические науки от геометрии до музыки¹⁹. Однако Гоббс понимает «первую философию» вовсе не по прокловски, а в духе филиппо-рамистской диалектики, т.е. как основанную на опытном знании или «благоразумии» (*prudencia*) активность учителя науки по «нахождению» (*inventio*) убедительных и «очевидных» определений, приемлемых и для него, и для ученика. «Очевидность» этих определений оказывается укоренена в «повседневном» мышлении и рассуждении, а точнее — в операциях «рассмотрения» (*consideratio*) или практического абстрагирования, которые «мы» (согласно Гоббсу, творчески модифицирующему традицию комментариев к «Началам» и филиппо-рамистскую диалектику) производим для того, чтобы осуществлять практические измерения. «Первая философия» позиционируется Гоббсом как *повседневное*, ясное для каждого и не требующее предварительной математической подготовки знание, позволяющее сформулировать принципы («первые понятия») геометрии, такие как «точка», «прямая», «поверхность» и т.д. Иначе говоря, «первая философия» Гоббса становится пропедевтикой «здравого смысла» для геометрии. Эпистемологическое значение «первой философии» для геометрии как частной науки опосредуется упомянутым выше понятием «рассмотрения», которое обретает в философии геометрии отчетливые *практические* коннотации. *Consideratio*, одно из чрезвычайно многозначных «означающих» европейской философии раннего Нового времени, как правило, отсылает к широкому спектру смыслов понятия $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, а для геометрии Гоббса — это «акт» или же *практическая операция*. Формальное основание, легитимирующее апроприацию и активное использование *consideratio* в разножанро-

познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать «...» еще в детстве» (пер. А.Н. Егунова).

¹⁹ Об идеале «универсальной математики» у Прокла и Ямвлиха см. Mueller 1987: 342–348.

вых трудах англичанина, — также текст Прокла, но уже в качестве доксографического источника, излагающего учение Аполлония Пергского (и неких его последователей), согласно которому понятие линии возникает именно в наших «практических рассматриваниях», задействованных при решении *повседневных* задач (измерения стены или дороги)²⁰. В одной из своих работ Гоббс пересказывает *In Euc.* 100.4–11 Прокла в латинском переложении основателя кафедры геометрии в Оксфорде Генри Савиля²¹, делая акцент на том, что употребляет понятие «рассмотрение» *в том же смысле*, что и Аполлоний в изложении Прокла²². Именно *consideratio* (которое может показаться не концептом, а простым «описанием» опыта знакомства с методом Евклида) используется Гоббсом в первой версии истории о «просветлении» в диалоге *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* для описания «его» открытия, с помощью которого можно обосновать принципы математики (геометрии) как одновременно «самоочевидные» и «практические».

Во второй части работы я показываю, каким образом, всё более строго следуя в своей «геометрии» этому идеалу доказательств, основанному на «первой философии» как *повседневном* практическом рассуждении, Гоббс приходит ко времени написания второй версии «просветления» к отрицанию большей части наследия классической геометрии, включая теорему Пифагора²³. Я проясняю, каким образом понятие «рассмотрения» в контексте «первой философии» Гоббса приводит к тому, что ему удастся сформулировать идеал геометрии как науки, целиком основанной на «простых движениях» воображения, представляющих

²⁰ *In Euc.* 100.4–19. Подробнее о теории математических оснований Аполлония см. Acerbi 2010: 158–171.

²¹ Генри Савиль (1549–1622) — английский математик и гуманист, переводчик Библии. Основатель кафедры геометрии в Оксфорде (с 1619 г.), автор посвященных «Началам» Евклида лекций (см. Savile 1621).

²² EW 7: 202. См. прим. 72.

²³ Гоббс предлагает «доказательство», в котором «показывает», что в общем случае теорема Пифагора неверна, то есть выполняется не для каждого прямоугольного треугольника (OL 4: 460–462).

собой производимые нами «конструкции» (построения) из базовых элементов (точки, прямой, поверхности и т.д.). Поскольку и сами базовые элементы понимаются как движения, «рассматриваемые» в воображении особым образом, ядром геометрической практики становятся именно конструкции. Евклидовы «аксиомы» или «первые определения» исключаются из недоказуемых оснований геометрии, а «подлинные» ее основания определяются иным «методом», хотя и называются они привычным для рассматриваемой эпохи образом: «первыми определениями» и «постулатами». Определения базовых элементов, согласно Гоббсовой интерпретации филиппо-рамистской диалектики, черпаются из «повседневного» мышления и вызывают в слушателе некие отчетливые представления («определения первого рода»). Он утверждает, что каждый слушатель также готов согласиться без доказательства с «принципами построения» («постулатами») — простейшими конструкциями из базовых элементов²⁴. Иначе говоря, «определения первого рода» и «постулаты» позволяют сформулировать «генетические определения», или «определения второго рода», включающие «действующие причины» геометрических объектов.

Основанный на понятии «рассмотрения» геометрический идеал доказательства, который, по Гоббсу, является общим для всех наук²⁵, приводит его в геометрии к утверждению, как ему представляется, универсального «метода движений». «Метод движений», полагает Гоббс, способен разрешить такие до сих пор не разрешенные проблемы, как квадратура круга или дубликация куба. Я фиксирую ключевые характеристики Гоббсова «метода движений», основанного на понятии «рассмотрения», и показываю, как в рамках «метода движений» геометрические *построения* оказываются строго первичными по отношению к геомет-

²⁴ Таким образом, как базовые элементы, так и простейшие практические операции с ними («постулаты») понимаются Гоббсом как специфические движения, ср. Prins 1988b: 261–262. Подробнее см. ниже.

²⁵ Гоббс специально делает акцент на том, что «достоверность [науки] не у геометров, а у метода» (Hobbes 1973: 270).

рическим *доказательствам*. Тогда как *доказательства*, согласно англичанину, требуют, чтобы «величина» точек, «ширина» линий, «глубина» поверхностей исключались из «рассмотрения», геометрические *конструкции* требуют включения в «рассмотрение» «величины» точек, «ширины» линий и т.д. для *построения* фигур с меньшим числом измерений²⁶. Иначе говоря, для Гоббса установление основных геометрических соотношений между линиями и поверхностями требует понятий о площадях и объемах и происходит посредством построения из базовых элементов «движений». Практика геометрического доказательства, согласно англичанину, просто реконструирует те или иные построения, начиная с «первых принципов», то есть «простых движений» воображения. Она может быть ошибочной или даже сознательно приближительной при достаточной сложности доказываемого построения. Согласно Гоббсу, именно практика конструирования обладает подлинной эвристической ценностью, поскольку содержит причинно-следственные связи, однозначно определяемые «ощущением всех» и воображением каждого. Построения (содержащие, с точки зрения современной математики, грубые и нематематические приближения), согласно Гоббсу, исходят из *повседневной* практической действительности и потенциально применимы для установления количественных соотношений в рамках этой действительности. В заключении я фиксирую некоторые следствия *конструктивного* идеала геометрии Гоббса как «науки о действительности»²⁷ для его интерпретации принципа «знания создателя». Я полагаю, что анализ специфических тактик определения первых понятий в геометрии (а затем и в гражданской науке) открывает важные исследовательские перспективы для уточнения эпистемологии и политической философии англичанина, их тесных и многогранных связей.

²⁶ Понятия «величина», «длина», «ширина», «глубина» оказываются, таким образом, некоторыми определенными «представлениями» (*considerationes*), которые тесно связаны с геометрическими «построениями» (*constructiones*).

²⁷ Эта характеристика принадлежит Карлу Шуману, см. Schuhmann 1985: 177.

2. Геометрический идеал доказательства Гоббса:
между Проклом и Меланхтоном

Вопрос о генезисе геометрического идеала доказательства и его значимости для эпистемологии Гоббса остается в современном гоббсоведении дискуссионным, однако изучен достаточно подробно²⁸. В частности, Шуман и Принс убедительно показали, что рецепция классического геометрического наследия (включая *In Euc.* Прокла) Гоббсом опосредована его достаточно подробным знанием традиции комментариев к «Началам» Евклида XVI века²⁹ и традиции рамистской и филиппо-рамистской диалектики³⁰. Именно в XVI в. в фокусе этой «диалектической» философии, представлявшей собой своего рода «логику убедительности»³¹, оказывается математическая педагогика и история математики³². Диалектика Меланхтона и Рамуса специфически воспринимает и интерпретирует «геометрический идеал» доказательства из «Начал» Евклида, связывая его с универсальным — в их понимании — диалектическим методом³³. Принс замечает, что на протяжении XVI в. вокруг «Начал» Евклида возникло множество дискуссий, тематическим центром которых оказался именно *In Euc.* Прокла³⁴. Вопросы, обсуждавшиеся по большей части в комментариях на «Начала» Евклида или тематически связанных с ними произведениях, соответствовали обсуждаемым Проклом и касались природы, содержания, связности различных частей математики, а также ее соотношения с метафизикой.

²⁸ Например, см. Röd 1970; Sacksteder 1992; Gauthier 1997; Adams 2019.

²⁹ Только в XVI в. на различных языках было опубликовано 44 издания «Начал» (часто снабженных более или менее подробными комментариями), см. Heath 1908: 96–102; Prins 1988b: 254.

³⁰ О филиппо-рамизме см. прим. 16. Также см. Prins 1988a 293–297; Prins 1988b 257–262; Prins 1990: 42–45; ср. Nuchelmans 1983: 130–132.

³¹ В первую очередь см. Risse 1960; Risse 1964; Spranzi 2011. Современные актуализации филиппо-рамистской традиции в ключе «основанной на общих темах» (topics-based) теории аргументации обсуждают Rigotti, Greco 2019: 146–166.

³² Goulding 2006; Goulding 2010.

³³ О Рамусе в первую очередь см. Goulding 2006. О Меланхтоне, помимо работ Принса, см. Risse 1964: 83–103; Kusukawa 1995: 175–188.

³⁴ Prins 1988b: 254–255.

К концу XVI в. комментарий Прокла оказывается настолько плотно интегрирован в традицию комментариев на «Начала», что в некотором роде «растворяется» в математической культуре раннего Нового времени³⁵. Он начинает всё активнее функционировать как набор «топосов», «общих мест» и «максим», то есть как более-менее общепризнанное предварительное «разграничение» аргументативного поля. Это аргументативное поле в ландшафте знания эпохи располагается преимущественно на границе между математикой и философией³⁶. Для Гоббсовой интерпретации «синтетического» геометрического идеала доказательства ключевым становится «топос» Прокла об отношении математики к «первой философии» или диалектике. В нескольких местах комментария Прокл утверждает, что математика имеет свои «начала» «самодостоверным образом» (αὐτολίστως) от высшей науки, «первой философии» или диалектики:

наука геометрия <...> доказывает из определенных начал — ведь только одна наука исходит из беспредпосылочного начала, а остальные берут начала у нее <...> ни одна наука не доказывает своих начал и не производит отчета о них, но относится к ним как к самодостоверным, так что они для нее очевиднее следствий³⁷.

Подчиняя первые принципы математики высшей науке — диалектике, имеющей беспредпосылочный характер, — Прокл, в том числе, разрешает принципиальную проблему обоснования «самоочевидности» первых принципов математики³⁸. Если

³⁵ Шуман замечает, что Гоббс цитирует Прокла в первую очередь по комментариям XVI в., так как обращение к первоисточнику в математических дискуссиях полагалось необязательным (Schuhmann 1985: 166).

³⁶ Подробнее о рецепции Прокла в XVI в. см. Helbing 2000; de Garay 2022; Campillo Bo 2023.

³⁷ *In Euc.* 75.6–17 (пер. Щетников 2013: 91). Ср. *In Euc.* 42.10–20; *In Euc.* 44.10–25 (пер. Щетников 2013: 65–66). Об идентификации «диалектики», «высшей науки» и «беспредпосылочной науки» у Прокла см. MacIsaac 2010.

³⁸ Решение самого Прокла заключается в том, что он объявляет первые принципы одновременно «самоочевидными» (αὐτόλίστος) и имеющими для математика (а не диалектика) гипотетический характер (пред)положений, с необходимостью заимствованных, поскольку они доказываются в другой науке (диа-

для Прокла первые определения математики должны быть «самодостоверными», то в эпистемологии геометрии Гоббса первые определения математики должны обладать «очевидностью» (*evidentia*)³⁹. Проблема «очевидности» (*evidentia*) первых начал доказательства, без которых невозможна и «достоверность» (*certitudo*) дальнейшего доказательства, — одна из ключевых проблем эпистемологии Гоббса, которую, во многом, и призван разрешить его «геометрический» метод.

В первой версии «просветления» в диалоге *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* Гоббс интересным образом квалифицирует те сомнения в математике, в которых его разубедило «открытие» метода «Начал» Евклида. Он замечает, что, впервые увидев доказательство теоремы Пифагора, подумал: «даже если это и правда, этого не сможет понять человек, не сведущий в математических вопросах»⁴⁰. Судя по общему контексту фрагмента, Гоббс озабочен, в первую очередь, педагогическими вопросами: неизменностью знания в процессе его *передачи* от учителя к ученику, от говорящего к слушающему, а также вопросом *понимания* науки учеником⁴¹. В геометрическом методе «Начал» Гоббс обнаруживает принципиальные педагогические возможности именно потому, что с помощью него математике возмож-

лектике) и даже другой познавательной способностью (*voûs*, а не *διάνοια*), см. Maclsaac 2014; также см. Maclsaac 2010: 130–136.

³⁹ В раннем антропологическом трактате *Human Nature* (1640) наука определяется Гоббсом как «очевидность истины» (*evidence of truth*), а «очевидность», определяемая как «соответствие представлений словам», объявляется «жизнью истины» (*life of truth*) и сравнивается с соками, придающими жизнь дереву, см. EW 4: 28. О постскептическом контексте этой проблематизации «очевидности», за которой скрывается эпикурейская *ἐνάρτυρα* (*evidentia*), критикуемая Секстом Эмпириком, подробнее см. Hamilton 2012. В контексте философии математики Гоббса этот вопрос изучен в недостаточной степени. О Гоббсе в рамках постскептической традиции см. Paganini 2003. Об эпикурейских мотивах в политической философии Гоббса и Пьера Гассенди см. Paganini 2001.

⁴⁰ Hobbes 1660: 154.

⁴¹ В частности, «определения имен первого рода», или самоочевидные «первые принципы», считаются удовлетворительными тогда, когда мы «возбуждаем в уме слушателя (*animo audientis*) ясные и отчетливые идеи, или понятия (*conceptus*)» (OL 1: 72).

но обучить *каждого*, в том числе математического профана. Эта возможность обеспечивается тем, что всякое, сколь угодно отдаленное доказательство можно проследить вплоть до его «начал» (*principia*), несомненных самих по себе. Тем не менее, если геометрии возможно обучить каждого, то и изложенные «начала» действительно должны быть самоочевидны для каждого. Является ли обоснование самоочевидности «первых понятий» или принципов необходимой частью геометрического идеала доказательства для Гоббса? Каким образом «начала» геометрии, познаваемые с помощью «синтетического» метода Евклида, оказываются доступны и очевидны для каждого?

Гоббс — вслед за Проклом — отделяет знание, формулирующее «первые определения» математики, от самой математики⁴². Для Гоббса несомненно, что единственными «началами» всякого доказательства являются «первые понятия», или «истины, произведенные волей говорящего и слушающего»⁴³. Для него также несомненно, однако, что простого согласия воле недостаточно для достоверности получаемого из «начал» знания⁴⁴. Конвенциональное согласие воле учителя и ученика обеспечивает «гипотетический» характер «первых понятий», т.е. делает «первые определения» утверждениями, принимаемыми как данное — как основания для нахождения искомого⁴⁵. Но что делает «первые определения», установленные волей учителя и ученика, «самоочевидными»? В соответствии со своим педагогическим идеалом обучения математике каждого, которое должно начинаться с «первых

⁴² В действительности значительную часть геометрического «проекта» Гоббса можно представить себе как проект «исправления начал»: раз за разом, трактат за трактатом он предлагает всё новые, всё более «достоверные» и «самоочевидные» определения для «первых понятий» геометрии (точка, прямая, линия, угол и т.д.), попутно опровергая определения своего заклятого оппонента Джона Уоллиса как несостоятельные.

⁴³ Hobbes 1973: 467.

⁴⁴ В частности, «согласия учителей» (*consensus magistrorum*) недостаточно для того, чтобы считать те или иные «первые определения» истинными, см. OL 5: 156. Ср. EW 3: 31.

⁴⁵ См. MacIsaac 2014: 68–74.

понятий» или принципов, Гоббс утверждает, что «нахождение» (*inventio*) или же формулировка «первых определений» не является «наукой» (*scientia*) в строгом смысле, а принадлежит к области опытного знания или «благоразумия» (*prudencia*)⁴⁶. Это опытное знание, которое требуется от учителя науки в деле «нахождения» наиболее ясных, однозначных и очевидных для ученика (для «каждого») определений. Возражая своему заклятому оппоненту Джону Уоллису⁴⁷, Гоббс пишет в трактате «Шесть уроков профессорам математики»:

Обучение языку — это не математика, и не логика, и не физика, и никакая другая наука; и потому называть определения (как делаете вы) математическими или физическими — это свидетельство незнания, непростительного для профессора. Всякое учение (*doctrine*) начинается с понимания слов и движется посредством рассуждения до тех пор, пока не придет к науке (*science*). Тот, кто изучает геометрию, обязан понимать термины прежде, чем он приступит к доказательству, и для этого понимания учитель ничего не доказывает, но лишь использует свое естественное благоразумие (*natural prudence*), как делают все люди, когда стремятся ясно донести смысл их слов⁴⁸.

Наиболее подробно теория «нахождения» первых определений, создаваемых посредством «естественного благоразумия» (*natural prudence*) учителя (и ученика), подробно изложена в поздних геометрических трактатах Гоббса⁴⁹. Так, в одном месте он

⁴⁶ Противопоставление «науки» (*science*) и «благоразумия» (*prudence*) является одной из наиболее устойчивых черт эпистемологии Гоббса. «Благоразумие» — это всякий вывод из опыта, а также способность, которая его обеспечивает; «наука» же — это всякий корректный вывод из «начал» науки (т.е. определений), см. EW 4: 27. В дальнейшем *prudencia* и *prudence* систематически передается как «благоразумие», согласно с традицией русских переводов Гоббса.

⁴⁷ Джон Уоллис (1616–1703) — английский математик и теолог, создатель оригинальной арифметики бесконечных и концепции универсального символического анализа, которую можно считать предшественницей современных подходов к математическому анализу. О тридцатилетней дискуссии Уоллиса и Гоббса относительно начал математики и геометрии см. Jessep 1999.

⁴⁸ EW 7: 225–226.

⁴⁹ Лучшей работой, посвященной этому вопросу, по-прежнему остается Hübener 1977.

определяет знание учителя науки как «знание дела (peritia) или благоразумие (prudentia) точно определять» и однозначно идентифицирует оное с «первой философией»⁵⁰. «Первая философия» Гоббса, которая обосновывает «очевидность» (evidentia) первых определений математики и удостоверяет «геометрический метод» в его отдаленных заключениях, вообще не является наукой и целиком зависит от «благоразумия» — иначе говоря, *изобретательности* учителя. «Знание дела» (peritia) учителем заключается в способности максимально ясно и *наглядно* объяснить ученику, что представляет из себя точка, линия, поверхность и т.д. Первые понятия математики, таким образом, оказываются укоренены в «повседневном» воображении и «повседневном» словопотреблении, разделяемом учителем и учеником. «Первая философия» Гоббса, которая лежит в основании его геометрического идеала доказательства, представляет собой не высшую, «беспредпосылочную науку» Прокла, «учреждаемую» посредством ума, с необходимостью охватывающего «первые понятия» или принципы. Это филиппо-рамистская диалектика, тесно связанная с педагогическим идеалом — стремлением к ясности и безусловной убедительности «учения» (с учетом «интеллектуальных» ограничений учителя и ученика), основанного на их повседневном согласии, устанавливаемом в «естественной диалектике»⁵¹. Однако сам педагогический идеал полагается радикально ограниченным: ведь у «нас» нет возможности удостовериться, что «мы» породили в ученике корректные представления, соответствующие корректным «именам». Поэтому «мы» вынуждены рассчитывать на некий аналог «общего чувства» или, как пишет Гоббс, на «ощущение всех людей» (sensus omnium hominum)⁵². Этот ориентир,

⁵⁰ «Et haec quidem sive peritia sive prudentia recte definiendi, quae acquiritur experientia circa verborum usum, vocatur Philosophia Prima» (OL 4: 26).

⁵¹ Меланхтон определяет диалектику как «искусство или способ верно, последовательно и ясно обучать, которое включает умения правильно определять, разделять, соединять истинные силлогизмы, а также обращать и отбрасывать несовместимые или ложные» (Melanchthon 1846: 513). Подробнее см. Risse 1964: 83–93.

⁵² OL 1: 11.

однако, часто дает сбои, и «нестабильность» Гоббсовой концепции «науки» (*scientia*) ярко обнаруживает себя в его поздней философии геометрии⁵³.

Гоббс следует за Проклом в отделении «первой философии», обеспечивающей «самодостоверность» первых принципов математического доказательства, от самой математики, движущейся в доказательствах посредством «синтеза» от «данного» к «искомому». Однако в отличие от Прокла он представляет «первую философию» как знание учителя науки (принадлежащее к области *prudentia*) о том, как нагляднее всего (для целей геометрии, физики или гражданской науки) объяснить ученику, что такое «движение», «время», «количество», «точка» и т.д. Задача учителя (когда он занимается «первой философией» как пропедевтикой к геометрии) — сформулировать определения понятий максимально близко к тому, как эти понятия действительно трактуются (применяются) «нами» в *повседневных* практических операциях мышления⁵⁴. Геометрический идеал доказательства в применении к самой геометрии оказывается значим не сам по себе (и не как повторение доказательств Евклида), но именно благодаря уникальности «начал» или «первых определений», из которых исходят все доказательства. Как для Меланхтона, так и для Гоббса «доказательство представляет собой не что иное, как передачу знания»⁵⁵. Однако Гоббс, определяя свое понимание устройства «первой философии», всё же творчески модифицирует филиппопрамистскую диалектику (например, в версии Меланхтона), хотя их интерпретации геометрического идеала доказательства оста-

⁵³ В трактате *Human Nature*, обучение (*learning*) отделяется от убеждения (*persuasion*) постольку, поскольку порождает «подобную очевидность» (*like evidence*) в учителе и учениках науки (EW 4: 71).

⁵⁴ OL 4: 396: «Я не верю, что есть хоть кто-то, кто не представляет саму эту вещь, прямую линию, достаточно ясно в своем уме, т.е. не имеет идеи, порожденной некоторой прямой материальной линией, хоть и не все люди могут ясно выразить свои идеи в речи».

⁵⁵ Prins 1988b: 265–266. Гоббс однозначно идентифицирует «доказательство» и «научение»; ср. «что значит доказать, то есть, что значит научить?» (OL 4: 40).

ются сходными⁵⁶. В обоих случаях геометрия — лишь «парадигматическая» наука, наиболее полно реализующая единый для всех наук и искусств методологический идеал⁵⁷. Для наиболее ясного или же «убедительного» обучения любой науке необходимо следовать единому методу: двигаться посредством «синтеза» от очевидных каждому «начал» к заключениям относительно «искомого» в этой науке, то есть последовательно осуществлять всевозможные силлогистические выводы из «начал»⁵⁸. Однако Меланхтон, реализуя в своем обширном наследии более-менее единообразное представление о «методе», всё же не создает общей теории науки (*scientia*). Он не делает различия между заключением от рода к виду и от причины к следствию, описывая это как единый процесс «синтеза» в доказательстве⁵⁹. Кроме того, Меланхтон не различает «науку» (*scientia*) и «искусство» (*ars*)⁶⁰, будучи убежден, что всякое практическое искусство может быть «теоретически» представлено как «наука» (*scientia*), следующая «синтетическому» методу изложения главных особенностей искусства из наиболее простых принципов. В этом случае *вопрос* заключается в том, как найти наиболее простые принципы для того или иного практического искусства. Согласно Меланхтону, наилучшая организация обучения различным частным наукам или искусствам выстраивается в каждом конкретном случае учителем науки. Учитель науки отбирает наиболее значимые для конкретного искусства «общие понятия» (*notitiae communes*) и «общий опыт» (*experientia universalis*) и организует их в форме «общих

⁵⁶ О влиянии Прокла на интерпретацию «Начал» у Меланхтона см. Prins 1988b: 259–260.

⁵⁷ Prins 1988b: 258. Гоббс уже в ранней полемике с Томасом Уайтом в *De motu, loco et tempore* уверенно утверждает (начало 1640-х гг.), что «достоверность у метода, а не у геометров», ср. прим. 25.

⁵⁸ Новация образовательной системы Меланхтона по отношению к учению самого Рамуса — более активная интеграция рамизма с учением о научном доказательстве из «Второй аналитики» Аристотеля, см. Risse 1964: 80–102. Ср. Prins 1988b: 258. О силлогистике у самого Рамуса см. Risse 1960: 47–51.

⁵⁹ Melanchthon 1846: 613.

⁶⁰ Подробнее об идентификации «науки» и «искусства» в традиции диалектики от Агриколы до Рамуса и Меланхтона см. Prins 1988a: 293, 298.

мест» — систематически связанных друг с другом и развернутых определений, позволяющих переходить от «очевидного» («данного») к «искомому» в том или ином искусстве. Принципиальным ответом Гоббса на тот же вопрос является его общая теория «науки» (*scientia*) как воспроизводимого и достоверного знания, которое является одновременно теоретическим и практическим, то есть и «наукой» (*scientia*), и «искусством» (*ars*).

Меланхтон говорит о трех источниках «достоверности» научного доказательства, обеспечивающих то, что доказательство может быть «очевидным для каждого»: 1) «общий опыт», 2) *principia*, т.е. «общие понятия», рожденные с нами (*notitae naturales*), и 3) «порядок разумения» (*ordinis intellectualis*) в суждениях логического вывода (*consequentia*)⁶¹. «Общий опыт», о котором говорит Меланхтон, приводя в пример согласие всех относительно того, что огонь горячий, почти тождествен «ощущению всех людей» (*sensu omnium hominum*), которому соответствуют, согласно Гоббсу, его «первые определения»⁶². «Порядок разумения» отсылает к общему для Меланхтона и Гоббса «синтетическому» идеалу доказательства (научения) от «первых вещей», известных самих по себе, к вещам неизвестным. Меланхтон, однако, полагает, что «всеобщего опыта» и корректного порядка следования силлогизмов в доказательстве недостаточно, чтобы удостоверить «очевидность» выводов из «всеобщего опыта» в частных науках. *Principia* или «общие понятия» являются самоочевидными или же известными самими по себе утверждениями (*sententiae*)⁶³. Меланхтон сравнивает их с «семенами частных искусств» (*semina singularium artium*), которые в том числе позволяют нам судить о «первых определениях» в математике, усматривать фигуры, числовые и геометрические соотношения с помощью «естественного света», или, огрубляя, позволяют «мыслить» математически (или с точки зрения «учения о природе» или «учения о морали») ⁶⁴. *Principia* Меланхтона представляют со-

⁶¹ Melanchthon 1846: 647.

⁶² См. OL 1: 11.

⁶³ Melanchthon 1846: 648.

⁶⁴ *Ibid.*: 647.

бой нечто вроде базовых практических «правил вывода» (rules of inference), необходимых для продвижения от «данного» (всеобщего опыта) к «искомому» (заклЮчениям науки)⁶⁵. В случае геометрии к *principia* относятся не только «аксиомы» (κοινὰ ἔννοια) Евклида, но и некоторые «гипотезы» (т.е. постулаты), хоть они и являются менее «наглядными» (illustria), чем аксиомы⁶⁶.

Меланхтон убежден, что «общие понятия» или *principia* являются врожденными и даны нам напрямую от Бога⁶⁷. Как последовательный «эмпирик» Гоббс не может допустить существования врожденных идей, но вынужден решать идентичную проблему обоснования «самодостоверности» («очевидности») выводов из установленных произволом (т.е. согласиём воль учителя и ученика) «первых определений» в геометрических доказательствах. Я полагаю, что Гоббс разрешает эту проблему именно с помощью своей теории «рассмотрения» (consideratio), обосновывающей «очевидность» геометрических выводов и связывающей «формальный» геометрический идеал доказательства с «содержательным» идеалом геометрии как конструктивной науки, предоставляющей знание о «действующих причинах» вещей⁶⁸. В первой версии «просветления» в диалоге *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* Гоббс делает акцент не на познаваемости математических истин «каждым» с помощью универсального «метода» доказательств, который упоминается лишь походя⁶⁹. Напротив, Гоббс обнаруживает в ключевом «результате» Евкли-

⁶⁵ Наиболее подробное исследование теории «общих понятий» Меланхтона и ее стоического происхождения см. Frank 2019. О Меланхтоне в контексте неоплатонической традиции см. Frank 2001.

⁶⁶ Melanchthon 1846: 650.

⁶⁷ Подробнее см. Frank 2019: 33–40.

⁶⁸ Понятие причины в философии Гоббса, конечно, опосредованно восходит к Аристотелю. Однако важно уточнить, что он следует влиятельному в раннее Новое время подходу, фактически редуцирующему обсуждение причин к выявлению именно действующих причин (основания для чего находили в *Parva naturalia* самого Аристотеля), см. Leijenhorst 1996.

⁶⁹ Хотя он становится фокусом во второй, уже «разочарованной» в Евклиде, версии «просветления», эмфатически выделяющей «способ рассуждения» (ars ratiocinandi) и «метод, а не теоремы».

да (доказательстве теоремы Пифагора) подтверждение открытой им «новой» истины, согласно которой величина точек (ширина линий и т.д.) может как включаться, так и не включаться в «рассмотрение» при геометрических *построениях* (*constructio*) и доказательствах (*demonstratio*)⁷⁰.

Геометрическое содержание, которым Гоббс наделяет понятие *consideratio*, также обнаруживает свой «исток» в комментарии Прокла на первую книгу «Начал» Евклида. Прокл выступает здесь, однако, уже в роли доксографа, опосредованного более современным английскому философу комментатором. Сам Гоббс (что редкость!) развернуто цитирует выполненное Савилем латинское переложение комментария Прокла. В частности, *In Euc.* 100.4–19, где излагается мнения Аполлония о понятии линии⁷¹. Прокл, закончив с «более теоретическими способами рассмотрения» понятия линии, оказывается готов признать и мнение последователей Аполлония, согласно которому понятие (ἔννοια, *notio*) линии возникает у нас тогда, когда мы измеряем лишь длину: например, дороги, городской стены или чего угодно еще. Аналогичным образом понятие поверхности формируется тогда, когда мы измеряем только площадь земельного участка (два из-

⁷⁰ Как правило, Гоббс определяет точку как «тело, величина которого не включается в рассмотрение», см., например, *EW* 7: 201. В поздних трактатах он более аккуратен и говорит о том, что «точка есть такое делимое, части которого не рассматриваются в доказательстве» (*OL* 4: 392).

⁷¹ *In Euc.* 100.4–11: «Вот что нужно сказать о линии согласно более теоретическим выкладкам. Следует, однако, признать и то, что утверждают последователи Аполлония: мы получаем понятие линии, когда ставим задачу измерить одну только длину, дорог или стен, ибо тогда мы не учитываем ширину [*v.l.*: и глубину], а считаем расстояние в одном измерении; аналогичным образом, когда мы измеряем земельные площади, мы *рассматриваем* поверхность, а когда измеряем водоемы — трехмерное тело» (пер. А.В. Гараджи). Курсив мой — А.М. Перевод этого фрагмента Прокла А.И. Щетниковым неточен. Вероятнее всего, частица δὲ указывает на то, что позиция «последователей Аполлония» противопоставляется сказанному ранее в данном комментарии о «пифагорейском» понимании происхождения математических понятий. На уровне выбора, казалось бы, чисто описательного («доксографического») словаря «практический» подход (приписываемый Гоббсом «последователям Аполлония») противопоставляется более спекулятивному или умозрительному.

мерения: длину и ширину), а понятие трехмерного тела — когда «рассматриваем» три измерения — весь объем пруда, цистерны или любого другого «водоема». Именно эту краткую, но систематически изложенную концепцию Аполлония (и/или его последователей) можно назвать методом «*практических рассматриваний*». В переложении Савиля, которое подхватывает Гоббс, методическая процедура «рассмотрения» (*consideratio*), т.е. когнитивного «акта» формирования первых геометрических «понятий» (*notiones*), объясняется по аналогии с *повседневными* операциями «установления количеств»: работой с одним, двумя или тремя измерениями *повседневных* «вещей». Следовательно, речь действительно идет о *практических* операциях абстрагирования. Эти операции, однако, не «абстрагируют» «чистые» математические формы от «материи». Они «абстрагируют» конкретные количественные измерения (длину, площадь, объем) друг от друга *внутри* действительности, продолжая ориентироваться на эту действительность в каждом конкретном «замере». Савиль излагает Прокла следующим образом:

Согласно Проклу, Аполлоний утверждает: мы имеем понятие линии (*lineae notionem*), когда стремимся измерить длины дорог. Ведь тогда мы не принимаем в расчет (*non coassumimus*) ни ширины (*latitudinem*), ни глубины (*crassitiem*), но *рассматриваем* (*consideramus*) лишь это одно измерение (*unicam dimensionem*). Подобным образом, когда мы измеряем поля, то *наблюдаем* (*spectamus*) лишь поверхность (*superficiem*) без глубины⁷².

«Рассматривая» при измерении только длину дорог, мы действительно «абстрагируемся» от их «глубины» и «ширины» (ис-

⁷² Savile 1621: 64–65 (курсив мой — А.М.) Приводя этот фрагмент Савиля, Гоббс делает акцент на некорректности любой другой концепции, кроме «практических рассматриваний» Аполлония (у Савиля, как и у Прокла, эта концепция изложена как одна из возможных): «следовательно, если человек имеет хоть каплю сообразительности (*ingenuity*), он поймет это так, что линия — это тело, длина которого рассматривается (*is considered*) без ее ширины <...> именно этот смысл придает своему определению Аполлоний, по Проклу <...> Смотри у Прокла в переложении сэра Генри Савиля, где ты и встретишь это самое слово *рассматривать* (*consider*)» (EW 7: 202).

ключаем их из «рассмотрения»). Однако получаемые таким образом «абстракции» всегда включены в *повседневные* практические операции измерения и неразрывно связаны с прагматическим «установлением количеств»⁷³. Следовательно, «рассмотрения» укоренены в практических, но в то же время относящихся к диалектике (как ее понимает филиппо-рамистская философия) способах установления «обоюдного согласия» или достижения в рассуждении единообразия «правил вывода» (rules of inference)⁷⁴. Гоббс полагает, что его теория «практического рассмотрения», развивающая концепцию «абстрагирования» от некоторых математических измерений объекта при решении повседневных задач (описанную в комментарии Прокла и освященную авторитетом *In Euc.*), способна представить «первые определения» и правила вывода геометрии как *одновременно* «самоочевидные» и «практические». Строго говоря, если уже даны «самоочевидные» «первые определения», то достоверным правилом вывода от «данного» к «искомому» в геометрии Гоббса может являться только *построение*, поскольку «даже первые теоремы невозможно доказать, не построив фигуры»⁷⁵. Постулаты как «начала построений» (principia constructionis), утверждающие «возможность сделать» (posse facere) *нечто так, а не иначе*, оказываются не менее необходимы для геометрии, чем «первые определения» как «начала доказательств»⁷⁶. Тем не менее именно теория «рассмотрения» координирует «первые определения» как «нача-

⁷³ Гоббс предпочитает понятие *expositio*, ср. OL 1: 124.

⁷⁴ В трактате *Human Nature* Гоббс говорит о «естественной логике» (natural logic), которой достаточно каждому, чтобы удостовериться, являются ли те или иные заключения в рассуждения обоснованными (OL 4: 24). Подробнее о «естественной логике» Гоббса как исследовании, представляющем собой «союз диалектики и риторики» см. Struvever 2009: 25–36. О концепции «естественной диалектики» (dialectica naturalis) в ранних трактатах Рамуса, задающей сравнительную перспективу для Гоббсовой теории, см. Risse 1960:38–39, 54–60.

⁷⁵ OL 4: 66.

⁷⁶ Аксиомы или «общие понятия» Евклида, напротив, в строгом смысле исключаются из числа подлинных «начал» математики, см. OL 4: 67–69. В этом фрагменте Гоббс также «следует за Аполлонием» (в изложении Прокла), который не включает аксиомы в число оснований математики и стремится доказать

ла доказательств» и «простые конструкции» (которые Гоббс суммирует в изложении первых трех постулатов Евклида ⁷⁷) как «начала построений» в геометрии. В действительности именно теория «рассмотрения» Гоббса придает «началам» геометрии одновременно «практический» и «самодостоверный» характер. Более подробное исследование теории «рассмотрения», таким образом, позволит ответить на вопрос о связи и взаимодействии общего для всех наук «геометрического идеала» доказательства (начинающего всякое доказательство с «очевидных» определений) и частного идеала геометрии как конструктивной науки, дающей знание о причинах.

3. Идеал геометрии как конструктивной «науки о действительности»: «рассмотрение» между «началами построения» и «началами доказательства»

В первой версии «просветления» Гоббс говорит об открытой им «новой» истине, касающейся теории «рассмотрения» геометрических объектов: «одно дело — не существовать, другое — не рассматриваться в доказательстве»⁷⁸. Эта «истина» представляет собой оригинальное развитие концепции «практических рассмотрений», опосредованно восходящей к *In Euc.* Прокла, благодаря которой в геометрии Гоббса операция абстракции становится возможна и обосновывается как *практическая*. Гоббсовы «рассмотрения» множественны, почти неуловимы, осуществляются в пределах *повседневной* действительности (устанавливая значимые для практических задач «количества»: длину дороги, площадь поля и т.д.). В то же время эти операции всегда имеют дело с «геометрическими величинами» (линия, поверхность и т.д.) по меньшей мере как с пространственными измерениями⁷⁹. Формулировка «новой» истины Гоббсом является, по моему разуме-

некоторые из них, ср. *In Euc.* 183.18–22 (пер. Щетников 2013: 170). Также о Гоббсе и Аполлонии см. Schuhmann 1985: 170, 175.

⁷⁷ OL 4: 66–67.

⁷⁸ Hobbes 1660: 155.

⁷⁹ OL 1: 98–99.

нию, остроумным ответом на принцип математической абстракции, утверждаемый его оппонентом Уоллисом: «одно дело — абстрагировать, другое — отрицать»⁸⁰. Принципиальное противопоставление «абстракции» и «отрицания» ясно показывает, что Уоллис следует в своем понимании математических объектов за «классической» перипатетической философией математики, представляющей математические объекты как результат «отделения» мыслимых форм от их «материальных» содержаний вследствие «априорного» выбора эпистемологии, восходящей к Аристотелю⁸¹. На этом основании конституируется относительно автономный регион «математических сущих» (*entia mathematica*)⁸². «Новая» истина Гоббса, обеспечивающая методическим инструментарием «рассмотрение» «величины» точек, «ширины» линий и т.д. в *построениях* и доказательствах, также имеет в виду операцию абстрагирования. Однако эта абстракция всегда остается в рамках *повседневной* действительности и не обнаруживает никакой «очищенной» региональной онтологии «математических сущих»:

Что такое математическое сущее, я не понимаю настолько хорошо, что мог бы, если необходимо, определить его или удовлетворительно отделить от метафизического сущего, физического сущего, логического сущего, рационального сущего, интенционального сущего и подобного. Я думаю, наиболее кратко их все можно представить как символические сущие⁸³.

Теория «практической абстракции» Гоббса, или его теория «рассмотрения», основана на процессах «установления» (*expositio*) количеств — практических операциях измерения⁸⁴, далеких

⁸⁰ Wallis 1657: 9.

⁸¹ О перипатетической теории абстракции Уоллиса, почти общепринятой в философии математики раннего Нового времени, см. Mancosu 1992: 251–255; Jessep 1999: 74–76. Подробнее об общих контекстах этой теории см. Rampelt 2019: 169–223.

⁸² Примечательно, что Уоллис также активно пользуется глаголом «рассматривать» (*considero*) в своей философии математики, но, как представляется, имеет в виду иную операцию, чем Гоббс.

⁸³ OL 4: 39.

⁸⁴ OL 1: 124.

от региона чистых «математических сущих». «Количество» есть ответ на вопрос «сколько?», и ответом на вопрос «сколько?» не может быть общее утверждение «линия» или «поверхность» — это должна быть некоторая конкретная, практически определяемая величина⁸⁵. Гоббс поднимает Уоллиса на смех за утверждение, что $2 + 2 = 4$ является истиной, доказываемой в арифметике:

Узри, молю, невежество человека, которого научили на арифметике, что дважды два равно четырем. Думает он, если этому научили на арифметике, то и доказывается это в арифметике. Но кто же доказал это, или пытался доказать это, или способен доказать это из начал арифметики, ныне установленных? Это даже не предполагается как «общее понятие» (аксиома) или постулат, но дети приносят это с собой домой⁸⁶.

В согласии с его теорией «первой философии» как знания о процессах установления дискурсивного согласия, основанного на «благоразумии» (*prudencia*) учителя, «первые истины» математики и, следовательно, представления о геометрических объектах укоренены в *повседневной* практической действительности. Точнее говоря, математические истины укоренены в тех разнообразных методах измерения величин, которые мы используем. «Абстракции» Гоббса, предполагаемые его теорией «рассмотрения», не локализуются в регионе «математических сущих», но всегда сохраняют ориентацию *построений* и доказательств на практическую действительность, то есть на многообразные операции измерения: от рыночной площади до равенства площадей треугольников.

Однако, если «математические сущие» — попросту «символические сущие», то есть «имена» или произвольно установленные символы, то почему геометрические доказательства для Гоббса оказываются привилегированными в сравнении с доказательствами «аналитическими» или алгебраическими? Гоббс утверждает, что лишь в геометрическом *построении* и доказательстве

⁸⁵ OL 1: 123.

⁸⁶ OL 4: 25.

могут быть познаны «действующие причины» вещи⁸⁷. Подлинные математические пропорции (ratio) могут быть установлены лишь между геометрическими объектами⁸⁸, тогда как числа и алгебраические символы зачастую являются лишь пустыми «символическими сущими», бесполезными как для практических измерений и *построений*, так и для геометрической науки⁸⁹. Теория «рассмотрения» Гоббса в науке геометрии, таким образом, претендует на обоснование представления о такой математической пропорции, которая устанавливает соотношение между *действующими причинами*. Я полагаю, конструктивный идеал геометрии Гоббса основан именно на его теории «рассмотрения», открывающей возможности для интеграции «начал доказательства» и «начал построения».

Каким образом операции «рассмотрения» или разнообразные способы «практического абстрагирования», связанные с установлением «количеств», интегрируют «начала доказательства» и «начала построения» в геометрии Гоббса? Хорошо известно, что геометрия определяется им как «наука о движении и величине как двух наиболее общих акциденциях тел»⁹⁰. Теория «рассмотрения» позволяет Гоббсу через операцию установления «количества» в «практически» понимаемой действительности подойти к концептуализации основных геометрических объектов как движений⁹¹. Гоббс настаивает, что исправление «начал до-

⁸⁷ См. прим. 68.

⁸⁸ Ср. Prins 1988b: 269–270.

⁸⁹ «Конечная цель геометрии — после того, как мы обнаружили действующие причины, следствием которых являлась искомая вещь, — показать рассуждение в обратном порядке, то есть начинать с причин [а не с «искомой вещи] и, утверждаю я, причин действующих. Ведь и причины числовых свойств, как правило, есть не что иное, как произвольное установление числовых обозначений. И арифметические операции являются доказательствами только самих этих операций» (OL 4: 159).

⁹⁰ OL 1: 175.

⁹¹ Уже в раннем трактате *De motu, loco et tempore*, полемизирующем с Томасом Уайтом, точка, линия и поверхность определяются Гоббсом через понятие движения — точнее, как определенные *рассмотрения* движения (Hobbes 1973:

казательства» в этом направлении открывает перед геометрией новые педагогические и исследовательские перспективы. «Новая» истина Гоббса, настаивающая на различных подходах к «рассмотрению» геометрических объектов в процедурах *построения* и доказательства, обосновывает его «новаторский» «метод движений» в геометрии⁹². Если мы понимаем точку, линию и поверхность как *определенные движения*, то «первые определения» (являющиеся в то же время «началами доказательства») геометрии оказываются гораздо ближе к постулатам как «началам построения». Вместе с тем линия, поверхность и трехмерные тела могут быть идеями «протяженных величин», однозначно задающих три измерения пространства, то есть могут «рассматриваться» как (все возможные) протяжения в трех пространственных измерениях⁹³. Теория «рассмотрения» адаптирует «первые определения» к *конструктивному* идеалу геометрии как знания о действующих причинах и одновременно удостоверяет действительность или же «фактичность» ментальных процессов в рамках операций «измерения величин» или «установления количеств».

В первой версии «просветления» Гоббс тесно связывает свою «новую» истину и «новаторский» геометрический метод с методом неделимых Бонавентуры Кавальери⁹⁴. В частности, Гоббс утверждает, что согласно предложению 36 первой книги «Начал» Евклида в доказательстве теоремы Пифагора длина гипотенузы измеряется «посредством ширины прилежащих к прямому углу сторон или посредством неделимых»⁹⁵. «Метод неделимых» Кавальери предполагает *построение* (или «рассмотрение») «всех

114–115); ср. фрагменты о «различных рассмотрениях движения» (OL 1: 180–181) и об «установлении» линий, поверхностей и трехмерных тел через движение (*Ibid.*: 124). О концепции геометрических объектов Гоббса см. Sacksteder 1981. Подробнее о его «методе движений» см. Jessep 2017; Jessep 2021.

⁹² Сам Гоббс предлагает такую характеристику своего метода в «Шести уроках профессорам математики», см. EW 7: 307.

⁹³ OL 1: 98–99.

⁹⁴ О влиянии «метода неделимых» Кавальери на геометрию Гоббса см. Jessep 1997: 181–189; Jessep 2017: 67–71.

⁹⁵ Hobbes 1660: 154.

линий» двухмерной фигуры или «всех поверхностей» трехмерной фигуры для доказательства некоторых простейших теорем интегрального счисления⁹⁶. Вспомогательные построения «всех линий» и «всех поверхностей» метода неделимых Кавальери позволяли устанавливать равенство фигур как равенство их площадей при произвольном изменении длин сторон⁹⁷. «Метод движений» Гоббса, который является «венцом» его геометрии, в первой версии «просветления» имплицитно претендует на то, чтобы являться универсальным методом *установления равенства* «количеств» (или «величин»), тождественным в своих результатах «методу неделимых» Кавальери.

В трактате «О теле» Гоббс говорит о трех способах установления равенства и неравенства «количеств»:

Соответственно, существуют три способа поиска причины равенства и неравенства между двумя данными количествами: с помощью счисления движений, поскольку равные пространства описываются равным движением и временем, и вес есть движение; с помощью неделимых, поскольку все части вместе равны целому; и с помощью степеней, поскольку равны те стороны, показатели степеней которых равны, и наоборот, степенные показатели равных сторон равны⁹⁸.

В своей поздней геометрии Гоббс радикально отвергает «метод степеней», то есть методы доказательства, приписывающие геометрическим величинам числовые значения, и не принимает даже результатов Архимеда, упомянутых в первой версии «просветления», поскольку они являются «алгебраистскими»⁹⁹. «Метод неделимых» Кавальери и «метод движений» (Гоббса), однако, в момент написания диалога *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* мыслятся англичанином как два наиболее универсальных способа установления равенства и неравенства величин, по-

⁹⁶ О Кавальери и рецепции его работ в более широком контексте математической культуры раннего Нового времени см. Jullien 2015.

⁹⁷ О концепции равенства фигур как равенства площадей в первой книге «Начал» Евклида и комментарии Прокла см. Heath 1908: 327–331.

⁹⁸ OL 1: 254–255.

⁹⁹ OL 4: 450–451.

тенциально обосновывающих в том числе классические геометрические результаты, такие как доказательство теоремы Пифагора. Конструктивный (основанный на *построениях как действиях*) «метод движений» Гоббса, соединяемый с геометрическим идеалом доказательства¹⁰⁰, который фундирован «новаторской» теорией различных способов «рассмотрения» движения, приводит в решении частных проблем (квадратуры круга и дубликации куба) к фундаментальной неопределенности: *иногда* точка (линия, поверхность) рассматривается как не имеющая «величины» («ширины», «глубины»), а *иногда* — как имеющая все названные «измерения»¹⁰¹. Ключевой результат, к которому приходит Гоббс в своей (само собой, математически неудачной) попытке решения задачи квадратуры круга, излагается в диалоге 1660 г. непосредственно перед историей о «Евклидовом просветлении» и формулируется следующим образом:

всякая прямая линия, сравниваемая с кривой, рассматривается как имеющая ширину <...> так что кривизна не может быть понята без выпуклого и вогнутого¹⁰².

«Несоизмеримость» прямых и кривых линий делает невозможным их сравнение без включения в «рассмотрение» «шири-

¹⁰⁰ Говоря о трех способах установления равенства и неравенства количеств, Гоббс продолжает: «но ни в одном из этих способов нельзя установить твердого правила по куда более сложному вопросу: с какого именно выводимого из неизвестных предположения должен начинаться анализ и какое именно из различных уравнений, которые производятся сначала, должно быть выбрано? Успех здесь зависит от пронизательности ученого, опирающегося на свой научный багаж, а отчасти даже на удачу. Ибо каждый настолько же аналитик после [начала движения от неизвестного к известному — А.М.], насколько он был геометром прежде [двигаюсь от известного к неизвестному — А.М.]; и не правила анализа делают геометра, но синтез, исходящий из самих начал, и восходящее к началам их логическое использование. Ведь истинная традиция геометрии идет через синтез — методом, которому научил Евклид» (OL 1: 255–256).

¹⁰¹ Во втором издании диалога, из которого была исключена история о «просветлении», Гоббс отрицает, что положение о том, что точка иногда рассматривается как имеющая «величину», а иногда — как не имеющая ее, является парадоксом: «это парадокс для тех, кто следует авторитету докторов; для пользующихся же своим разумом это не является парадоксом» (OL 4: 225).

¹⁰² Hobbes 1660: 151–154.

ны» касательной линии к окружности и «величины» точки касания. Гоббс полагает, что в построениях квадратуры круга ему успешно удастся включить в «рассмотрение» «ширину» линий и сравнить площади круга и квадрата. Тем не менее он испытывает проблемы с тем, чтобы адекватно зафиксировать следствия из его *построения* в доказательстве, поскольку, как правило, в геометрических доказательствах точки и линии рассматриваются как не имеющие величины и ширины соответственно¹⁰³. Принятие и всё более частое использование «новой» истины, касающейся различных подходов к «рассмотрению» геометрических объектов в *построениях* и доказательствах в результате приводит Гоббса в его поздней геометрии к отказу как от теоремы Пифагора, так и от результатов Архимеда. Теоремы, которые упомянуты в истории о «просветлении» 1660 года как важнейшие результаты, объяснимые (и доказываемые) с помощью Гоббсова «метода движений», оказываются отвергнуты ко времени истории о «просветлении» 1670-х годов. Гоббс выражает сомнение в универсальности теоремы Пифагора уже в 1664 году¹⁰⁴. В действительной геометрической практике подобному «рассмотрению» «величины» точек *иногда* соответствует ряд математически недопустимых округлений и приближений. В частности, «сомнение» в универсальности теоремы Пифагора оказывается основано на том, что Гоббс приравнивает $2 + \sqrt{2}/3$ и $\sqrt{10}$, поскольку соответствующие величины, как он выражается, «равны по меньшей мере настолько близко, что различие не может быть обнаружено в ощущениях или в рассуждении»¹⁰⁵.

«Новая» истина, обосновывающая «рассмотрение» геометрических объектов как движений, и «новаторский» «метод движений», позволяющий находить и сравнивать геометрические величины с помощью площадей и объемов, в совокупности создают идеал такой геометрии, которая целиком основана на конструктивных операциях — *наборе «движений», способных изме-*

¹⁰³ О примате конструкции над доказательством в поздней геометрии Гоббса см. Bird 1996. Ср. Jesseph 1999: 264–270.

¹⁰⁴ Letter 164 (Malcolm 1994: 601–603, 608–610).

¹⁰⁵ *Ibid.* 602, 609.

рять величины. Более глубокое основание для отказа от результатов классической геометрии в поздних геометрических трактатах Гоббса, написанных между двумя версиями истории о «просветлении», заключается в том, что в поздней геометрии английского философа точки действительно всё чаще начинают описываться как протяженные. Это создает непоследовательности в математической практике, однако, в комбинации с грубыми приближениями и округлениями Гоббса, укрепляет ориентацию его философии геометрии на «практические» операции установления «количеств», а не на систематическое рассмотрение «абстрактных объектов». «Первые определения» геометрии — «самоочевидные» понятия, предоставляемые «первой философией» (диалектикой, основанной на «благоразумии») и функционирующие как «начала» синтетического доказательства в рамках (якобы) универсального «метода движений», — становятся основными элементами *конструкций* фигур (их «движениями») ¹⁰⁶, которые необходимы как для решения «практических» проблем (собственно, *построений*), так и для доказательства теорем. В *построениях* те же самые элементы рассматриваются уже как протяженные и имеющие «величину» — более того, требующие соотношения площадей и объемов (то есть, согласно Гоббсу, данных нашей «трехмерной» пространственной реальности) для установления равенства и неравенства. Практики измерений и *построений* оказываются в поздней геометрии англичанина эпистемологически строго первичными по отношению к практикам доказательства. Во второй версии истории о «просветлении» Гоббс не говорит ничего положительного о теоремах Евклида. «Геометрический идеал» доказательства вынужден следовать за эпистемическим идеалом геометрии как *конструктивной* науки о *повседневной* действительности, иногда включая «рассмотрение» точек как имеющих «величину», а иногда — как не имеющих ее. Понятие «рассмотрения», перетолковывающее и расширяющее смысл *consideratio* из латинского изложения Савилем доксографического фрагмента *In*

¹⁰⁶ В том числе, обеспечивающими то, что доказательство в геометрии имеет дело с «действующими причинами».

Еис. 100.4–11 Прокла, начинает у Гоббса означать такую «практическую абстракцию», которая позволяет установить некое определенное «количество» или соотношение величин в воображении. «Рассмотрение», однако, не только производит «определенные» и «самодостовверные» представления о соотношении величин, но и является *конструктивным принципом* — движением воображения, способным каузально производить математические объекты. Во второй версии истории о «просветлении» Гоббс отказывается от классических геометрических теорем именно потому, что его философской теории различных способов «рассмотрения» точек, линий и поверхностей становится слишком «тесно» внутри «конвенциональной» математической науки. Но *те же методические принципы*, являющиеся результатом творческого развития филиппо-рамизма (аппроприировавшего некоторые эпистемологические положения *In Euc.* Прокла, касающиеся диалектики), фундируют параллельный с философией математики «проект» гражданской науки Гоббса (столь же оппортунистический по отношению к «конвенциональным» способам осмысления «политических» процессов в раннее Новое время), ключевым понятиям которого была уготована гораздо более долгая жизнь в европейской интеллектуальной истории, чем геометрическим выкладкам английского философа.

4. Заключение

Первым ключевым результатом настоящей работы следует считать прояснение связи между геометрическим идеалом доказательства Гоббса и его пониманием «первой философии», отождествляемой с диалектикой — основанной на «благоразумии» учителя активностью, направленной на «нахождения» наиболее убедительных «первых определений» математики, которые, далее, используются как «начала» всякого доказательства. Показано, как эта связь у Гоббса опосредована традицией рецепции *In Euc.* Прокла в философии математики и филиппо-рамизме XVI в. Принципиальное для Гоббсовой «первой философии» и философии геометрии понятие «рассмотрения» (*consideratio*) являет-

ся опосредованным (через Генри Савиля) заимствованием концепции «практических рассмотрений» (последователей) Аполлония, излагаемой Проклом. Вторым ключевым результатом является прояснение теории различных способов «рассмотрения» геометрических объектов, содержащейся в первой версии истории об «Евклидовом просветлении» Гоббса¹⁰⁷. Именно теория «рассмотрения», которое понимается как производимая воображением «базовая» математическая операция, позволяет Гоббсу объединить в осмысленное целое геометрический идеал «синтетического» доказательства, исходящий только из «самоочевидных» первых определений, и эпистемический идеал геометрии как *конструктивной* науки о действительности, имеющей в качестве центрального элемента «практические» операции *построения*. Хотя понятие «рассмотрения» остается фундаментом эпистемологии Гоббса (и подлинное значение «Евклидовых просветлений» именно в указании на него), его использование в геометрии может показаться двусмысленным, поскольку одна и та же когнитивная операция производит у него противоположные «эффекты». Так, например, в случае геометрического доказательства, согласно Гоббсу, мы «рассматриваем» линию как то, что не имеет ширины, а в случае *построения* — как то, что имеет. Согласно английскому философу, различные способы «рассмотрения» являются определенными *движениями в воображении* и поэтому могут быть поняты как «действующие причины» величин и фигур¹⁰⁸. Именно движения, полагающиеся одновременно

¹⁰⁷ Хотя применение Гоббсом теории «рассмотрения» в логике исследовано достаточно хорошо (см. Nuchelmans 1983: 123–139), ее использование в геометрии, как правило, остается в тени.

¹⁰⁸ В частности, в своей поэтической автобиографии Гоббс называет в качестве своего главного философского «открытия» то, что все «представления» (а значит, и различные акты «рассмотрения» геометрических объектов) являются некоторыми движениями: «И мне в самом деле стала видна единственная истинная вещь во всем мире <...> Единственная подлинно истинная, но являющаяся основанием вещей, о которых мы говорим, что они суть нечто ложное <...> Представления (*phantasiae*), порождения нашего мозга, не имеют ничего внешнего себе; / А внутренним частям (*partibus internis*) присуще лишь движение» (OL 1: lxxxix).

«действующими причинами» геометрических фигур, позволяют, согласно Гоббсу, производить «корректные», методически обоснованные измерения в практической действительности, устанавливая количества (*expositio quantitatum*) конкретных вещей.

По моему разумению, именно с помощью понятия «рассмотрения» Гоббс надеется соединить «знание смыслов» (или «знание имен») и «знание причин» в своей *конструктивной* геометрии. Для того, чтобы понять, в какой степени это ему удастся и где он совершает ошибки, требуются дальнейшие исследования. Уже на данном этапе, однако, можно утверждать, что философия геометрии Гоббса с ее ставкой на операции *построения* гораздо лучше подготовлена к тому, чтобы принимать во внимание интенциональную природу геометрических объектов, чем утверждает в своем исследовании Ноэл Малколм¹⁰⁹. Это имеет принципиальные следствия для интерпретации эпистемологического принципа «знания создателя» Гоббса в его применении к геометрии, которые также нуждаются в изучении. В частности, полученные результаты требуют дополнительных исследований концепции «активного воображения» в философии геометрии Гоббса и ее античных источников¹¹⁰, а также потенциальных связей между этим понятием и принципом «знания создателя», как его понимает англичанин. Я полагаю, что дальнейшие исследования эпистемологических содержаний понятия «рассмотрения» и эпистемического идеала геометрии как науки о действительности открывают возможность для концептуализации «первых понятий» геометрии и гражданской науки Гоббса (предоставляемых для них «первой философией» и «естественной логикой», соответственно) как полуфикций¹¹¹ — контрафактических «предельных случаев» или же эпистемических возможностей, мыслимых «как если бы» они были реальными. Инновация, привносимая

¹⁰⁹ Malcolm 2002: 155.

¹¹⁰ Например, о влиянии учения Прокла об «активном воображении» на Иоганна Кеплера см. Claessens 2011.

¹¹¹ Подробнее о научном использовании фикций и классификации, разграничивающей фикции, полуфикции и гипотезы, см. Vaihinger 2021.

произведениями Гоббса в ранненовременное мышление, состоит в том, что «первые понятия» (как геометрии, так и гражданской науки) начинают полагаться в качестве самореферентных и принципиально недоопределенных описаний действительности¹¹², которые систематически опосредуют и тем самым *легитимируют* такие модальности любого «методически» фундированного рассуждения, как «возможное» и «действительное»¹¹³.

Литература

- EW = *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Edited by William Molesworth*. 11 vols. London: John Bohn, 1839–1845.
- OL = *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae Latine scripsit omnia. Studio et labore Guilielmi Molesworth*. 5 voll. Londini: apud Joannem Bohn, 1839–1845.
- Гоббс, Т. (1989), *Сочинения в 2 томах* (сост. и ред. В.В. Соколова). Т. 1. М.: Мысль.
- Мордухай-Болтовский, Д.Д., пер. (1948–1950), *Начала Евклида* (пер. при редакционном участии И.Н. Веселовского и М.Я. Выгодского). 3 т. М.; Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы.
- Щетников, А.И., пер. (2013), *Прокл Диадок. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида*. М.: Университет Дмитрия Пожарского.
- Acerbi, F. (2010), “Two Approaches to Foundations in Greek Mathematics: Apollonius and Geminus”, *Science in Context* 23.2: 151–186.
- Adams, M. (2019), “Hobbes’s Laws of Nature in *Leviathan* as a Synthetic Demonstration: Thought Experiments and Knowing the Causes”, *Philosophers’ Imprint* 19.5: 1–23.
- Aubrey, J. (1962), *Brief Lives*. University of Michigan Press.
- Bernhardt, J. (1986), “Témoignage direct de Hobbes sur son «illumination euclidienne»”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 176.2: 281–282.

¹¹² Так, например, точка *может* рассматриваться то как имеющая величину, то как не имеющая ее; а одна и та же последовательность событий *может* рассматриваться то как мир, то как война.

¹¹³ Автор благодарит И.Г. Гурьянова и П.В. Соколова за помощь в переводах с древних языков и крайне продуктивные теоретические обсуждения черновых вариантов текста.

- Bird, A. (1996), "Squaring the Circle: Hobbes on Philosophy and Geometry", *Journal of the History of Ideas* 57.2: 217–231.
- Borot, L. (2004), "Hobbes, Rhetoric, and the Art of the Dialogue", in D. Heitsch, J.-F. Vallee (eds.), *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, 175–190. University of Toronto Press.
- Campillo Bo, A. (2023), "The Forgotten Gifts of Hermes: The Latin Reception of Proclus' *Commentary on Euclid's Elements*", *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 8: 193–278
- Claessens, G. (2011), "Imagination as Self-knowledge: Kepler on Proclus' *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*", *Early Science and Medicine* 16.1: 179–199.
- Frank, G. (2001), "Melanchthon and the Tradition of Neoplatonism", in J. Helm, A. Winkelmann (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, 3–18. Brill.
- Frank, G. (2019), "*Deus vult aliquas esse certas notitias...*: Epistemological Discussions in the Philosophy of the Early Modern Period", *Journal of Early Modern Studies* 8.1: 25–59.
- Garay, J. de (2022), "Proclus' Reception in the Sixteenth Century: *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*", in E. Anagnostou, K. Parry (eds.), *Later Platonists and their Heirs among Christians, Jews, and Muslims*, 459–482. Brill.
- Gauthier, D. (1997), "Hobbes and Demonstration and Construction", *Journal of the History of Philosophy* 35.4: 509–521.
- Goulding, R. (2006), "Method and Mathematics: Peter Ramus's *Histories of the Sciences*", *Journal of the History of Ideas* 67.1: 63–85.
- Goulding, R. (2010), *Defending Hypatia: Ramus, Savile, and the Renaissance Rediscovery of Mathematical History*. Springer.
- Hamilton, J. (2012), "Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes", *British Journal for the History of Philosophy* 20.2: 217–247.
- Heath, T., tr. (1908), *The Thirteen Books of Euclid's Elements. Translated from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary*. Vol. 1. Cambridge University Press.
- Helbing, M. (2000), "La fortune des Commentaires de Proclus sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide à l'époque de Galilée", in G. Bechte, D. O'Meara (eds.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, 173–194. Editions Universitaires Fribourg Suisse.
- Heyd, M. (2014), "University Scholars of the Reformation", in U. Rublack (ed.), *The Oxford Handbook of Protestant Reformation*, 459–482. Oxford University Press.

- Hobbes, T. (1660), *Examinatio et emendatio mathematica hodiernae*. Londini: sumptibus Andreae Crooke.
- Hobbes, T. (1973), *Critique du De Mundo de Thomas White*. Paris: Vrin.
- Hübener, W. (1977), “Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?”, *Studia Leibnitiana* 9.1: 77–100.
- Jesseph, D. (1997), “Of Analytics and Indivisibles: Hobbes on the Methods of Modern Mathematics”, *Revue d’Histoire des Sciences* 46.2: 153–193.
- Jesseph, D. (1999), *Squaring the Circle: The War Between Hobbes and Wallis*. University of Chicago Press.
- Jesseph, D. (2010), “Scientia in Hobbes”, in T. Sorell, G. Rogers, J. Kraye (eds.), *Scientia in Early Modern Philosophy: Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, 117–128. Springer.
- Jesseph, D. (2017), “Hobbes on the Ratios of Motions and Magnitudes”, *Hobbes Studies* 30.1: 58–82.
- Jesseph, D. (2021), “Hobbesian Mathematics and the Dispute with Wallis”, in M. Adams (ed.), *A Companion to Hobbes*, 57–74. Wiley-Blackwell.
- Jullien, V. (2015), *Seventeenth-Century Indivisibles Revisited*. Springer.
- Kusukawa, S. (1995), *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philp Melanchthon*. Cambridge University Press.
- Leijenhorst (1996), “Hobbes’s Theory of Causality and its Aristotelian Background”, *The Monist* 79.3: 426–447.
- Leijenhorst, C. (2001), *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*. Brill.
- MacIsaac, G. (2010), “Noesis, dialectique et mathématiques dans le Commentaire aux Éléments d’Euclide de Proclus”, in A. Lernould (ed.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d’Euclide*, 125–138. Lille: Septentrion.
- MacIsaac, G. (2014), “Geometrical First Principles in Proclus’ Commentary on the First Book of Euclid’s Elements”, *Phronesis* 59.1: 44–98.
- Malcolm, N. (2002), *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Malcolm, N., ed. (1994), *Thomas Hobbes. The Correspondence*. Vol. 2: 1660–1679. Oxford: Clarendon Press.
- Mancosu, P. (1992), “Aristotelian Logic and Euclidean Mathematics: Seventeenth-century Developments of the *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*”, *Studies in History and Philosophy of Science* 23.2: 241–265.
- Melanchthon, P. (1846), *Corpus Reformatorum*. Vol. 13. Halle an der Saale: C.A. Schwetschke.
- Mueller, I. (1987), “Iamblichus and Proclus’ Euclid Commentary”, *Hermes* 115.3: 334–348.

- Nuchelmans, G. (1983), *Judgement and Proposition: From Descartes to Kant*. North-Holland Publishing.
- Paganini, G. (2001), "Hobbes Among Ancient and Modern Sceptics: Phenomena and Bodies", in G. Paganini (ed.), *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, 3–37. Springer.
- Paganini, G. (2003), "Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism", *Hobbes Studies* 14.1: 3–24.
- Prins, J. (1988a), "The Influence of Agricola and Melanchthon on Hobbes' Early Philosophy of Science", in F. Akkerman, A.J. Vanderjagt (eds.), *Rodolphus Agricola Phriscus, 1444–1485: Proceedings of the International Conference at the University of Groningen 28–30 October 1985*, 293–301. Brill.
- Prins, J. (1988b), "De Oorsprong en betekenis van Hobbes' geometrische methodenideaal", *Tijdschrift voor Filosofie* 50.2: 248–271.
- Prins, J. (1990), "Hobbes and the School of Padua: Two Incompatible Approaches of Science", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72.1: 26–46.
- Rampelt, J. (2019), *Distinctions of Reason and Reasonable Distinctions. The Academic Life of John Wallis (1616–1703)*. Brill.
- Rigotti, E.; Greco, S. (2019), *Inference in Argumentation: A Topics-Based Approach to Argument Schemes*. Springer.
- Risse, W. (1960), "Die Entwicklung der der Dialektik bei Petrus Ramus", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42.1: 36–72.
- Risse, W. (1964), *Logik der Neuzeit*. Bd. 1. Stuttgart: Frommann.
- Röd, W. (1970), *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Sacksteder, W. (1981), "Hobbes: Geometrical Objects", *Philosophy of Science* 48.4: 573–590.
- Sacksteder, W. (1992), "Three Diverse Sciences in Hobbes: First Philosophy, Geometry, and Physics", *The Review of Metaphysics* 45.4: 739–772.
- Savile, H. (1621), *Praelectiones tresdecim in principium Elementorum Euclidis*. Oxford: Iohannes Lichfeld & Jacob Short.
- Schuhmann, K. (1985), "Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes", *Philosophisches Jahrbuch* 92: 161–177.
- Spranzi, M. (2011), *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*. John Benjamins Publishing Company.
- Struever, N. (2009), *Rhetoric. Modality. Modernity*. University of Chicago Press.
- Vaihinger, H. (2021), *The Philosophy of 'As If'*. Routledge.
- Wallis, J. (1657), *Operum Mathematicorum. Pars Prima*. Oxford: Thomas Robinson.

Илья Гурьянов, Александр Михайловский

Медицина и риторика: эпидемии как вызов для «наук о контингентном» XV–XVII вв.*

ILYA GURYANOV, ALEXANDR MIKHAILOVSKIY
MEDICINE AND RHETORIC: EPIDEMICS AS A CHALLENGE
FOR THE “SCIENCES OF CONTINGENCY” IN THE XV–XVII CENTURIES

АБСТРАКТ. Premodern medicine faces radical challenge in the recurrent epidemics of the 14–17 centuries. The epidemics contribute to the dissolution of authority of the “learned and rational” physician and deepen the rift between medical theory and practice. Such a situation stimulates a range of responses from medical thinking that delves into the domain of the “uncertain”, “contingent” and “probable”, and attempts to develop more nuanced and sensitive models of the knowledge of “particulars”. Gradual immersion of medical thinking in issues generated by contingent, uncontrollable events brings medicine much closer to rhetoric understood not as techniques and strategies of persuasion but as an epistemological paradigm alternative to philosophy and interested primarily in practical “possibility” and “contingency” in contradistinction to philosophical “necessity”. The article contributes to the understanding of Renaissance and Early Modern medicine as a part of a rhetorical epistemological paradigm. Marsilio Ficino’s practical medical treatise *Consilio contra la pestilentia* (1481) is considered as illustrating more general trends concerning the convergence of medicine and rhetoric. The paper uncovers important structural similarities between Early Modern medicine and Early Modern “civil sciences”, also based on the rhetorical epistemological paradigm. Both medicine and “civil sciences” are engaged in the project of inventing appropriate and “kairotic” responses to the challenges of “contingency” and “uncertainty”. Both are required to accomplish the project against the background of an enduring and depressing “crisis of authority”, which encourages multilateral negotiations intertwining epistemic, medical, “civic” and political issues.

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

© А.С. Михайловский (Москва). amihaylovskiy@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Национальный исследовательский университет «Московский физико-технический институт».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024) DOI: 10.25985/PI.21.2.11

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00217, <https://rscf.ru/project/22-78-00217/>.

Elucidation of this complex of problems allows for reassessment of some “unrealized possibilities” of Early Modern modes of inquiry. As an appendix, a commented Russian translation of Ficino’s letter *Nobilitas, utilitas et usus medicinae* is provided.

KEYWORDS: Early Modern medicine, rhetoric, epistemology, epidemics, civil sciences, Marsilio Ficino.

Г а л е н. Да. А вы скажете людям: не бойтесь, от белой болезни есть лекарство. Заставьте только своих правителей дать обет вечного мира... заключить навеки договор о мире между всеми народами... И белой болезни придет конец, а?

Карел Чапек, «Белая болезнь»¹

В современных исследованиях истории домодерной медицины сложился широкий исследовательский консенсус, согласно которому именно тяжелые последствия крупных эпидемий XIV–XVII вв. стали неразрешимым вызовом для схоластической медицинской теории и практики². Эпидемии, начиная с Черной смерти (ставшей своеобразным архетипом для всех последующих домодерных европейских эпидемий «чумы») и вплоть до «французской болезни» и «английского пота», оказываются событийным фоном того «кризисного сознания», которое с неизбежностью вырабатывали в ответ на данный вызов «ученые и разумные» (learned and rational) традиции: с одной стороны, схоластическая натурфилософия, а с другой — гуманизм³. «Кризисное сознание» в медицине Возрождения и раннего Нового времени проявлялось в том числе в остром и болезненном осмыслении разрыва между теорией и практикой, ранее достаточно гармонично объединенных схоластической эпистемологией в единый кор-

¹ Пер. Т.М. Аксель. Это литературный пример риторической «интервенции» медицины в политическую сферу, при том что обе они сохраняют свое собственное «практическое» измерение (лечение болезни и решение вопросов войны и мира соответственно).

² См. Jacquart 1998: 223; Arrizabalaga et al. 1997; French et. al. 1998; Carmichael 2008; Cohn 2010.

³ См. Arrizabalaga et al. 1997: xiv о социальных последствиях эпидемий для городской бедноты, которая при каждом их появлении в Европе была самой многочисленной «группой риска». Ср. Carmichael 1986.

пус рационального знания⁴. Осознание разрыва между теорией и практикой означало «размывание» и распад авторитета университетского профессора медицины — трагическую потерю убедительности, которая, согласно Роджеру Френчу, характеризовала поздний период существования «медицины до науки»⁵. «Размывание» авторитета «ученого и разумного» (learned and rational) врача приводило в том числе к перераспределению его «символического капитала» между более «практически» ориентированными фигурами, вступавшими в отношения конкуренции с ним и друг с другом: ученые врачи, анатомы, хирурги, эмпирики, специалисты по отдельным болезням и медицинским практикам оказались на одном «рынке»⁶. Умение быть убедительным — ключевое для репутации ученых медиков — формировалось во множественных сетях патронажа, охватывающих университеты, структуры католической церкви, а также княжеские и монаршие дворы. Необходимость быстро и уместно реагировать на меняющуюся ситуацию, необходимость вырабатывать множественные стратегии убеждения (в отношениях с пациентом, в отношениях с коллегами, в отношениях с широкой публикой, в отношениях с покровителями)⁷ и предлагать их на «рынке» знаний о болезнях и их лечении неизбежно сближали медицину с «риторикой» в самом широком смысле⁸.

Одним из ответов «ученой и разумной» медицины раннего Нового времени на «порожденный» эпидемиями кризис стало переосмысление эпистемической значимости «единичных

⁴ См. Jacquart 1998: 219–220.

⁵ French 2003: 127–132. Альтернативную позицию представляет Нэнси Сирайси, полагающая, что Черная смерть не создала серьезного кризиса авторитета «ученого и разумного» врача, см. Siraisi 1990: 42.

⁶ French 1998: 4.

⁷ См. Wear et al. 1993; Struever, Pender 2012.

⁸ Речь идет не только о риторике как стратегии убеждения, но и о риторике как «эпистемической парадигме» «знания о единичном, частном или особенном» и «знания о контингентном» (в противовес «знанию об универсальном и общем» и «знанию о необходимом»). Подробнее см. Struever 1992; Struever 2009; Pender 2006; Struever, Pender 2012, Иванова, Соколов 2011: 108–190.

явлений» или «частностей» (*particularia*) и «контингентности» (*contingentium*)⁹. Однако этот «ответ» исследован неравномерно, поскольку он изначально не представлял собой «скоординированной» программы с общими систематическими основаниями. Внимание к эпистемологическим трансформациям медицины оказывается особенно продуктивно, если они помещаются в контекст истории риторики как альтернативной «эпистемической парадигмы» для дискурсов и форм знания о «частных» вещах, раскрывшейся в раннее Новое время в многочисленных удачных и не очень попытках создания «наук о контингентном». Сам набор этих «наук» и неустойчивых квазидисциплин, разумеется, варьируется от проекта к проекту: но в любом случае формирование этой дискурсивной формации начинается не ранее XV в. Именно на этом фоне история домодерной медицины как специфического риторического «способа исследования» позволяет нам обрести позицию, из которой возможна критика современной «научной» медицины и обнаружение несоответствий между сегодняшними теориями и практиками лечения, риторикой и прагматикой¹⁰. Согласно Нэнси Стрювер, именно вариативность дисциплин и (квази)наук о «контингентном» и «единичном» в Европе XV–XVII вв. указывает на то, что риторика как «эпистемическая формация», набор «привычек действия в исследовании», переживала в это время свой расцвет (или, скорее, один из многих «ренессансов»). Но уже в XVIII в. философия Просвещения, перепределившая границы «научного знания», почти бесследно вытеснила риторику как «эпистемическую парадигму» с ее претензиями на «убедительные» объяснения (в частности, и из медицинского дискурса)¹¹. Исследовательский призыв рассматривать историю домодерной медицины *внутри* истории риторики как «способа исследования» и «эпистемической парадигмы» только

⁹ См. Pender 2006; Struever 2009; Struever, Pender 2012.

¹⁰ Об эвристической продуктивности интеллектуальной истории для «сдвига объяснительных механизмов» см. Struever 1992: x–xi.

¹¹ См. Struever 2009: 10.

начинает находить широкий отклик в среде специалистов по истории медицины и интеллектуальной истории¹².

Наиболее разработанной областью в исследовательском поле эпистемологии «знания о контингентном и единичном» раннего Нового времени остается проблематика появления «гражданских наук» и трансформации исторического повествования (мышления об истории), которые в раннее Новое время оказываются неразрывно связаны¹³. Стремительно дифференцирующееся историческое чувство и «политический» вкус (в широком, оспариваемом смысле) к тому или иному тону истории открывали новые возможности для политической теории¹⁴. Однако от исследователей часто ускользает то, что в интеллектуальном ландшафте эпохи Возрождения встречалось повсеместно: «диалектическое» осмысление аргументации, поддерживающей те или иные выводы в историческом повествовании и политическом рассуждении¹⁵. Примечательно, что эта же рефлексия неожиданно обнаруживает себя в слегка ином облике в медицинских трактатах XV–XVII вв. История эпистемического «союза» медицины и риторики — это история кризиса аргументации и постепенного «разложения» относительно устойчивого авторитета ученого врача. «Гражданские науки» XV–XVII вв. вместе с «медициной» были вовлечены в процессы «приручения контингентности», что выражалось в множественных, проблематичных обсуждениях «источников» авторитета и его распределения в «граж-

¹² Хотя «поворот» к риторике обозначен как программная задача интеллектуальной истории раннего Нового времени уже в Pomata, Siraisi 2005.

¹³ Классические постановки проблемы «контингентного действия» и «контингентного события» на фоне специфической, ранненововойременной «историчности» можно найти в работах: Poccock 1975: 3–4; Koselleck 1995: 17–38. Также см. Koselleck, Stempel 1973; Graevenitz, Marquard 1998.

¹⁴ На примере раннего «гражданского гуманизма» Флоренции этот процесс замечательно проанализирован в Struever 1970. О более поздних процессах в «гражданских науках» рубежа XVI–XVII вв. см. Tuck 1993.

¹⁵ О «топической» природе историко-политической аргументации эпохи Возрождения и раннего Нового времени в первую очередь см. Struever 1980. О контрфактических историях и «повествовании как аргументе» у Макиавелли см. Struever 1992: 147–181.

данском обществе», локальных общинах и профессиональных сообществах¹⁶. Так, например, размыванию авторитета «ученого и разумного» врача соответствуют множественные кризисы политико-юридической «ткани авторитета» (*tissue of authority*)¹⁷ XVI–XVII вв., разрешить которые были призваны новые политические языки: «естественные юриспруденции», дисциплины «естественного права» и «естественного закона», литература о «государственном интересе», «тайнах правления» и «переворотах», тацитистские «истории» и «политические науки», множественные институционально устойчивые и неустойчивые (в основном неустойчивые) версии «новой науки политики». Общий для медицины и «гражданских наук» раннего Нового времени «кризис знания», таким образом, проявлялся в значимом сближении их эпистемических интересов и ориентаций.

Согласно Юлии Ивановой и Павлу Соколову, гражданские науки раннего Нового времени вплоть до их торжественного «заката» в эпоху Просвещения оставались «протеической», крайне неустойчивой и «рыхлой» дискурсивной формацией с нечеткими дисциплинарными границами¹⁸. Риторика как «эпистемическая парадигма» «знания о недостоверном», включающего в том числе «гражданские науки» и медицину, способствовала появлению некоторых значимых современных представлений о «вероятностях» и «контингентности» событий человеческого опыта. Эти представления включали такие риторические элементы, как убедительные контрфактические вариации, «необходимые» практические следствия, обязательные «предписания» и «лекарства» (как для индивидуального пациента, так и для политического сообщества)¹⁹. Так, например, реформаторская программа

¹⁶ Ср. Rabe 1974; Ридель 2014; Зеллин 2014.

¹⁷ Формулировка Дж. Покока, см. Rosock 2001: 289. Также см. Struever 2009: 37–38 и Kahn 2004.

¹⁸ В качестве введения см. Иванова, Соколов 2011; Иванова, Соколов 2014.

¹⁹ Изобретатель прототипа современной «статистики», политический ученый и юрист Герман Конринг одновременно был врачом. Он одним из первых поднял на щит теорию циркуляции Гарвея. Подробнее о Конринге, см. Seifert 1983; Иванова, Соколов 2014: 113–117.

studia humanitatis Филиппа Меланхтона представляла собой синтез рамизма и перипатетизма в непротиворечивом куррикулуме реформированного университета²⁰. И примечательная эта образовательная программа тем, что отчетливо выделяла «гражданскую медицину» (имеющую дело с социальным «телом») как самостоятельную дисциплину, дополняющую «ученую и разумную» медицину (имеющую дело с индивидуальным телом). Целью «гражданской медицины» объявлялось «здоровье политического общения»²¹. Вот почему княжеские и городские системы патронажа для врачей поддерживали и «педагогические» проекты, в которых «гражданские медики» вступали во множественные интеллектуальные и политические «союзы» с «гражданскими учеными» определенной идейной ориентации (наиболее явно это выражается в используемых понятиях, а также в некоторых общих принципах аргументации). В то же время такая ситуация создавала дополнительные институциональные барьеры для коммуникации между собой «ученых и разумных» врачей, тяготеющих к разным традициям: схоластической и гуманистической. Дополнительные сложности вызывала и принадлежность врачей к разным христианским конфессиям. В итоге между институционально отдаляющимися «учеными и разумными» врачами возникали лишь дополнительные поводы для несогласия, подрывающие авторитет обеих сторон «ученого и разумного» спора²².

Открытие риторики как «способа исследования» и «эпистемической парадигмы» для «дисциплин о контингентном» позволяет гораздо точнее указать границы «зонтичных», неустойчивых и, часто, «ризоматических» комплексов знания раннего Нового времени в условиях научных трансформаций. Эти комплексы включают исторические нарративы и мифы, «фикции», формы знания о «гражданских» практиках, юриспруденцию, медицину, разные «физики» (например, *physica sacra*), науки о ду-

²⁰ См. Frank 2019.

²¹ См. Struever, Pender 2012: 129–146.

²² Подробнее см. French 2003: 144–147.

ше и движении, «гибридное» теоретическое и практическое знание об эпидемиях. Так, например, Нэнси Стрювер обращает внимание на то, что в исследованиях Джамбаттисты Вико история, риторика и медицина понимаются как «науки о жизни»²³. Проект синтетической «Новой науки» Вико, несомненно, представляет собой одну из вершин домодерной риторической «эпистемической парадигмы»²⁴. Однако, как отмечает исследовательница, виртуозным проектам «гражданских наук» Вико или Томаса Гоббса не хватало более мощного контекста рецепции²⁵. Оба строят свои постскептические науки, соединяющие многообразные данные о животных, людях, их волениях и геометрии в единый эпистемический контекст, уже опираясь на констелляцию медицины, риторики (диалектики) и «наук о жизни» в интеллектуальной истории раннего Нового времени²⁶. Изысканные проекты барочных «гражданских» наук не получается институционализировать во многом в силу «виртуозности» их создателей (соединяющих словно бы «всё со всем»)²⁷, однако в виде упрощенных отсылок и «цитат» они впоследствии легко интегрируются в дискурсивную формацию «общих мест», которые на свой манер сопрягают данные медицины и риторики в «натуралистических» объяснениях²⁸. Это гораздо более диффузное, гораздо менее определенное знание, общее для медицины, юриспруденции, «гражданских наук» и риторики как их «зонтичной» эпистемической модели. Именно оно апроприирует медицинские смыслы, порожденные в раннее Новое время риторикой как «способом исследования».

Однако было бы ошибкой связывать саму ситуацию возникновения «наук о контингентном» с влияниями одной лишь гума-

²³ Struever 2000: 152. О медицинском контексте гражданской науки Вико, его коллегам и оппонентам см. Struever 1997.

²⁴ Struever 2009: 42–65.

²⁵ *Ibid.*: 66–67.

²⁶ Подробнее о медицинских и натурфилософских контекстах Гоббсовой «физики» см. Garau 2016.

²⁷ Ср. Dreitzel 1992, Parkin 2010.

²⁸ См., например, Соколов 2017.

нистической традиции. Работая с материалом, максимально далеким от гуманистической историографии, диалектики и медицины²⁹, исследователь посттридентской схоластики и философии иезуитов Свен Кнебель неожиданным образом обнаруживает, что в тесной связи с трансформациями знания о «контингентном», «вероятном» и «недостовверном» находились аналогичные процессы «смещения» и расширения значения модальных понятий в схоластической метафизике и моральной теологии XVI–XVII вв.³⁰ «Ренессанс статистических модальностей» в посттридентской схоластике³¹, согласно Кнебелю, сопровождался «морализацией модальностей». Он называет «морализацией модальностей» системное и всё более ясное разграничение в посттридентской схоластике трех «уровней» модальных и эпистемических понятий: метафизического, физического и морального. Понятия «моральной необходимости» и «моральной достоверности» в дальнейшем используются схоластами, чтобы сконструировать достаточно изобретательные теоретические парадигмы «вероятности»³². Эти теоретические парадигмы, в свою очередь, используются ими для легитимации и утверждения «моральных наук» (в их числе моральная теология, частное и публичное право, более общее схоластическое учение о «моральных сущих»), которые направлены на познание «контингентных» и «массовых феноменов», то есть социальных и поведенческих «регу-

²⁹ Нэнси Стрювер, напротив, никогда не работала со схоластической традицией.

³⁰ Knebel 1994, Knebel 2000.

³¹ О «статистических» модальностях здесь говорится в том смысле, в котором «статистической» является модальная теория Аристотеля, связанная с принятием «принципа полноты». В частности, «статистическая» модель модальности позволяет редукцию модальных понятий к темпоральным: «необходимость» = «всегда», «возможность» = «иногда», «невозможность» = «никогда». Подробнее см. Hintikka 1973.

³² В частности, Кнебель говорит о «склонностной» и «частотной» парадигмах вероятности (Knebel 2000: 197–437). Также о тезисе Кнебеля о «морализации модальностей» в контексте истории «гражданских наук» раннего Нового времени см. Иванова, Соколов 2014: 86–87.

лярностей»³³. Более того, эти теоретические парадигмы очень быстро апроприруются в том числе протестантскими университетами и «гражданскими» образовательными программами³⁴. Например, «эмпирическая» исследовательская программа Королевского общества в Англии 2-й половины XVII в., включавшая дисциплины от математики до медицины, постоянно использует язык «трехчастного» разделения необходимости и достоверности, особенно активно оперируя понятием «моральной достоверности» как очень высокой вероятности, «почти» несомненности³⁵.

Таким образом, риторика как одна из «эпистемических парадигм» «дисциплин о контингентном» оказывается вписана в еще более широкие рамки *longue durée* возникновения в раннее Новое время и трансформации «модальных словарей», словарей «возможности» и «вероятности»³⁶. В «модальных словарях» медицины, «гражданских наук» и схоластического «среднего знания» проявляются множественные, зачастую эвристически продуктивные «ответы» на вызовы «контингентности» (эпидемии, политические шоки), которые осознаются как всё более значимые элементы «жизненного мира»³⁷. Локализация и фиксация «ответов» ранненовověременных исследовательских формаций на (порой непреодолимое) «давление контингентностей» позволяет нам прояснить сокрытые в них «нереализованные возможности», казалось бы, навсегда «похороненные» эпохой Просвещения

³³ В первую очередь, см. Knebel 1994. Значимость и способы применения этих вероятностных моделей в позднесхоластическом знании об эпидемиях остается в данный момент открытым вопросом.

³⁴ А значит, они должны были повлиять и на «гражданскую медицину» — эта тема также еще ждет своих исследователей.

³⁵ Об истории рецепции схоластических моделей (к сожалению, по-прежнему не осмысленная именно как история рецепции) в Англии см. Sharpio 1985. В действительности, язык разных степеней («метафизической», «физической», «моральной») достоверности является неотъемлемой частью моральной теологии латитудинариев первой половины XVII в., см. Chillingworth 1638.

³⁶ Иванова, Соколов 2020.

³⁷ О «контингентности» как «собственной ценности» Нового времени («модерна») см., например, Luhmann 1998: 93–128.

щения как «ненаучные» вместе с домодерной эпистемой³⁸. Ведь именно эти «нереализованные возможности» маркируют значимые вызовы «жизненного мира», «затекста» исследования, его «допредикативной» реальности. Они представляют собой богатый спектр реакций на те острые проблемы, которые лежат в основании самого импульса научного поиска (например, в медицине), и на их примере хорошо видно, как «кризисный фон» познавательной деятельности определяет специфические «привычки действия в исследовании». Эпидемии XIV–XVII вв. в таком случае оказываются одним из ключевых вызовов для «наук о контингентном». Эпидемии создают давление на широкий ряд институтов знания и дисциплинарных формаций, провоцируя «изобретение» (в терминах эпохи — нахождение, *inventio*) одновременно многоголосых теоретических новаций и многообразных практических «ответов», предписаний и «корректировок» привычных способов действовать.

Обсуждение взаимодействия медицины и риторики в ситуации зарождения наук о «единичных» явлениях и «контингентном» приходится выстраивать вокруг отдельных фигур и текстов, указывающих на некоторые общие тенденции, но никогда не выражающие их всецело. Так, например, Нэнси Стрювер в одной из своих работ показывает, как в трактатах «позднего» представителя «ученого и разумного» подхода к знанию Антона Франческо Бертини, флорентийского профессора практической медицины в госпитале Санта-Мария-Нуова начала XVIII в., медицина осознается как теория и практика, нуждающаяся в пространной риторической и «практической» защите, *difesa*³⁹. Фигура врача мыслится им в напряженной ситуации оспаривания, возможного неприятия авторитета «ученого» врача. Бертини является весь-

³⁸ В этом смысле судьбы «схоластики» и «риторики» оказались схожи: институциональное исчезновение, довольно быстрое по меркам интеллектуальной истории забвение масштабных исследовательских программ и целых «парадигм» для знания, включающих разветвленный набор «привычек действия в исследовании».

³⁹ Struever 2012: 251–264.

ма показательным «поздним» представителем традиции «медицинского гуманизма», претендовавшей на лучшую, чем показала «традиционная» университетская (схоластическая) медицина, адаптивность к изменяющимся эпидемиологическим условиям. Хотя при этом «медицинский гуманизм» достаточно беспроblemно включал в себя отдельные значимые элементы (понятия и концепции) схоластической натурфилософии⁴⁰. По этой причине «медицинский гуманизм» Возрождения и раннего Нового времени оказывается в значительной степени социологически идентифицируемым явлением: ведь врачи-гуманисты, как правило, предпочитали княжеские, а не церковные системы патронажа (всё еще определяющие для крупнейших университетов католических стран)⁴¹. Уже в XIV в. «медицина» и «риторика» могут быть как согласованы, так и противопоставлены в рамках «спора факультетов»⁴². В «медицинском гуманизме» XV–XVII вв., однако, риторика становится не просто «альтернативой», смежной с медициной дисциплиной, но «эпистемической парадигмой»: набором способов упорядочивания, классификации и обобщения «частных» явлений. Риторическая «эпистемическая парадигма» предлагает наиболее «убедительные» (насколько это возможно) соединения и опосредования «частного» и «общего» в медицинском знании, врачебной «практики» и «теории», которые имплицитно соотносятся со «здравым смыслом» (*sensus communis*) и «общими местами» (*loci communis*)⁴³, а также с авторитетом ученого лекаря. Последний приобретает не только в узко понимаемой врачебной деятельности, но также с помощью различного рода

⁴⁰ См. French 2003: 158–172.

⁴¹ О придворных «медицинских гуманистах» см. Arrizabalaga, et al. 1997: 56–113. Отметим, что в 1722 г. Бертини благодаря «накопленному» им авторитету пригласили дать «совет о болезни» герцогине Савойской.

⁴² См. Struever 1993. О «цицеронианской парадигме», «локализованной» и функционирующей на протяжении всего Средневековья внутри институционализированных социальных «действий» риторики, см. Ward 2018.

⁴³ О значении «общих мест» в ученой и печатной культуре Ренессанса и раннего Нового времени см. Moss 1996.

публичных выступлений, включая преподавание, и в литературном труде. Можно сказать, что известный афоризм «слово лечит», имевший в Средние века отчетливый евангельский смысл (*Мф.* 8:8), приобретает в домодерном контексте новое социальное измерение: лечит тот, кто владеет словом (т.е. сведущ в гуманистически понимаемой риторике).

Жан Фернель — одна из центральных фигур «платонической медицины» XVI в.⁴⁴ Примечательно, что Роджер Френч в своей истории «медицины до науки» достаточно строго отделяет «медицинский неоплатонизм» Фернеля от неоплатонизма Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино, ни один из которых, по его мнению, «не дожил» до XVI в.⁴⁵ Френч утверждает, что этот новый «медицинский неоплатонизм» (Жан Фернель, Жан Риолан, Джироламо Фракасторо, отчасти Джероламо Кардано, Юлиус Скалигер, Томас Эрастус, Даниэль Зеннерт и др.⁴⁶) особенно подходил для разработки и модификации медицинской концепции «заражения»⁴⁷. Тезис Френча о новациях «платонической медицины» именно в области переосмысления «заражения» как натурфилософской и медицинско-этиологической категории, конечно, суммирует целый ряд уже классических работ по истории медицины. Хотя предлагаемое им «жесткое» деление на «этапы» внутри «медицинского неоплатонизма» далеко не бесспорно. Убедительно показывая влияние Фичино на медицину Фернеля, Хиро Хираи вместе с тем утверждает, что Фичино еще не в полной мере разрабатывает медицинские и этиологические, в том числе *практико-медицинские*⁴⁸ импликации вводимых им метафизических, натурфилософских и антропологиче-

⁴⁴ О «платонической медицине», определяемой как «медицинский неоплатонизм XVI века» в максимально широком контексте «донаучной» медицины как специфической формы знания, см. French 2003: 159–166. Это определение мы, однако, готовы оспорить.

⁴⁵ French 2003: 159.

⁴⁶ *Ibid.*: 164–166.

⁴⁷ *Ibid.*: 159.

⁴⁸ В первую очередь см. Hirai 2002, Hirai 2011: 46–79. В частности, там обсуждается, что практические «интервенции» «ученого и разумного» врача в тело

ских «моделей» *spiritus mundi* и *virtutes seminaria*⁴⁹. Однако, по нашему мнению, некоторые предписания «Совета, как противостоять чуме» (*Consilio contro la pestilentia*) флорентийца сигнализируют не только о трансформациях медицинских теорий «заражения» и «эпидемии», но и о трансформациях общих контуров *практического медицинского ответа* на «эпидемическую опасность».

Теоретико-медицинским следствиям трансформаций концепции «эпидемического заболевания» в связи с инновационно определяемым Фернелем понятием *spiritus naturae* (*spiritus ingenuus*) посвящена обширная литература⁵⁰. Гораздо меньше внимания в исследованиях уделено предполагаемому *практическому ответу* «ученого и разумного» врача на угрозу и «реальность» эпидемии «чумы»⁵¹. Один из случаев в сборнике «советов» (*Consiliorum medicinalium liber*) Фернеля посвящен «английской болезни» или так называемому английскому поту (sweating sickness) — инфекционной болезни неустановленной этиологии, характеризующейся острой лихорадкой в первый день проявления основных симптомов, которые или быстро приводят к летальному исходу, или быстро проходят⁵². Фернель описывает «потливую лихорадку» как эпидемическую болезнь, приводящую к гниению «духов» (*spiritus*) или «жидкостей» (*humores*) и затрагивающую «всю субстанцию» (*totam substantiam*) воздуха⁵³. В своих практических предписаниях Фернель, скорее, следует за

больного нуждаются в средствах риторики (даже в большей степени, чем в хирургическом и фармакологическом инструментарии).

⁴⁹ О медицинских импликациях понятий *spiritus mundi* и *virtutes seminaria* (*rationes seminaria*) в эмбриологии Фичино см. Гурьянов 2019.

⁵⁰ Достаточно указать Deer-Richardson 2018, Hirai 2011: 46–80.

⁵¹ В классификации Фернеля «чумные лихорадки» (*pestilentes morbi*) отделялись от «заразных заболеваний» (*contagiosi morbi*), распространившихся через прикосновение или кожу (сифилис, проказа и т.д.), см. Moreau 2011: 223. В одном из мест *De abditis rerum causis* Фернель подразделяет «окультиные» заболевания или «заболевания всей субстанции» (*totius substantiae morbi*) на три рода: «эпидемические» (*epidemiora*), «заразные» (*contagiosa*) и «связанные с ядами» (*venenata*), см. Forrester 2005: 720.

⁵² См. Taviner, Thwaites, Gant 1998.

⁵³ Fernel 1585: 137–138.

Consilio Фичино, расширяя уже заданную в общих чертах медико-практическую рамку реакций на болезнь⁵⁴. Так, например, Фернель воспроизводит аналогию зараженного воздуха при эпидемиях и яда⁵⁵, то есть вещества, враждебного «всей субстанции» жизненного духа, а не отдельным элементам в силу их «первичных качеств»⁵⁶. Хотя уподобление зараженного чумой воздуха и яда не являлось новацией Фичино или Фернеля⁵⁷, систематическое толкование эпидемических лихорадок как «оккультных» заболеваний в медицинской теории Фернеля⁵⁸ открывало новые возможности для развития фармакологических концепций «оккультного» действия медицинских препаратов, воздействующих не на отдельные гуморы, а на «всю субстанцию» «природного духа» и «внутреннего тепла», определяющих функциональные процессы в организме⁵⁹. Возрастающее значение «оккультных» свойств и причин в медицинских предписаниях против эпидемий неизбежно делало более значимым *практический опыт* ученого врача, поскольку «оккультные» свойства невозможно «наблюдать» или познать через «первичные качества»⁶⁰. В своей «оккультной» фармакотерапии эпидемических лихорадок Фернель обнаруживает обширную область медицинского действия, которое не может быть исчерпывающе квалифицировано с точки зрения теоретической медицины, но вместе с тем требует от медика постоянной адаптации к быстро изменяющимся практическим условиям и расширенного толкования медицинской *методичности и рациональности*.

⁵⁴ См. Moreau 2011: 237–242.

⁵⁵ В частности, Фернель говорит о «ядовитом свойстве» (*venosa qualitas*) зараженного воздуха, см. Fernel 1585: 138.

⁵⁶ См. Гурьянов 2021: 719.

⁵⁷ В частности, уже в трактате «О ядах» Христофоро дельи Онести (ок. 1320–1392) понятия «яд», «чума», «субстанциональная форма» и «астральная причинность» оказываются поставлены в один ряд, см. Chandelier 2009: 33–36, Moreau 2011: 225.

⁵⁸ Подробнее см. Moreau 2011: 220–227.

⁵⁹ *Ibid.*: 237–242.

⁶⁰ Ср. Forrester 2005: 722.

Теодоро Катинис в своей рецензии на сборник, посвященный медицине и риторике раннего Нового времени, справедливо отмечает нереализованные возможности исследования истории медицинской убедительности, авторитета врача и интеграции медицинской теории и практики:

Следует заметить, что «ранненовременная» история [этого кризиса — И.Г., А.М.] может быть прослежена в прошлое к XIV и XV вв., когда были написаны работы Пьетро да Тоссиньяно (Пьетро Курилати), Джентиле да Фолиньо, Марсилио Фичино или Антонио Бенивьени — если ограничиться лишь наиболее известными фигурами, — в которых обсуждение медицинских предметов осуществлялось средствами риторики (как на латыни, так и на народных языках)⁶¹.

Катинис, издатель и комментатор *Consilio* Фичино, полагает, что значимые трансформации медицинской теории и практики под знаком «риторической эпистемологии» происходили уже в XIV–XV вв. в оформляющихся традициях «латинской учености» (*res latina*), «медицинского гуманизма» и «неоплатонической медицины»⁶². Фигура Фичино, таким образом, оказывается в фокусе повествования о трансформациях медицинской эпистемологии на рубеже Средневековья и Возрождения. Обращаясь к обсуждению эпидемий — ключевого вызова и одновременно важнейшего элемента «жизненного мира» ученого врача XV в. — Фичино сознательно избирает жанровую форму *consilio*, разработанную еще в схоластической медицине для описания «частностей», особенностей конкретных «медицинских случаев»⁶³. Однако жанр

⁶¹ Katinis 2016: 98

⁶² О теоретических основаниях «медицинского гуманизма» как дискурсивной формации см. Nigai 2011. О «латинской учености» в XV–XVI вв. ср. French 2003: 138–144 и Siraisi 2014; о «неоплатонической медицине» и ее теоретических достижениях в XVI в. обзорно см. French 2003: 159–164.

⁶³ Фичино пережил не менее трех «волн» эпидемии «чумы» во Флоренции, см. Гурьянов 2021: 700–701. О значении жанровой формы и народного языка трактата Фичино см. Гурьянов 2023: 231–234. О жанре медицинских *consilia* как важном «посреднике» между теорией и практикой см. Jasquart 1998: 231–232; Agrimi, Crisciani 1994; Divisová 2022. О значении *consilia* для «языка чумы»

медицинского «совета» у Фичино необратимо трансформируется, сталкиваясь с эпидемией как «затекстом» медицинской практики. Трансформация жанра вместе с тем изменяет эпистемологический статус «теоретических» описаний и «практических» предписаний, которые касаются эпидемий и заражения⁶⁴. Фичино трансформирует жанр *consilio*, сопрягая форму «высокого» теоретического трактата⁶⁵ с рассмотрением *particularia*, частных случаев и практических предписаний, знаков и примет, приобретающих все большее значение для медицинской практики в условиях эпидемий⁶⁶.

Несмотря на некоторую вторичность собственно медицинских «достижений» Фичино, а также безыскусность его народного итальянского языка в *Consilio*, он является одной из знаковых фигур для традиции ученой медицины⁶⁷. Некоторая ригидность объяснительных моделей в медицине Фичино компенсируется его новациями в «риторической» эпистемологии медицины. Хотя теоретические аспекты «медицинского гуманизма» Фичино сегодня вполне изучены, его понимание связи медицинских практик с медицинскими и натурфилософскими теориями требует гораздо более внимательного рассмотрения⁶⁸. Чтение Фичино как растерянного (перед экзистенциальным вызовом эпидемии), но находчивого ученого врача, достаточно удачно пережившего несколько эпидемических волн, позволяет прояснить, каковы могли бы быть практические импликации «меди-

и понимания эпидемий в Италии «долгого медицинского xv в.» см. Carmichael 2008: 37–39.

⁶⁴ Гурьянов 2023: 224–226.

⁶⁵ Ср. определение чумы, напрямую связывающее болезнь и фундаментальные физиологические функции *in toto*, схватываемые для Фичино в понятии *spiritus naturalis* (Гурьянов 2021: 719).

⁶⁶ О «смешении» жанров в *Consilio* Фичино см., например, Katinis 2010: 73 (ср. Гурьянов 2023: 233–234). О «семиологии» и «знаках» средневековых и ранне-современных эпидемий см. Sohn 2010: 39–77.

⁶⁷ См. Hirai 2011: 123–147, Гурьянов 2015, Гурьянов 2019.

⁶⁸ Собственно, попытка такого последовательного рассмотрения, включающая перевод нескольких глав *Consilio* Фичино и важные параллельные места из *De vita*, см. Гурьянов 2021, Гурьянов 2023.

цинского гуманизма». В каких отношениях в *Consilio* оказываются «наблюдаемые» проявления эпидемической болезни, фиксируемые Фичино, вторжение «затекста» в «текст» и конкретные предписания относительно предохранения и лечения? Подробное историко-филологическое и историко-понятийное исследование эпидемиологического трактата Фичино обнаруживает целую констелляцию объяснительных ресурсов, «эпистемических» моделей и более или менее «ученых и разумных» способов подкрепления коллапсирующего медицинского авторитета в турбулентное время «тотальной» болезни⁶⁹. Вместе с тем практические предписания Фичино требуют не только от ученого лекаря, но от любого читателя его «совета» широкого набора «кайротических», уместных и быстрых, действий; вместо установления скрытых «глубоко» в природе причин болезни он призывает сосредоточить внимание на «поверхности» — «недостовой», «косвенной» симптоматике и такой реакции не только на «знаки» болезни, но и на саму ее незримо присутствующую возможность, которая дает шанс на выживание.

Идеалом спасающего от чумы *regimen* для Фичино становится «подлинно» философский образ жизни, воплощенный в Сократе⁷⁰. «Рассудительность» и «самообладание» Сократа (качества, которые, безусловно, имеют свое основание в душе) дают ему подлинную власть над «телом» и над «контингентными» обстоятельствами жизни: ведь он смог противостоять заражению во время афинской «чумы». Специфической областью эпистемологии *parcularia* у Фичино оказываются рассуждения о действии различных медицинских и астрологических талисманов⁷¹. Его предписания относительно «контингентности» течения эпидемий предполагают у врача возможность «быстрого» и в некотором смысле «интуитивного» действия в ответ на «косвенные»

⁶⁹ Коллапс «авторитета» врачей при столкновении с эпидемией является древнейшим топосом чумы, восходящим еще к Фукидиду (2.47 и далее).

⁷⁰ Гурьянов 2021: 711–718.

⁷¹ Об астрологических объяснениях в медицине Фичино см. Гурьянов 2023: 235–238.

(недостовверные) симптомы «чумы». «Действия» лекаря в *Consilio* и другом его медико-философском трактате «О жизни» (*De vita*) иногда начинает напоминать театральный жест отчаяния, поскольку имеют в виду низкую вероятность успеха. Успех маловероятен, но императив медицинской «интервенции», действующей не только на «тело» больного, сохраняется⁷². Так, например, тексты *Consilio* и *De vita* содержат многочисленные указания на «философский» (наиболее способствующий здоровью) образ жизни, которые вполне ожидаемо осуществляются «риторическими» средствами. В медицинских предписаниях и рецептах Фичино, направленных на противодействие эпидемии, таким образом, эпидемия как «затекст», «жизненный мир» практикующего врача регулярно проявляется именно в формах разнообразных императивов, предписаний и «кайротических» действий: ведь таковы «ожидания» от врача как практикующего хоть что-то полезное во время эпидемии. Можно спорить о мере и степени оригинальности теоретических медико-астрологических объяснений «чумы» в произведениях Фичино; но гораздо более примечательно его собственное осознание, что на практике острому течению заболевания, его быстрому и массовому распространению, а также высокой смертности, врач XV в. мало что может противопоставить⁷³. И риторически это осознание оформлено совсем иначе, чем христианские практики «паллиативной» помощи умираю-

⁷² О предыстории такого понимания «интервенции» в контексте учения о страстях (*passiones*) в «споре факультетов» между медициной и риторикой у Франческо Петрарки см. Struever 1993. О «смещении исследования» (*relocation of inquiry*) в частных письмах Петрарки, создании специфической публичности для частных, незаинтересованных исследований см. Struever 1992: 1–57. Ср. понимание «риторических» воздействий в ее же исследованиях диалектических и исторических работ Лоренцо Валлы (*Ibid.*: 95–133), а также Ивановна, Соколов 2011: 108–139.

⁷³ Как показывает пример медицинского осмысления «французской болезни» (сифилиса) в XVI в., поставить перед средневековой (схоластической) медициной неразрешимые задачи можно было бы и без «острых» симптомов и быстрой смертности.

щему (часто в агонии) пациенту⁷⁴. Рассуждение Фичино в *Consilio* выстраивается так, что «единичный» случай Сократа оказывается на одном уровне значимости с феноменами «массового заражения» и «высокой смертности» от «чумы», что, с нашей точки зрения, и равнозначно запросу на новую «эпистемическую парадигму» медицинского знания. Описанные выше трансформации в ландшафте знания раннего Нового времени подтверждают, что этот запрос не был единичным или «случайным». В жизненно-практических предписаниях «рассудительности» и «самообладания», в утверждении ценности «точного» (то есть философского) знания «медицины» и «природы» несомненно обнаруживается склонность Фичино к сближению медицины и риторики.

Понимание теории эпидемий Фичино в *Consilio* как набора практик, значимых если не для лечения, то хотя бы для выживания в условиях волнообразных эпидемий, открывает важные исследовательские перспективы на область «недостоверного», «вероятного», «контингентного» в медицине и риторике. Эта неуловимая область «последних данностей»⁷⁵ в условиях эпидемий как вызова для традиции «ученой и разумной» медицины проявляется в трактате Фичино особенно наглядно:

Однако в таких обстоятельствах (*in questi tempi*) [т.е. в условиях эпидемий — И.Г., А.М.] не следует тратить время на тщательное изучение признаков болезни, потому что они обманчивы, а природа ждать не станет, если только ты сразу не прибегнешь к лекарственным средствам. Поэтому, как только ты чувствуешь лихорадку, в названных обстоятельствах следует считать, что она чумная или же может стать таковой, и лечи ее соответственно; прежде всего потому, что, пока ядовитая зараза находится в воздухе, любой гумор, коего в излишке, легко подхватывает ее, и всякое недомогание легко превращается в эпидемию, в особенности если лихорадка развивается стремительно или длится долго⁷⁶.

⁷⁴ О средневековых практиках церковных, княжеских и городских — «гражданских» — госпиталей см. вводную работу Agrimi, Crisciani 1998, а также библиографию в ней.

⁷⁵ См. Arist. *EN* 1143a–1143b.

⁷⁶ *Consilio* 5v, p. 164 (цит. по Гурьянов 2023: 244–245).

Эпистемический «союз» медицины и риторики схватывается здесь в любопытных деталях. Язык «кайротического» предписания как язык врача-практика специфическим образом локализует область практически «неопределенного», «вероятного» в медицинской практике. Те трансформации, которые на протяжении XV–XVII вв. проходит понятие «вероятности» в схоластической и гуманистической медицине, а также в смежных с различными «медицинами» дисциплинах, исследовательских практиках и «ученых» традициях, кажутся тектоническими⁷⁷. Понимание риторики как «эпистемической парадигмы» позволяет совершенно иначе описать «исследовательский метод» Фичино в *Consilio*⁷⁸. С этой точки зрения, сам его текст написан так, чтобы воздействовать на читателя определенным образом: вырабатывать «привычки действия в исследовании»⁷⁹ для обобщения «частностей» без их растворения в теоретическом знании «универсалий» и практической реакции на «массовые феномены» (*Massenerscheinungen*) острого течения болезни при относительно высокой смертности. Форма теоретико-практического синтеза «высокой» теории и знания «единичных» и «контингентных» случаев в *Consilio* оказывается на поверку не новым «синтезом» теории и практики, а сигналом всё большего и всё более драматического разрыва между теорией и практикой, между медицин-

⁷⁷ Вот некоторые значимые работы: Hacking 2006; Garber, Zabell 1979; Shapiro 1985; Franklin 2015; Knebel 2000; Maclean 2001; Daston, Stolte 2008.

⁷⁸ О философии и риторике как различных «способах исследования» с различными «предпочитаемыми» модальностями («необходимость» и «возможность» соответственно) см. Struever 1997; Struever 2005; Struever 2009: 1–8. Подход Стрювер основывается на прагматизме Чарльза Пирса и интерпретации «Риторики» Аристотеля Мартином Хайдеггером как «функционирующей» всецело внутри и для античной политики «герменевтики повседневности». О проекте Стрювер в целом см. также Соколов, Иванова 2015.

⁷⁹ Речь идет о пирсианских «привычках» — универсальных следствиях процесса «исследования» (*inquiry*), опосредующего состояния «сомнения» (*doubt*), для которых характерно желание задать вопрос, и состояния «верования» (*belief*), для которых характерно желание высказать утверждение. «Верования» представляют собой не что иное, как седиментированные «привычки действия в исследовании», см. Пирс 2001, Struever 2009: 2–4.

ским «каузальным» объяснением и «кайротическим» практическим предписанием.

По нашему мнению, «практические» ответы на угрозы и «реальность» эпидемии в произведения Фичино обнаруживают отчетливое «гражданское» измерение задолго до появления артикулированных проектов «гражданской медицины». Это «гражданское» измерение лежит не только в насущной необходимости через риторически убедительное «слово» удержать или даже восстановить «авторитет» врача и его предписаний. Оно обнаруживается в самих «практических» способах реакции на «контингентный» «массовый феномен», которым, несомненно, являлась «чума». «Контингентность» и «массовость», таким образом, являются необходимым дополнением к понятию «контагиозности» эпидемии как одновременно медицинской и «гражданской» ситуации. Реализованные в самом способе написания текстов реакции врачей на «контингентность» «массовой» угрозы (которая имеет к тому же слишком широкий спектр «единичных» проявлений) действительно имеют потенциал становиться прототипами «гражданских ответов» на политические кризисы, сотрясающие Европу параллельно с эпидемиями раннего Нового времени. В свою очередь, словари «гражданских наук» предоставляют богатый понятийный материал, с которым может работать дискурс о «практическом» в медицине: имеются в виду любые побуждения к «действиям» — в частности, обращенные к врачам призывы «знать» свой предмет. Таким образом, различные «гражданские» измерения медицины принципиальны для «сопряжения» медицинской теории и широко понимаемой социальной практики: они постепенно легитимируют «медикализацию» мышления и медицину как социальный институт, не ограниченный ситуацией непосредственного взаимодействия врача и больного. Их исследование стимулирует рассмотрение истории медицины XIV–XVII вв. не только в контексте «гражданских наук», но и в более широком контексте «моральных наук» (включающих, например, «моральную теологию» схоластов).

В заключение в качестве примера достаточно раннего использования риторики как «парадигмы» для обсуждения медицинских предметов рассмотрим послание Фичино «Благородство медицины, ее польза и способы ею заниматься», включенное им самим в первую книгу *Epistolae* между «письмами», датированными 6 сентября и 10 октября 1474 г.⁸⁰ Таким образом, Фичино позиционирует это произведение как написанное не только до всех его «крупных» медико-философских трактатов, *Consilio* (1481) и *De vita* (1489), но и до первого издания *Divini Platonis opera omnia* (1484)⁸¹. Следует отметить, что в рассматриваемый нами период «послания» (*epistolae*) не носили характера частного письма, а были одним из нормативных жанров для представления собственных научных и философских взглядов. Это был именно гуманистический жанр. Поэтому характерной особенностью «Посланий» Фичино является позиционирование коммуникации внутри *respublica literaria* (республики ученых) как свободного и дружеского обмена мнениями и позициями в противовес тому виду внутриуниверситетской циркуляции знания, что создавали схоластические жанры. Этот «публичный режим» существования медицинского знания в культуре Возрождения, как представляется, тоже является вариантом «практического ответа» на эпидемический вызов, который достаточно убедительно описывается с помощью риторики как «эпистемической парадигмы».

Другой яркой чертой гуманистической риторики является представление Фичино его всесторонней «эрудиции» в обсуждаемом вопросе. В начале произведения Фичино приводит пеструю россыпь имен античных поэтов, философов и врачей, а также свидетельства Писания, христианской агиографии и просто «эрудит-

⁸⁰ См. приложение к настоящей статье. Перевод выполнен по изданию Gentile 1990: 142–145.

⁸¹ О значении для Фичино «астрологически выверенных» дат, маркирующих наиболее значимые события в истории и его личной жизни (в том числе и публикацию Платоновского корпуса), см. Кудрявцев 2018: 66. Для исследователей же эта особенность Фичино служит источником постоянных сомнений в собственных датировках флорентийца, к чему бы они ни прилагались.

ских» сочинений с целью убедить читателя в том, что умение исцелять — это скорее дар Божий, чем человеческое изобретение. Примечательно, что в этом ряду Платон предстает лишь одним из авторитетов, выражающих общее согласие по данному вопросу. Однако сравнение ряда формулировок послания с другими текстами Фичино показывает, что дело обстоит ровно наоборот: все данные им «ссылки» должны подтвердить истинность платонической философии, как ее понимает флорентиец. Значение «божественного Платона» для медицины становится еще яснее благодаря пространной цитате из *Ti.* 89a–d, которая является философской кульминацией всего произведения: ведь перевод этого диалога еще не был опубликован Фичино. Само цитирование выступает здесь риторическим приемом, подчеркивающим значимость как можно более «точного» и «буквального» воспроизведения античного философа. Что никак не мешает Фичино совершить интерполяцию, поясняя наиболее «спекулятивный» фрагмент о треугольниках, образующих «тела» (вещей и живых существ). Утверждение, что жизненная «сила» (*vis*) конституирована «пропорциональными качествами» (*qualitates proportionales*) «тел», имеет аналогии в медико-философских трактатах флорентийца⁸². Если вспомнить разбиравшийся выше случай Сократа, оказавшегося невосприимчивым к «афинской чуме», то можно предположить, что рассуждения Фичино о «правильном устройстве» человека призваны найти приемлемую концептуализацию для объяснения «единичных случаев» как восприимчивости, так и невосприимчивости к болезни. И это «правильное устройство» флорентиец стремится связать с вещами умопостигаемыми: отсюда выбор «неопифагорейского» языка для разговора о душе — «подлинном» источнике здоровья тела — в натурфилософском контексте («пропорция» познается умом, а не чувствами).

Для ландшафта знания второй половины xv в. само помещение Платона в ряд медицинских авторитетов наряду с Галеном, Гиппократом, Месуе и Авиценной уже было сродни революции

⁸² См., например, *Consilio* II–v, p. 159.

в эпистемологии медицины⁸³. И именно риторические возможности жанра послания позволяют Фичино, с одной стороны, артикулировать полноту его собственного знания «медицинских предметов» (легитимирующую его право не только рассуждать «теоретически», но и давать «точные» практические рекомендации), а с другой — «убеждает» читателя взглянуть на всю медицинскую традицию через призму платоновских текстов. Исследователями хорошо изучено, какими риторическими и герменевтическими средствами Фичино делает Платона одной из центральных фигур в историософской концепции *prisca theologia*; в данном же произведении, по нашему мнению, мы наблюдаем общий набросок концепции *prisca medicina*, в которой Платон вновь выходит на первый план. Ведь «правильный способ заниматься медициной» флорентиец отождествляет именно с «древними» врачебными практиками. Хотя в послании речь не идет об эпидемическом вызове, сам этот поиск «иных оснований» указывает на «кризисное состояние» наличного (схоластического) медицинского знания. Согласно флорентийцу, главный маркер «неправильного» подхода в медицине — это, прежде всего, злоупотребление «лекарствами», происходящее от «незнания» лекарями «подлинного» источника здоровья, то есть Бога. Таким образом, Фичино фактически призывает врачей посвятить себя познанию «вещей божественных», то есть платонической философии, как он ее понимает. Завершается послание демонстрацией согласия среди «лучших» врачей-современников флорентийца, представленных с помощью риторических средств подлинными «платониками».

⁸³ О том же на примере *Consilio* см. Гурьянов 2023: 227–230.

Марсилио Фичино

Благородство медицины, ее польза и способы⁸⁴ ею заниматься

Марсилио Фичино приветствует Томмазо Валори⁸⁵!

Я прочитал у Гомера: ἑντρός γάρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιός ἄλλων⁸⁶, что значит: «один лекарь стоит множества других мужей». И это сказано с полным основанием. Ведь умение (*facultatem*) исцелять — это скорее дар (*donum*) Божий, а не изобретение людей, как учат священные писания евреев: «Почитай лекаря: ибо Всевышний создал его ради [человеческой] нужды»⁸⁷. Более того, язычники считают, что творцами (*auctores*) этого искусства были боги — Исида, Аполлон и Эскулап. Выдающимся лекарям язычники воздавали божественные почести, посвятив храмы Хирону, Махаону, Подалирию, Гиппократу и Гермагору. Гиппократ подтверждает это в своем письме к абдеритам, говоря, что медицина — это дар (*munus*) богов, что она беспристрастна и что он

⁸⁴ *Usus*: «правильный способ» заниматься медициной Фичино отождествляет с практиками «врачевателей» древности, полагая, что они должны играть определяющую роль и в современном ему лечебном деле. Однако язык не поворачивается назвать их «обычаями врачевания». «Неправильный способ» заниматься медициной — это, прежде всего, злоупотребление «лекарствами», происходящее от «незнания» врачами «подлинного» источника здоровья, то есть Бога.

⁸⁵ Конкретно о Томмазо Валори биографических сведений найти не удалось, однако семейство Валори было в числе весьма влиятельных во Флоренции xv в. и, кроме того, тесно связано с семейством Медичи в период фактического правления Лоренцо Великолепного, см. подробнее Tripodi 2020. Возможно, это родственник Филиппо Валори, оплатившего первое издание *Divini Platonis opera omnia* — первого перевода на латинский язык всего Платоновского корпуса, выполненного Фичино, см. Кудрявцев 2018: 64. Английский перевод послания Ficinio 1975: 233 отождествляет адресата с Томмазо Валери, врачом из Витербо; однако, по нашему мнению, для этого нет достаточных оснований.

⁸⁶ *Il.* 11.514: «Опытный врач драгоценнее многих других человеков» (пер. Н.И. Гнедича).

⁸⁷ *Cip.* 38:1 (= *Vulg.* 38:1). Фичино дает менее точный вариант перевода греческого текста, чем приводится в Вульгате (*Honora medicum propter necessitatem: etenim illum creavit Altissimus*, ср. в Синодальном переводе: «Почитай врача честию по надобности в нем, ибо Господь создал его»).

никогда не принимал вознаграждения за свою практику (*usu*)⁸⁸. Также в письме к Филемону он пишет: «Медицина родственна пророчеству (*vaticinio*), ведь у обоих искусств один родитель — Аполлон»; и как может быть иначе, если обсуждаемый нами родоначальник и будущие болезни предсказывает, и лечит тех, кто уже испытывает недомогание⁸⁹. Поэтому Пифагор, Эмпедокл и Аполлоний Тианский, как говорят, лечили болезни заклинаниями (*carminibus*), а не травами⁹⁰. А волхвы (*Magi*) считали, что прежде чем заняться телом больного, следует очистить его душу⁹¹ священными учениями (*rationibus*) и молитвами⁹², ведь очевидно, что подобное искусство и было получено, и практикуется по воле свыше (*divinitus*), поскольку душа зависит от Бога, а тело — от души. Разве евреи не считают, что этим искусством занимался архангел Рафаил?⁹³ Оставим в стороне всех прочих. Сам Христос как врачеватель рода человеческого исцелял всех больных и недужных⁹⁴, которых к Нему приводили, и силу (*potestatem*) исцеления вверил Своим ученикам⁹⁵. И поскольку это благороднейшее искусство, даже цари не гнушались его изучать и практиковать: Сабор и Гиргес, цари мидян⁹⁶, Сабид, царь ара-

⁸⁸ *Ep.* 11.5, p. 293 Hercher.

⁸⁹ *Ep.* 15.8, p. 297 Hercher. Gentile 1990: 142 указывает, что цитату из письма Фичино дает в переводе известного гуманиста Ринуччо Аретини (подробнее о нем см. Radif 2016).

⁹⁰ *Ср.* Iamb. *VP* 110–114, 164; Boeth. *Mus.* 1.1 (= PL 63.1170); Aug. *C. Iul.* 5.23 (= PL 44.797 sq.); Cic. *Tusc.* 4.3; Sen. *Dial.* 5.9.2; Porph. *VP* 32. Однако в Античности существовало и другое мнение, согласно которому лечение травами не противопоставлялось «благочестивой магии» (например, Philostr. *VA* 3.44).

⁹¹ *Animum*: здесь и далее имеется в виду «ум» как высшая часть души, восприимчивая к божественным воздействиям.

⁹² *Ср.* Psell. *In OC* 177 De Places (= PG 122.1140); Pleth. *In Orac. Mag.* 40 Opsopoeus.

⁹³ *Тов.* 3:16 (= Vulg. 3:25).

⁹⁴ *Egros egrotosque: figura etymologica.*

⁹⁵ *Ср.* *Мф.* 8:1–16, 9:1–7, 20–22; *Деян.* 3:1–16.

⁹⁶ *Girges* однозначно идентифицируется как Джурджис ибн Джibraил ибн Бухтишу (по-сирийски *Gūrgis bar Gabriēl bar Bōktyešūʿ*) — выдающийся врач-христианин VIII в., основатель медицинской династии, живший и руководивший медицинской школой в Гондишапуре. Согласно разным источникам, он в 765 г. вылечил халифа Багдада аль-Мансура, чем снискал его расположение.

бов⁹⁷, Митридат, царь персов⁹⁸, Гермес, царь египтян⁹⁹ и Месуе, племянник царя Дамаска¹⁰⁰. Некоторые считают, что и Авиценна был принцем Кордовы¹⁰¹. Об этом искусстве писали такие известные философы, как Демокрит, Тимей Локрийский, Платон, Аристотель, а также бесчисленное множество других небезызвестных философов.

О том, сколь медицина благородна, сказано, пожалуй, всё, что допускается жанром послания. Сколь же она полезна, мы ясно видим из того, что искусства, направленные на благополуч-

Однако совершенно очевидно, что Джурджис никогда не был правителем. Имя Sabor с большой долей вероятности отсылает к одному из шахиншахов из династии Сасанидов: Шапуру I (правил ок. 240/241–271/272) или Шапуру II (ок. 307/308–379/380). Нет достоверных сведений, что кто-либо из них занимался медициной. Однако именно кто-то из этих правителей основал Гондишапур (см. Reinink 2003), прославившийся своей медицинской школой, что, вероятно, объясняет, как имя «Шапур», ставшее частью названия города, попало в данный список рядом с выдающимся гондишапурским врачом. Кроме того, возможна контаминация имени шахиншахов с именем Сабура ибн Сахла, еще одного гондишапурского врача, жившего в IX в. и написавшего книгу об антидотах.

⁹⁷ Sabid rex arabum упоминается и Симфорьеном Шампье (см. Hasse 2016: 43, 428). Возможно, имеется в виду Сабит ибн Курра (836–901), сабийский поимат, врач и переводчик с греческого, работавший в Багдаде. .

⁹⁸ Вероятно, Митридат VI Евпатор (132–63), хотя он был царем Понта, а не Персии; о его медицинских достижениях см. Plin. Nat. 25.3.5–7 и Gel. 17.16.

⁹⁹ Гермес Триждывеличайший — полупоупендарный автор трактатов Герметического корпуса; о значении этой фигуры для *prisca theologia* Фичино см. Кудрявцев 2018: 51–55.

¹⁰⁰ Имеется в виду Юханна ибн Масаваих Абу Закария (ок. 777–857) — ассирийский врач, христианин по вероисповеданию, работавший при дворе багдадских халифов. О его «царском» происхождении нет сколько бы то ни было достоверных сведений. Месуе — лишь один из латинизированных вариантов его имени (также известен как Janus Damascenus, Иоанн из Дамаска). Это был один из наиболее популярных на латинском Западе арабоязычных врачей как в Средние века, так и в раннее Новое время: Hasse 2016: 7–8 насчитал 72 издания его трудов и псевдо-эпиграфов, выполненных до 1700 г. (больше только у Аверроэса и Авиценны).

¹⁰¹ Подробнее о том, как благодаря Герарду Кремонскому и Джентиле да Фоллино, а также особенностям средневековой иконографии Авиценна приобрел «царское происхождение и достоинство», см. Hasse 1997. Представления о том, что он был принцем Кордовы, уже в XVI в. придерживались Франциск Кальфурний (*ibid.*) и Симфорьен Шампье (Hasse 2016: 43–44).

ную жизнь (*bene vivendum*), кажутся малополезными без ее помощи. Мы не можем жить благополучно, если наша жизнь превалась, и, конечно же, в краткий период земной жизни без хорошего здоровья мало чего можно достичь в развитии любого умения (*facultate*); и нам нелегко добиться больших заслуг среди людей или перед Богом, если мы не будем жить долго и рассудительно¹⁰². Точное знание медицины¹⁰³ дает все возможности (*facultatem*) для такой жизни. Но практика (*uti*) этого искусства требует предельной преданности (*pietate*) Богу и любви (*charitate*) к людям, чему нас научили своим примером евангелист Лука и божественные лекари Косма и Дамиан. Ведь Бог — творец всех благ, а истинный (*legitimus*) лекарь подобен богу среди людей: он возвращает их от смерти к жизни и ему поклоняются словно богу даже цари и мудрецы, когда они больны.

Все согласны с тем, что лекарь должен обладать проницательностью¹⁰⁴, знаниями и практическим опытом. И никто не сомневается, что его рассуждения должны быть обоснованными (*gravitate*) и точными (*diligentia*). Но после принятия взвешенного решения, как пишет Гиппократ абдеритам, промедление в этом искусстве может быть более вредоносным, чем в любом другом¹⁰⁵.

¹⁰² *Sobrii*: речь не идет о «трезвости» или «умеренности» в узком моральном смысле слова. Для Фичино как философа-платоника не существует «морали» или «политики», мыслимых отдельно от устройства души. Поскольку флорентиец вполне солидарен с известным тезисом Галена, что наилучший врач — это также и философ, в интересующих Фичино «образцовых» случаях устройство души определяется ее устремлением к умопостигаемой жизни и «вещам божественным», а не подстраиванием под человеческие оценки и мнения. Так, например, в «Совете, как противостоять чуме» (*Consilio* 48r–48v, p. 206) *sobrietà* и *continentia*, рассудительность и самообладание, называются флорентийцем в качестве основных характеристик Сократа («образцового» философа). Именно они, согласно Фичино, позволили ему сохранить здоровье во время эпидемии «афинской чумы».

¹⁰³ *Diligentia medicine*: на гносеологическую семантику *diligentia* в произведениях Фичино указывает, например, словоупотребление в *De vita* 3.25 (Гурьянов 2023: 248–252). Это не «усердие» в узком моральном смысле слова.

¹⁰⁴ *Acumine*: о значении «острого ума» в описываемой Фичино антропологии «образцового» человека (философа и лекаря) говорится, например, в *De vita* 1.1. 13–14 (Гурьянов 2015: 161).

¹⁰⁵ *Ep.* 16.7, p. 297 Hercher.

Однако еще опаснее, по словам Галена, обращенным к Главкону, предвосхищать ход природы и препятствовать ей¹⁰⁶. Ибо, говорит он, из-за этой ошибки, то есть легкомыслия врачей, которые или мешают природе, или торопят ее, ежедневно гибнет множество людей. Лишь тот с легкостью избегнет ошибки, кто не полагается на один только свой ум¹⁰⁷. Ведь и Гиппократ пишет Демокриту, что, хотя он уже очень стар, он еще не достиг вершин медицины¹⁰⁸. Гален также говорит, что только в девяносто лет он наконец постиг природу пульса.

Прежде всего, врач должен помнить, что творцом здоровья является Бог, что природа — это инструмент Бога для созидания или поддержания здоровья, а врач подчинен обоим. Поэтому для осуществления медицинского искусства (*artifici*) он должен подготавливать не сами силы (*vires*), а материю, и устранять препятствия для их действия. Если же он опрометчиво хочет что-то удалить или привнести в материю, то часто делает и то, и другое плохо, и препятствует природе, которая сделала бы и то, и другое хорошо.

Но давайте послушаем, как наш божественный Платон в духе пифагорейцев (*ex mente Pythagoreorum*) говорит об этом в «Тимее»¹⁰⁹: «Лучшее из всех движений — то, которое пребывает в себе самом и происходит из себя самого, поскольку оно в высшей степени сродно движению ума (*mentis*) и мира в целом (*totius ipsius*); а движение, происходящее от инородного себе, — менее совершенно. Наихудшее же движение — то, при котором от инородных воздействий движутся лишь части, а тело в целом покоится и пребывает в бездействии. Вот почему из всех способов очищения и укрепления (*constitutionum*) тела гимнастиче-

¹⁰⁶ *Med. meth.* 1, 11.2 Kühn.

¹⁰⁷ Ingenio: речь идет о том же умении «схватывать» суть предмета, или проциательности, что выше была названа *acuten*. Этот «природный» ум в человеке нужно отличать от «божественного» ума (как высшей части души), который проявляется в созерцании умопостигаемых предметов.

¹⁰⁸ *Ep.* 20.2, p. 307 Hercher.

¹⁰⁹ *Ti.* 89a–d. В распоряжении Фичино точно были рукописи *Laur.* 85.9 и *Laur. Conv. Sopr.* 180, содержащие данный диалог, см. Vanhaelen 2002.

ские упражнения являются самыми полезными для здоровья. На втором месте — неумотительные поездки (*vectio*), совершаемые куда-либо на корабле или ином транспорте. Третий вид воздействия (*commotionis*) полезен только в условиях крайней необходимости, а в остальных случаях человек в здравом уме не должен прибегать к нему: это очищение, производимое лекарями, как правило, с помощью снадобий (*pharmasis*), то есть слабительных средств. Ведь недуги, если только они не относятся к наиопаснейшим, не следует приводить в движение (*irritandi*) снадобьями. Ибо устройство (*constitutio*) любого недуга некоторым образом подобно природе (*nature*) живых существ. В самом деле, устройство живых существ от момента их зарождения определяется точно установленными сроками. Этому подвержен и род в целом, и каждое отдельное существо, которое несет в себе предопределенный с момента рождения срок жизни, если только в дело не вмешиваются роковые события (*necessariis passionibus*). Ибо треугольники, то есть пропорциональные качества¹¹⁰, обладающие силой (*vim*) отдельных тел¹¹¹ от самого их возникновения, до опре-

¹¹⁰ *Qualitates proportionales*: в др.-греч. оригинале этому уточнению Фичино ничего не соответствует. Ср. в «Совете, как противостоять чуме» (*Consilio 11-v*, р. 159): «Чума — это ядовитый пар, зародившийся в воздухе и враждебный жизненному духу; враждебный, говорю, не в силу *качества* какого-либо образующего его элемента (*qualità elementale*), а по своему особенному свойству (*proprietà specifica*); из-за подобного свойства дружественным жизненному духу является терьяк, ведь он дружествен не потому, что является горячим или холодным, сухим или влажным, а потому что во всём его составе наличествует форма, устроенная согласно *пропорции* формы жизненного духа (*in tucta la compositione sua risulta una forma proportionata alla forma dello spirito vitale*)». Курсив наш — И.Г., А.М.

¹¹¹ *Singulorum*: это вполне приемлемый латинский перевод ἐκάστου. Общий контекст диалога вроде бы указывает, что в данном месте Платон имеет в виду сложение из треугольников всех тел, «принятых в себя» природой (ср. *Ti. 50ab*), а «живые существа» (в обыденном понимании) — только их частный случай. Фичино, добавляя слова *ad usum vite*, по-видимому, всё же привносит в это рассуждение дополнительные «виталистские» коннотации. Они вполне согласны с общим духом диалога — например, с утверждением, что весь космос есть живое существо (*Ti. 30b*). Но всё же в оригинале (вопреки переводу С.С. Аверин-

деленного момента сохраняют связность, достаточную для поддержания жизни: сверх же этого ничья жизнь не продлится. То же положение применимо и к устройству заболеваний: если кто-то пытается с помощью снадобий сократить их продолжительность относительно predetermined срока, то, как правило, из незначительных они становятся тяжелыми, а их проявления из редких — многочисленными. Вот почему недуги следует лечить и контролировать с помощью точного следования диете¹¹² в той мере, в какой у каждого человека есть для этого досуг, а не стимулировать неуправляемую и опасную болезнь снадобьями». Так говорит Платон.

Флорентийцы [до сих пор] часто отмечают одобрением нашего Галилея¹¹³ за то, что он следовал этому правилу. По той же причине я всеми силами воздаю хвалу Лоренцо Мартеллини¹¹⁴, истинному врачу; и я в полной мере воздал бы ее также Томмазо Валори — если бы не то обстоятельство, что я пишу ему!

Прощайте и передавайте привет Антонио Бенивьени¹¹⁵, искус-

цева) мы видим, что речь буквально идет о силе «каждой вещи» (ἐκάστου), образованной треугольниками. Для *singulorum* мы выбрали перевод «отдельных тел» как подходящий по смыслу и более лаконичный аналог выражения «отдельных вещей и существ».

¹¹² *Diligentia victus*: для Фичино нет «зазора» между истинным знанием и следующим из него образом жизни, поэтому как *diligentia medicine*, так и *diligentia victus* в полной мере соединяют в себе гносеологические и практические смыслы (между которыми приходится выбирать при переводе, руководствуясь соображениями благозвучия). «Диету» в данном случае вслед за античной традицией следует понимать как указание на образ жизни в целом, а не как одни лишь пищевые предписания.

¹¹³ Галилео Галилей (ок. 1369/70–1447/50) — знаменитый флорентийский врач, преподававший «практику медицины» во флорентийском студийуме. Подробнее см. Vausi 1998. Между предполагаемой датой смерти Галилея и периодом, к которому Фичино относит данное послание, прошло порядка 25 лет, что объясняет необходимость вставки.

¹¹⁴ Никаких сведений о современнике Фичино по имени «Лоренцо Мартеллини» (*Laurentius Martellinus, Lorenzo Martellini*) найти не удалось.

¹¹⁵ Антонио Бенивьени (1443–1502) — видный флорентийский врач, близкий к семейству Медичи. Современники отмечали его практические познания в диагностике, хирургии и акушерстве, см. подробнее Stefanutti 1966.

ному врачу. Джироламо Амазео¹¹⁶, наш поистине очаровательный товарищ по изучению медицины и кифары, шлет вам свой. Еще раз прощайте.

Литература

- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. «О жизни» I.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 10.1: 134–157.
- Гурьянов, И.Г. (2021), “Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее Новое время”, *СХОЛН (Scholae)* 15.2: 745–771.
- Гурьянов, И.Г. (2023), “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 18.1: 222–255.
- Зеллин, Ф. (2014), “Политика”, in Ю. Зарецкий, К. Левинсон (ред.), *Словарь основных исторических понятий: избранные статьи*, 2.389–519. М.: НЛО.
- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2011), *Кроме Декарта. Размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени*. М.: Квадрига.
- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2014), *Кроме Макиавелли. Проблема Метода в политических науках раннего Нового времени*. М.: Квадрига.
- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2015), “Нэнси С. Стрювер и «упущенные возможности Модерна»: гражданские науки раннего Нового времени как объект «риторики модальностей»”, *Вопросы философии* 2015.6: 18–28.
- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2020), “Исторический метод от рождения к возрождению (от гражданской науки к модальной риторике)”, *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 4.3: 15–35.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.

¹¹⁶ Джироламо Амазео (1467–1517) — флорентийский гуманист, представитель видной династии итальянских гуманистов, подробнее см. Tognetti 1960. Фичино относит свое послание к периоду, когда Джироламо было около 7 лет; очевидно, он был одним из многих учеников Фичино. В Ficino 1975: 130, 220 дано неконвенциональное написание фамилии: «Amazzi» вместо «Amaseo».

- Пирс, Ч.С. (2000), “Закрепление верований” (пер. Т. Дмитриева), in *Id.*, *Избранные философские произведения*, 234–265. М.: ЛОГОС.
- Ридель, М. (2014), “Общество, гражданское”, in Ю. Зарецкий, К. Левинсон (ред.), *Словарь основных исторических понятий: избранные статьи*, 2.93–219. М.: НЛЮ.
- Соколов, П. (2017), “«Недостающее звено»: эмбриологическая интерпретация естественного состояния у Питера и Йохана Де ла Куров”, *Социологическое обозрение* 16.1: 83–100.
- Agrimi, J.; Crisciani, C. (1998), “Charity and Aid in Medieval Christian Civilization”, in M.D. Grmek, (ed.), *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*, 170–196. Harvard University Press.
- Agrimi, J.; Crisciani, C. (1994), *Les consilia médicaux*. Turnhout: Brepols.
- Arrizabalaga, J.; Henderson, J.; French, R. (1997), *The Great Pox. The French Disease in Renaissance Europe*. Yale University Press.
- Bausi, F. (1998), “Galilei, Galileo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 51. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/galileo-galilei_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/galileo-galilei_(Dizionario-Biografico)/)
- Carmichael, A. (1986), *Plague and the Poor in Renaissance Florence*. Cambridge University Press.
- Carmichael, A. (2008), “Universal and Particular: The Language of Plague, 1348–1500”, *Medical History* 52.S27: 17–52.
- Chandelier, J. (2009), “Théorie et définition des poisons à la fin du Moyen Âge”, *Cahiers de recherches médiévales* 17: 23–38.
- Chillingworth, W. (1638), *The Religion of Protestants. A Safeway to Salvation*. London: Andrew Clark.
- Cohn, S. (2010), *Cultures of Plague. Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford University Press.
- Daston, L.; Stolte, M., eds. (2008), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Deer-Richardson, L. (2018), *Academic Theories of Generation in the Renaissance: The Contemporaries and Successors of Jean Fernel 1497–1558*. Springer.
- Divisová, B. (2022), *Medical Case Studies (Consilia medica) of the Early Modern Period*. Amsterdam University Press.
- Dreizel, H. (1992), *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein Beitrag zu Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie in der frühen Neuzeit*. Darmstadt: Ph. von Zabern.
- Fernel, J. (1685), *Consiliorum Medicinalium Liber...* Francofurti: Apud Ioannem Wechelum.

- 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.
- Forrester, J. (2005), *Jean Fernel's On The Hidden Causes of Things. With an Edition and Translation of Frenel's De abditis rerum causarum*. Leiden; Boston: Brill.
- Frank, G. (2019), “*Deus vult aliquas esse certas notitias...*’: Epistemological Discussions in the Philosophy of the Early Modern Period”, *Journal of Early Modern Studies* 8.1: 25–59.
- Franklin, J. (2015), *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*. John Hopkins University Press.
- French, R. (1998), “Introduction: The ‘Long Fifteenth Century’ of Medical History”, in R. French et al. (eds.), *Medicine from the Black Death to the French Disease*, 1–5. Routledge.
- French, R. (2003), *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge University Press.
- French, R.; Arrizabalaga, J.; Cunningham, A., eds. (1998), *Medicine from the Black Death to the French Disease*. Routledge.
- Garau, R. (2016), “Springs, Nitre, and *Conatus*. The Role of the Heart in Hobbes’s Physiology and Animal Locomotion”, *British Journal for the History of Philosophy* 24.2: 231–256.
- Garber, D.; Zabell, S. (1979), “On the Emergence of Probability”, *Archive for History of Exact Sciences* 21.1: 33–53.
- Gentile, S., ed. (1990), *Marsilio Ficino. Lettere*. Vol. 1: *Epistolarum familiarium liber I*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Graevenitz, G.; Marquard, O., eds. (1998), *Kontingenz*. München: Wilhelm Fink.
- Guryanov, I.G., tr. (2015), “Marsilio Ficino. *De Vita* I.1–7”, *Platonic Investigations* 3.2: 147–197. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2019), “Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino’s Philosophy”, *Platonic Investigations* 10.1: 134–157. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2021), “Platonic tradition and Early Modern theory of epidemics”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2: 745–771. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2023), “Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino”, *Platonic Investigations* 18.1: 222–255. (In Russian.)
- Hacking, J. (2006), *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge University Press.

- Hasse, D.N. (1997), "King Avicenna: The Iconographic Consequences of a Mis-translation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 60: 230–243.
- Hasse, D.N. (2016), *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Harvard University Press.
- Hintikka, J. (1973), *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theories of Modality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hirai, H. (2002), "Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino", in M. Allen, V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 280–308. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Hirai, H. (2011), *Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden; Boston: Brill.
- Ivanova, Y.; Sokolov, P. (2020), "The Historical Method: From Genesis to Revival (From the Civil Science to the Modal Rhetoric)", *Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics* 4.3: 15–35. (In Russian.)
- Ivanova, Y.; Sokolov P. (2015), "Nancy S. Struver and Missed 'Possibilities in the Modern Inquiry': the Early Modern Civil Sciences as an Object of the 'Modal Rhetoric'", *Voprosy Filosofii* 2015.6: 18–28. (In Russian.)
- Jacquart, D. (1998), "Medical Scholasticism", in M.D. Grmek (ed.), *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*, 197–240. Harvard University Press.
- Kahn, V. (2004), *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation in England, 1640–1674*. Princeton University Press.
- Katinis, T. (2010), "A Humanist Confronts the Plague: Ficino's *Consilio contro la Pestilentia*", *Modern Language Notes* 125.1: 72–83.
- Katinis, T. (2016), "Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe, edited by Stephen Pender and Nancy S. Struever, 2012 (Review)", *Early Science and Medicine*, 21.1: 97–99.
- Knebel, S. (1994), "Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41.3: 463–490.
- Knebel, S. (2000), *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Felix Meiner.
- Koselleck, R. (1995), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, R.; Stempel, W.-D., eds. (1973), *Geschichte. Ereignis und Erzählung*. München: Wilhelm Fink.
- Luhmann, N. (1998), *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutsche Verlag.

- Maclean, I. (2001), *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: The Case of Learned Medicine*. Cambridge University Press.
- Moreau, E. (2011), "Pestilence in Renaissance Platonic Medicine: From Astral Causation to Pharmacology and Treatment", in F. Baldassarri, F. Zampieri (eds.), *Scientiae in the History of Medicine*, 217–246. Roma; Bristol: «L'Erma» di Bretschneider.
- Moss, A. (1996), *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Parkin, J. (2010), *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700*. Cambridge University Press.
- Pender, S. (2006), "Examples and Experience: On the Uncertainty of Medicine", *The British Journal for the History of Science* 39.1: 1–28.
- Pocock, J. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press.
- Pocock, J. (2001), "The True Leveller's Standard Revisited: An Afterword", in M. Mendle (ed.), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers, and the English State*, 283–291. Cambridge University Press.
- Pomata, G.; Siraisi, N., eds. (2005), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*. Massachusetts Institute of Technology Press.
- Rabe, H. (1972), "Autorität", in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1: A–D, 382–406. Stuttgart: Ernst Klett.
- Radif, L. (2016), "Rinuccio d'Arezzo", in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 87. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/rinuccio-d-arezzo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/rinuccio-d-arezzo_(Dizionario-Biografico)/)
- Reinink, G.J. (2003), "Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Change in the Nestorian School Tradition", in G.J. Reinink, A.A. MacDonald, M.W. Twomey (eds.), *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, 163–174. Leuven; Paris; Sterling: Peeters.
- Seifert, A. (1983), "Conring und die Begründung der Staatenkunde", in M. Stolleis (ed.), *Hermann Conring (1606–1681): Beiträge zu Leben und Werk*, 201–216. Berlin: Duncker & Humblot.
- Shapiro, B. (1985), *Probability and Certainty in Seventeenth Century England*. Princeton University Press.
- Siraisi, N. (1990), *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*. The University of Chicago Press.

- Siraisi, N. (2014), *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton University Press.
- Stefanutti, U. (1966), “Benivieni, Antonio”, in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 8. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-benivieni_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-benivieni_(Dizionario-Biografico)/)
- Struever, N. (1970), *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton University Press.
- Struever, N. (1980), “Topics in History”, *History and Theory* 19.4: 67–83.
- Struever, N. (1992), *Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance*. The University of Chicago Press.
- Struever, N. (1993), “Petrarch’s *Invective contra medicum*: An Early Confrontation of Rhetoric and Medicine”, *Modern Language Notes* 108.4: 659–679.
- Struever, N. (1997), “*Subtilitas applicandi* in Rhetorical Hermeneutics: Peirce’s Gloss and Kelley’s Example”, in W. Lost, M.J. Hyde (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, 215–231. Yale University Press.
- Struever, N.S. (1997), “The Medical-Theoretical Background in Naples of Vico’s *New Science*”, *New Vico Studies* 15: 10–24.
- Struever, N. (2000), “Rhétorique et philosophie naturelle au XVIIe siècle: le cas de Marin Cureau de la Chambre”, in F. Cornillat, R. Lockwood (eds.), *Êthos et Pathos. Le statut du sujet rhétorique*, 133–152. Garnier.
- Struever, N. (2005), “Alltäglichkeit, Timefulness in the Heideggerian Program”, in D. Gross, A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*, 105–130. State University of New York Press.
- Struever, N. (2009), *Rhetoric, Modality, Modernity*. Chicago University Press.
- Struever, N. (2012), “Medicine’s Political Rhetoric: The Case of Bertini’s *La medicina difesa*”, in N. Struever, S. Pender (eds.), *Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe*, 251–264. Farnham: Ashgate.
- Struever, N.; Pender, S., eds. (2012), *Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Taviner, M.; Thwaites, G.; Gant, V. (1998), “The English Sweating Sickness, 1485–1551: A Viral Pulmonary Disease? 1485 to 1551”, *Medical History* 42.1: 96–98.
- Tognetti, G. (1960), “Amaseo, Girolamo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 2. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-amaseo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-amaseo_(Dizionario-Biografico)/)
- Tripodi, L. (2020), “Valori”, in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 98. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/valori_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/valori_(Dizionario-Biografico)/)

- Tuck, R. (1993), *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge University Press.
- Vanhaelen, M. (2002), “Marsilio Ficino’s Translation of Plato’s *Eutyphro*”, *Scriptorium* 56.1: 20–47.
- Ward, J. (2018), *Classical Rhetoric in the Middle Ages: The Medieval Rhetors and Their Art 400–1300, with Manuscript Survey to 1500 CE*. Leiden; Boston: Brill.
- Wear, A.; Geyer-Kordesch, J.; French, R., eds. (1993), *Doctors and Ethics: the Earlier Historical Setting of Medical Ethics*. Amsterdam: Rodopi.

Александр Бегичев, Ирина Мочалова

«Метафизические уроды» и их потомство: критика
неоплатонизма И.М. Скворцовым в контексте развития
русской духовно-академической философии XIX века*

ALEXANDER BEGICHEV, IRINA MOCHALOVA

“METAPHYSICAL FREAKS” AND THEIR OFFSPRING: I.M. SKVORTSOV’S
CRITIQUE OF NEOPLATONISM IN THE CONTEXT OF THE DEVELOPMENT
OF RUSSIAN SPIRITUAL-ACADEMIC PHILOSOPHY IN THE 19TH CENTURY

ABSTRACT. The article deals with the reception of Neoplatonism in the Russian spiritual-academic tradition of the 19th century. Interest in it was caused by the understanding of the place of philosophy and the formation of Russian Schellingianism in the second half of the 1830s. A significant figure in the dispute about Neoplatonism was the theologian-philosopher of the Kiev Theological Academy I.M. Skvortsov, the author of the first journal publication on Plotinus’ philosophy. A comparison of Skvortsov’s speech “On the Metaphysical Principle of Philosophy” (1819) and the Academy Charter (1814) shows that as a philosopher and teacher of the KTA, Skvortsov fully implements the requirements of the Charter. For Skvortsov, philosophy as a universal system of knowledge has Christian truth as its foundation. This leads to the unity of philosophy and Christian teaching. The means of a dialogue between religion and philosophy is the study of the history of philosophy, focused on the history of Platonism. The purpose of Skvortsov’s appeal to Neoplatonism is to combat distortions of Plato’s philosophy and Christian truth. A single idea unites two articles published in the *Journal of the Ministry of National Education* in 1835. In the article “On Eschenmayer’s Philosophy”, Skvortsov is based on Eschenmayer’s argumentation and reveals the anti-Christian nature of German idealism; shows its inconsistency both as a philosophy of nature and as an ethical theory. The appeal to Plotinus (“On Plotinus’ Philosophy”) shows the source and basis of the latest distortions of Christian

© А.Д. Бегичев (Санкт-Петербург). begichev9670@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). mochalova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.12

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01129, Санкт-Петербургский государственный университет, <https://rscf.ru/project/23-28-01129/>.

philosophy. Plotinus' qualityless "One" cannot be the God of the Christian religion. "Mind" leads to pantheism; the human soul, striving to merge with the "One", loses its individuality. Qualityless matter is identical with the "One", this leads to absurd conclusions. Skvortsov's criticism of Plotinus and Neoplatonism becomes a model for thinkers of the academic tradition of the 1870–1880s. It defines a stable negative assessment of Plotinus' philosophy, Neoplatonism, and Western thought oriented towards it. Skvortsov's appeal to the works of Gregory of Nyssa at the end of his life shows the possibilities of a Christian Neoplatonism as a link between Russian religious philosophy and Christian theology.

KEYWORDS: I.M. Skvortsov, Neoplatonism, Plotinus, spiritual-academic philosophy, the *Journal of the Ministry of National Education*.

Мы христиане, — и нам непростительно лучше любить философа, какого-либо Аристотеля или Платона, нежели философию Иисуса Христа.

И.М. Скворцов, «Метафизические начала философии»¹

Как известно, развитие русской мысли исторически во многом складывалось под влиянием платонизма и неоплатонизма, причем это влияние можно рассматривать и как прямое, через обращение к текстам платоников, и как опосредованное². Научная литература, посвященная изучению опосредованного влияния платонизма и неоплатонизма на русскую философскую мысль, столь же обширна, как и само это влияние³. Путь освоения платонической традиции был непростым — от философско-богословских

¹ Скворцов 1863а: 66.

² Очевидная проблема этого типа влияния состоит в том, что зачастую оно носит скрытый характер, когда воспринимающий не осознает его. Данный тип взаимодействия интеллектуальных традиций сложен и для исследователя: в этом случае он обречен пробираться сквозь корпус текстов, обращая внимание на фрагменты, напоминающие идеи того или иногда автора. До некоторой степени проблема смягчается, если рецепция опосредована некоторыми промежуточными агентами. Однако и в этом случае осмысление связано с неизбежной расплывчатостью, наличием многочисленных искажений. Эту ситуацию применительно к стоической традиции описывает К. Брук (Brook 2012: xix).

³ В качестве примера укажем следующие работы: Мильков 2002; Мирошниченко 2013; Шкуро 2015; Ионайтис 2017 и др. Обзор: Светлов, Протопопова 2020. Специальному исследованию «платонических корней русского философствования» посвящены многочисленные работы А.И. Абрамова (Абрамов 2005).

исканий Киевской и Московской Руси, через философские неоплатонические построения России XVIII в., через философско-романтические пристрастия России XIX в., к платонизму философской системы всеединства В.С. Соловьева, а затем и к золотому веку русской философии XX в. В этом отношении особое значение имеет XIX столетие, период, когда неоплатонизм, исторически уже давно вошедший в русскую духовную культуру через византийское богословие, обретает в качестве нового проводника шеллингизм, ставшее чрезвычайно популярным уже с первых десятилетий XIX в. Как писал В.Ф. Одоевский в «Русских ночах», «в начале XIX века Шеллинг был тем, чем Христофор Колумб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, — его душу»⁴. Именно дискуссии вокруг философии Шеллинга делают актуальным обращение к основателю неоплатонизма — Плотину⁵. В качестве примера можно привести проникнутый пафосом «платонического философствования» романтизм Н.И. Надеждина, не только почитавшего Шеллинга корифеем нынешней философии, но и утверждавшего историко-философскую цепочку преемственности идей — Платон, Плотин, Шеллинг, романтизм: «Шеллинг изъясняется — Плотин, так же как и Наполеон — Цезарем. Гете есть новое издание Еврипида; Шиллер — второй экземпляр Вергилия...»⁶.

Заняв место между Платоном и Шеллингом, Плотин как выразитель неоплатонизма оказывается вписанным в актуальные для XIX в. споры о природе философии и ее отношении к религии. Если, например, изданное И.И. Давыдовым в 1820 г. для воспитанников пансиона при Московском университете пособие по истории философии «Опыт руководства к истории философии»

⁴ Одоевский 1975: 15–16.

⁵ О рецепции Шеллинга в России в XIX в. см. Каменский 1980; Пустарнаков 1998; Резвых 2008.

⁶ Тезис был сформулирован Надеждиным в статье «Всем сестрам по серьгам» и опубликован в «Вестнике Европы» в 1829 г. Современное издание: Надеждин 1972: 119.

могло вообще обойти молчанием неоплатонизм⁷, то в истории философии, опубликованной во второй половине 1830-х гг. архимандритом Гавриилом (В.Н. Воскресенским)⁸, неоплатонизму посвящена объемная глава «Мистический неоплатонизм Александрийцев», в которой в отдельном параграфе (§ 54. Плотин) были проанализированы взгляды Плотина⁹. Редкие в первой половине столетия, в его последней четверти и в начале XX в. специальные работы, посвященные Плотину, всё же начнут появляться на страницах ведущих богословских и философских журналов. Несмотря на это, трудно не согласиться с Ю.А. Шичалиным, утверждавшим, что и в XX в. Плотин оставался у нас лишь «притягательным мифом, о котором никто толком не знал, и никто у нас не жил Плотин и его текстами так, как им жили его европейские издатели и переводчики»¹⁰. Рецепция неоплатонической философии была в первую очередь связана с осмыслением основ отечественной философской мысли и поиском национальных путей ее развития.

Значимую роль в споре о неоплатонизме сыграл Иван Михайлович Скворцов (1795–1863), автор первой специальной статьи, посвященной Плотину. Именно с деятельностью «верующего философа и мыслящего богослова», как точно охарактеризовал Скворцова Н.И. Барсов в предисловии к публикации писем

⁷ Давыдов 1820.

⁸ Созданный архимандритом Гавриилом объемный труд (6 томов, имеющих сквозную нумерацию параграфов) представлял собой учебное пособие к курсу лекций по истории философии, которые в звании профессора архимандрит Гавриил в течение почти 15 лет, с 1837 по 1850 гг., читал в Казанском университете. Первоначально история философии публиковалась в 1837–1839 гг. в Ученых записках императорского Казанского университета под названием «Понятие об истории философии». В 1839–1840 гг. все 6 частей были изданы в Казани отдельными книгами.

⁹ Гавриил 1839: 42–65. Детальный анализ учений Плотина приводит Гавриила к негативной оценке его философии в целом: «От чтения подобных теорий, не очищенных судом философским, основательный человек может потерять время, а скудоумный лишиться и последней искры здравого рассудка» (Гавриил 1839: 65).

¹⁰ Шичалин 1995: 5.

Скворцова к Иннокентию, архиепископу Херсонскому¹¹, связано формирование в рамках православного теизма русской духовно-академической философии и практики историко-философской работы в Киевской духовной академии. С 1819 по 1849 гг. Скворцов преподавал в КДА все положенные академическим уставом философские науки, а именно опытную психологию, метафизику, нравственную философию и историю философских систем, причем первые четыре года он был единственным «наставником философии». Под его руководством и влиянием получили философское образование четырнадцать курсов академических воспитанников; как отмечал Д.В. Поспехов в биографической заметке к курсу лекций Скворцова, «все, без исключения, бывшие и существующие наставники философии в Киевской духовной академии, были и есть — или его непосредственные ученики или ученики учеников его»¹². К ученикам Скворцова можно отнести В.Н. Карпова, П.Д. Юркевича, О.М. Новицкого С.С. Гогоцкого и др., сформировавших киевскую школу философского теизма. Можно согласиться с выводом Н.А. Куценко, исследовательницы творчества Скворцова, что именно в их работах происходила постепенная эволюция философско-богословской традиции в религиозно-философскую без ущемления первой¹³.

*И.М. Скворцов как наставник философии
Киевской духовной академии*

Иван Михайлович Скворцов родился в 1795 г. в семье священнослужителя в Нижегородской губернии; первоначальное образование он получил в Нижегородской духовной семинарии. Как богослов и философ Скворцов сформировался в годы учебы в Санкт-Петербургской духовной академии (1814–1817). Окончив академию первым воспитанником, Скворцов был удостоен степе-

¹¹ Цит. по Скворцов 2014: 229.

¹² Поспехов 1869: ii.

¹³ Куценко 2002: 46. Подробней о духовно-академической философии в России см. Куценко 2005; Коцюба 2014.

ни магистра богословия и назначен профессором философии, математики и физики в Киевскую семинарию. Как отмечал Н.И. Барсов, «это был один из наиболее ценных даров Киеву и его ученому сословию со стороны С. Петербургской духовной Академии»¹⁴. Когда в сентябре 1819 года открылась Киевская духовная академия, молодой бакалавр философии начал свою академическую карьеру.

На торжественном открытии Академии 28 сентября 1819 г. двадцатичетырехлетний философ был удостоен чести выступить с речью, должной раскрыть основные положения философии и определить цель и задачи философского образования в духовной академии. Речь «О метафизическом начале философии», произнесенная Скворцовым на латинском языке¹⁵, стала речью наставника философии, восхищенного ею и готового убеждать в этом своих учеников:

Какое величественное и прекрасное произведение духа нашего, какое удивительное и великолепное здание — философия! Сие произведение назначается не для удовлетворения одного любопытства, не для одного удовольствия, но преимущественно для достижения существенных потребностей духа нашего; сие здание предназначено быть бессмертным храмом, в котором бы дух наш поклонялся достойно Существому Вечному, — тем святилищем, в котором истинные мудрецы, открывая тайны природы, открывали бы вместе собственное святилище сердца, и на скрижалях его читали вечный закон Высочайшей Премудрости и свое предопределение¹⁶.

Безусловно, такое здание должно было иметь прочный фундамент, оно не могло быть основано на песке, чтобы «ветры страстей», «стремительные воды распрей и предрассудков» могли его разрушить. Понимание философии как универсальной системы

¹⁴ Цит. по Скворцов 2014: 229.

¹⁵ До 1835 г. лекции в Академии читались на латинском языке. По требованию Комиссии духовных училищ речь была переведена Скворцовым на русский язык и опубликована В.И. Аскоченским в 1863 г. (Аскоченский 1863).

¹⁶ Скворцов 1863а: 50.

не было оригинальным изобретением Скворцова, как и многие философы первой четверти XIX в. испытывавшего влияние философских идей Фихте. Однако подлинным руководством для молодого преподавателя, как показывает анализ его текстов и преподавательской деятельности, стал принятый в 1814 г. новый Устав Академии, где и было сформулировано не только то, как следует понимать философию, но и то, как ее преподавать. В частности, 160 пункт Устава гласил:

В толпе разнообразных человеческих мнений есть нить, коей Профессор необходимо должен держаться. Сия нить есть истина Евангельская. Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света вышней Философии, единой истинной, если не будут его искать в учении Христианском; что те только теории суть основательны и справедливы, кои укоренены, так сказать, на истине Евангельской. Ибо истина есть едина, а заблуждения бесчисленны¹⁷.

Следуя Уставу, Скворцов подчеркивал, что «созданные мыслителями разных эпох философские различные системы, каждая из которых претендует на истину и имеет собственное основание, это результат самолюбия их создателей. Есть только один путь, и одна истина»¹⁸. Стремясь сформулировать «метафизическое начало» философии, Скворцов сталкивается с проблемой, о которой будет говорить на протяжении всего творчества, — проблемой соотношения веры и знания, обострившейся в XIX веке, веке «брожения умов». Для Скворцова решением проблемы были поиски диалога религии и философии через обращение к истории философии и прежде всего через обращение к платонизму. 161 пункт Устава утверждал:

Между древними Платон есть первый столп истинной Философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей, Профессор должен искать основательного Философского учения; но при сем должно приметить, что никогда не найдет он сего учения в отрывках и кратких извлечениях, на разные его мысли

¹⁷ Проект устава 1814: 54

¹⁸ Скворцов 1863а: 52.

изданных: в них, странным образом, невежеством толкователей всё обезображено. Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях. Из новейших Философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались¹⁹.

И хотя в программной речи Скворцова нет имени Платона, предложенное понимание философии было вполне в духе платонизма, отсылая к Солнцу-Благу Платона, к солнечной религии Юлиана и Прокла, прочитанных в контексте метафизики света Ареопагитик:

Совершенная истина есть то вечное солнце, вокруг которого в бесконечно многих орбитах обращаются все конечные умы и от которого все, как тела сами по себе темные, заимствуют свет свой, но в котором вечно покоится Ум Божественный... Мыслящий дух наш не есть простая доска, назначенная быть картиною: но есть уже картина, правда, еще слабая и неясная, но всё же имеющая образ своего первообраза, — образ, который принимая более и более света, как бы выходит из мглы, и более и более являет в себе божественных черт Первообраза²⁰.

Знакомство с историей философией должно было показать, как это и требовал Устав (п. 162), что нет «расхождения между философией и христианским учением», они заимствуют один свет от одного вечного, самобытного Светила». Завершил свою речь «наставник философии» призывом «соделаться философами не языческими, а христианскими», ибо «в таком только виде возможна философия в ее истинном значении; такой только можно обещать твердое, неколебимое существование и такую только должно желать Руси православной!»²¹.

Сформулированная в 1819 г. позиция философского теизма останется неизменной на протяжении всего творческого пути И.М. Скворцова²²; именно она определит его отношение к неоплатонизму в целом и к философии Плотина в частности.

¹⁹ Проект устава 1814: 57–58.

²⁰ Скворцов 1863а: 54.

²¹ *Ibid.*: 67

²² Анализ творчества Скворцова см.: Куценко 2002; Кравченко 2014; Мачкарина 2020.

*И.М. Скворцов как критик Плотина и Шеллинга
на страницах «Журнала Министерства народного просвещения»*

В 1835 г. в октябрьском номере «Журнала Министерства народного просвещения» (ЖМНП) И.М. Скворцов публикует статью «О философии Плотина», ставшую первой журнальной статьей, специально посвященной античному мыслителю²³. Выбор журнала для публикации не был случайным.

Министерство народного просвещения с момента своего возникновения в 1802 г. издавало ведомственный журнал, но только с января 1834 г. по инициативе нового министра народного просвещения графа Сергея Семеновича Уварова журнал, получив новое название — «Журнал Министерства народного просвещения», становится центральным ежемесячным журналом России²⁴. В отличие от своих предшественников журнал должен был стать не только местом публикации официальных документов Министерства; по мысли Уварова, хорошо понимавшего важность государственной пропаганды, журнал должен был стать инструментом для осуществления инициированной им образовательной реформы, цель которой состояла в развитии самобытной национальной культуры. Уваров полагал, что такая культура может развиваться только на почве классических наук, освоение которых позволит ей стать подлинной наследницей культуры греческой с ее утверждением единства образования, воспитания и философии и будет способствовать осознанию особого места России на фоне западных культур. Понимая значение ЖМНП, Уваров лично осуществлял общее руководство журналом: разработал его структуру, придумал рубрики, по которому распределялся материал, координировал работу назначенного им редактором К.С. Сербиновича. Как министр он обеспечил государственное финансирование журнала, в частности выплату гонораров за

²³ Скворцов 1835b. Библиографию по Плотину см.: Яценко 1915: 124–126.

²⁴ Об истории ЖМНП см. Басаргина 2015. За 84 года существования журнала с 1834 по 1917 гг. вышло 1008 номеров; они были объединены в части, всего вышло 434 части (Плешкевич 2017: 18).

публикации, привлекая этим к сотрудничеству авторов, наиболее способных стать выразителями его идей. Одним из них стал И.М. Скворцов, опубликовавший в «уваровском журнале»²⁵ четыре статьи: «О философии Эшенмайера» (август 1835), «О философии Плотина» (октябрь 1835), «Критическое обозрение Кантовой Религии в пределах одного» (январь 1838), «Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека разума» (март 1848). Все четыре статьи отражали историко-философские интересы Скворцова и несмотря на различия предметов исследования имели общую задачу — показать искажения истинной философии, христианской и платонической по своему существу, допускаемые философами. В этом отношении особый интерес представляют две статьи 1835 года²⁶, возможно, отобранные Уваровым как выражающие поиски национальной философской культуры в контексте критики западной традиции. Подтверждением значимости статей для Уварова служит их место: каждая в своем номере открывает раздел «Наука».

Первая статья Скворцова посвящена философской теологии тюбингенского профессора философии и медицины Карла Адольфа Эшенмайера (1768–1852), получившего в 1820–1830 гг. известность в качестве критика философии Шеллинга²⁷. Обращаясь к критическим работам Эшенмайера 1817–1824 гг., Скворцов показывает недостатки системы абсолютного тождества Шеллинга, смешивающего не только «духовный мир с вещественным, но и Творца с тварью»²⁸. С точки зрения Скворцова, Эшенмай-

²⁵ ЖМНП как «уваровский журнал» издавался на протяжении 15 лет, с 1834 по 1849 г. В 1849 г. С.С. Уваров выходит в отставку, и это во многом меняет политику журнала.

²⁶ Обе статьи 1835 г. опубликованы без указания имени автора, имеют лишь пометку — «Киев». Однако сомнений в авторстве И.М. Скворцова у исследователей нет. См. Коцюба 2020: 637. Ср. обсуждение у Шпета 2008: 207. Изучение архивных рукописных материалов Скворцова в полном объеме до сих пор не предпринималось, о значимости этой работы см. Куценко 2005.

²⁷ О философии Эшенмайера и его полемике с Шеллингом см. Золотухин 2016.

²⁸ Скворцов 1835а: 214.

ер, «пользуясь богатством ума и фантазии Шеллинга и новейшими исследованиями естествоиспытателей, избегает пантеизма первого и разногласия с Откровением последних, и отличается чувством живым, пламенным, Христианским»²⁹. Как метафизика, так и философия религии Эшенмайера в изложении Скворцова могут служить теоретическим оружием против новейшего рационализма Канта, Фихте и Шеллинга, чьи религиозные системы заставляют их сторонников усомниться в вере как истинной руководительнице в религии: «Философы, довольствуясь одним рационализмом, не хотят уступить первенства Вере»³⁰. Как и Эшенмайер, Скворцов убежден, что «все формулы разума служат для одного мира имманентного, но не могут иметь трансцендентного приложения»³¹.

Показав, опираясь на аргументацию Эшенмайера, ошибки немецкой спекулятивной философии, Скворцов обращается к неоплатонизму, видя в этом позднем учении языческой философии исток и основание новейших искажений подлинной христианской философии. Обращение к Плотину как основателю неоплатонизма, таким образом, не имеет для Скворцова цели открыть для читателей журнала философию Плотина в ее сложности и, как он сам пишет, — «глубокомыслии». Напротив, Скворцов стремится изложить метафизику Плотина, практически не обращаясь к тексту «Эннеад»³², максимально упрощая и огрубляя учение «главы и почти оракула» неоплатоников, как он называет Плотина. Главные задачи, которые стоят перед Скворцовым: 1) показать в качестве очевидного антихристианский характер философии Плотина и 2) раскрыть метафизику Плотина как служащую образцом философии для популярных в России в первой половине XIX в. немецких шеллингянцев. Решению этих задач помогает четкая структура статьи, состоящей из введения и девяти небольших параграфов³³.

²⁹ Скворцов 1835а: 213.

³⁰ *Ibid.*: 223.

³¹ *Ibid.*: 230.

³² В статье только одна «слепая» цитата из Плотина.

³³ Можно предположить, что первоначально текст был задуман как глава

Не ставя задачи детального анализа статьи, остановимся на ее ключевых положениях. Скворцов начинает статью с критической оценки неоплатонизма, сложившейся в кругу историков философии ко второй половине XVIII в. И хотя он не использует термин «неоплатонизм»³⁴, называя Аммония Сакка отцом «Александрийской школы», давая общую характеристику философии неоплатоников, Скворцов следует традиции, представленной, в частности, в фундаментальном труде И.Я. Бруккера (1696–1770) *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1742–1744). В статье он выделяет три основные черты философии неоплатоников: 1) синкретизм как смешение греческих и восточных систем, смешение философии с языческой религией; 2) религиозный фанатизм как стремление к возвышению человека до статуса Бога или единения с ним, с помощью таких средств, как теургия и магия; 3) антихристианский характер, выражающийся в утверждении, вопреки Платону, многобожия. Как указывает Скворцов, враждебность христианству подтверждают и 15 книг против христиан Порфирия, и заблуждения Оригена, и отступничество Юлиана. Опасность учения неоплатоников, по мнению Скворцова, состоит в том, что такая философия не только защищала язычество, но и выступала достойной соперницей христианства. И главное для Скворцова — это понимание того, что угроза христианству со стороны неоплатоников не осталась в прошлом. Система неоплатоников, особенно Платинова, «в метафизической части служит образцом философии некоторых новейших Германских Натуралистов»³⁵. Именно последнее обстоятельство делает необходимым анализ метафизики Платина с целью демонстрации ее слабости.

учебника по истории философии, над которым по поручению Комиссии духовных училищ работал Скворцов, представив в 1830 г. 16 лекций (Никольский 1904: 547). Новый учебник должен был заменить устаревшие пособия, в частности историю философии Бруккера (Бруккер 1785), имевшуюся, согласно описи (№ 7765), в библиотеке Академии (Куценко 2005: 130).

³⁴ О термине «неоплатонизм» и истории его использования см. Соловьев 2023.

³⁵ Скворцов 1835b: 3.

В качестве определяющего метафизику Плотина Скворцов понимает оригинальное учение о «первоначальной Единице». По его мнению, понятие Бога как Единицы — оригинальное изобретение Плотина, не схожее ни с первым «движателем» Аристотеля, ни с «автоагафоном» Платона, ни с Единицей Пифагора. Скворцов воспроизводит логику Плотина и показывает, что Единица как всеобщее начало, превосходя всякое бытие, оказывается не бытийствующим, совершенно бескачественным началом; и в этом отношении, как лишенное любого именованя, это начало перестает быть даже Богом, лишаясь всякого смысла и значения. «Бога, который не имеет ни сознания, ни ума, никаких свойств и качеств, мы не можем ни любить, ни почитать»³⁶. Для Скворцова такая метафизика бесплодна и для религии, и для нравственности, но именно она как стремящаяся уйти от антропоморфизма оказывается привлекательной для Шеллинга и его последователей. Анализируя онтологию Плотина, Скворцов показывает, что Ум как второе начало был необходим философу для того, чтобы наполнить «пустую идею» новыми качествами, свойствами, которые невозможно вывести из абсолютно простой Единицы. Прибавлением к нулю единиц за единицами Плотин творит мир. Признание области Ума как места существования многочисленных богов позволяет защитить многобожие: боги получают онтологическое укоренение в структуре универсума. Третье начало — Душа мира. Приемля от Ума высшие идеи, Душа созерцает их в себе и от этого внутреннего движения переходит ко внешнему, стремясь осуществить во внешний мир то, что познает в Уме идеально. Так возникает природа, производятся пространство и время. Завершается эманация вырождением в нечто неопределенное, безвидное, бескачественное, то есть материя.

Такая онтология служит обоснованием этических воззрений Плотина, основанных на необходимости возвращения всего возникшего из начала к самому этому началу. В случае человеческой души это означает отрешение от всего чувственного, потерю своей индивидуальности (личности) для слияния с Единицей как Божеством.

³⁶ Скворцов 1835b: 9–10.

Подводя итоги анализу системы Плотина, Скворцов формулирует ее принципиальные недостатки. 1) Противопоставление духа материи в рамках этой системы означает или духовность материи, или материальность Единицы. 2) Допущение Ума в качестве второго начала означает пантеизм, когда Бог и мир оказываются тождественными. 3) Признание бескачественной неопределенности как Единицы, так и материи делает их природу практически тождественной и не может объяснить возникновение качественной определенности. 4) Плотин не объясняет возникновение из вечного временного, из источника добра происхождение зла; представленные аналогии и аллегории не являются доказательствами. Таким образом, заключает Скворцов, «система Плотина не согласна сама с собою, противна здравому уму и совершенно низвергает Нравственность и Религию. Сия Философия обольщает ум только своею трансцендентальностью и энтузиазмом, а в самом деле представляет пустоту и хаос»³⁷. Последнего не хотят замечать, как пишет Скворцов, некоторые «новейшие Любомудры», видящие в системе Плотина образец для подражания и не замечающие ее уродства. «Уроды физические, опытом доказано, не продолжают своего рода, но уроды метафизические оживают и по смерти, и часто имеют после себя многочисленное потомство»³⁸. Скворцов показывает сходство Платиновой Единицы с абсолютом Шеллинга, с его «*Urgrund* и *Ungrund*», и «нулем» шеллингианца Лоренца Окена³⁹. Решение последнего делает метафизику бесполезной для натуральной философии, ибо «следствия такого нуля не могут быть другие, как нули же»⁴⁰.

³⁷ Скворцов 1835b: 15–16.

³⁸ *Ibid.*: 17.

³⁹ Лоренц Окен (1779–1851) — известный немецкий естествоиспытатель и натурфилософ в первой половине XIX века, сыгравший большую роль в распространении идей Шеллинга в среде ученых. В России благодаря деятельности увлеченного философией Шеллинга Д.М. Велланского, переводчика и издателя работ Окена, идеи Окена воспринимались как новейшее слово не только в науке, но и в философии.

⁴⁰ Скворцов 1835b: 9–10.

Выводы, сделанные Скворцовым в результате анализа учений Плотина, не должны были оставить у читателя ЖМНП сомнений в антихристианском характере его философии; четкие формулировки, последовательная критика и однозначные оценки делали текст образцовым и авторитетным. Как отметил Г.Г. Шпет, Скворцову удалось открыть способ обращения с философией, удовлетворявший идеальным требованиям духовно-академических программ⁴¹. В этом смысле статья «Философия Плотина» стала примером того, как в рамках христианского теизма следует понимать не только философию Плотина, но и в целом неоплатонизм, а ее автор сделался авторитетом, которому нужно подражать.

*Критика неоплатонизма в 1870-1880-е годы:
последователи И.М. Скворцова*

Линию критики неоплатонизма, заявленную И.М. Скворцовым, почти сорок лет спустя продолжает разрабатывать Алексей Петрович Лебедев (1845–1908). В 1873 г. еще только начинающий исследователь истории русской церкви, молодой доцент Московской духовной академии, в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения» публикует объемную работу «Христианский мир и эллино-римская цивилизация в эпоху древней церкви»⁴². Цель работы Лебедев видит в том, чтобы показать, что с появлением христианской Церкви только христианство определяет развитие цивилизации. Обращаясь к Плотину, Лебедев утверждает, что его учение — эклектический набор плохо уживающихся между собой концепций различных авторов: это и понятие Верховного Существа от Филона, и всеобщая Души от Платона, и красота, единство и гармония мира от Аристотеля. В своих выводах и общей оценке Лебедев фактически повторяет Скворцова: «философия Плотина была, в существе, жалкой пародией на философию», поэтому «неоплатонизм в лице Плотина не мог вполне удовлетворять человеческого духа ни как философия, ни как религия»⁴³. По его мнению, неоплатонизм как бездумный

⁴¹ Шпет: 2008: 208.

⁴² Лебедев 1873.

⁴³ Лебедев 2005: 9.

эkleктичный набор различных направлений и веяний проиграл целостному христианскому учению, лишь приблизив античное язычество к окончательной гибели.

Оценку неоплатонизма и его места в истории философской мысли, близкую сформулированной Скворцовым, находим также в лекциях по истории эстетических учений другого представителя Московской духовной академии, профессора Егора Васильевича Амфитеатрова (1815–1888). Через год после его смерти в 1888 г. труд «Исторический очерк учений о красоте и искусстве» начал публиковаться в журнале «Вера и разум». Отдельная глава исследования была посвящена Плотину и неоплатонизму в целом. Подобно Скворцову и Лебедеву, Амфитеатров подчеркивает эклектизм неоплатонизма, разрыв с эллинской мыслью и забвение истинного платонизма, на смену которому под влиянием восточных учений приходит мистицизм и «религиозное парение». По мнению Амфитеатрова, именно эти черты сделали неоплатонизм популярным у современных немецких философов, выступающих наследниками неоплатонической, а не христианской традиции: «ни Платон, ни Аристотель не подвергались столь частым заимствованиям немецких умозрительных эстетиков, сколько Плотин»⁴⁴.

Если оценка неоплатонизма Скворцовым и его последователями из Московской духовной академии определялась противопоставлением неоплатонизма христианству, то многие западные исследователи неоплатонизма доказывали обратное, а именно зависимость христианской теологии от неоплатонизма. В 1881 г. журнал «Православный собеседник» публикует исследование выпускника Санкт-Петербургской духовной академии Михаила Архиповича Куплетского (1848–1918) «Неоплатонизм и христианство». Выступая апологетом православия, свою цель он видит в опровержении тезиса о неоплатонизме как духовном отце христианства. Согласно Куплетскому, исследователи, которые выводят христианство из неоплатонизма, исторически существовав-

⁴⁴ Амфитеатров 1889: 228–229.

шего учения, подрывают саму суть христианского учения как божественной религии⁴⁵. Христианство, таким образом, низводится до уровня религиозного мирозерцания, то есть превращается в продукт человеческого мышления, что подрывает доверие к его догматам как происходящим от Бога⁴⁶. Таким образом, мы видим, как начиная с работы И.М. Скворцова в рамках духовно-академической традиции сформировалась устойчивая негативная оценка и философии Плотина как оракула школы, и неоплатонизма, и западной мысли, ориентированной на него⁴⁷.

Для Скворцова и его последователей быть христианскими, а не языческими, философами — значит выступать в роли охранителей христианской религии⁴⁸. Такая консервативная позиция фактически воспроизводила концепцию понимания места и функций философии, присущую средневековой русской мысли, когда философия должна была подчиняться мировоззренческим установкам православия, но не богословию, сохраняя тем самым определенную долю самостоятельности⁴⁹. Вопрос о том, как быть христианским философом, как сохранить гармонию веры и разума, оставался ключевым для Скворцова на протяжении всей его твор-

⁴⁵ Обзор западных исследований подобного рода см. Куплетский 1881: 121–122.

⁴⁶ Куплетский 1881: 124–125

⁴⁷ В 1860-е гг. складывается альтернативная линия осмысления неоплатонизма и его места в истории мысли. Прежде всего, она представлена исследованиями профессора Санкт-Петербургской духовной академии И.А. Чистовича, опубликовавшем в двух номерах журнала «Христианское чтение» работу «Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству» (Чистович 1860), и профессора Санкт-Петербургского университета М.И. Владиславлева, докторская диссертация которого, защищенная в 1868 г. и изданная отдельной книгой (Владиславлев 1868), стала первым в России профессиональным исследованием взглядов Плотина. Общим для этих исследований было внимание к историко-философской работе с текстами, отказ от идеологизированного, конфессионального пафоса в суждениях о Плотине и неоплатонизме в целом; высокая оценка оригинальности и новаторства языческих философов. Подробнее см. Бегичев 2023: 330–332).

⁴⁸ В этом смысле Г.Г. Шпет прав, характеризуя И.М. Скворцова как самого консервативного из духовно-академических философов (Шпет 2008: 212).

⁴⁹ Подробнее см. Ионайтис 2017.

ческой деятельности. С этого размышления начинается он и последний труд его жизни — работу «Христианское употребление философии или философия св. Григория Нисского»⁵⁰:

Христианский любитель философии, с одной стороны, чувствуя потребность свободного мышления, а с другой — желая всё покорять вере и Божественному откровению, нередко встречается с вопросом: как согласить одно требование с другим? В какой мере и как позволено христианину пользоваться философией древних и новых мыслителей, и как предаваться собственным умствованиям, имея всегда в виду благо веры и не нарушая должного уважения к высоким истинам религии?⁵¹

В философии Григория Нисского Скворцов увидел пример подлинной христианской философии. Надо сказать, что к творчеству раннехристианского мыслителя Скворцов обращается одним из первых в России, в определенном смысле открывая его как философа, которому, по мнению Скворцова, удастся «свободу философского мышления» совмещать с «благоразумной, святой осторожностью учителя церкви, всегда верного слову Божию»⁵². В самой работе Скворцова мы не находим общей оценки философии Григория Нисского, однако тщательные исследования текстов каппадокийца, предпринятые уже в XX в., позволяют говорить не только о платонизме, но и о неоплатонизме Григория, знавшего «Эннеады» Плотина и испытавшего его влияние⁵³. Это позволяет сегодня оценивать философию Григория Нисского и других раннехристианских авторов как особый тип неоплатонизма — неоплатонизма христианского⁵⁴. Таким образом, Сквор-

⁵⁰ Исследование философии Григория Нисского было найдено после его смерти в бумагах и опубликовано в 1863 г. в Трудах Киевской духовной академии (Скворцов 1863b). Работу отца продолжит его сын, Константин Иванович Скворцов, спустя два года опубликовав в ТДКА свое исследование философской антропологии Григория Нисского (Скворцов 1865).

⁵¹ Скворцов 1863b: 129. Современное издание: Скворцов 2014: 33.

⁵² *Ibid.*

⁵³ О Григории Нисском см. Литвинова, Лукашевич, Турилов, Фокин и др. 2006.

⁵⁴ Шкуро 2012.

цов не только дает пример критики языческого неоплатонизма, но и своим обращением к философии Григория Нисского показывает возможности христианизации неоплатонизма. Именно православный неоплатонизм впоследствии станет связующим звеном между русской религиозной философией и христианской теологией.

Литература

- Абрамов, А.И. (2005), *Сборник научных трудов по истории русской философии*. М.: Кругъ.
- Амфитеатров, Е.В. (1889), “Учение Плотина о прекрасном”, *Вера и разум* 17: 218–230.
- Аскокенский, В.И. (ред.) (1863), *История Киевской духовной академии по преобразованию ее в 1819 году*. СПб.: Типография Э. Веймера.
- Басаргина, Е.Ю. (2015), “Из истории «Журнала Министерства народного просвещения»”, in А.И. Рубан (ред.) *Классическая древность в Журнале Министерства народного просвещения (ЖМНП): Аннотированный указатель статей 1834–1917 гг.*, 7–41. СПб.: Bibliotheca Classica Petropolitana.
- Бегичев, А.Д. (2023), “Осмысление неоплатонизма как формы античной культуры в российских журналах XIX века” in О.Н. Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*, 3325–334. СПб.: Издательство РХГА.
- Бруккер, И.Я. (1785), *Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен, которую с французского языка перевел С.В. Колокольников*. М.: Вольная типография И. Лопухина.
- Владиславлев, М.И. (1868), *Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы*. СПб.: Печатня В. Головина.
- Гавриил (Воскресенский, В.Н.) (1839), *История философии*. Т. 1. Казань: Университетская типография.
- Давыдов, И.И. (1820), *Опыт руководства к истории философии, для благородных воспитанников университетского пансиона*. М.: Университетская типография.
- Золотухин, В.В. (2016), “В полемике с Шеллингом: философия веры К.А. Эшенмайера”, *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение* 64.2: 43–56.

- Ионайтис, О.Б. (2017), *Неоплатонизм в русской средневековой философии*. СПб.: Алетейя.
- Каменский, З.А. (1980). *Русская философия XIX века и Шеллинг*. М.: «Наука».
- Коцюба, В.И. (2014), *Духовно-академическая философия первой половины XIX века и ее оценка в трудах отечественных и зарубежных мыслителей и исследователей*. М.: Академика.
- Коцюба, В.И. (2020), “Скворцов”, in М.А. Маслин (ред.), *Русская философия. Энциклопедия*, 637. М.: Мир философии.
- Кравченко, Ю.Н. (2014), “Верующий философ и мыслящий богослов”, in Н.Г. Мозговая, А.Г. Волков (ред.), И.М. Скворцов. *Сочинения*, 1.5–32. Киев: НПУ им. М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого.
- Куплетский, М.А. (1881) “Неоплатонизм и христианство”, *Православный собеседник* 6: 121–148.
- Куценко, Н.А. (2002), “Иван Михайлович Скворцов — первый профессор философии в Киевской духовной академии”, *История философии* 9: 43–51.
- Куценко, Н.А. (2005), *Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы)*. М.: ЦОП Института философии РАН.
- Лебедев, А.П. (1873), “Христианский мир и эллино-римская цивилизация в эпоху древней церкви”, *Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения* 3: 433–481.
- Лебедев, А. П. (2005) *Христианский мир и эллино-римская цивилизация. Исследования по истории древней Церкви*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Литвинова, Л.В.; Лукашевич А.А.; Турилов, А.А.; Фокин, А.Р. и др. (2006), “Григорий (331/5 – ок.374), еп. Нисский”, in *Православная энциклопедия*, 12.489–526. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия».
- Мачкарина, О.Д. (2020), “Формирование культуры философствования в Киевской духовной академии: вклад Ивана Михайловича Скворцова (1795–1863)”, in С.И. Дудник, А.А. Кротов, В.В. Миронов, И.Д. Осипов (ред.), *Философия истории философии*, 401–425. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Мильков, В.В. (2002), “Ареопагитики: древнерусская традиция бытования”, in А.И. Макаров, В.В. Мильков, А.А. Смирнова (ред.), *Древнерусские Ареопагитики*, 9–34. М.: Кругъ.

- Мирошниченко, Е.И. (2013), *Очерки по истории раннего платонизма в России*. СПб.: Алетейя.
- Надеждин, Н.И. (1972), *Литературная критика. Эстетика*. М.: Художественная литература.
- Никольский, А.И. (1904), “Скворцов”, in *Русский биографический словарь* А.А. Половцева, 18.546–551. СПб.: Типография В. Демакова.
- Одоевский, В.Ф. (1975), *Русские ночи*. Издание подготовили Б.Ф. Егоров, Е.А. Маймин, М.И. Медовой. Л.: «Наука».
- Плешкевич, Е.А. (2017), “«Журнал Министерства народного просвещения» как источник по истории отечественного библиотечного дела и библиотековедения”, *Библиосфера* 1: 17–24.
- Поспехов, Д.В. (1869), “Биографическая заметка”, in *Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской духовной академии*. Т. 1–2. Киев: Типография Киевского Губернского управления.
- Проект устава (1814), *Проект устава духовных академий*. СПб.: Типография И. Иоаннесова.
- Пустарнаков, В.Ф. (ред.) (1998), *Философия Шеллинга в России*. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института.
- Резвых, П.В. (2008), “Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами”, *Новое литературное обозрение* 91: 141–195.
- Светлов, Р.В.; Протопопова И.А. (2020), “Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы”, *Платоновские исследования* 13.2: 11–55.
- Скворцов, И.М. (1835a), “Философия Эшенмайера”, *Журнал Министерства народного просвещения* 7.8: 213–232.
- Скворцов, И.М. (1835b), “О философии Плотина”, *Журнал Министерства народного просвещения* 8.10–12: 1–17.
- Скворцов, И.М. (1863a), “Метафизические начала философии”, in В.И. Асоченский (ред.), *История Киевской духовной академии по преобразованию ее в 1819 году*, 49–67. СПб.: Типография Э. Веймера.
- Скворцов, И.М. (1863b), “Христианское употребление философии или философия св. Григория Нисского”, *Труды Киевской духовной академии* 3.10: 129–160.
- Скворцов, И.М. (2014), *Сочинения*. Т. 1, Киев: НПУ им. М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого
- Скворцов, К.И. (1865), “Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой”, *Труды Киевской духовной академии* 3.10: 159–184.
- Соловьев, Р.В. (2023), “Генезис термина «неоплатонизм» и порожденные им историографические штампы”, *Вестник ПСТГУ* 106: 69–88.

- Чистович, И.А. (1860), “Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству”, *Христианское Чтение* 9: 257–279; 12: 551–588.
- Шичалин, Ю.А. (1995), “От издателя”, in М.А. Солопова (ред.), *Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах*, 5. СПб.: Издательство «Алетей»; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Шкуро, С.В. (2012), “К вопросу о термине христианский неоплатонизм”, *Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки*. 1.154: 220–225.
- Шкуро, С.В. (2015), “К вопросу о платонизме русской религиозной мысли”, *Христианское чтение* 3: 125–143.
- Шпет, Г.Г. (2008), *Очерк развития русской философии*. Т. 1. М.: Российская политическая энциклопедия.
- Ященко, А. (1915), *Русская библиография по истории древней философии*. Юрьев: Типография К. Маттисена.
- Brook, C.R. (2012), *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*. Princeton University Press.

Переводы и публикации

Павел Соколов

Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 65v–68r (текст и перевод)*

PAVEL SOKOLOV

WILLIAM OF LEUS. *EXPOSITIO LIBRI DE CAUSIS*,

COD. BORGH. 352 FOLS. 65V–68R (TRANSCRIPTION AND TRANSLATION)

ABSTRACT. The publication presents the second part of the transcription and Russian translation of a fragment from the only extant manuscript of the commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus's *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 the publication the exposition on the proposition xxiii of the *Book*, dealing with the distinction between the modes of the existence of the First Cause in the things and of things in the First Cause. In this second part of the commentary, consisting of the *expositio litterae* and *quaestio*, the author uses the theories of *triplex esse*, *analogia recipientium*, “six differences of things” in order to prove the compatibility of the divine simplicity and unity with the variety of modes its efflux is received by different creatures (*diversitas receptionis*).

KEYWORDS: Proclus, *Liber de causis*, the *Elements of Theology*, Guillelmus de Leus.

© П.В. Соколов (Москва). alhariz12@gmail.com. Московский физико-технический институт.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.13

* Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

Как показал в своей старой, но нисколько не утратившей значения статье Алан де Либера, рецепция «Книги о причинах» на латинском Западе в конце XIII столетия разворачивалась в контексте двух масштабных философских проектов, один из которых восходит к работе «багдадского кружка» Аль-Кинди, группы арабских интеллектуалов, результатом деятельности которых стала так называемая «Книга теологии» (كتاب أنولوجيا *Kitāb uthūlūjiyā*) — корпус текстов, впоследствии разделившийся на три части: «Книгу чистого блага» (латинский перевод которой, собственно, и получил имя «Книги о причинах»), «Теологию Аристотеля» и компендиум из Александра Афродисийского. Авторы, принадлежавшие к этой линии, арабско-перипатетической, ставили своей целью построить на основе книги Λ «Метафизики» Аристотеля, а также текстов Прокла, Плотина и Александра Афродисийского, завершённую перипатетическую теологию, основания которой, по их представлениям, заложил Аристотель, но не довел свой замысел до конца. Другая традиция, у истоков которой стоял Фома Аквинский, впервые опровергнувший, при посредстве филологических аргументов, принадлежность «Книги о причинах» Аристотелю, напротив, исходила из разделения платоновской и аристотелевской традиции¹. Для нашего автора, Гильома де Лёса², насколько можно судить по его комментарию, «доксографическая» ориентация обеих этих линий отступает на задний план перед нацеленностью на решение конкретных теолого-метафизических апорий, возникающих при попытке мыслить присутствие первопричины в вещах.

Основной предпосылкой, из которой исходили все авторы, занимавшиеся вопросом о том, каково взаимоотношение Бога и творения, было представление о фундаментальной асимметрии этого отношения. Сама категория «отношения» при этом также проблематизировалась, откуда возникла обширная дискуссия *de*

¹ См. Libera 1990.

² О нем см. Carron Faivre 2012 и Соколов 2023.

*relatione dei ad creaturam*³. Модус, которым Первопричина/Бог, существующей *in fine simplicitatis*, присутствует в вещах, не может быть тем же, которым вещи присутствуют в Боге. К началу XIV века, времени, когда был создан комментарий де Лёса, был разработан целый ряд концептуальных стратегий, призванных объяснить характер этого отношения: аналогическая *vs* унивокальная предикация совершенств Богу и твари, классификация разных типов причинности (Бог как *causa efficiens/exemplaris* и *causa formalis* по-разному присутствует в вещах, а разные тварные *causata* по-разному присутствуют в нем), доктрина о тройственном бытии вещей (различение нетварного, интенционального и реального бытия) и четырех ипостасях, *quatuor maneries rerum* (тело, душа, ум, единое), как их называл Дитрих Фрайбургский. Де Лёс виртуозно комбинирует эти разные стратегии, в основном следуя, как и повсюду в своем комментарии, линии рассуждений Эгидия Римского, но порой отклоняясь от нее⁴.

Всё рассуждение де Лёса строится вокруг платонического общего места, повсеместно цитировавшегося в философских и теологических текстах XIII века: «всё, что пребывает в другом, пребывает в нем сообразно модусу воспринимающего (*quicquid est in alio, est in eo secundum modum eius, in quo est*)»; отношение между тварными модусами совершенств и соответствующими им божественными атрибутами де Лёс считает, подобно Александру Афродисийскому или св. Фоме, отношением аналогическим и полагает, что эта *analogia recipientium* выступает источником движения всех вещей в мире. Подбор авторитетов в комментарии к пропозиции XIII довольно примечателен: помимо Прокла и Аристотеля наш автор цитирует еще Ансельма Кентерберийского и Аверроэса («Комментатора»), а близкое к парафразу воспроизведение некоторых мест или даже целых страниц из Эгидия Римского и Фомы Аквинского не оставляет сомнений в том, что автор обильно черпал материал для своего комментария и из этих

³ См. Henninger 1989.

⁴ См. Egidius Romanus, *Super librum de causis*, BnF lat. 16122 fols. 69ra–71rb.

авторов. Каждое из этих имен не случайно, как и сами цитаты. К примеру, де Лёс несколько подправляет известный тезис Аверроэса — «все формы, потенциально пребывающие в первоматерии, пребывают актуально в перводвигателе» — так, чтобы, соединить перипатетическое учение о Боге как Перводвигателе с неоплатонической доктриной «богатства» и «автаркии» Единого⁵. В другом месте он изобретательно заполняет лауну в «золотой цепи бытия», различая в процессе восприятия изливания от первопричины телá, «состоящие из всей своей материи» и оттого существующие в единственном экземпляре (речь идет о небесных телах), и вещи, часть материи которых всегда остается в потенции, благодаря чему они могут умножаться в пределах одного вида⁶.

Интерпретируя «Книгу о причинах», де Лёс, однако, не останавливается перед тем, чтобы корректировать ее, по его собственной формулировке, *secundum veritatem*, «сообразно истине» — разумеется, христианской. Основные элементы этого христианского платонизма были заложены уже давно и сами превратились в общее место — таково утверждение доминиканца о том, что «сообразно истине» платоновские отделенные идеи тождественны идеям в божественном уме (*sicut enim Plato de ydeis separatis, ita secundum veritatem dicendum est de ydeis existentibus in mente divina*). В этом же духе доминиканец предлагает исправить и тезис «этого автора», то есть Прокла, согласно которому высшие умы впечатлевают содержащиеся в них виды в низших, потому что «только Бог может изливать виды в духовные вещи (*solus deus potest illabi spiritualibus*)». Апогеем христианизации учения об эманации становится интерпретация библейского нарратива о сотворении мира — Шестоднева — в свете дистинкции трех видов бытия (*triplex esse*): формального бытия вещей в Боге, интенционального в ангельских умах и реального в самих тварных вещах. На нетварное

⁵ Ср. Libera 1990: 362; см. также LaZella 2010: 21–23.

⁶ *Ista que constant ex tota sua materia et non possunt multiplicari in eadem specie, ut patet de corporibus celestibus* — почти дословную формулировку мы находим в «Сумме против язычников» Фомы Аквинского (*Contra Gent. lib. 3 cap. 20 n. 4*).

бытие указывает, по де Лёсу, стих «и сказал Бог: да будет» — здесь совершается рождение слова, в котором надлежало возникнуть вещам; «сказал, и стало» — это, по де Лёсу, сотворение интенций, нематериальных видов, в ангельских умах, и, наконец, когда библейский писатель говорит «и сотворил», он подразумевает создание вещей в их реальном бытии, в их собственной природе. Вещи в их нетварном бытии формально, то есть всецело и внутренне, тождественны божественной сущности. Различие же интенционального и реального бытия наш автор объясняет, следуя за Эгидием, на примере невозможности многих реальных форм одновременно находиться в одной части материи, в отличии от интенциональных видов, которые такой способностью обладают. Любопытно, что у Эгидия этот же пример будет потом повторен в «теоремах о Телe Христовом» в сакраментологическом контексте — для демонстрации того, как «весь» Христос может присутствовать в «каждой точке» гостии⁷.

Коль скоро одной из двух важнейших тем «Книги о причинах», помимо Бога, де Лёс считал «первичные причины», *cause primarie*⁸, то и в комментарии к пропозиции xxiii нашлось место для решения ряда связанных с ними теолого-метафизических проблем. Так как отделенные умы, отождествляемые, благодаря синтезу перипатетической нозтики, *via platonica* и *sententia Dionisii*, с ангелами, не могут быть источником бытия нижестоящих вещей (чтобы не нарушать монополию Бога на творение), они оказываются в первую очередь ответственными за трансмиссию умопостигаемых видов или интенций (наш автор определяет интенции просто как «виды без материи»). Отсюда естественным образом возникал вопрос о статусе этих видов в ангельском уме и в интеллекте человека. В самом деле: очевидно, что идеальные формы или виды вещей в божественном интеллекте вечны и неизменны, однако как ангелы, так и люди мыслят последовательно, идеи в их уме сменяют друг друга, а значит, подле-

⁷ Aegidius Colonna 1554: 13rb (prop. 20).

⁸ Carron-Faivre 2016: 525.

жат возникновению и уничтожению. Положение дел с человеческим интеллектом проще, ведь содержащиеся в нем виды являются приобретенными (*species adquisite*), абстрагированными от чувственных вещей, и потому так же легко могут быть утрачены, как были обреты. В случае с ангелами вопрос так легко не решается, ведь виды в их интеллектах творятся Богом одновременно с ними самими, а значит, они неуничтожимы. Для решения этой проблемы де Лёсу приходится разделить субстанцию и действие и утверждать, что сами интеллигибельные виды вечны, однако интеллигибельные действия, то есть акты соотнесения интенции с той или иной вещью, — нет.

Своим утверждением, что «только Бог может изливать виды в духовные вещи (*solus deus potest illabi spiritualibus*)», наш автор стремится избежать опасности, связанной с введением посредников не только в процесс творения, но и в процесс трансмиссии идей или умопостигаемых «видов». Правда, он заходит в этом не так далеко, как некоторые авторы-францисканцы. Так, подобно св. Фоме и Бонавентуре, он придерживается позиции, согласно которой идея в божественном уме — это «основание» (*ratio*), по которому творение подражает божественной сущности; «Бог знает свою сущность как тем или иным образом подражаемую творением». Между тем, эта позиция вызывала возражения у многих влиятельных авторов именно потому, что она опосредует божественное воление и постижение дополнительными инстанциями. Так, Петр Иоанн Оливи полагал, что «прообраз» (*exemplar*) вещи в Боге — не божественная сущность в индивидуальном аспекте ее подражаемости, а некоторое «выносящее положительное или отрицательное суждение основание или, точнее сказать, актуальное суждение о вещах или утверждение их (*ratio diiudicativa et affirmativa seu negativa seu potius actualis diiudicatio seu affirmacio eorum*)»; другие авторы считали, что таковым прообразом является акт божественного познания, которым Бог постигает все вещи как возможные⁹. Главным мотивом для критики позиции Фомы и Бона-

⁹ Piron 1999: 15–16.

вентуры было представление о том, что введение особых «оснований», *rationes*, для божественного познания или воли нарушает принцип абсолютности божественной свободы, ведь в таком случае Бог оказался бы ограничен собственными интеллектуальными или волевыми «мотивами». Де Лёс, очевидно, находится в этом вопросе на стороне св. Фомы, хотя он и подчеркивает специально, что «основания» эти тождественны божественной сущности и могут быть от нее отличены только «согласно разуму», *ratione tantum*.

В целом мы можем охарактеризовать комментарий де Лёса к пропозиции xxiii «Книги о причинах» как довольно оригинальную компиляцию, в которой доминирует теологический интерес¹⁰, побуждающий автора вносить смелые дополнения в свой основной источник — комментарий Эгидия Римского — и формулировать порой весьма смелые теологемы, такие как тезис о том, что Бог «может восполнить собой (*suplere vicem*) любое тварное бытие, сообщив любой тварной природе божественное ипостасное бытие существования (*esse existentie divinum upostaticum*), как это было с человеческой природой Христа»¹¹.

В настоящей публикации приводятся транскрипция и перевод второй части комментария де Лёса¹². Транскрипция выполнена по рукописи BAV, *Cod. Borgh.* 352 (= V) fols. 65va–68ra.

¹⁰ См. Carron-Faivre 2016.

¹¹ Соколов 2023: 309.

¹² Транскрипцию и перевод первой части см. в Соколов 2023.

⟨Guillelmus de Lieus (de Levibus)⟩

⟨Expositio Libri de causis⟩

⟨Expositio propositionis xxiii⟩

[65va] Et nota quod eandem propositionem cum simili declaratione supponit Proclus cxlii propositione libri sui, dicens: *Omnibus quidem dii assunt eodem modo, non autem omnia eodem modo diis assunt. Singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumpserunt illorum, id est, participant deorum presentiam, hec quidem vero uniformiter, hec autem multiplicatim, et hec quidem perpetuo, hec autem secundum tempus, et hec quidem incorporee, hec autem corporaliter.*

Ad ⟨quod⟩ videndum autem quod ex rebus alique recipiunt bonitatem cause prime ⟨uni⟩tive et alique multiplicatim. Sciendum est quod in rebus potest esse triplex comparatio, scilicet, spiritualium ad spiritualia, spiritualium ad coropralia et corporalium ad corporalia, ita quod secundum omnes istas comparationes et gradus sunt aliqua que recipiunt bonitatem cause prime unite, aliqua vero multiplicata. Si enim comparetur spiritualia ad spiritualia, ut intelligentie ad intelligentias, sunt ibi huiusmodi differentie, quia, ut dictum in x^a propositione huius libri, *intelligentia plena est formis, verumptamen ex intelligentiis sunt que continent formas minus universales et ex eis sunt que continent formas plus universales*, ita quod superiores intelligentie per formas magis universales et magis unitas participant per influentiam divine bonitatis, quia habent pauciores species, intelligentie vero inferiores per plures species et minus universales. Patet ergo, comparando spiritualia ad spiritualia, quoniam aliqua recipiunt divinam influentiam unite, et aliqua multiplicata. Idem invenitur comparando corporalia ad spiritualia. Licet enim inter intelligentias alique recipiunt magis unite, et alique magis multiplicata, tamen omnes intelligentie recipiunt alico modo species universales et abstractas, licet secundum magis et minus, et omnia corpora recipiunt species particulares et hic et nunc. Et per consequens spiritualia omnia recipiunt influentiam divine bonitatis magis unite et

5 cxlii] cxii V 5–9 cf. Procl. *Elem. theol.* p. 71 Boese 7 transumpserunt] transun-
xerunt V 19–21 *Liber de causis* 9(10).92–93 27 alique] aliquae a exp. V

universaliter, quam corporalia. Sicut enim Plato de ydeis separatis, ita secundum veritatem dicendum est de ydeis existentibus in mente divina. Secundum enim commentatorem super 4^o metaphisice *omnes forme, que sunt in potentia in materia prima, sunt in actu in primo motore*, immo etiam multo plures forme et ydee sunt in actu in primo motore, quam sint in potentia in materia prima. Manifestum enim prima non potest recipere omnes similitudines ydearum in deo existentium, quia tunc deus non posset facere nisi formas que essent forme corporum tantum. Ab illis ergo ydeis excedentibus totam capacitatem materie et etiam cuiuscumque creature intensive et extensive, prout plura representantur in deo perfectiori modo per ydeas, quam creatura possit recipere, fluxerunt species intelligentiis intentionaliter, et in materia corporali etiam sensibiliter et particulariter. Et secundum hoc res habent triplex esse, id est increatum in mente divina, creatum, sed intentionatum in mente angelica [65vb] et creatum et reale in se ipsis. Et ideo dicitur in principio Genesis, ubi agitur de productione rerum, “dixit deus fiat”, id est verbum genuit, in quo erat, ut fiet creatura, quod pertinet ad esse rerum in deo. “Dictum, et factum est”, scilicet, intentionaliter, per species in mente angelica, et “fecit”, scilicet, realiter, in qualibet natura propria. Est ergo unus deus, a quo omnia fluunt, vel omnino immediate, vel alicui mediante modo, licet simpliciter immediate, sicut patuit supra. Tamen propter diversitatem, que est inter spiritualia, intelligentie superiores recipiunt a deo magis unitive quam inferiores. Propter etiam diversitatem spiritualium ad corporalia omnes spirituales substantie recipiunt unitive et universaliter, materia autem corporalis sensibiliter, particulariter et magis multiplicata. Propter etiam differentiam corporalium ad corporalia alia corporalia recipiunt magis unite quam alia, ut ista que constant ex tota sua materia et non possunt multiplicari in eadem specie, ut patet de corporibus celestibus, alia vero corporalia, que non constant ex tota sua materia, possunt multiplicari sub eadem specie, recipiunt magis et minus unite formas suas, quam alia, que non possunt multiplicari sub eadem specie. Patet ergo discernendo per sex differentias rerum ad quas reducuntur omnes res create, quoniam alia parti-

3-4 cf. Averroes *In Metaph.* XII, tex. 18 4-5 immo etiam multo plures forme et ydee sunt in actu primo motore] iter. V 30 materia] que non add. sed exp. V 31 ex quo in marg. V

cipant influentiam divine bonitatis magis unite, et alia minus. Et sic etiam est de secunda diversitate, secundum quod alia recipiunt a deo eternaliter et immutabiliter, alia vero temporaliter et mutabiliter, sicut patet comparando intellectualia ad intellectualia, scilicet angelos ad intellectus nostros. Intelligentie enim intelligunt per species innatas et concreatas et sunt plene formis que sunt in eis omnino indelebiles et perpetue adhesi omnibus. Intellectus vero noster intelligit per species a rebus acceptas que sunt debiles, variables et amissibiles per oblivionem. Sic etiam sicut species in angelis que non sunt adquisite ab eis, sed cocreate et innate eis, sunt indelebiles. Sicut etiam species adquisite in nobis non innate nec cocreate, ydeo anima nostra respectu huiusmodi specierum est tanquam tabula rasa, secundum philosophum, sunt debiles, ita quod sicut de facili adquiruntur, ita etiam amittuntur et facilius quam habitus qui sunt magis firmati quam species in nobis. Non solum autem invenitur hec diversitas inter diversas substantias intellectuales, scilicet, quod aliqua recipiunt perpetuo et immutabiliter, alia vero temporaliter et mutabiliter, sed invenitur hec in eadem substantia intellectuali, scilicet, aliqua perpetuari et aliqua variari. Species enim intelligibiles in intelligentiis perpetuantur, quia nullam speciem recipit intelligentia ultra species sibi concreatas, nec etiam potest perdere aliquid de speciebus suis. Actiones vero intelligibiles non perpetuantur, licet enim *intelligentia plena sit formis*, non tamen simul actu intelligit secundum omnes illas formas, sed nunc per hanc formam, nunc per alias. Et cum intelligere per hanc formam desinit, intelligere per aliam *cepit*. Ex quo patet quod actiones intellectuales ibi non perpetuantur, licet species perpetuentur. Et ita patet quod cum inter diversa intellectualia et etiam in una et eadem substantia intellectuali hec differentia invenitur, scilicet, in recipiendo perpetuo et immutabiliter et temporaliter et temporaliter et mutabiliter, hec eadem etiam diversitas secundo invenitur inter spiritualia et corporalia. Forme enim spirituales sunt perpetue et immutabiles, sed forme corporales istorum inferiorum sunt mutabiles et corruptibiles. 3^o hec diversitas |66ra| invenitur inter corporalia. Corpora enim celestia sunt incorruptibilia et habent formas

29 eadem] species *add. sed exp. V*

perpetuas, hec autem corpora inferiora sunt corporalia, in quibus propter longe distare a primo non possunt perpetuari eadem numero, sed reliquo modo, id est, alio modo complevit deus eorum esse, perpetuam et continuam faciens ipsorum generationem, sicut dicitur circa finem secundi de generatione.

Viso quod secundum omnes differentias rerum alia recipiunt immutabiliter et eternaliter, id est, perpetuo, et alia mutabiliter. 3^o modo est quando aliqua recipiunt corporaliter, et alia spiritualiter secundum omnes predictas differentias rerum. Spiritualia enim ratione subiecti differunt in recipiendo a corporalibus, quia spiritualia subiciuntur et spiritualiter suis perfectionibus, corporalia vero corporaliter. Spiritualia vero in recipiendo differunt ab aliis spiritualibus, non quidem ex parte subiecti suscipientis, immo in hoc conveniunt omnia spiritualia, scilicet, quod recipiunt spiritualiter, sed differunt ex parte obiecti imprimantis. Licet enim anima nostra computata inter substantias spirituales, suscipiat spiritualiter ex parte suscipientis subiecti, tamen ex parte imprimantis obiecti recipit corporaliter, fantasmata enim, que sunt quasi corporalia, in virtute luminis intellectus agentis imprimunt suas similitudines intellectui nostro possibili. Intelligentie vero non solum ex parte suscipientis, sed ex parte imprimantis recipiunt spiritualiter, quia secundum hunc actorem *intelligentie superiores imprimunt species intelligibiles inferioribus intelligentiis*, et ille animabus celorum, licet secundum veritatem omnes tales impressiones solum sint ab ydeis divinis, sicut etiam solus deus potest illabi spiritualibus, et ita huiusmodi impressiones specierum in intelligentiis omnino spirituales, tam ex parte suscipientis, quam ex parte imprimantis. Tertio corporalia differunt a corporalibus in recipiendo et spiritualiter, et corporaliter ex modo recipiendi. Quedam corporalia enim recipiunt corporaliter, ut ea que ex receptione corporaliter immutantur, quedam recipiunt spiritualiter, ut ista que immutantur ex huiusmodi receptione intentionaliter. Secundum enim philosophum in secundo de anima *sensus est susceptivus specierum sine materia*, et ideo immutatur spiritualiter et intentionaliter et non corporaliter. Intentiones enim dicuntur species sine materia, quia

3–5 cf. Arist. *De gener. et corrupt.* II, 306b 18 corporalia] corporalie V 21–22 *Liber de causis* 4.48 28 ut ea que] recipiunt *add. sed exp.* V 31–32 Thom. Aq. *Sentencia De anima* II l. 24 n. 1

non habent illum modum essendi realem, nec sic sibi invicem contrariantur, nec mutuo se expellunt in eodem subiecto forme intentionales sicut forme reales. Non enim potest esse in eadem parte materie realiter color albus et niger. Sed tamen in eadem parte aeris potest esse intentionaliter similitudo albi et nigri. Immo nisi ita esset, nihil intenderemus, impedirent enim se invicem intentiones ut non pervenirent ad actualitatem. Si enim non sint in eadem parte materie, non possint esse plures colores specie nec numero differentes, sic etiam nec possent esse in eadem parte aeris plures differentes intentiones colorum, tunc una intentio impediret aliam, ne<(c)> possit aliqua ad actualitatem pervenire. Quilibet enim punctus albi multiplicat se intentionaliter ad quemlibet punctum aeris et hoc modo fit visio, sic quod unus et idem color similiter videtur a multis oculis.

Attende tamen quod punctus albedinis non dicitur hic albedo punctualis, quia non est dare talem albedinem sic indivisibilem, cum omnis color habeat subiectum divisibile, id est, superficiem, sed dicitur hic albedo punctualis ita modica albedo exprimens similitudinem suam intentionaliter in aere sic quod si esset minor albedo vel minor pars albedinis, non posset exprimere similitudinem suam in aere. Punctus enim albedinis est minima albedo secundum formam, non minima secundum materiam, quia tale minimum et indivisibile non est dare secundum materiam, quia sic est quantum, et quantum ut quantum divisibile est in infinitum, sed est dare minimum secundum formam, scilicet, quando est ita modicum, quod si esset minus, non haberet actionem talem. Et hoc modo reperitur minimum vinum et minima caro. Posset enim esse ita modicum, quod si esset minus, non haberet actionem vini, et ita modica caro, quod si esset minor, non haberet virtutem nec actionem carnis, nec etiam formam, licet ad hoc tunc haberet materiam et quantitatem quamvis enim quantum ut quantum sit divisibile in infinitum, non tamen ut naturale tale. Quod autem dictum est de immutationibus realibus, dicendum est etiam de immutationibus intentionalibus. Posset enim esse ita modica albedo, quod si esset minor, non posset multiplicare intentionem suam in aere. Illa igitur de causa (?) albedo

33 de causa] causata V

que non potest esse minor habens actionem albedinis vocatur punctus albedinis. Sic etiam illud quod est ita modicum de aere quod si esset minus non posset intentiones celorum recipere vocatur hic punctus aeris, ita quod in omnibus actionibus naturalibus tam realibus quam intentionalibus est assignare hoc modo minimum ex parte imprimantis et suscipientis, sicut est dictum de colore imprimente et de aere suscipiente. Ratio autem quare minimum secundum formam illud post quod non minus est habens actionem forme est ista, quia actio est a forma, et ideo dicitur minimum secundum formam illud minus quod potest habere actionem illius forme. Et quia in hoc est status in diminuendo, scilicet, in minimo secundum formam, et non in minimo secundum materiam, quia sic est quantum, et divisibile est in infinitum secundum materiam, et non secundum formam. Et ideo est dare minimum in naturalibus secundum formam, et non secundum materiam. Deinde cum dicit *Et diversitas*, assignat rationem dicti, dicens: *Et diversitas quedam receptionis non fit ex causa prima, sed propter recipientes, quod est quia recipiens diversitatem propter illud ergo susceptum est diversificatum*, quasi dicens quod diversificatio receptionis est ex parte recipientium. Et subdit: *Influens ut existens unum indivisum influit super omnes res equaliter bonitates*. Et subdit: *Bonitas namque influit super omnes res equaliter ex causa prima, id est, bonitas dei que est idem quod causa prima influit super omnes res equaliter*, quasi dicens: *hec est ratio dicti*, scilicet, quare tota diversitas est ex parte recipientium influxionem, et non ex parte influentis, quia ipse deus influens est unus indivisus. Et ideo deinde, cum dicit: *Jam autem ostensum est*, epilogat, ubi duo facit. Primo epilogat, secundo ex dictis infert quamdam conclusionem ibi: *ergo secundum modum propinquitatis*. Dicit ergo: *Jam ostensum est, quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum, et non inveniuntur in ea res per modum unum*. Deinde, cum dicit: *Ergo secundum modum propinquitatis*, infert |66va| ex dictis quamdam conclusionem, dicens ergo *secundum modum propinquitatis cause prime et secundum modum quo res potest recipere causam primam secundum quantitatem illius, scilicet, recipientis, potest recipere ex ea et delectari per eam*. Quod est quia

15–32 cf. *Liber de causis* 23(24).179–180

non recipit res ex causa prima et determinatur ab ea nisi per modum sui esse, quasi dicens quod ex ipso esse recipientis accipere modum receptionis huius. Et subdit quod *non intelligo per esse nisi esse et cogitationem*, quasi dicens quod iste res secundum modum sui esse recipiunt
5 <et> delectabuntur influentiam primi, quia habent esse et cogitationem, id est, quia habent esse intellectuale et cognitum ibi. Enim per esse intelligit ipsum esse intellectuale. Et subdit: *nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem secundum quantitatem illam*, id est, secundum quantitatem illius cognitionis, quam habet de causa prima,
10 scilicet, influentiam, et delectatur in ea, sicut ostendimus, id est, sicut iam dictum est.

Ubi nota quod propinquando non solum recipiunt influxionem ab eo primo et principaliter, sed etiam delectantur in tali influxione. Delectatio enim, secundum philosophum in 4^o ethice, *non est sine mente*, id est,
15 sine cogitatione, et ideo sole res proprie delectantur ex receptione talis influxionis que participiunt huiusmodi influxum, et tales sunt intelligentie, in quibus secundum suum esse quod habent intelligentie recipitur talis influxus modo intelligibili, ex cuius influxionis intellectualis perceptione summe delectantur, sicut etiam recipiunt illum influxum
20 in summo gradu perfectionis.

Nota etiam quod ex propinquitate ad primum res habent esse intellectuale. Cum enim primum sit actus primus, patet quod appropinquare primo est habere esse separatum a materia que est potentia pura, et quia separata a materia sunt de genere intellectualium, consequens est
25 quod habere esse propinquum primo est habere esse intellectuale, et ideo per esse propinquum primo intelligitur esse in cognito, id est, esse cognitum vel intellectuale, et ideo quia talia sunt nature intellectuales, intelligunt et cognoscunt influxionem quam a primo recipiunt quam influxionem cognoscendo delectantur. Tales ergo res, appropinquantes
30 primo cuius sunt intelligentie, secundum quod cognoscunt causam primam creantem alia secundum quantitatem illius cognitionis, quam habent de ipsa, recipiunt ex ea influxionem et delectantur in ea, id est, in causa prima, vel influxione, quam recipiunt ex ea, sicut dictum est.

1–11 cf. *Liber de causis* 23(24).179–180 4 iste] ista V 14 cf. Arist. *Ethica Nicom.* VI.2, 1036a et Thom. Aq. *Sententia Ethic.* VI l. 2 n. 11: nec electio bona vel mala est sine mente et more 27 vel] vel in *add.* V

QUERITUR, UTRUM DEUS EXISTAT IN OMNIBUS REBUS SECUNDUM DISPOSITIONEM UNAM, ET OMNIA EXISTANT IN DEO SECUNDUM VARIAM DISPOSITIONEM.

Et videtur quod non, quia quando que mutuo sibi repugnant vel opponuntur, illa non sunt ad invicem unum in aliquo. Sed multa sunt in creatura repugnantia Deo, sicut quod creatura est variabilis, finita, dependens et similia, ergo illa non sit in Deo, nec et Deus in illa. 5

Item, peccatum nullo modo potest esse in Deo, nec etiam reduci ad eum, ergo videtur quod non omnia existant in Deo. Item, quicquid est in alico, est in eo secundum modum eius, in quo est. Cum ergo modus creaturarum sit multiplex vel varius et diversus, et modus divinus sit, per oppositum, omnino uniformis, simplex et unus, videtur quod Deus existat |66vb| in omnibus rebus secundum variam dispositionem, quod et e contrario omnes res existant in Deo secundum unam dispositionem. In contrarium est iste actor. 10 15

Ad quod dicendum quod hic queritur duo, scilicet, utrum Deus sit in omnibus et e converso, et de modo essendi circa peccatum. Ergo sciendum est, quod sicut Deus est in omnibus tribus modis, ita etiam omnia sunt in Deo aliis tribus modis correspondentibus illis tribus. Deus enim est in omnibus per essentiam qua continet et contingit et penetrat, est etiam in omnibus per presentiam qua omnia videt, est etiam in omnibus per potentiam, qua omnia producat, conservat et regit et sibi subicit. 20

Res etiam omnes sunt in Deo tripliciter, scilicet, primo, formaliter, realiter et veraciter (?), sicut ipse per essentiam suam omnia continet et comprehendit realiter et integraliter, sicut enim in ipso contineantur perfectiones omnium generum, ita etiam omnia sunt in potentia. Et sicut alia predicamenta a substantia que dicuntur de Deo, excepta relatione, transeunt in substantiam divinam, ita quod sapientia non est ibi in ratione qualitatis, nec magnitudo in ratione quantitatis, licet sit ibi relatio in ratione relationis, quia potest ibi esse sine detrimento divine simplicitatis et sine preiudicio divine puritatis, quia relatio ut relatio non componit cum eo in quo est, sicut facit quantitas et alia predicamenta accidentium, sicut etiam perfectiones creaturarum dicte de Deo 25 30

4 quando que] qua V 18 quod sicut Deus] iter. V omnibus tribus] iter. V 31 sine preiuditione] preiuditione sine V ut relatio] iter. V

omnes transeunt in divinam substantiam, prout dicit Anselmus quod *creatura in creatore nihil aliud est quam creatrix essentia*. Sic ergo omnia sunt in Deo formaliter, sicut ipse continet omnia et est in omnibus essentialiter, id est, per essentiam. Quod autem dictum “omnia in Deo formaliter” non est intelligendum quod sint in Deo per informationem, sed per simplicem et magis intrinsecam et omnimodam ydemptitatem, quod est dictum formaliter, sicut etiam et idem forma est intrinseca rei, propter quod unitas intrinseca vocatur unitas formalis.

Sicut etiam, secundo, Deus est in omnibus per presentiam, in quantum omnia videt et “omnia sunt nuda et aperta oculis eius”, propter quod non solum presentia, sed etiam preterita et futura contingentia videt in sua presentialitate, in quantum fertur ad illa secundum statum illum certum et realem quem habebunt preterita cum fuerunt presentia et quem habitura sunt futura contingentia quando erunt actualiter presentia etiam existentia, cum eius cognitio non deleatur nec minuat propter transitum preteritorum, nec augeatur nec certificetur per experientiam futurarum, sic etiam omnia sunt in Deo obiective sicut cognitum in cognoscente, ita quod sicut omnia sufficienter representantur in divina essentia, ita etiam ipse omnia videt verissime per suam essentiam non indiget ad hoc aliqua specie.

Tertio etiam, sicut Deus est in omnibus per essentiam producentem et regentem, sic etiam Deus est in omnibus causaliter, et etiam omnia sunt in Deo sicut in causa sua. Sic ergo patet quod sicut Deus est in omnibus tribus modis, scilicet, per essentiam, presentiam et potentiam, sic etiam omnia sunt in Deo tripliciter, scilicet, formaliter, obiective et causaliter iuxta tres illos modos.

Viso ergo quod Deus est in omnibus et omnia sunt in Deo tripliciter, videndum est de modo essendi secundum predicta tria. Ubi sciendum quod licet omnia sint in Deo tripliciter, non tamen eodem modo, sed diversimode, sicut predicti tres [67ra] modi essendi in alio sunt diversi. Omnia enim sunt in Deo etiam formaliter et e converso per intrinsecam et omnimodam ydemptitatem, et ideo quia unumquodque trahitur ad illud quo intrinsece et formaliter continetur, sicut patet de sensitivo

2 cf. Anselm. *Monol.* 36–37, cf. Thom. Aq. *De veritate* q. 4 a. 6 s. c. 1 5 in] de exp. et corr. in marg. V 10 Heb. 4:13

contento rationali, manifestum est quod omnia que sunt in Deo formaliter, inquantum sic sunt in Deo, sunt omnino unum cum eo et idem quod Deus. Bonitas etiam divina, inquantum est in creaturis formaliter, est idem quod creatura, sicut enim creatura in creatore nihil aliud est quam creatrix essentia, sic etiam bonitas divina in creatura participata nihil
5 aliud est quam creatura. Omnia autem que sunt in Deo obiective sunt in eo representata non per aliquid sui, sed solum per divinam essentiam, et ideo quia illo modo quo representantur in Deo sunt in eo obiective, sicut cognita ab eo. Manifestum est, quod sicut non per aliquid sui, sed per essentiam Dei representantur in Deo, sic etiam non per aliquid sui
10 sunt in Deo sicut cognita ab eo, sicut per essentiam suam, scilicet Dei. Propter quod eque representantur in Deo et per consequens cognoscuntur ab eo que preterierunt et que futura sunt sicut presentia et que sunt in potentia sicut que sunt in actu, et non entia sicut entia. Secus autem est de nobis et de angelis, quibus representantur alia per aliquid illo-
15 rum, scilicet per species adquisitas nobis, et ideo sicut representantur et eis et nobis res per aliquid rerum, ita etiam cognitio nostra et angelorum sequitur legem rerum cognitarum differenter. Tamen licet enim nos et angeli cognoscamus res non per nos nec in nobis, sicut Deus, sed per aliquid rerum, propter quod alico modo in cognoscendo conformamur
20 cognitis iuxta legem et cursum rerum, quia species angelorum sunt in Deo indelibiles. Inde est quod non cadit in eum oblivio, sicut est in nobis, in quibus species et habitus sunt debiles. Sicut species non sunt adquisite in angelis per actus eorum, sic etiam non deleantur per oblivionem propter cessationem vel interpolationem magnam alicuius
25 actualitatis cognitionis, sicut sit in nobis. Quod sicut adquirimus species et habitus per actus, ita etiam amittimus per longam cessationem actus, quod non est in angelis, in quibus non est aliqua species nec naturalis habitus adquisitus, sed sunt in eis species et habitus influxi. Quia vero nos et angeli convenimus in hoc quod intelligimus successive res
30 per aliquid rerum, manifestum est quod nec nobis, nec eis futura contingentia nec illa que non sunt nec fuerunt in rerum natura sunt nota. Cum enim nos et ipsi cognoscimus futura ut futura et entia vel non

entia ut talia, tum cognitio nostra et angelorum non mensuretur eternitate, sed tempore, et futura et non entia in quantum talia, non sicut de se nota. Inde est quod nec nos, nec angeli naturali cognitione scimus talia. Secus autem est de Deo, qui <non> cognoscit res per aliquid rerum, 5 propter quod nos astringimur in cognoscendo legibus rerum. Sed sicut contingentia et non entia sunt in Deo, qui notat ea que non sunt tanquam ea que sunt actualiter reservata, contenta et representata, sicut etiam quia non cognoscit secundum legem <et> modum rerum, sed secundum modum suum, **[67rb]** qui modus est certus, ideo ipse cognoscit 10 res de se dubitabiles incertas et incognitas certitudinaliter et immutabiliter, non intentionaliter autem, sicut dictum est. Omnia enim sunt in Deo formaliter et e converso quantum ad primum gradum, et etiam quantum ad secundum objective, sed etiam causaliter, quantum ad tertium modum. Aliter tamen quam formaliter, sicut enim esse in alico 15 formaliter est esse intra id in quo induit modum eius, sic etiam esse in alico causaliter est esse extra id, propter quod non induit modum illius, sed retinet modum sibi proprium. Sicut enim forma est causa intrinseca et efficiens est causa extrinseca rei, sic etiam esse in alico formaliter est esse intra illud, et esse in alico effective est esse extra illud ex quo 20 sequitur diversus modus essendi hic et ibi. Omnia enim sunt formaliter in Deo secundum unam dispositionem, quia sic sunt intra, et ita confirmamus igitur quod semper est unius dispositionis, sed ipse est in omnibus formaliter secundum variam dispositionem, quia sic bonitas eius est intra omnia et idem cum omnibus, et ideo conformatur eis 25 que habent varias dispositiones. Non autem est sic, immo oppositum in modo essendi causaliter, quia enim causa efficiens est causa extrinseca, ideo sic est causa efficiens, quod unum non transit in aliud, nec induit modum eius, nec e converso, sed quodlibet stat in gradu suo et remanet in statu suo. Et ideo quia status Dei semper est unius dispositionis, et status creaturarum variatur in dispositione, manifestum est 30 quod sicut dicit actor, *causa prima*, scilicet causaliter, *existit in omnibus rebus secundum unam dispositionem, sed res omnes non existunt in causa prima secundum unam dispositionem*, licet enim Deus equali et eadem

7 contenta] contempta V 32 unam] iter. V

potentia, sapientia, dispositione et providentia producat et regat omnia, non tamen omnia equali nec equali dispositione recipiunt divinam influentiam, ex quo patet quod tota uniformitas est ex parte Dei, et tota difformitas rerum ex parte creaturarum.

Attende tamen, quod in creatura est duplex perfectio, scilicet, pri- 5
maria, que non presupponit ex parte sui aliquam aliam perfectionem, et secundaria, que presupponit aliam perfectionem, sicut patet de materia respectu forme et de essentia respectu esse. Materia enim, que est primum fundamentum in materialibus, non presupponit aliquid ante se, propter quod non producitur de alico, sed creatur de nihilo. Et ideo dicit philosophus quod *materia est ingenita et incorruptibilis*. Forma vero 10
presupponit materiam. Inde etiam est de esse quod presupponit essentiam, sicut actus et effectus eius, et non e converso, ex quo patet, quod quia quicquid superadditur alicui nominato modo, induit nomen eius, cui superadditur. Quod oportet formam et esse et omnia superaddic- 15
ta primariis perfectionibus et fundamentis diversificari et multiplicari, inequalia fieri, iuxta numeros et mensuras suorum fundamentorum, quibus superadduntur et cum quibus componunt. Propter quod oportet diversificari et numerari esse secundum numerum et diversitatem et capacitatem essendi et formas etiam secundarias et omnes perfectiones 20
superadditas fundamentis, oportet conformari suis propriis fundamentis. Ita quod sicut diversitas et inequalitas realis omnium predicamentorum presupponit et derivatur ex reali diversitate et ine[67va] qualitate suorum fundamentorum, sicut patet quod causa ipsius distinguitur ab esse alterius et est nobilior et perfectior quam esse alterius, inquantum est actus alterius essentie perfectioris quam sit alia essentia. Et sic etiam de forma est respectu materie et de omnibus in subjecto receptis. Diversitatem vero primorum subiectorum et fundamentorum non pre- 25
cedit aliqua diversitas realis ex parte creature, cum illa que sint prime creature et sint cause omnium sequentium diversitatum, nec et ex parte Dei in quo nulla est diversitatis. Propter quod oportet quod in primis fundamentis et perfectionibus creature sit inclinatio et status quantum ad diversitatem et inequalitatem realem quam tamen precedit in Deo ali-

11 Averroes *Exp. med. in Phys.* 1, tex. 82, cf. *Arist. Phys.* 1.9, 192a28 22 quod] iter. V

qua diversitas et inequalitas intentionalis et ydealis et rationis, secundum enim quod Deus videt se diversimode et inequaliter participabilem a creatura in diversis et inequalibus gradibus, et etiam creat diversitatem et inequalitatem in rebus, et primo in primis fundamentis, secundum que sequentia diversificantur et inequalia fiunt. Cum enim Deus habeat rationem ydee, secundum quod videt se a creatura ymitabilem et participabilem, sicut hoc potest fieri in creatura diversimode et inequaliter, sic etiam in mente divina ydee multiplicantur et sunt inequales non secundum rem, sed solum secundum rationem, sic etiam attributa divina diversificantur et sunt inequalia secundum rationem. Cum enim ratio propria intelligendi et volendi sit in Deo, et ratio intelligendi de se perfectior sit quam ratio volendi, oportet etiam quod in Deo sit perfectior non secundum rem, sed secundum rationem, cum ista et etiam omnia alia attributa divina sint in Deo secundum propriam et perfectam rationem. Sicut enim ratio unius attributi non est ratio alterius, sic etiam perfectio rationis unius non est perfectio rationis alterius istarum, quod sicut in divinis non est diversitas realis, sic etiam nec inequalitas. Sicut enim diversitas rationum in divinis est absque detrimento divine simplicitatis et unitatis, sic etiam inequalitas rationum attributorum et ydearum est ibi sine preiuditio divine perfectionis, equalitatis, ydemptitatis et uniformitatis, immo attestatur plenitudini divine perfectionis. Ex quo oportet ibi poni diversitatem et inequalitetem rationum ex hoc quod perfectiones, que in creaturis sunt inequales, sunt in deo sub propriis et perfectis rationibus. Non enim attributa divina essent in deo secundum proprias et perfectas rationes, nisi ratio unius, cui proprium est excedere aliam, etiam in deo excederet eam, sicut dictum est de intellectu respectu voluntatis. Sicut enim rationale, quod de se natum est excedere <i>rrationale, non esset proprie et perfecte in homine, nisi excederet irrationale quod est in asino, sic etiam, cum ratio unius de se nata est excedere rationem alterius, ratio illa non esset proprie et perfecte in deo, nisi excederet in deo rationem alterius, sicut cum ratio intellectus sit perfectior de se, quam ratio voluntatis. Ex quo oportet quod in deo inveniatur iste excessus et inequalitas perfectionum secundum ra-

13 perfectior secundum rem] *add. sed exp. V* 24 divina] divinas s *exp. V*

tionem, sicut est in creaturis secundum rem. Inde, sicut enim perfectiones, differentes in creaturis secundum rem, differunt in deo secundum rationem, sicut patet de potentia et sapientia, sic etiam oportet quod perfectiones que sunt in creaturis inequales secundum rem, sint in deo inequales secundum rationem, sicut dictum est de intellectu et voluntate, sic ergo patet quod ex diversitate et inequalitate rationum et ydearum vel rationum ydealium in divinis oritur prima diversitas et inequalitas realis que invenitur in creaturis ad quam consequuntur sequentes posteriores diversitates et inequalitates reales. Cum enim tota creatura dependeat a deo quantum ad sui productionem et modum producendi, sic etiam dependet a deo quantum ad suum esse et modum essendi, oportet quod non solum creaturarum perfectio, sed etiam ipsarum diversitas et inequalitas que respicit modum producendi, sicut perfectio respicit productionem, reducatur ad deum. Nec propter hoc oportet quod deus existat in rebus <et> sit causa rerum secundum diversam dispositionem. Quod enim deus videt se diversimode et inequaliter imitabilem a creatura non ponit aliquam varietatem in deo nec in eius cogitatione. Sicut enim nunc videt et vult se sic vel sic a creatura participari, sic etiam scivit et voluit ab eterno absque variatione aliqua sue proprie dispositionis. Diversitas enim ydealium rationum in deo non facit aliquam mutationem in eo. Et licet ista diversitas non sit in deo nisi secundum rationem tantum, facit in creaturis diversitatem realem. Eius quidem ratio est ex parte dei plenitudo realis divine perfectionis, in qua fundatur diversitas rationum, in cuius virtute facit in creatura diversitatem realem. Est etiam ex parte creature deficientis a deo, ex quo non potest capere divinam bonitatem in illa simplicitate, puritate et unitate in qua est in deo.

Ad obiecta dicendum quod perfectiones que repugnant deo non sunt in eo secundum id quod est perfectionis, quia sic convenit deo sicut sapientia ut equalitas non est in deo, sed ut est perfecta cognitio divinatorum, sicut etiam vita non est in deo ut est corporalis vel recepta in alio, sed ut est spiritualis per se stans, sicut dicimus quod deus causa actus peccati, non unde peccatum, sed in quantum est actus, et sic etiam

12 quod] iter. V 19 etiam] etiam sunt add. sed exp. V et] et voluntatem add. sed exp. V

dicitur deus leo non unde corporalis, sed inquantum fortis.

Attende tamen quod aliter est hic est de hiis que dicuntur de deo proprie et metaphorice. In hiis enim que dicuntur de deo proprie non oportet aliquid remove de hiis que de intellectu eorum, cum attribuuntur deo, sed solum de hiis que accidunt eis, sicut patet de sapientia, de cuius intellectu est perfecta cognitio cui accidit quod sit qualitas. Si enim hoc esset de intellectu eius, tunc non diceretur proprie de deo. Sed de hiis que <non> dicuntur de deo, nisi methaphorice, oportet etiam remove aliquid quod est de intellectu eorum sicut de intellectu leonis est corpus, quod non convenit deo propter quod deus non dicitur leo proprie, sed metaphorice. Nihil tamen (?) nobis omnia quecumque dicuntur de deo proprie vel inproprie omnia continentur et reseravntur in eo |68ra| realiter et formaliter, licet eminentiori modo, et non univoce, sed analogice dicantur de deo et de creaturis.

Ad secundum dicendum quod in actu peccati sunt duo, scilicet, ipsa substantia et actus, que est ibi aliquid reale, et ipsa deformitas culpe, que nihil est ibi reale, nec positive, sed solum privative, et sic non est a deo, sed solum inquantum est actus, et ita omnia que sunt aliquid secundum rem existunt in deo.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur quod “quicquid est in alico, est in eo secundum modum eius in quo est”, intelligitur de hoc quod est in aliquo quasi contentum ab eo, sic enim induit modum eius. Quod non convenit deo qui est in creaturis non contentus, sed magis continens eas. Et ideo est in eis secundum modum suum uniformem, quamvis alia sint in eo, sicut in causa secundum etiam suam dispositionem.

1 leo] in eo V

〈Гильом де Лёс〉

〈Комментарий на Книгу о причинах〉

〈Комментарий на положение ххiii〉

[65va] И заметь, что то же положение в близких выражениях выдвигает Прокл в схlii пропозиции своей книги, говоря: «Всем вещам боги предстоит одним и тем же образом, однако не все вещи предстоит богам одним и тем же образом. Различные вещи сообразно своему чину и силе причастны присутствию богов, однако одни из них единообразно, другие многообразно, одни вечно, другие во времени, одни бестелесно, другие телесно».

Здесь следует принять во внимание, что некоторые вещи воспринимают благодать первопричины единообразно, другие же многообразно. Надлежит знать, что вещи можно сравнивать тремя способами, а именно, духовные вещи с духовными вещами, вещи духовные с вещами телесными и телесные с телесными, так что сообразно всем этим видам и уровням сравнения есть вещи, которые воспринимают благодать первопричины единообразно, и есть другие, которые воспринимают ее многообразно. Если духовные вещи сравниваются с духовными, как, например, умы с умами, то при этом соблюдаются такого рода различия, потому что, как сказано в десятой пропозиции этой книги, «ум полон форм, однако некоторые умы содержат формы менее универсальные, а некоторые — более универсальные», так что умы высшего порядка посредством более универсальных и единых форм причастны изливаю божественной благодати, потому что содержат в себе меньшее число видов, умы же низшего порядка — через посредство более многочисленных и менее универсальных видов. Очевидно, следовательно, что когда духовные вещи сравниваются с духовными вещами, некоторые из них воспринимают изливание божественной благодати единообразно, а некоторые многообразно. То же самое при сравнении телесных вещей с телесными. Хотя среди умов некоторые воспринимают благодать более единообразно, а другие более многообразно, однако все умы тем или иным образом воспринимают универсальные и абстрактные виды,

пусть и в большей или меньшей степени, а все тела восприимлют частные виды здесь и теперь. Следовательно, все духовные вещи восприимлют излияние божественной благодати более единообразно и универсально, чем телесные. То же самое, что Платон говорил об отделенных идеях, сообразно истине следует говорить и об идеях, существующих в божественном уме. Ибо как говорит комментатор на четвертую книгу «Метафизики», все формы, пребывающие в первоматерии потенциально, актуально пребывают в перводвигателе. Вернее даже сказать, в перводвигателе актуально пребывает намного больше форм и идей, чем потенциально в первоматерии. Ведь очевидно, что первоматерия не может воспринять все подобия идей, существующих в Боге, потому что в противном случае Бог мог бы сотворить лишь те формы, которые являются формами тел. От этих, стало быть, идей, превосходящих всякую вместимость материи и любого творения как интенсивно, так и экстенсивно, так как многие вещи представляются в Боге посредством идей более совершенным образом, чем может воспринять творение, виды проистекают в умы интенционально, а в телесную материю также чувственно и частным образом. И сообразно с этим вещи обладают тройственным бытием, т.е. нетварным в божественном уме, тварным, но интенциональным в уме ангельском [65vb] и тварным и реальным в себе самих. Потому и сказано в начале Книги Бытия, где речь идет о создании вещей, «сказал Бог: да будет!», т.е. породил слово, в котором была заключена способность сделаться творением, что относится к бытию вещей в Боге. «Сказал, и стало», т.е., интенционально, посредством видов в ангельском уме, и «сотворил», стало быть, реально в каждой природе. Следовательно, един Бог, от которого всё проистекает, будь то совершенно непосредственно, или же в определенном отношении опосредованно, хотя и непосредственно само по себе, как было показано выше. Однако вследствие различия духовных вещей высшие умы восприимлют излияние от Бога более единообразно, чем низшие. Вследствие отличия духовных вещей от телесных все духовные субстанции восприимлют его единообразно

и универсально, а телесная материя — чувственно, особым образом и более многообразно. Вследствие же отличия одних телесных вещей от других одни телесные вещи воспринимают его более единообразно, чем другие, как, например, те, которые заключают в себе всю свою материю и не могут умножаться в пределах одного и того же вида — так дело обстоит, очевидно, с небесными телами, — другие же телесные вещи, не заключающие в себе всей своей материи, могут умножаться в пределах одного и того же вида и воспринимают свои формы более и менее единообразно, чем те, которые в пределах одного вида умножаться не могут. Это станет очевидно, если мы примем во внимание шесть видов различий, к которым можно свести все тварные вещи. Ведь одни творения причастны излианию божественной благодати более единообразно, а другие менее. И так же дело обстоит со вторым различием, в соответствии с которым одни вещи воспринимают его от Бога вечно и непреложно, а другие во времени и изменчиво, что очевидно при сравнении духовных вещей с духовными, т.е. ангелов с нашими интеллектами. Умы познают посредством рожденных и сотворенных вместе с ними видов и полны форм, которые пребывают в них всецело неразрушимыми и вечно с ними соединены. Наш же интеллект познает посредством форм, взятых от вещей, и формы эти могут исчезнуть, измениться или утратиться вследствие забвения. Подобно тому, как в ангельских умах виды, которые не приобретаются ими, но творятся вместе с ними и врождены им, неразрушимы, так и виды, приобретенные нами, не врождены нам и не сотворены вместе с нами. Поэтому наша душа по отношению к таковым видам подобна, по выражению философа, чистой доске, и виды эти разрушимы, так что они легко приобретаются и утрачиваются легче, чем устойчивые привычки, которые пребывают в нас прочнее, чем виды. Однако это различие, а именно, что одни вещи воспринимают вечно и неизменно, другие же во времени и изменчиво, может быть не только между разными умопостигаемыми субстанциями, но оно может быть и в одной и той же умопостигаемой субстанции,

а именно, что-то в ней может быть вечным, а что-то изменчивым. Умопостигаемые виды пребывают в умах вечно, потому что ум не воспримлет никаких видов, кроме тех, которые были сотворены вместе с ним, как не может он и утратить ни один из пребывающих в нем видов. Умопостигаемые же действия не пребывают вечно, ведь хотя ум полон форм, однако он не мыслит посредством всех этих форм сразу, а мыслит то посредством одной, то посредством других. И когда он перестает мыслить посредством одной формы, он начинает мыслить посредством другой. Из этого следует, что умопостигаемые действия не пребывают в нем вечно, хотя виды и пребывают вечно. Ясно, таким образом, что, раз указанное различие существует между разными умопостигаемыми вещами, а также в одной и той же умопостигаемой субстанции, а именно то, что одни из них восприимлют божественную благодать вечно и неизменно, а другие во времени и изменчиво, значит то же самое различие существует, во-вторых, между духовными и телесными вещами. Ведь духовные формы вечны и неизменны, однако телесные формы вещей низшего порядка изменчивы и подвержены разрушению. В-третьих, это различие [66ra] существует между телесными вещами. Ведь небесные тела неразрушимы и обладают вечными формами, тела же низшего порядка разрушимы, и они из-за значительного отстояния от первопричины не могут пребывать вечно, оставаясь одними и теми же по числу, однако «иным образом», т.е. по-другому, Бог восполнил их бытие, делая их порождение вечным и постоянным, как сказано в конце второй книги «О возникновении». Итак, сообразно всем видам различий одни вещи восприимлют изливание божественной благодати неизменным и вечным образом, другие же изменчивым образом.

Третий способ восприятия состоит в том, что одни вещи восприимлют изливание божественной благодати телесно, а другие духовно сообразно всем вышеуказанным различиям между вещами. Духовные вещи отличаются от телесных по способу восприятия в зависимости от субъекта, потому что духовные вещи подле-

жат своим совершенствам духовно, телесные же телесно. Духовные же вещи отличаются от других духовных вещей по способу восприятия не из-за различия воспринимающего субъекта, потому что в этом отношении все духовные вещи одинаковы, т.е. все они воспринимают духовно, но из-за различия воспринимаемого объекта. Ибо хотя наша душа числится среди духовных субстанций и воспринимает духовно со стороны воспринимающего субъекта, однако со стороны воспринимаемого объекта она воспринимает телесно, ведь фантазмы, которые как бы телесны, под воздействием напечатлеваемого интеллекта напечатлевают свои подобия в нашем возможном интеллекте. Умы же не только со стороны воспринимающего субъекта, но и со стороны напечатлеваемого объекта воспринимают духовно, потому что, как говорит этот автор, «высшие умы напечатлевают умопостигаемые виды в низших, а те — в душах небес», хотя согласно истине все такие напечатления происходят исключительно от божественных идей, ибо один Бог может вкладывать что-либо в духовные вещи. Таким образом, подобные напечатления видов в умах всецело духовны, как со стороны воспринимающего субъекта, так и со стороны воспринимаемого объекта. В-третьих, одни телесные вещи отличаются от других в способе восприятия: одни из них воспринимают свои объекты духовно, а другие телесно. Ведь некоторые телесные вещи воспринимают свои объекты телесно, как те, которые от восприятия меняются телесно, а другие воспринимают их духовно, как те, которые от подобного восприятия меняются интенционально. Ведь по словам философа во второй книге «О душе», «чувство способно воспринимать виды без материи», а значит, оно меняется духовно и интенционально, а не телесно. Ведь интенциями называются виды без материи, потому что они не обладают модусом реального существования, и интенциональные формы не противоречат друг другу и не исключают друг друга в одном и том же подлежащем, в отличие от форм реальных. Не может ведь в одной и той же части материи пребывать реально белый и черный цвет, но в одной и той же части воздуха могут

интенционально пребывать подобия белого и черного. Более того: если бы это было не так, мы бы не могли ничего познавать, потому что интенции не позволяли бы друг другу перейти в действительность. Ведь если бы, подобно тому, как в одной и той же части материи не находятся и не могут находиться многие цвета, различные по виду или по числу, в одной и той же части воздуха не могли бы находиться различные интенции цветов, тогда одна интенция мешала бы другой, и ни одна из них не могла бы перейти в действительность. Ведь любая точка белого цвета интенционально умножается в любой точке воздуха, и так возникает зрение, так что один и тот же цвет одинаково видят множество глаз.

Заметь, однако, что здесь говорится о точке белого цвета, а не о точечной белизне, потому что не может быть неделимой **|66rb|** белизны, так как у любого цвета есть делимое подлежащее, т.е. поверхность, точечной же белизмой называется белизна столь малая, что если бы мы взяли белизну или часть белизны еще меньшую, то она не могла бы напечатлеть свое подобие в воздухе. Ведь точка белого цвета — это наименьшая белизна сообразно форме, а не сообразно материи, потому что наименьшее и неделимое такого рода не может быть сообразно материи, так как она подлежит количеству, количество же как таковое делимо до бесконечности, а только сообразно форме, а именно, когда нечто столь мало, что, будь оно еще меньше, оно не могло бы производить свойственного ему действия. И в этом смысле говорится о наименьшей части вина и наименьшей части мяса. Ведь вина может быть так мало, что, если бы его было еще меньше, оно не производило бы действия, свойственного вину, и мяса может быть так мало, что оно не будет обладать силой и действием мяса и даже его формой, хотя при этом оно обладало бы материей и количеством, хотя количество как таковое делимо до бесконечности, но не в качестве природного. То, что мы сказали о реальных изменениях, относится и к изменениям интенциональным. Ибо может быть столь малая белизна, что, будь она меньше, интенция

ее не могла бы умножаться в воздухе. Вот по какой причине белизна, которая не может быть меньше без того, чтобы утратить присущее белизне действие, называется точкой белизны. Подобным же образом часть воздуха, которая настолько мала, что, будь она еще меньше, она не смогла бы воспринимать интенции небес, называется здесь «точкой воздуха», так что во всех естественных действиях, как реальных, так и интенциональных следует усматривать подобного рода минимум со стороны напечатлевающего и воспринимающего, как было сказано о напечатлевающем себя цвете и воспринимающем его воздухе. Причина же того, почему наименьшее сообразно форме это то, меньшее чего не обладает действием, присущим форме, заключается в том, что действие происходит от формы, и поэтому наименьшим сообразно форме называется то наименьшее, которое обладает действием таковой формы. Именно таков здесь статус в уменьшении, а именно, речь идет о наименьшем сообразно форме, а не о наименьшем сообразно материи, потому что наименьшее подлжит количеству и делимо до бесконечности сообразно материи, а не сообразно форме. Поэтому наименьшее в природных телах существует сообразно форме, а не сообразно материи. Далее, когда он говорит «и различие», он приводит основание сказанного, говоря: «И различие в восприятии происходит не от первопричины, а от воспринимающих, потому что воспринимающее именно благодаря восприятию становится различным», как бы говоря, что разнообразие восприятия происходит от воспринимающих. И добавляет: «Изливающееся, будучи единым и неделимым, изливает на все вещи свои блага одинаково». И добавляет: «Благо изливается на все вещи из первопричины одинаково», как бы говоря: «таково основание сказанного», т.е., именно поэтому всё различие происходит от воспринимающих изливание, а не от того, кто изливает блага, потому что Бог, источник изливания, един и неделим. И поэтому, когда он далее говорит «Ведь уже было показано», он подводит итог, который разделяется на две части. Сначала он в краткой форме повторяет сказанное, а затем делает из этого своего

рода вывод: «следовательно, сообразно модусу близости». Он говорит, стало быть: «Уже было показано, что первопричина находится во всех вещах сообразно одному модусу, вещи же не находятся в ней сообразно одному модусу». Далее, когда он говорит: «Следовательно, сообразно модусу близости», он делает из сказанного своего рода вывод, [66va], говоря, стало быть: «сообразно модусу близости к первопричине и модусу, которым вещь может воспринять первопричину в зависимости от качества», — т.е. качества восприемлющего, — «она может воспринять ее благодать и наслаждаться ею. Это так потому, что вещь воспринимает нечто от первопричины и определяется ею только сообразно модусу своего бытия», как бы говоря, что вещь от самого своего бытия получает модус восприятия первопричины. И добавляет: «ведь сообразно тому модусу, которым вещь познает первопричину, творящую качество этой вещи, т.е. сообразно количеству того познания, которым она обладает о первопричине, она и наслаждается ею, как мы показали», т.е., как было сказано выше.

Заметь в связи с этим, что вещи, приближаясь к первопричине, не только воспринимают от нее изливание первичным и преимущественным образом, но и наслаждаются оным изливанием. Наслаждение же, как говорит философ в 4-й книге «Этики», не бывает без участия разума, т.е. без мышления, и потому только те вещи в собственном смысле наслаждаются подобным изливанием, которые ему причастны, а таковы умы, в которых сообразно бытию, которым умы обладают, они воспринимают это изливание интеллигибельно и от этого интеллигибельного изливания получают высшее наслаждение, так как восприемлют его на высшей степени совершенства.

Заметь также, что от близости к первопричине вещи обретают умопостигаемое бытие. Ведь поскольку первопричина есть чистый акт, очевидно, что приближение к первопричине предполагает обладание бытием, отделенным от материи, которая есть чистая потенция, и так как вещи, отделенные от материи, принадлежат к роду умопостигаемых, следовательно, обладать бы-

тием, близким к первопричине, означает обладать умопостигаемым бытием, а значит под «близким бытием» подразумевается бытие в познании, т.е. познанное или умопостигаемое бытие. И коль скоро таковы суть умопостигаемые вещи, они постигают и познают изливание, которое восприемлют от первопричины, и, познавая, наслаждаются им, значит, умы, приближенные к первопричине, сообразно тому, что они познают причину, творящую другие вещи, в соответствии с количеством ее познания восприемлют от нее изливание и наслаждаются ею, т.е. первопричиной, или изливанием от нее, как было сказано.

Спрашивается, существует ли Бог во всех вещах сообразно одному расположению, а все вещи существуют в Боге сообразно разным расположениям?

И кажется, что нет, потому что вещи, взаимно друг другу противоборствующие или друг другу противоположные, не могут быть друг для друга едиными в чем-либо. Однако в творении многое противоборствует Богу, потому что творение изменчиво, конечно, зависимо и тому подобное, следовательно, ни творение не есть в Боге, ни Бог в творении.

Далее, грех никоим образом не может быть в Боге и не может быть к нему возведен, следовательно, не все вещи существуют в Боге. Далее, то, что пребывает в другом, пребывает в нем сообразно модусу того, в чем пребывает. Следовательно, так как модус творений множествен, многовиден и различен, а модус бытия Бога, напротив, всецело единообразен, прост и един, кажется, что Бог существует |66vb| во всех вещах сообразно различным расположениям, и что, напротив, все вещи существуют в Боге сообразно одному расположению. Противного мнения придерживается сам автор.

На это следует сказать, что здесь спрашивается о двух вещах, а именно, пребывает ли Бог во всех вещах и наоборот, и о модусе бытия греха. Следовательно, следует знать, что Бог пребывает во всех вещах сообразно трем модусам, а значит, все вещи суть в Боге сообразно трем модусам, соответствующим тем трем. Ведь

Бог пребывает во всех вещах посредством своей сущности, которой он всё содержит, объемлет и проникает, а также посредством своего присутствия, которым всё видит, а также посредством могущества, которым всё производит, сохраняет, управляет и покояет себе.

Вещи также пребывают в Боге тремя способами: во-первых, формально, реально и поистине, подобно тому, как он своей сущностью всё содержит и объемлет реально и всецело. И как в нем содержатся совершенства всякого рода, так все вещи существуют в потенции. И подобно тому, как все категории, кроме субстанции, которые сказываются от Боге, за исключением отношения, переходят в божественную субстанцию, так что мудрость не пребывает там под основанием качества, а величина под основанием количества, хотя отношение и пребывает в нем под основанием отношения, потому что оно может там быть без ущерба для божественной простоты и урона божественной чистоте, ибо отношение как отношение не соединяется с тем, в чем оно есть, в отличие от количества и других акцидентальных категорий. И так как совершенства творений, сказывающиеся о Боге, все переходят в божественную субстанцию, почему Ансельм и говорит, что «творение в Творце есть не что иное, как творящая сущность», следовательно, все вещи пребывают в Боге формально, как и он содержит всё и есть во всём сущностно, т.е. посредством сущности. Выражение «все вещи пребывают в Боге формально» не следует понимать так, что они пребывают в Боге посредством надления его формой, но посредством простого и всецело внутреннего и всестороннего тождества. Формально означает здесь то, что одна и та же форма внутренне присуща вещи, вследствие чего внутреннее единство называется единством формальным. Подобно тому как, во-вторых, Бог пребывает во всех вещах через свое присутствие, ибо он всё видит, и все вещи наги и открыты перед очами его, вследствие чего не только настоящие события, но и прошедшие, и будущие контингентные он видит в их настоящести, в той мере, в какой он созерцает их в соответствии с досто-

верным и реальным статусом, которым будут обладать и прошедшие события, когда были настоящими, и каким будут обладать будущие контингентные, когда они будут актуально существовать в настоящем. Ведь познание его не разрушается и не уменьшается из-за того, что прошедшие события проходят, и не увеличивается и не становится достовернее из-за знания будущих событий, и потому все они пребывают в Боге объективно, как познанное в познающем, так что, как все они достаточно адекватно репрезентируются в божественной сущности, так и он видит их все в высшей степени истинно посредством своей сущности, для чего ему достает всех необходимых видов.

В-третьих, подобно тому как Бог пребывает во всех вещах посредством творящей и правящей сущности, так он пребывает во всех вещах также и каузально, а все они пребывают в Боге как своей причине. Очевидно, следовательно, что, подобно тому, как Бог пребывает во всем тремя способами, а именно, посредством сущности, присутствия и могущества, так и все вещи пребывают в нем тройко, а именно, формально, объективно и каузально в соответствии с указанными способами.

Отметив, что Бог пребывает во всех вещах и все вещи пребывают в Боге тройко, следует рассмотреть модус бытия, соответствующий этим трем. Здесь надлежит знать, что, хотя все вещи пребывают в Боге тройко, однако сообразно не одному и тому же модусу, а разным, так как названные три модуса бытия |67ra| в другом различны. Ибо все вещи пребывают в Боге формально и наоборот в силу внутреннего и всецелого их тождества, и потому, так как любая вещь стягивается к тому, в чем она внутренне и формально содержится, что очевидно в случае с чувственным, которое содержится в рациональном, очевидно, что все вещи, пребывающие в Боге формально, поскольку они пребывают в нем таким образом, всецело едины с ним и тождественны ему. Ибо благодать, поскольку она пребывает в творениях формально, тождественна творению, ведь творение в творце есть не что иное, как творящая сущность, так и божественная благодать в творении, в ней имею-

щем свое начало, есть не что иное, как само творение. Ведь все вещи, которые пребывают в Боге объективно, репрезентируются в нем не через нечто от себя, а только через божественную сущность, и потому тем же способом, каким они репрезентируются в Боге, они пребывают в нем объективно в качестве познанных им. Очевидно, что если вещи репрезентируются в Боге не через нечто от себя, а через божественную сущность, то и познаются они Богом не через нечто от себя, а через его, т.е. Бога, сущность. Так как вещи одинаково репрезентируются в Боге, следовательно, прошедшие и будущие события познаются им так же, как настоящие, потенциальные так же, как актуальные, а несущие как сущие. Иначе дело обстоит с нами и ангелами, в которых вещи репрезентируются через нечто от себя, а именно через приобретенные нами виды, а коль скоро они репрезентируются как им, так и нам через нечто от себя, то и познание наше и ангельское следует закону вещей разными путями. Однако, хотя как мы, так и ангелы познаем вещи не через себя и не в самих себе, в отличие от Бога, а через нечто от вещей, из-за чего, познавая, мы неким образом сообразуемся с познанным согласно закону и ходу вещей, потому что виды, через которые познают ангелы, в Боге неразрушимы. Поэтому им не случается забывать, как нам, ибо в нас виды и устойчивые свойства подлежат разрушению. Подобно тому, как виды не приобретаются ангелами через их действия, так они и не разрушаются через забвение вследствие прекращения или сильного искажения какого-либо актуального познания, как это бывает у нас. Ведь так же, как мы приобретаем виды и устойчивые свойства посредством действий, так мы и утрачиваем их после длительного перерыва в действии, чего не бывает у ангелов, у которых нет ни одного приобретенного вида или устойчивого свойства, а виды и устойчивые свойства сообщаются им через излияние. Раз мы и ангелы едины в том, что познаем вещи одну за другой через нечто от них, очевидно, что ни нам, ни им не известны ни будущие контингентные, ни то, чего нет и не было в природе вещей. Ведь если мы и они познаем будущие как будущие

и сущие или несущие как таковые, то наше и ангельское познание измеряется не вечностью, а временем, и будущие и несущие мы знаем как таковые, а не как известные через себя. Поэтому ни мы, ни ангелы не знаем подобных вещей естественным познанием. Иначе дело обстоит с Богом, который не познает вещи через нечто от них. Мы, стало быть, связываемся в познании законами вещей. Однако, так как контингентные и несущие пребывают в Боге, который знает то, чего нет, как то, что есть, и хранится в нем, содержится и репрезентируется актуально, то он познает не сообразно закону и модусу вещей, а сообразно собственному модусу, [67rb] каковой модус достоверен, и потому он познает вещи, сами по себе сомнительные, достоверно и неизменно, но не интенционально, как было сказано выше. Ведь все вещи пребывают в Боге и наоборот формально на первом уровне и на втором, объективно, но также и каузально, сообразно третьему модусу, однако иначе, чем формально, потому что пребывать в чем-либо формально — это пребывать внутри того, модус чего пребывающее восприняло, однако пребывать в чем-либо каузально — это пребывать вне его, не принимать на себя его модус и сохранять свой собственный. Ибо, так как форма — это внутренняя причина вещи, а действующая причина — причина для вещи внешняя, то пребывать в другом как действующая причина значит быть вне его, а значит, модус бытия в том и другом случае разный. Раз все вещи пребывают в Боге сообразно одному расположению, потому что так они пребывают внутри, мы утверждаем, что он всегда в одном и том же расположении, однако сам пребывает во всех вещах формально сообразно различному расположению, потому что благодать его пребывает внутри всех вещей, и тождествен им всем, а значит, сообразуется по форме с теми вещами, которые обладают различными расположениями. Не так, а даже наоборот обстоит дело с каузальным модусом бытия, потому что действующая причина — это причина внешняя, ведь именно таково отношение между причиной и следствием, ибо одна не переходит в другое и не принимает на себя его модус и наоборот, но оба

остаются на своем уровне и в своем состоянии. И так как статус Бога всегда остается в одном и том же расположении, а статус творений по расположению своему меняется, очевидно, что, как говорит автор, первопричина существует, стало быть, каузально, во всех вещах сообразно одному расположению, но все вещи не существуют в первопричине сообразно одному расположению, хотя Бог и производит все и правит всем посредством одной и той же мудрости, расположению и промыслу, однако все вещи не одинаково и не сообразно одному и тому же расположению восприимлют божественное излияние, из чего явствует, что всё единообразие происходит от Бога, а всё неподобие — от творений.

Обрати, однако, внимание, что в творении заключено два вида совершенства: первичное, которое не предполагает никакого другого совершенства помимо себя, и вторичное, предполагающее другое совершенство, как в случае с материей по отношению к форме и сущностью по отношению к бытию. Ибо материя, которая является первым фундаментом в материальных вещах, не предполагает ничего другого помимо себя и потому не производится из чего-то другого, а творится из ничего. Потому философ и говорит, что материя не рождена и неуничтожима. Форма же предполагает материю. То же самое касается бытия, которое предполагает сущность, будучи ее актом и следствием, но не наоборот. Из этого следует, что если одно добавляется к другому названным способом, оно принимает имя того, к чему добавляется. Надлежит, стало быть, чтобы форма, бытие и всё другое, что добавляется к первичным совершенствам и фундаментам, становились различными, многообразными и неравными в соответствии с мерой и числом, присущими их фундаментам, к которым они добавляются и с которыми соединяются. Поэтому необходимо, чтобы бытие разнилось и различалось по числу сообразно числу, различию и вместимости сущности, а вторичные формы и все совершенства, добавленные к своим фундаментам, должны с этими фундаментами сообразовываться. Таким образом, коль скоро реальное различие и неравенство всех категорий предполагает ре-

альное неравенство |67va| их фундаментов и проистекает из них, как например если причина одного отличается от бытия другого и благороднее и совершеннее, чем бытие другого, поскольку это бытие является действием более совершенной сущности. Это же касается и формы по отношению к материи и всего, что воспримется в подлежащем. Различию же первых подлежащих и фундаментов не предшествует никакое реальное различие ни со стороны творения, потому что первые творения именно и суть причины всех последующих различий, ни со стороны Бога, в котором нет никакого различия. Поэтому надлежит, чтобы в первых фундаментах и совершенствах творения была склонность и предрасположенность к реальному различию и неравенству, которым, однако, предшествует в Боге некое различие и неравенство интенциональное, идеальное и рациональное. Ведь сообразно тому, что Бог видит, что творение различным образом и неравно причастно ему на различных и неравных уровнях, он и творит различие и неравенство в вещах, и прежде всего в первых фундаментах, сообразно которым последующие вещи становятся различными и неравными. Ведь так как Бог имеет в себе основание идеи, в соответствии с которой он видит, что творение подражает ему и причастно ему, и так как в творении это может происходить различным образом и неравно, то и в божественном уме идеи умножаются и являются неравными не реально, но только согласно разуму, так и божественные атрибуты различаются и являются неравными согласно разуму. Так как собственное основание познания и воления пребывает в Боге, а основание познания само по себе совершеннее, чем основание воления, надлежит, чтобы также и в Боге оно было совершеннее не реально, но согласно разуму, потому что эти и все другие божественные атрибуты пребывают в Боге сообразно собственному и совершенному основанию. Ибо основание одного атрибута не таково же, как основание другого, однако при этом в божественных атрибутах нет реального различия, как нет и неравенства. Ибо так же как различие оснований в божественных атрибутах пребывает безо всякого ущерба

для божественной простоты и единства, так и неравенство оснований атрибутов и идей есть в нем без ущерба для божественного совершенства, равенства, самождественности и единообразия и, напротив, дополнительно свидетельствует о полноте божественного совершенства. Надлежит полагать причину различия и неравенства оснований в том, что совершенства, в творениях неравные, в Боге пребывают под собственными и совершенными основаниями. Ведь божественные атрибуты не пребывали бы в Боге сообразно собственным и совершенным основаниям, если бы основание одного атрибута, которому свойственно превосходить основание другого, не превосходило бы его также и в Боге, как было сказано об интеллекте по отношению к воле. Это подобно тому, как рациональное, которому по природе свойственно превосходить иррациональное, не пребывало бы в собственном смысле и совершенно в человеке, если бы не превосходило то иррациональное, которое есть в осле. Так и здесь: так как основание одного само по себе и по природе превосходит основание другого, основание это не могло бы пребывать в собственном смысле и совершенным образом в Боге, если бы и в Боге оно не превосходило основание другого, как например основание интеллекта, которое само по себе совершеннее, чем основание воли. Надлежит, следовательно, чтобы в Боге этот избыток и неравенство совершенств пребывал бы согласно разуму, а в вещах он бы существовал реально. Следовательно, подобно тому как совершенства, различающиеся в творениях реально, различаются в Боге согласно разуму, что наглядно видно на примере могущества и мудрости [67vb], так надлежит, чтобы совершенства, которые в творениях неравны реально, были бы в Боге неравны согласно разуму, как было сказано выше об интеллекте и воле. Очевидно, следовательно, что из различия и неравенства оснований и идей или идеальных оснований в божественных атрибутах возникает первое реальное различие и неравенство, находящееся в творениях, за которым следуют все дальнейшие реальные различия и неравенства. Ибо так как всё творение зависит от Бога в своем произ-

ведении и способе произведения, оно зависит от него и в своем бытии и в модусе бытия, а значит, надлежит, чтобы не только совершенство творений, но и различие их и неравенство, соответствующее модусу произведения, потому что совершенство зависит от произведения, восходило бы к нему, однако из этого не следует, что Бог, существующий в вещах, является причиной вещей сообразно различному расположению. То, что Бог видит, что творения подражают ему различным образом и неравно, не полагает никакого разнообразия в Боге и его познании. Так же, как он видит и волит, что творение ему причастно, сейчас, он знал и волил от века без какого-либо изменения в собственном расположении. Ибо различие идеальных оснований в Боге не производит в нем никакого изменения. И хотя это различие существует в Боге только согласно разуму, оно производит в творениях реальное различие. Основанием этого различия является реальная полнота божественного совершенства, в которой укоренено различие оснований и которое производит в творении реальное различие. В ущербности творения причина того, что оно не может воспринять божественную благодать в ее простоте, чистоте и единстве, в которых она пребывает в Боге.

На возражения следует ответить, что совершенства, которые противостоят Богу, не пребывают в нем согласно тому, что в них несовершенного, потому что не подобает Богу, чтобы мудрость пребывала в нем как равенство, но как совершенное познание божественных вещей, так же как жизнь не пребывает в Боге как телесная или воспринятая от другого, но как духовная и пребывающая сама по себе, как когда мы называем Бога причиной греховного поступка, не потому что он греховен, а поскольку это поступок, или когда Бог называется львом — не потому, что он телесен, но потому что он силен.

Обрати, однако, внимание, что иначе обстоит дело с совершенствами, которые сказываются о Боге в собственном смысле и непосредственно. Ибо из тех совершенств, которые сказываются о Боге в собственном смысле, не следует исключать то, что при-

надлежит к их смыслу, ибо они по праву приписываются Богу, а только их акцидентальные проявления, что очевидно в случае с мудростью, смысл которой — совершенное познание, которому акцидентально случается быть качеством. Если бы бытие качеством принадлежало к смыслу мудрости, то она не сказывалась бы о Боге в собственном смысле. Однако из тех совершенств, которые сказываются о Боге лишь метафорически, следует исключить нечто, относящееся к их смыслу, например, к смыслу слова лев принадлежит тело, что не подобает Богу, потому что Бог не называется львом в собственном смысле, а только метафорически. Однако всё то, что говорится о Боге в собственном или несобственном смысле, содержится и сохраняется в нем [68ra] реально и формально, пусть и в эминентном модусе, и сказывается о Боге и творениях не унивокально, а по аналогии.

На второе возражение следует сказать, что в греховном поступке есть два компонента: субстанция и акт, которые суть нечто реальное, и само безобразие вины, которое не является ничем реальным или позитивным, а есть лишь нечто привативное, и в этом смысле оно не происходит от Бога, а происходит от него только сам акт. И таким образом в Боге пребывает всё сущее реально.

На третье возражение следует ответить, что слова «всё, пребывающее в ином, есть в нем сообразно модусу того, в чем оно есть» следует относить к тому, что пребывает в ином как содержащееся в нем, и в этом случае оно воспримлет его модус. Однако это не подобает Богу, который пребывает в творениях не как содержащийся в них, а скорее наоборот, как содержащий их в себе. И потому он пребывает в других вещах в соответствии со своим единообразным модусом, хотя они и пребывают в нем согласно собственному расположению.

Литература

- Соколов, П.В. (2023), “Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах», *Cod. Borgh.* 352 fols. 63r–65v (введение, текст и перевод)”, *Платоновские исследования* 19.2: 300–340.
- Aegidius Colonna (1554), *Theoremata de corpore Christi*. Romae: Antonium Baldus impressor Apostlicus excudebat.
- Boese, H., ed. (1987), *Proclus. Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*. Leuven University Press.
- 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, 1467–1549*. Turnhout: Brepols.
- Henninger, M.G. (1989), *Relations: Medieval Theories, 1250–1325*. Oxford University Press.
- LaZella, A. (2010), “On the Non-Identity Between Prime Matter and Potency in Siger of Brabant’s *Metaphysics*”, *Tópicos: Revista de Filosofía* 39: 9–44.
- Libera, A. de. (1990), “Albert le Grand et Thomas d’Aquin interprètes du *Liber de causis*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74.3: 347–378.
- Pattin. A., ed. (1966), “*Liber de causis*”, *Tijdschrift voor Filosofie* 28.1 (1966): 90–203.
- Piron, S. (1999), “La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi”, in A. Boureau, S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, 71–89. Paris: Vrin.
- Sokolov, P.V. (2023), William of Leus. *Expositio Libri de causis, Cod. Borgh.* 352 fols. 63r–65v (Introduction, Transcription, and Translation), *Platonic Investigations* 19.2: 300–340. (In Latin and Russian.)

Светлана Месяц

Аристотель. *О сновидениях* (перевод и комментарии)*

SVELANA MESYATS
ARISTOTLE. *ON DREAMS* (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. Aristotle's treatise *On Dreams* (*De insomniis*) is one of the series of short psychological works by the philosopher, traditionally grouped together under the title *Parva naturalia*. It is thematically and methodologically related to the treatise *On Sleep and Waking* (*De somno et vigilia*), being a direct continuation of the studies on sleep begun in that work. The main aim of the treatise is to answer the question of what dreams are and how they come about. Considering dreaming to be an activity of both soul and body, Aristotle undertakes a study of the formal and material causes of a dream state, in order to find out, in which part of the soul it occurs and what physiological process in the body of a sleeping animal gives rise to dreams. Beginning his investigation with the common definition of a dream as a kind of image seen in sleep, Aristotle establishes that it is an affection of the imaginative faculty of the soul. He argues that the imagination, unlike sense perception, does not cease its activity during sleep, but, under the influence of residual changes in the sense-organs continues to produce images and appearances of things once seen or heard, so that the sleeper is easily deceived by them and takes that which is like some real object to be the real object itself. The following publication of the new Russian translation of Aristotle's treatise *On Dreams* is provided with detailed commentary, which analyzes the course of Aristotle's argument, explains basic concepts of his doctrine of the soul and discusses the most difficult passages of the Greek text.

KEYWORDS: Aristotle, *Parva naturalia*, theory of soul, sleep, dreams, sensation, imagination, faculty of judgment, appearance, image, optical illusions, tactile illusions, residual changes, blood, evaporation.

© С.В. Месяц (Москва). messyats@mail.ru. Институт философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024) DOI: 10.25985/Pl.21.2.14

* Трактат «О сновидениях» (*De insomniis*), входящий в сборник малых естественно-научных сочинений Аристотеля *Parva naturalia*, однажды уже переводился на русский язык (Чулков 2005). Новый перевод этого сочинения выполнен по изданию Ross 1955 с учетом ряда других: Hett 1936, Drossaart Lulofs 1947, Siwek 1963 и Gallop 1996. Разбивка текста на абзацы принадлежит автору перевода.

1. Теперь¹ необходимо изучить вопрос о сновидении, и прежде всего — в какой части души оно появляется и представляет ли 458b собой состояние мыслящей или ощущающей способности (ибо только они позволяют нам осознавать что бы то ни было)².

Если пользоваться зрением — значит видеть, а слухом — слышать, и вообще пользоваться ощущением — значит ощущать; и если фигура, величина, движение и тому подобное воспринимаются всеми чувствами сообща, а цвет, звук и вкус — каждым по отдельности; и если все животные, спящие с закрытыми глазами, не могут видеть, равно как и пользоваться остальными чувствами, то ясно, что во сне мы ничего не ощущаем, а значит, воспринимаем сновидение не ощущением³.

Но и не способностью мнения⁴, потому что мы не только на- 10

¹ Μετὰ δὲ ταῦτα: после всего сказанного выше, то есть после исследования сна, предпринятого Аристотелем в трактате «О сне и бодрствовании» (*De somno et vigilia*), который вместе с трактатами «О сновидениях» и «О предсказаниях во сне» образует единое, связанное общим планом и замыслом исследование. См. SV 1, 453b10–24 (пер. Месяц 2021: 227).

² О том, что душа осознает, буквально «распознает» (γνωρίζει), сущее с помощью ощущения и мышления, Аристотель пишет в трактате «О душе» (*Ап.* 3.3, 427a20–21).

³ Поскольку восприятие сновидений обычно описывается в терминах ощущения — например, когда мы говорим, что «видели» или «слышали» нечто во сне, — то Аристотель считает необходимым сразу же уточнить, что в этом случае слова «видеть» и «слышать» употребляются в переносном смысле и не подразумевают использование спящим способности ощущения. О «видении» и «слышании» в собственном смысле слова можно говорить, когда некий предмет воспринимается нами посредством органов чувств. Однако спящие, очевидно, не пользуются чувствами, в чем легко убедиться на примере зрения, так как большинство животных спят с закрытыми глазами. Выходит, способность ощущения остается во сне нереализованной, а значит, если нам и случается что-то воспринимать во сне, то это происходит не благодаря ощущению. О том, что во сне животные не могут «использовать» (χρησθαι) способность ощущения, см. SV 1, 455b2–8.

⁴ Согласно Аристотелю, «мнение» (δόξα) наряду со «знанием» (ἐπιστήμη) и «разумением» (φρόνησις) представляет собой разновидность «способности суждения» (ὑπόληψις). См. *Ап.* 3.3, 427b24–26: «существуют и разновидности самого суждения: знание, мнение, разумение и то, что противоположно этому».

зываем приближающееся к нам [во сне] человеком или лошадью, но и говорим, что оно белое или красивое, о чем мнение без помощи ощущения не могло бы высказать ничего истинного или ложного. Во сне же душе случается это делать: мы, как нам кажется⁵, в равной степени видим и то, что приближающееся к нам —
15 человек, и то, что он белый. Кроме того, помимо сновидения мы можем мысленно представить себе нечто иное, как это нередко случается во время бодрствования, когда мы что-то ощущаем и ощущаемый предмет наводит нас на определенные мысли. Вот и во сне помимо привидевшихся образов (φαντάσματα) мы порой мысленно представляем себе какие-то другие вещи, в чем можно убедиться, если сосредоточиться и после пробуждения попы-
20 таться вспомнить приснившееся⁶. Известны случаи, когда люди действительно видели подобные сны — так, некоторым казалось, будто они размещают предстающие перед ними образы в соответ-

Различие между знанием и разумением, с одной стороны, и мнением, с другой, состоит в том, что первые два судят о вещах на основании умозаключения и размышления, тогда как мнение выносит суждение, опираясь на чувственное восприятие. Общую схему устройства разумной части души, согласно Аристотелю, можно найти у античных комментаторов. См. Them. *In de An.* 88.30–32; Phlp. *In de An.* 490.20–34.

⁵ δοκούμεν: когда глагол δοκέω используется в непреходном значении «казаться», «представляться», он не подразумевает какой-либо связи с «мнением» (δόξα) или способностью суждения, несмотря на то что слово δόξα производно от него.

⁶ Согласно Аристотелю, предметы мысли «всегда даны в чувственно воспринимаемых формах» (*An.* 3.8, 432a5). Поэтому, когда мы о чем-то думаем, наше мышление по необходимости опирается на создаваемые воображением образы (φαντάσματα) чувственно воспринимаемых вещей, созерцая которые, ум словно бы смотрит на сами вещи, только без материи. См. *An.* 3.8, 432a8–10: «Когда ум созерцает, он по необходимости созерцает некий созданный воображением образ (φάντασμα), поскольку эти образы суть как бы ощущаемые предметы без материи... Ум рассуждает при помощи находящихся в душе образов (φαντάσματα) или мыслей, как бы видя их глазами». Поэтому, если во время сна мы продолжаем думать о чем-то постороннем, то к образам, составляющим сновидение, добавляются образы, которыми сопровождаются наши мысли. В результате далеко не всё видимое нами во сне оказывается сновидением.

ствии с мнемоническим правилом. И тогда вместо образа, относящегося к сновидению, им нередко случалось помещать перед глазами на нужное место нечто иное⁷. Отсюда ясно, что не всякий привидевшийся во сне образ (φάντασμα) относится к сновидению, и что когда мы о чем-то думаем, то делаем это благодаря способности мнения.

Относительно обсуждаемых вопросов ясно и то, что способность, благодаря которой мы обманываемся во время бодрствования, когда больны, эта же самая способность вызывает аналогичное состояние и во сне⁸. Впрочем, даже здоровым и сведущим лю-

⁷ Судя по всему, Аристотель имеет в виду случаи, когда спящие, осознавая, что они спят, пытались запомнить снявшийся им сон с помощью так называемой системы мнемонических мест — особой техники запоминания, состоящей в том, чтобы мысленно представить подлежащие запоминанию предметы или ассоциирующиеся с ними образы расположенными в хорошо известных местах — вдоль знакомой улицы, площади, в разных частях дома и т.д. Поскольку сознательное применение этой техники, по мнению Аристотеля, относится к деятельности мышления, то ни сама система мнемонических мест, ни размещенные в ней образы, с помощью которых спящий пытается запомнить снявшийся ему сон, не принадлежат сновидению как таковому. См. Blum 1969: 87–884; Eijk 1994: 145. Описанная мнемотехника широко применялась риториками V–IV вв. до н.э. и была хорошо известна Аристотелю, о чем свидетельствуют неоднократные упоминания о ней в сочинениях философа: *Тор.* 163b28–30; *Ап.* 3.3, 427b17–20; *Мет.* 452a12–14. По предположению Хервига Блума, с системой мнемонических мест Аристотель мог познакомиться благодаря своему другу Теодекту из Фаселиды (377–336), ритору и драматургу, которого позднейшая античная традиция считала одним из создателей мнемотехники наряду с Симонидом Кеосским и Гиппием из Элиды. См. Blum 196: 80–88; Yates 1966: 27–32. О других способах толкования этого места см. Eijk 1994: 144–145.

⁸ Аристотель имеет в виду часть души, отвечающую за воображение (φαντασία). Последнее в самом общем виде можно определить как способность создавать «образы» или «видимости» (φαντάσματα) чувственно воспринимаемых вещей. См. определение воображения в *Ап.* 3.3, 428a1–2: «то, благодаря чему возникает некий образ» (ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι γίγνεσθαι). Действительно, согласно Аристотелю, наше восприятие окружающего мира опирается не столько на непосредственные данные органов чувств, сколько на «образ» (φάντασμα), рисуемый перед нами нашим воображением. Но поскольку этот «образ» не всегда соответствует действительности, мы легко можем обмануться, приняв искаженное изображение реальности за саму реальность. Чаще

дям Солнце кажется величиной со ступню⁹. Однако, независимо от того, тождественна ли способность воображения (φανταστικόν) 30 ощущению или отличается от него¹⁰, указанное состояние не возникает, если ничего не видеть и не ощущать. Обознаться или ослышаться может только тот, кто видит или слышит нечто сущее в действительности, пусть это и не то, что он думает. Во сне 459a же, как мы установили, невозможно ни видеть, ни слышать, ни вообще ощущать что бы то ни было. Или, быть может, утверждение, что мы ничего не видим, — верно, а что способность ощущения при этом ничего не испытывает, — нет? Что если зрение 5 и остальные чувства могут что-то претерпевать во сне, так что каждое из происходящих с ними изменений, как и у бодрствующего, будет каким-то образом доходить до ощущения, пусть и не так, как у бодрствующего? Что же касается способности мнения, то, может быть, в одних случаях она замечает ложь, как это про-

всего такое случается во время болезни или во сне, но может происходить и со здоровым бодрствующим человеком, когда, например, находящиеся на большом расстоянии предметы «видятся» (φαίνεταί) ему маленькими и т.п. О других зрительных и осязательных иллюзиях см. ниже: *Insomn.* 1, 459b11–20; 460b6–8; 460b20–22. О воображении как способности, отвечающей за создание «видимостей» см. Nussbaum 1985: 232–261.

⁹ В *Ап.* 3.3, 428b3–5 Аристотель использует тот же пример, чтобы продемонстрировать отличие воображения от способности суждения: «вещи, о которых имеешь верное суждение, могут видятся (φαίνεταί) и неправильно — например, Солнце видится (φαίνεταί) размером со ступню, хотя мы и считаем его больше обитаемой вселенной». Здесь философ также хочет противопоставить правильное знание и мнение об истинных размерах Солнца создаваемой воображением ложной видимости, подразумевая под «здоровыми и сведущими [в истинных размерах Солнца]» людьми, скорее всего, Гераклита. Ср. Heraclit. fr. B 3 DK: «Солнце правит космосом, ... будучи шириной всего лишь в ступню человеческую» (пер. Лебедев 1989: 224).

¹⁰ Вопрос о том, как относятся друг к другу воображение и ощущение, подробно обсуждается Аристотелем в *Ап.* 3.3. Признавая, что воображение отличается от ощущения, поскольку отвечает за выполнение иного рода деятельности (428a5–16), философ тем не менее доказывает, что первое является продолжением второго, и что обе способности принадлежат одной и той же, ощущающей, части души (428b10–429a9).

исходит с бодрствующими, а в других оказывается скована и держится привидевшегося образа (φαντάσματι)?

Отсюда ясно, что состояние, называемое нами сновидением, не принадлежит ни способности мышления, ни мнения. Но и самой по себе ощущающей способности оно тоже не принадлежит, 10 потому что видеть сны означало бы тогда просто видеть или слышать. Поэтому следует выяснить, как и каким образом оно всё-таки к ней относится. Будем исходить из того, что сновидение есть состояние (πάθος) ощущающей способности души, тем более что это представляется очевидным, раз уж и сон есть ее состояние¹¹. Ведь дело обстоит не так, что одним животным свойственно спать, а другим — видеть сны: нет, и сон, и сновидение присущи одним и тем же животным. В трактате «О душе» мы 15 уже писали о воображении, а именно: что воображающая способность тождественна ощущающей, но при этом отличается от нее по бытию; что воображение есть изменение, возникающее благодаря ощущению в действительности¹²; и что сновидение, по видимому, есть создаваемый воображением образ (ведь мы называем сновидением либо просто привидевшийся во сне образ, ли- 20 бо образ, возникающий определенным способом¹³). Отсюда ясно,

¹¹ В трактате «О сне и бодрствовании» Аристотель показал, что сон представляет собой бездействие ощущающей способности души, то есть такое ее состояние, в котором упомянутая способность перестает осуществлять присущую ей от природы деятельность. См. Arist. SV 1, 454a5–7; 454b9–11, 25–26. См. также Месяц 2024: 632.

¹² *Ап.* 3.3, 428b14–30; 429a1–2: «воображение будет изменением, возникающим под действием ощущения в действительности» (ἡ φαντασία ἄν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθησεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη). О том, что воображение продолжает функционировать во сне, когда ощущения бездействуют, и что именно эта способность отвечает за возникновение сновидений, Аристотель упоминает в *Ап.* 3.3, 428a8, 16.

¹³ τὸ... ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν: понимание того, какая именно часть души отвечает за возникновение сновидений, позволяет Аристотелю ответить на вопрос, что такое сновидение (ἐνύπνιον) с точки зрения его сущности и формы — это привидевшийся во сне образ (φάντασμα) вещи, который создается ощущающей способностью души, поскольку та осуществляет функции во-

что видеть сны свойственно ощущающей способности души, но лишь постольку, поскольку она является способностью воображения.

2. Что же такое сновидение и как оно возникает? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим происходящее во время сна. Чувственно воспринимаемые предметы — каждый через соответствующий орган чувств — вызывают у нас ощущение, причем возникшее благодаря им состояние присутствует в органах чувств не только когда ощущения деятельны, но и когда они уже прошли. Нечто похожее, по-видимому, происходит с несущимися телами, которые продолжают двигаться даже после того, как сообщивший им движение двигатель больше не прикасается к ним. Дело в том, что одновременно с телом двигатель приводит в движение и некоторую часть воздуха, а та, придя в движение, в свою очередь сообщает движение другому воздуху; и таким образом тело продолжает двигаться в воздушных и жидких средах, пока не остановится.

459b Нечто подобное, надо полагать, происходит и в случае качественного превращения: нагретое тело своим теплом нагревает ближайшее окружение, а то рассеивает тепло дальше, пока не вернется в первоначальное состояние¹⁴. Поэтому и при ощущении

ображения. Уточняя полученное определение, Аристотель оговаривается, что сновидением является не всякий привидевшийся во сне образ, но «возникающий определенным способом» (τρόπον τινὰ γινόμενον), поскольку помимо собственно сновидения во сне могут также являться образы вещей, о которых мы продолжаем думать (*Insomn.* 1, 458b24–25). О том, как именно возникает образ, относящийся к сновидению, Аристотель будет подробно говорить ниже: *Insomn.* 3, 461a8–30; 461b11–21.

¹⁴ ἕως τῆς ἀρχῆς: то есть пока тело и окружающая его среда не остынут. Выражение ἕως τῆς ἀρχῆς большинство переводчиков передают как «вплоть до начала», признавая, впрочем, что такой перевод вызывает много вопросов, поскольку гораздо естественнее было бы ожидать, что Аристотель скажет «вплоть до конца» (Eijk 1994: 160). Одни исследователи предполагают, что речь идет о передаче тепла от кожи к «началу ощущения», т. е. к сердцу (Gallop 1998: 145); другие — что имеется в виду источник тепла, к которому тепло, нагревая одно за другим несколько тел, якобы возвращается обратно (Ross 1955: 271). Однако учи-

должно происходить то же самое, раз уж ощущение в действительности есть некое качественное превращение. Вот почему органы чувств будут сохранять свое состояние как в глубине, так и на поверхности¹⁵, не только пока ощущают, но и когда перестанут ощущать. Это становится очевидным, если ощущать что-нибудь без перерыва. Когда мы переносим ощущение с одного предмета на другой, то вместе с органом чувств переносится и его состояние. Так, при переходе с солнца в темноту мы перестаем что-либо видеть из-за сохраняющегося в глазах изменения, вызванного светом¹⁶. И если долго смотреть на один и тот же цвет, скажем, на белый или зеленый, то таким же будет казаться (φαίνεται) и предмет, на который мы переведем взгляд. Или если, поглядев на солнце или другое светящееся тело, закрыть глаза

тывая, что предыдущий пример с перемещающимся в воздухе телом заканчивался выражением ἕως ἄν στή — «пока не остановится» (459a32), естественнее было бы предположить, что Аристотель говорит здесь о возвращении нагретого тела в первоначальное холодное состояние после того, как оно отдаст всё приобретенное тепло своему ближайшему окружению.

¹⁵ ἐν βάθει καὶ ἐπιλοῦς: то есть как в центральном, главном органе чувств, в роли которого выступает сердце, так и в органе того или иного частного чувства, подвергающегося непосредственному воздействию цвета, звука, запаха и т.д. См. Arist. *Juv.* 469a5–7; *SV* 2, 455a15–20.

¹⁶ Этот пример показывает, что под упомянутым выше «состоянием» (πάθος), которое сохраняется в органах чувств даже после того, как ощущение закончилось, Аристотель подразумевает претерпеваемое ими под действием внешнего чувственно воспринимаемого предмета «изменение» (κίνησις). Иными словами, органы чувств сохраняют не столько ощущаемое качество (цвет, звук, вкус и т.д.), сколько вызванное этим качеством изменение, т.е. свою ответную реакцию на внешнее воздействие. Так, заполняющий ухо воздух продолжает резонировать о стенки ушной раковины даже после того, как приведший его в движение звук прекращает свое воздействие, т.е. перестает звучать. Точно так же заполняющая глаз жидкость, становясь под действием солнца актуально прозрачной, продолжает оставаться таковой даже после того, как воздействие солнечного света закончилось. А поскольку актуально прозрачное есть не что иное, как свет, то подвергшийся воздействию солнца глаз сам становится светящимся телом и в результате перестает различать в темноте что бы то ни было. Ниже это изменение будет обозначаться также термином αἴσθημα. См. *Insomn.* 2, 460b2–3; 3, 460b29, etc.

и продолжать смотреть прямо в том же направлении, куда был
15 обращен взгляд, то увиденное сначала покажется окрашенным
в тот же самый цвет, после чего сменит его на кроваво-красный,
потом на фиолетовый, пока не сделается черным и не исчезнет.
И если отвести взгляд от движущихся предметов, например от
20 рек, особенно от быстро текущих, то неподвижные вещи будут
казаться пришедшими в движение¹⁷. Можно оглохнуть от слиш-
ком громкого звука или потерять обоняние от сильного запаха.
То же самое происходит и в других подобных случаях, так что
все они, очевидно, имеют одинаковое объяснение.

Примером того, насколько быстро органы чувств реагируют
25 на малейшее различие¹⁸, может служить возникающее в зерка-
лах явление, которое и само по себе заслуживает внимательно-
го изучения и вопрошания. Одновременно оно показывает, что
зрение не только испытывает, но и оказывает воздействие. Так
вот, когда во время месячных женщины смотрятся в зеркало, то
30 в очень чистых зеркалах поверхность словно бы подергивается
крово-красным налетом. Причем если зеркало новое, то отте-
реть появившееся пятно нелегко, а если старое, то легче. Причи-
460а на, как мы уже сказали, заключается в том, что зрение не толь-
ко претерпевает воздействие со стороны воздуха, но и само воз-

¹⁷ Описанная оптическая иллюзия хорошо известна современным психологам. Испытуемому предлагают в течение нескольких минут смотреть на поле черных точек, непрерывно движущихся по экрану компьютера сверху вниз. После этого движение точек останавливают и дают испытуемому посмотреть на них еще какое-то время. И хотя точки больше не движутся, смотрящему на них кажется, будто они медленно перемещаются по экрану снизу вверх. См. Frith 2007: 5.

¹⁸ *μικρὰς διαφορᾶς*: имеется в виду различие между чувственно воспринимаемыми качествами, принадлежащими либо одному и тому же предмету, испытывавшему качественное превращение, либо нескольким предметам, воспринимаемым одновременно. Ср. *Ап.* 3.2, 426b8–12: «Каждое чувство ... направлено на собственный чувственно воспринимаемый предмет и распознает различия (*διαφορᾶς*) в своем чувственно воспринимаемом предмете. Так, зрение распознает белое и черное, вкус — сладкое и горькое, и то же самое — с остальными ощущениями».

действует и изменяет его подобно светящимся телам, потому что видящий глаз тоже представляет собой светящееся и имеющее цвет тело. Разумно предположить, что, поскольку от природы глаза пронизаны кровеносными сосудами, во время месячных они оказываются в том же состоянии, что и любая другая часть тела. 5 И хотя возникающее в них различие, вызванное возмущением и воспалением крови во время месячных, остается для нас незаметным, тем не менее оно существует (поскольку природа семени и месячных одна и та же¹⁹). Глаза вызывают изменение в воздухе, а тот в силу непрерывности воздушной среды действует на воздух вблизи зеркала и сообщает ему такое же качество, какое 10 приобрел и сам в результате испытанного воздействия. Воздух же у поверхности зеркала воздействует уже на саму поверхность. И подобно тому, как самые чистые одежды быстрее всего загрязняются, потому что на чистом отчетливо видно все, что к нему

¹⁹ Согласно предположению Ф. ван дер Эйка, эта parenthèse поясняет, почему во время месячных кровь у женщин бурлит и воспаляется. Ответ: потому что в такое же состояние она приходит и у мужчин при извержении семени, а природа семени и менструальной крови одна и та же. См. Eijk 1994: 170. О том, что семя и менструальная кровь имеют общую природу, поскольку представляют собой «выделение» (περίττομα) крови, образующееся в организме в результате пищеварения, см. Arist. *GA* 1.19, 726b3–4; 727a2–3: ἀνάλογον ὡς τοῖς ἄρρεσιν ἢ γονῆ οὕτω τοῖς θήλεσι τὰ καταμήνια. Византийские комментаторы, впрочем, понимают это замечание иначе. По мнению Михаила Эфесского и Софония, Аристотель хочет сказать, что, поскольку природа семени и менструальной крови одна и та же, у мужчин глаза тоже периодически наполняются бурлящей и воспаленной кровью. И хотя при взгляде в зеркало это изменение остается незаметным для них, так как семя по природе белое, тем не менее оно имеет место. См. Mich. Eph. *In PN* 66.10–13: «Аристотель утверждает, что подобно тому, как у женщин во время месячных в глазах возникает некое порожденное кровью состояние, так и с нами при извержении семени происходит то же самое. Однако для смотрящих в зеркало оно остается незаметным, поскольку семя по природе белое». Ср. Soph. (= Them.) *In PN* 33.16–19: «Хотя происходящее в телах изменение остается незаметным для мужчин, когда мы вглядываемся в зеркало при извержении семени, тем не менее оно существует (поскольку природа семени и месячных одна и та же), хотя из-за белизны и сходства с зеркалом семя не производит в нем никакого изменения». Существуют и другие толкования этого трудного места, обзор которых см. Eijk 1994: 175–179.

пристает, так и в самом чистом [зеркале] становятся заметны ма-
 15 лейшие изменения²⁰. Благодаря гладкости медь особенно чув-
 ствительна к любому прикосновению (прикосновение же воздуха
 к ней следует мыслить чем-то вроде трения, как при протирании
 или смывании), а благодаря чистоте медной поверхности даже
 малейшее воздействие на нее сразу становится заметным. Причи-
 20 ной, по которой упомянутый налет не уходит быстро с новых зер-
 кал, служит их чистота и гладкость. Налет распространяется в зер-
 калах вглубь и вширь: вглубь — благодаря их чистоте, а вширь —
 благодаря гладкости. В старых же зеркалах он не задерживает-
 ся, потому что в них загрязнение проникает иначе — преимуще-
 ственно расплываясь по поверхности²¹.

²⁰ Похожую аналогию Аристотель приводит и в *GA* 5.1, 780b31–32: «Причи-
 на того, почему глаз обладает настолько острым зрением, чтобы воспринимать
 малейшие различия, заключается в самом глазу, ибо как на чистой одежде за-
 метны даже небольшие пятна, так и в чистом глазу даже малейшие изменения
 становятся явными и вызывают ощущение».

²¹ Рассуждение о зеркалах и женщинах выглядит настолько необычным
 и нехарактерным для Аристотеля, что многие исследователи сомневаются в его
 аутентичности: ср. *ad loc.* Biehl 1898; Guthrie 1956; Lanza 1971; Jones 1987; Modrak
 1987; Eijk 1994; Gallop 1996. Во-первых, описанное явление представляет собой
 явное суеверие, в недостоверности которого легко убедиться, проведя самосто-
 ятельное наблюдение. То, что автор фрагмента этого не делает, предпочитая
 доверять непроверенным свидетельствам, а не собственным глазам, совершенно
 не похоже на Аристотеля, который всегда подчеркивает важность прямых
 наблюдений за явлениями и упрекает предшествующих философов в недостатке
 опыта (*Resp.* 470b10–11; 471b24–26; 478a5–29; 478b1–2). По замечанию У. Гатри,
 трудно представить себе, чтобы человек, отвергавший даже традиционную ве-
 ру в божественное происхождение пророческих сновидений, мог принять за
 реальность то, что женщины во время месячных пятнают поверхность зерка-
 ла своим взглядом (Guthrie 1956: 274–275). Во-вторых, приводимое объяснение
 описанного явления сильно расходится с теорией ощущения Аристотеля. По
 мнению ряда исследователей, представление о том, что глаз способен не только
 претерпевать, но и оказывать воздействие на воздушную среду (*οὐ μόνον πάσχει*
ἢ ὀψις ... ἀλλὰ καὶ ποιῆι τι καὶ κινεῖ), сильно напоминает эманационную теорию
 зрения Эмпедокла и Платона, которую Аристотель резко критикует в *Sens.* 1,
 473b11–18 (Drossaert Lulofs 1947: 1.xxxxii). Еще необычнее выглядит мысль о том,
 что воздействие глаза на воздух представляет собой *реальное* окрашивание, т.е.
 что покрасневшие глаза женщин не просто модифицируют прозрачность воз-

Отсюда видно, что даже незначительные различия вызывают изменение, что ощущение обладает быстрой реакцией, а воспринимающий цвета орган чувств не только испытывает воздействие, но и оказывает его в ответ. Подтверждением сказанному может служить происходящее при изготовлении вин и благовонных мазей. Как приготовленное масло быстро усваивает запахи находящихся поблизости веществ, так и вина испытывают то же самое, приобретая запах не только того, что в них добавляют или подмешивают, но и того, что было помещено или выросло неподалеку от винных сосудов.

душной среды, придавая той определенный оттенок, но буквально наполняют воздух частицами красящего вещества, которые, распространяясь в нем наподобие тумана, пятнают затем поверхность зеркала. Однако если бы воздух действительно окрашивался указанным образом, то глаз вообще перестал бы что-либо видеть, поскольку пространство между ним и зеркалом утратило бы свою прозрачность. Сам Аристотель представлял себе окрашивание прозрачных сред совершенно иначе. Цвета, приобретаемые воздухом или водой под воздействием окрашенных предметов, он сравнивал с неким «сиянием» (αὐγή), которое не отменяет исходной прозрачности этих сред, но всего лишь модифицирует ее, заставляя воздух и воду как бы отливаться цветами своего окружения (Arist. *Sens.* 3, 439b1–5; см. также Месяц 2017: 19–21). В-третьих, не вполне понятно, как данный фрагмент может прояснять природу сновидений. Если задача отрывка — показать, что сновидения возникают оттого, что органы чувств не только испытывают воздействие со стороны ощущаемых предметов, но и определенным образом реагируют (ἀντιποιεῖν) на него, то пример с зеркалами выглядит неудачным, так как изменение в состоянии женских глаз возникает не под действием окрашенных предметов, а из-за внутренних факторов. Если же цель отрывка — продемонстрировать способность органов чувств быстро реагировать на малейшие изменения, то почему вместо чувствительности глаза в нем демонстрируется чувствительность зеркала? Должны ли мы понимать весь этот отрывок как аналогию, в которой глаз выступает в роли ощущаемого предмета, а зеркало, наоборот, в роли органа чувств? Эти и многие другие сложности (подробный обзор которых см. Eijk 1994: 183–193), заставляя исследователей считать фрагмент *Insomn.* 2, 459b23–460a23 позднейшей вставкой, которую легко выбросить из текста, присоединив фразу «Отсюда ясно, что изменение возникает от малейших различий, etc.» (460a23) непосредственно к концу фрагмента, посвященного инерционности ощущений (Lanza 1971: 1165; Jones 1987: 256–257). Тем не менее, ряд исследователей считали и продолжают считать фрагмент о зеркалах и женщинах подлинным (Drossaart Lulofs 1947: xxx–xxxiii; Ross 1955: 222; Siwek 1963: 231; Preus 1968: 180; Lefebvre 1988: 201 и др.).

460б Возвращаясь к нашему первоначальному рассуждению, будем исходить из двух предпосылок. Во-первых, из того, что, как мы выяснили выше, даже после того, как внешний осязаемый предмет удалился, [в органах чувств] остаются ощущения, которые и сами являются осязаемыми²². Во-вторых, будем считать, что мы легко обманываемся в своих ощущениях, когда находимся во власти сильных переживаний, одни — одних, другие — 5 других. Например, когда трусливый человек испытывает страх, а влюбленный — любовное влечение, то малейшего сходства бывает достаточно, чтобы первый решил, будто видит врагов, а второй — любимого. И чем сильнее будет переживание, тем меньше сходства потребуются, чтобы им обоим это привиделось (φαίνεται).

10 Аналогичным образом обманываются и те, кто охвачен гневом и всевозможными желаниями, причем тем больше, чем сильнее испытываемая ими страсть. Вот почему бывает достаточно малейшего сходства, чтобы лежащим в горячке людям в пересекающихся на стене линиях почудились (φαίνεται) животные. Иногда подобные ошибки находятся в прямой зависимости от переживаемых состояний, так что если человек страдает не слишком сильно, 15 то замечает, что заблуждается, а если его болезнь усиливается, то привидевшееся может даже изменить его поведение.

Объясняется это тем, что способность, благодаря которой главенствующая часть²³ выносит свое суждение, не тождественна

²² τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα: здесь и далее Аристотель называет «ощущением» (αἴσθημα) то, что ранее именовал «изменением» (κίνησις) или «состоянием» (πάθος) органа чувств, возникающим под действием внешнего осязаемого предмета (459b9–10). Несмотря на то, что упомянутое состояние не является в строгом смысле слова цветом, звуком или запахом, но представляет собой, скорее, реакцию органов чувств на чувственно воспринимаемые качества, оно тем не менее может быть признано «осязаемым» (αἰσθητόν), поскольку в определенных обстоятельствах его можно заметить, например, когда привыкшие к свету глаза перестают что-либо видеть в темноте, или когда, насмотревшись на какой-то цвет, мы видим окружающие предметы окрашенными схожим образом. См. также другие примеры в *Insomn.* 2, 459b10–23 и прим. 16.

²³ В роли «главенствующей части» (τὸ κύριον) может выступать либо разумная часть души, замечающая, что создаваемая воображением «видимость» (φάντασμα) не соответствует осязаемому предмету, либо главный орган

способности, благодаря которой возникают привидевшиеся образы (φαντάσματα). Ведь хотя Солнце и кажется (φαίνεται) нам величиной со ступню, какая-то другая часть нас чаще всего возражает против этой видимости (φαντασίαν). И если дотронуться до чего-нибудь скрещенными пальцами, то один предмет будет казаться (φαίνεται) двумя, однако мы не станем утверждать, что предметов два, поскольку зрение для нас главнее осязания²⁴. Тем не менее, будь у нас только осязание, мы решили бы, что их два. Причина подобного рода заблуждений заключается в том, что привидеться что бы то ни было может не только тогда, когда ощущаемый предмет вызывает изменение в ощущении, но и когда само ощущение изменяется так, как если бы его изменение было вызвано ощущаемым предметом. Я имею в виду, например, что плывущим на корабле людям земля представляется движущейся, поскольку их зрение было приведено в движение чем-то другим²⁵.

3. Из сказанного ясно, что изменения, вызванные внешними или приходящими от тела ощущениями, присутствуют [в органах чувств] не только во время бодрствования, но и когда на-

чувств (ср. SV 455a21: τὸ κύριον αἰσθητήριον), осуществляющий функцию ощущения, а не воображения, либо орган некоего частного чувства, чье ощущение не совпадает с тем, как та или иная вещь «видится» другому чувству, и чье свидетельство кажется нам более важным (см. далее описание осязательной иллюзии, когда глаза видят одну вещь, а осязание говорит, что их две 460b21 sq.). При переводе этого места я вслед за Ф. ван дер Эйком и Д. Гэллопом принимаю чтение: μή κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ κύριον καὶ τὰ φαντάσματα γίνεσθαι (Eijk 1994: 100; Gallop 1996: 96).

²⁴ Описанное явление получило впоследствии название «иллюзии Аристотеля» (Rivers 1894: 583–584). Это древнейшая из известных осязательных иллюзий, суть которой заключается в том, что если скрестить друг с другом указательный и средний пальцы и поместить между ними небольшой круглый предмет — например, горошину, шарик или кончик носа, — то возникнет ощущение, что пальцы прикасаются не к одному, а к двум предметам. Эта иллюзия упоминается также в «Метафизике» и других трактатах аристотелевского корпуса: Arist. *Metaph.* 4.6, 1011a33–34; *Pr.* 35.10, 965a36–39.

²⁵ Из-за движения корабля зрение находящихся на нем людей испытывает такое же изменение, какое вызывает в глазах движущаяся мимо земля. Поэтому пассажиры корабля могут ошибочно принять изменение, происходящее с самим органом зрения, за изменение, испытываемое видимым предметом.

ступает состояние, называемое сном, и что в последнем случае они дают о себе знать даже сильнее. Днем, когда чувства и разум деятельны, эти изменения вытесняются и затмеваются, подобно тому, как слабый огонь затмевается сильным или мелкие невзгоды и радости — большими. И так же, как по окончании больших невзгод на поверхность выходят малые, так ночью из-за бездействия и неспособности частных чувств осуществлять свою деятельность (что, в свою очередь, объясняется оттоком тепла от внешних частей тела к внутренним²⁶) эти изменения доходят до начала ощущения и становятся явными, по мере того как волнение успокаивается²⁷.

Надо полагать, что каждое такое изменение ведет себя подобно возникающим в реках небольшим водоворотам, которые при движении часто сохраняют форму, а нередко распадаются на другие фигуры, столкнувшись с противодействием. (Вот почему из-за сильного волнения, вызванного исходящей от пищи теплотой, не бывает сновидений после еды, а также у очень юных живых су-

²⁶ Эта фраза может относиться как к предыдущей, так и к последующей части предложения, т.е. либо объяснять, почему во время сна бездействуют частные ощущения (ср. SV 3, 457b1–3), либо почему сохранившиеся в органах чувств остаточные изменения доходят (букв. «нисходят» — *καταφέρονται*) до центрального органа чувств, расположенного в сердце. Первого варианта придерживаются Д. Гэллоп (Gallop 1996: 97) и Ф. ван дер Эйк (Eijk 1994: 206), второго — Д. Росс (Ross 1953: 274).

²⁷ Согласно Аристотелю, при наступлении сна тело спящего испытывает сильное изменение, поскольку накопившиеся в голове тяжелые и влажные испарения от перевариваемой пищи устремляются в этот момент вниз и вытесняют естественное тепло из верхней части тела к сердцу, в результате чего заполняющая сердце кровь приходит в сильное волнение и движение (SV 3, 457b2–6). Как следствие, остаточные впечатления от органов чувств, достигнув расположенного в сердце ощущающего начала, оказываются неспособны сразу же вызывать в нем изменение, соответствующее воображению, т.е. заставить его создавать «образы», или «видимости» (*φαντάσματα*) вещей, являющиеся нам во сне. Вот почему, засыпая, мы обычно не видим снов (SV 3, 457b25–26). Когда же спустя некоторое время кровь успокаивается, остаточные ощущения оказываются достаточно сильными, чтобы дать о себе знать (*γίνονται φανερά*), актуализировав присущую сердцу способность воображения.

ществ — например, у младенцев)²⁸. И подобно тому как в спокойной жидкости отражения ясные и отчетливые, а если привести 15 ее в сильное движение, то отражения либо вовсе не появятся, либо, если и появятся, то сильно искаженные и не похожие на самих себя, так и во сне создаваемые воображением видимости (φαντάσματα) и происходящие от ощущений остаточные изменения либо полностью затмеваются упомянутым волнением, по- 20 скольку оно сильнее, либо приобретают спутанные и уродливые обличья. В последнем случае сны становятся неустойчивыми²⁹, как у людей, пребывающих в меланхолии, горячке или опьянении, потому что все такого рода состояния, будучи парообразными, вызывают большое движение и волнение [в крови].

Когда же у животных кровь успокаивается и разделяется, то 25 изменение от оставшихся в каждом из органов чувств ощущений сохраняется и делает сновидения устойчивыми. И тогда во сне нам является какой-то образ, и, если остаточные ощущения приходят от зрения, мы думаем, будто что-то видим, если от слуха — то слышим, и от остальных органов чувств — точно так же, 30 поскольку и в состоянии бодрствования мы начинаем считать (δοκεῖ) себя видящими, слышащими и ощущающими, когда изменение от органов чувств доходит до начала ощущения. И даже когда мы только думаем (δοκεῖν), будто зрение испытывает изменение, хотя на самом деле это не так, мы все равно утверждаем, что нечто видим, или же принимаем один предмет за два, если осязание сообщает о двух изменениях. Это объясняется тем, что ощущающее начало обычно одобряет приходящее к нему 461b

²⁸ У младенцев из-за непропорционально большой по сравнению с туловищем головы верхняя часть тела оказывается перенасыщена тяжелыми и влажными испарениями от перевариваемой пищи. Поэтому, когда при наступлении сна все эти испарения устремляются вниз, то кровь приходит в сильное волнение и движение, из-за чего младенцы не видят снов (SV 3, 457a3–5). Аналогичные процессы происходят в теле животного и после еды (SV 3, 456b21–26).

²⁹ οὐκ ἐρρομένα: вслед за большинством издателей принимаю чтение οὐκ ἐρρομένα («непрочный», «неустойчивый»), зафиксированное в наиболее авторитетных рукописях (Eijk 1994: 220), вместо принятого X. Дроссаартом-Лулофсом и Д. Россом οὐκ εἰρόμενα («не непрерывный», «бессвязный»).

5 от каждого ощущения, если только не вмешается другая, более сильная способность. Поэтому, хотя привидевшееся (*φαίνόμενον*) может показаться (*φαίνεται*) реальным, мы не обязательно будем считать (*δοκεῖ*) его таковым, при условии, что выносящая суждение способность³⁰ не окажется скована и не перестанет испытывать естественное для нее изменение.

Подобно тому как люди, по нашим словам, легко ошибаются, находясь во власти одни — одних, а другие — других переживаний, так и спящий, находясь во власти сна, становится подвержен обману из-за изменений в органах чувств и всего остального
10 происходящего тогда с ощущением, так что даже отдаленно похожее на вещь начинает казаться (*φαίνεται*) ему ею самой. Такое положение дел объясняется тем, что во сне, когда большая часть крови устремляется вниз к своему началу, изменения, присутствующие в ней одни в возможности, а другие в действительности, нисходят вместе с ней. В этом своем движении они поочередно поднимаются из крови на поверхность, так что, если исчезает одно, его
15 место занимает другое. По отношению друг к другу они ведут себя подобно искусно вылепленным лягушкам, которые всплывают в воде, как только растворяется соль³¹. Так и эти изменения

³⁰ τὸ ἐκκρίνον: речь может идти как о способности суждения, или мнения (*δόξα*), так и о способности общего чувства (*κοινὴ αἴσθησις*) отличать данные одного частного чувства от другого. Во время сна, когда сердце перестает выполнять обе эти функции, способность спящего сравнивать между собой восприятия разных частных чувств и верно судить об ощущаемом предмете оказывается заблокирована.

³¹ Предположительно, Аристотель описывает здесь детскую забаву, суть которой заключалась в том, чтобы брошенная в воду фигурка лягушки, вылепленная из какого-то легкого материала (возможно, воска или даже глины), в определенный момент всплывала на поверхность. Этот эффект мог достигаться двумя способами: либо соль помещалась внутрь самой фигурки, так что та всплывала на поверхность по мере растворения соли в воде, либо соль добавлялась непосредственно в водоем, на дне которого лежали фигурки, и когда вода становилась достаточно плотной, лягушки выпрыгивали наружу. Оба толкования имеют косвенные подтверждения в текстах Аристотеля — в частности, в трактатах «О частях животных» и «Метеорологика». См. *PA* 654b29–32: «Подобно тому, как вылепленные животные из глины или какого-нибудь другого влажного со-

присутствуют [в крови] в возможности и начинают действовать по мере ослабления мешающего им препятствия. Причем если они приходят в движение, растворившись³² в малом количестве оставшейся в органах чувств крови, то их сходство с [вызвавшими их ощущениями] оказывается таким же отдаленным, как у фигур в облаках, чьи быстро меняющиеся очертания напоминают то людей, то кентавров³³.

става кладут в основу что-нибудь твердое, а потом окружают его пластическим материалом, так точно и природа изготовила животное из мясных частей» (пер. Карпов 1937: 75). См. также *Meteor.* 359a12–14: «Если, разведя много соли, сделать воду очень соленой, яйца, даже целые, будут плавать на поверхности, так как вода становится почти как гуща» (пер. Брагинская 1981: 487).

³² λυόμεναι: см. выше 461a1, где Аристотель сравнивает оставшиеся в органах чувств изменения с небольшими водоворотами в речном потоке, которые из-за противодействия «нередко распадаются на другие фигуры» (διαλυομένης εἰς ἄλλα σχήματα). Учитывая эту параллель, можно предположить, что и здесь под «растворением» (λυόμεναι) подразумевается не «освобождение» остаточных изменений от «мешающего им препятствия», как считает Д. Росс (Ross 1955: 275), но утрата ими исходных очертаний и превращение в другие фигуры за счет столкновения с препятствиями в обмелевшем кровотоке. Отсюда и дальнейшее сравнение этих изменений с быстро меняющимися облаками.

³³ В рукописной традиции это место содержит такое количество разночтений, что догадаться о его истинном смысле очень трудно. Так, в одних манускриптах говорится, что остаточные изменения растворяются (или освобождаются) в малом количестве оставшейся крови, однако не уточняется, где именно это происходит — в органах чувств или каком-то другом месте. Согласно другим рукописям, растворяются не остаточные изменения, а мешающее им препятствие. Третьи, хотя и приписывают остаточным изменениям «растворение», но не приписывают «движение». Четвертые поясняют, на какие именно предметы становятся похожи остаточные изменения, тогда как пятые не содержат такого пояснения и т.д. (Eijk 1994: 234–236). Из всех имеющихся вариантов наиболее предпочтительным, на мой взгляд, выглядит чтение, зафиксированное у Михаила Эфесского (Mich. Eph. 72.20–29): ἀνεπιμένου τοῦ κολύοντος καὶ λυόμενου ἐνεργοῦσιν ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι, τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινουμένων ἔχουσαι ὁμοιώματα («когда же ослабевает и растворяется то, что им препятствовало, остаточные изменения начинают действовать в небольшом количестве оставшейся крови, обладая таким же сходством с вызвавшими их изменениями в органах чувств, etc.»). По сравнению с текстами Д. Росса (Ross 1955) и П. Зивека (Siwek 1963) этот вариант обладает рядом преимуществ. Во-первых, действие, производимое в крови остаточными изменениями, не отождествляется с движением этих из-

Каждое такое изменение, как уже говорилось, представляет собой остаток ощущения в действительности, продолжающий присутствовать [в органах чувств] даже после того, как настоящий предмет удалился. Поэтому правильно будет сказать, что хотя оно и похоже на Кориска, однако не есть сам Кориск. Когда мы
25 ощущаем самого Кориска, главенствующая и выносящая суждение способность не принимает за него ощущение, но, опираясь на последнее, говорит, что настоящий Кориск — это вон тот человек. Но хотя она и утверждает это в процессе ощущения, во сне дело обстоит иначе. Под действием остаточных изменений в органах чувств главенствующая способность, если только она не будет полностью заблокирована кровью, ведет себя так, как если бы она что-то ощущала, и принимает похожее на истину за саму истину.
30 При чем сила сна такова, что это обстоятельство остается для нее незамеченным. Так, если кто-то незаметно для себя надавит
462a пальцем на нижнюю часть глаза, то не только увидит (φανεῖται) вместо одной вещи две, но и подумает (δόξει), будто их две; а если заметит, что делает, то, хотя и увидит, однако не подумает³⁴. Вот и во сне: если спящий ощущает, что спит, то есть замечает состояние сна, в котором находится его ощущение, то хотя ему и видится (φαίνεται) некий образ, что-то в нем говорит, что привидевшееся только кажется (φαίνεται) Кориском, однако не есть Кориск на самом деле (ведь когда мы спим, что-то в душе нередко опознает привидевшееся как сновидение). Если же спящий не замечает, что спит, то ничто в нем не подвергает привидевшийся образ сомнению.

менений в потоке крове, как это выходит у Росса (ἐνεργούσιν ... καί κινούνται). Во-вторых, становится понятно, сходством (ὁμοιώματα) с чем именно обладают остаточные изменения. Но самое главное, исчезает противоречие в описании движения остаточных изменений, поскольку выше говорилось, что при наступлении сна те спускаются вместе с кровью вниз к сердцу (συγκατέρχονται), а не остаются в органах чувств, как получается у Росса. Указанное противоречие, в частности, заставляет Ф. ван дер Эйка заменять συγκατέρχονται в 461b2 на συκκινούνται (Eijk 1994: 207).

³⁴ Еще одна зрительная иллюзия, описание которой Аристотель приводит также в *Метар.* 11.6, 1063a6–10.

В том, что мы рассуждаем верно, и в органах чувств действительно присутствуют вызывающие сны изменения³⁵, можно убедиться, если сосредоточиться и попытаться вспомнить, что мы испытываем, когда засыпаем или просыпаемся. В некоторых случаях просыпающийся может обнаружить, что явившиеся ему во сне образы (φαινόμενα) представляют собой изменения в органах чувств³⁶. Вот и некоторым подросткам, даже если в темноте они держат глаза широко открытыми, чудятся разные движущиеся призраки, так что от испуга они нередко укрываются с головой³⁷. 10 15

Из всего сказанного следует заключить, что сновидение есть привидевшийся образ (φάντασμα), причем такой, который возникает во сне (потому что образы, о которых только что говорилось,

³⁵ κινήσεις φανταστικάι: неясно, идет ли речь о мнимых изменениях в органах чувств, которые только кажутся происходящими, поскольку в действительности мы ничего в этот момент не ощущаем (см. приведенные выше примеры зрительных и осязательных иллюзий); или же Аристотель имеет в виду оставшиеся в органах чувств реальные изменения, которые приводят к появлению во сне некоего ложного образа, не соответствующего тому, что мы ощущали в действительности. Если Д. Росс склоняется к первой точке зрения (Ross 1955: 276: imaginative activities), то Д. Гэллоп и Ф. ван дер Эйк — ко второй, предлагая понимать κινήσεις φανταστικάι как «изменения, отвечающие за появление видимости» (Gallop 1996: 152: movements producing appearances; Eijk 1994: 244: verantwortlich für Vorstellungen).

³⁶ Например, из-за того, что во сне человеку внезапно стало жарко, ему может присниться горячий песчаный пляж; раздавшийся рядом звук будильника может вызвать сновидение о зазвонившем телефоне и т.д. Во всех этих случаях реально происходящие в органах чувств изменения вызывают в воображении образ предмета, который им не соответствует и лишь отдаленно напоминает то, что их в действительности вызывало. Аристотель объясняет это тем, что во время сна происходящие в органах чувств изменения подвергаются сильному искажению либо в самих органах чувств (из-за небольшого количества оставшейся в них крови), либо в ощущающем начале, в котором кровь, наоборот, находится в большом волнении.

³⁷ Речь идет о снах наяву, когда из-за вынужденного бездействия органов чувств (например, из-за неспособности глаз различать что-либо в темноте) людям даже во время бодрствования видятся образы, вызванные не ощущениями в действительности, а оставшимися после них изменениями. Из-за бездействия органов чувств более слабые изменения в этом случае не затмеваются более сильными, но, как и во сне, «выходят на поверхность». Ср. выше, *Insomn.* 3, 460b32–461a3.

не являются сновидениями, как и всё то, что может привидеться, когда ощущения свободны³⁸). Но и не всякий привидевшийся во сне образ (φάντασμα) есть сновидение. Так, некоторым людям случается во сне отчасти ощущать звуки, свет, запах и прикосновение, правда неотчетливо и как бы издалека. Известны случаи, когда спавшие с приоткрытыми глазами думали, будто видят слабый свет светильника, а проснувшись, понимали, что этот свет исходит от светильника наяву. Или когда во сне они смутно слышали крик петухов или лай собак, а после пробуждения ясно осознали, что всё это происходит на самом деле. Некоторые даже отвечали на задаваемые вопросы³⁹, а всё потому, что сон и бодрствование не полностью исключают друг друга, но если одно из этих состояний наличествует в собственном смысле слова, то наряду с ним может частично существовать и другое⁴⁰. Поэтому ни один из упомянутых образов не следует называть сновидением, равно как и те истинные мысли, которые наряду с порожденными воображением образами приходят в голову во время сна. Сновидением следует считать только такой привидевшийся образ (φάντασμα), который происходит от пришедших в движение ощущений и возникает, когда спящий спит и поскольку он спит.

³⁸ То есть в состоянии бодрствования, когда ощущения не скованы ни какой-то внешней преградой (например, темнотой), ни сном, который, согласно одному из аристотелевских определений, представляет собой «скованность» или «оцепенение» (δεσμός) ощущающей части души, наступающее в результате чрезмерного бодрствования (SV 1, 454b9–11). См. также SV 1, 454a32, где бодрствование названо «высвобождением ощущений».

³⁹ Аристотель имеет в виду сомнамбулическое состояние, которое нередко упоминается и в других его сочинениях. В частности, в трактате «О сне и бодрствовании» говорилось о людях, способных «двигаться во сне и совершать много такого, что совершают бодрствующие» (SV 2, 456a24–25).

⁴⁰ Утверждение, что сон и бодрствование могут каким-то образом сосуществовать друг с другом, очевидно, противоречит приводимому в SV 1, 453b 26 определению сна как противоположности и отсутствия (στέρησις) бодрствования, а также словам Аристотеля о том, что спящее животное не способно ощущать, и что все ощущения во сне должны находиться в состоянии бездействия (SV 2, 455a25–b2). О попытках объяснить это противоречие, предпринимавшихся многими средневековыми комментаторами Аристотеля, см. Thörnqvist 2016: 286–310.

Известно, что некоторым людям за всю жизнь не довелось увидеть ни одного сновидения, а некоторые начинали видеть сны только по достижении зрелого возраста, хотя прежде с ними этого не случалось. Такое отсутствие сновидений, по-видимому, имеет ту же причину, что и отсутствие снов у младенцев или после еды. Очевидно, тем, чье естественное строение тела позволяет подыматься вверх большому потоку испарения, который потом, опускаясь вниз, вызывает сильное волнение крови, таким людям не могут привидеться порожденные воображением образы⁴¹. Впрочем, достигнув определенного возраста, они вполне могут начать видеть сны, потому что случившаяся с ними из-за возраста или болезни перемена по необходимости изменит их состояние на противоположное.

⁴¹ Согласно трактату «О сне и бодрствовании», к подобного рода людям, помимо уже упомянутых младенцев и меланхоликов, относятся также люди с тонкими сосудами, карлики и большеголовые (SV 3, 457a4–33).

Литература

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

- Брагинская, Н.В., пер. (1981), “Аристотель. Метеорологика”, in И.Д. Рожанский (ред.), *Аристотель. Сочинения в 4 томах*, 3.441–556. М.: Мысль.
- Карпов, В.П., пер. (1937), *Аристотель. О частях животных*. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы.
- Лебедев, А.В., ред. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М.: Наука.
- Месяц, С.В. (2017), “Три определения цвета у Аристотеля”, in В.В. Петров (ред.), *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности*, 9–30. М.: Аквилон.
- Месяц, С.В., пер. (2021), “Аристотель. «О сне и бодрствовании» (перевод и комментарий)”, *Платоновские исследования* 14.1: 226–251.
- Месяц, С.В. (2024), “Аристотель о причинах сна”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.2: 630–661.
- Чулков, О.А., пер. (2005), “Аристотель, «О сновидениях»”, *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма* 6 (2005): 420–432.
- Biehl, W., ed. (1898), *Aristoteles. Parva naturalia*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Blum, H. (1969), *Die antike Mnemotechnik*. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag.
- Braginskaya, N.V., tr. (1981), Aristotle’s Meteorology, in I.D. Rozhanskiy (ed.), *Aristotle. Works in 4 volumes*, 3.441–556. М.: Mysl. (In Russian.)
- Chulkov, O.A., tr. (2005), “Aristotle. On Dreams”, *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Studies in the History of Platonism* 6 (2005): 420–432. (In Russian.)
- Drossaart Lulofs, H.J., ed. (1947), *Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnum*. Vol. 1–2. Leiden: E.J. Brill.
- Eijk, Ph.J. van der (tr.) (1994), *Aristoteles. De Insomniis. De divinatione per somnum*. Berlin: Akademie Verlag.
- Frith, Ch. (2007), *Making up the Mind. How the Brain creates our Mental World*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Gallop, D. (1996), *Aristotle. On Sleep and Dreams*. Warminster: Aris & Phillips.
- Guthrie, W.K.C. (1956), “Review on: Aristotle. Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary by D. Ross”, *Philosophy* 31.118: 274–276.
- Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria* (CAG 15). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Heinze, R., ed. (1899), *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis* (CAG 5.3). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

- Hett, W.S., ed. (1936), *Aristotle. On Sleep and Waking*, in Id. (ed.), *Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath*, 315–345. Harvard University Press.
- Jones, L.A. (1987), *Morbidity and Vitality: Interpretations of Menstrual Blood in Greek Science*. Diss. Stanford University.
- Lanza, D., ed. (1971), “Aristotele. Brevi opere di psicologia e fisiologia”, in Id. e M. Vegetti (eds.), *Aristotele. Opere biologiche*, 1043–1238. Torino: UTET.
- Lebedev, A.V., ed. (1989), *Fragments of Early Greek Philosophers*. Part 1. Moscow: Nauka. (In Russian.)
- Lefebvre, R. (1988), “Le miroir de l’âme (Aristote, *De insomniis* 459b25–460a26)”, *Les Études Philosophiques* 63: 195–206.
- Mesyats, S.V. (2017), “Three Definitions of Color in Aristotle”, in V.V. Petroff (ed.), *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality*, 9–30. M.: Aquilon. (In Russian.)
- Mesyats, S.V., tr. (2021), “Aristotle. *On Sleep and Waking* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 14.1: 226–251. (In Russian.)
- Mesyats, S.V. (2024), “Aristotle on the Causes of Sleep”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.2: 630–661. (In Russian.)
- Modrak, D.K.W. (1987), *Aristotle: The Power of Perception*. The University of Chicago Press.
- Nussbaum, M.C. (1985), “Essay 5: The Role of *Phantasia* in Aristotle’s Explanation of Action”, in Id. (ed.), *Aristotle’s De motu animalium*, 221–269. Princeton University Press.
- Preus, A. (1968), “On Dreams 2, 459b24–460a33, and Aristotle’s ὄψις”, *Phronesis* 13.2: 175–182.
- Rivers, W.H.R. (1894), “A Modification of Aristotle’s Experiment”, *Mind* 3.12: 583–584.
- Ross, W.D., ed. (1955), *Aristotle. Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Siwek, P., ed. (1963), *Aristotle. Parva naturalia Graece et Latine*. Romae: Desclée & Co.
- Thörnqvist, Ch.Th. (2016), “Sleepwalking Through the Thirteenth Century: Some medieval Latin Commentaries on *De somno et vigilia* 2, 456a24–27”, *Vivarium* 54.4: 286–310.
- Wendland, P., ed. (1903), *Michaelis Ephesii in Parva naturalia commentaria* (CAG 22.1). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Wendland, P., ed. (1903), *Themistii (Sophoniae) in Parva naturalia commentarium* (CAG 5.6). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Yates, F.A. (1966), *The Art of Memory*. London: Routledge & Kegan Paul.

Алексей Гараджа

«Толкование Халдейских оракулов» Михаила Пселла
(перевод и комментарии)*

ALEXEI GARADJA

MICHAEL PSELLUS' *COMMENTARY ON THE CHALDAEAN ORACLES*
(A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of the *Commentary on the Chaldaean Oracles* (Εξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν) by Michael Psellus (1018 – ca. 1078). The *Chaldaean Oracles* is a theological and didactic poem attributed to “Julian the Theurgist, son of Julian the Chaldean” (*Suda* ι 433–434), a contemporary of both Marcus Aurelius and Apuleius of Madaura, his rival in magical arts according to later tradition. This work was highly appreciated by Neoplatonic philosophers, first of all by those connected with the ‘Chaldean’, i.e. Aramaic, Near-Eastern region at the crossroads of two empires, the Roman and the Persian, and two principal confessions, Christianity and Zoroastrianism, namely by Porphyrius, Iamblichus, and probably Plotinus as well, and remained their ‘Bible’ (according to F. Cumont), the object of interpreting and commenting up to Proclus and Damascius. This enthusiastic attitude is not easily explicable judging by the extant fragments of the *Chaldaean Oracles*, preserved in the works of those same Neoplatonists and first collected in a single corpus by W. Kroll (1894). While Proclus characterizes this poetical work as a “god-given theology”, E.R. Dodds more accurately defines it as “a divine revelation in bad hexameter verse”. One may explain the philosophers’ of Late Antiquity bid for alternative philosophical grounds, more practical in terms of telestic and theurgic rituals, but there remains, for researchers, editors and translators of this text, the problem of both the dubious literary quality of many fragments and the method of their assembly into a single corpus. A redistribution of the fragments seems called for, based on their sources and subjective receptions in the interpretations of various Neoplatonists, first of all Proclus and his self-admitted disciple Michael Psellus. The Russian translation of Psellus’ *Commentary on the Chaldaean Oracles* is based on the critical editions by Édouard Des Places (1971) and Dominic O’Meara (1989).

KEYWORDS: the *Chaldaean Oracles*, Neoplatonism, Proclus, Michael Psellus.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024) DOI: 10.25985/PI.21.2.15

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

Михаил Пселл (1018 – ок. 1078), оценивая свой вклад в науку, пишет: «Философию (...) я застал уже умирающей и сам своими руками ее оживил», и сделал это, обратившись к Аристотелю и Платону, после которых, «как бы замыкая круг, подошел к Плотину, Порфирию и Ямвлиху, а затем продолжил путь и, как в великой гавани, бросил якорь у изумительнейшего Прокла, у которого и почерпнул всю науку и строгость мышления (ἐπιστήμην τε καὶ νοήσεων ἀκρίβειαν)» (*Chron.* 6.37–38)¹. Впрочем, вслед за названными неоплатониками (как и не названными здесь императором Юлианом, Синезием и Дамаскием) для подобной реанимации Пселл использовал и важный неэллинический источник, а именно «Халдейские оракулы». Вот какую сводку «халдейской мудрости» (возможно, древнейшей, по его прикидке, в сравнении даже с египетской и определено — и с еврейской, и с эллинической) он дает в другом месте: «Перехожу к мудрости халдеев — народа, убежденного в своем благочестии, но странного и признающего многобожие, тем не менее лучше всех знающего астрологию. Есть у них и таинственное богословие, изложенное в стихах, смысл которого для большинства недоступен. Они говорят, что есть семь миров, из которых последний — материальный, земной и беспросветный (ὕλαϊον καὶ χθόνιον καὶ μισοφάη), первый же — огненный и наивысший. У них много других странных и нелепых богословских учений. (...) Они учат Единому, бывшему раньше всего, вводят материю как заводчицу зла (ὡς κακίας ἐρῳάτιν), составили священное искусство (τὴν ἱερατικὴν τέχνην), ввели жертвоприношение животных, поклонялись подземным богам и предугадывали так или иначе творить жертвы. Они привлекают своих богов чародейскими песнями, связывают их и освобождают, как, например, Апулей заставил Семилучного (Ἐπτάκτιν) дать клятву не сообщаться с Теургом — то был Юлиан, ходивший с царем Марком в поход на даков: он одержал царю много других побед, а также отразил даков от римских пределов; слепив из глины человеческое лицо, он поставил его так, чтобы оно смотрело на варваров, когда же те приблизились к нему, то были отогнаны нестерпимыми молниями, из него испускавшимися» (*Op.* 3.125–147 Duffy)². «Семилучный» солнечный бог халдеев был особенно интересен Юлиану Отступнику (ср. *Op.* 5, 172d), который, как следствие, запрашивал товарища-платоника Приска разыскать для себя комментарии Ямвлиха на сочинения своего тезки (ср. *Ep.* 12 Bidez) — упомянутого в рассказе Пселла Юлиана Теурга, который и считается создателем «Халдейских оракулов».

¹ Пер. Я.Н. Любарского с изменениями.

² Пер. П.В. Безобразова со значительными изменениями.

В словаре *Суда* (i 433–434) сообщается о Юлиане Халдее, философе, занимавшемся «халдейской телесиургией» (τὰ τελεσιουργικὰ Χαλδαϊκά), авторе четырех книг «О демонах» и отце другого Юлиана, по прозванию Теург, расцвет которого приурочен к правлению Марка Аврелия (161–180) и который назван автором «Теургики», «Телестики» и «Оракулов» в эпических стихах (Λόγια δι' ἐπῶν, то есть составленных, как и положено греческим оракулам, гекзаметром). Соперник же Юлиана Теурга в этом рассказе — тот самый Апулей из Мадавры (в римской провинции Африке), платоник и автор «Золотого осла», но также «Апологии, или О магии», кого народная легенда сделала одним из трех могущественнейших магов — наряду с Аполлоном Тианским и нашим Юлианом Теургом (по-видимому, здесь некий перепев истории о трех царях-волхвах). В одном пока не каталогизированном фрагменте Пселла оба, «Юлиан Халдей» и «Ливиец Апулей», характеризуются как мудрецы, «задействующие тайные силы» (τὰς ἀπορρήτους δυνάμεις ἐξησκημένα), только Апулей при этом — «более материальный» (ὕλικώτερος), а Юлиан — «более духовный», или «умной» (νοερώτερος)³. В другом месте Пселл, подтверждая датировку обоих Юлианов, старшего и младшего, «Халдея» и «Теурга», временем Марка Аврелия и приводя со ссылками на Ямвлиха, Порфирия и Прокла схему «халдейской» теогонии, передает еще такую вот «чепуху» (φλυῶρημα) о магической мощи старшего Юлиана. Перед тем, как породить сына, тот испросил у Вседержителя (τὸν συνοχέα τοῦ παντὸς πρὸς τὴν τοῦτου ὑπόστασιν — именно так, описательно и в среднем роде) *архангельскую* душу для будущего отпрыска (то есть автора «Оракулов»), каковую вслед за его рождением свел (συνέστησε) со всеми богами, как и с душой Платона, «сообщавшуюся с Аполлоном и Гермесом, и прозревал эту душу священным искусством, и узнавал от нее всё, что ни пожелает» (Op. 46.28–51 Duffy).

Вот что известно о предполагаемом авторе «Халдейских оракулов». По содержанию же это изложение некой космологической и сотериологической системы, ритуальных и моральных правил и предписаний в форме отрывистой (вероятно, по замыслу, а не вследствие естественной фрагментации⁴) поэмы, сложенной далеким от совершенства гекзаметром, с многочисленными изъянами чисто метрического свойства, не говоря уже о стилистических. Такого рода произведения привлекают именно своими несовершенствами, которые списывают

³ Allatius 1645: 177. Ср. Lewy 2011: 287, n. 169.

⁴ И по содержанию, и по форме стихи «Оракулов» напоминают *аяты* Корана, который и в целом также преподносился как божественное откровение.

ся на недостатки человеческого восприятия божественного откровения. Прокл, которого столь высоко ставил Михаил Пселл и чей несохранившийся комментарий он безусловно брал за основу, определяет «Халдейские оракулы» как «богоданное богословие» (θεοπαράδοτος θεολογία, *In Ti.* 1.408.12)⁵. Сам Пселл, тонкий стилист, который всегда гордился своим умением сочетать философию и риторику, в собственном «Толковании Халдейских оракулов» предстает сухим схоластом — лишь спорадически пробиваются искры его неповторимого стиля.

Издатели, исследователи и переводчики «Халдейских оракулов» (и сопутствующих текстов) оказываются в непрестом положении: научная объективность задает один подход, а неизбежное стремление как-то сгладить изъяны несовершенного памятника — противоположный. На сегодняшний момент имеется три издания «Халдейских оракулов»: Вильгельма Кролля, Эдуара Депляса и Рут Майерчик⁶; на исходную тенденциозность подбора и расположения *tembra disiecta* «Оракулов» указывает Полимония Афанассиади⁷, предлагая альтернативную методологию с акцентом на источники сохранившихся фрагментов, то есть на личности и *субъективные* идейно-философские предпочтения их передатчиков (противопоставляя, например, Прокла и Дамаския). В числе этих источников и «Толкование» Пселла, передавшего 40 таких фрагментов: здесь по определению при переводе «Оракулов» нам приходится учитывать именно Пселловы интерпретации. Одно из двух актуальных на сегодня изданий «Толкования» подготовлено тем же Эдуаром Деплясом, другое Домиником О'Мирой⁸: последнее передает текст «честнее», со всеми его изъянами, однако без правок и конъектур перечисленных издателей «Оракулов» обойтись практически невозможно, поэтому настоящий русский перевод «Толкования» Пселла учитывает оба эти издания, как и три названных издания фрагментов «Оракулов». В соответствии с русской переводческой традицией стихи переданы метрически⁹: безусловно, здесь не обошлось без некоторого «приукрашивания» — впрочем, по возможности, без резких отклонений от буквы памятника.

⁵ А Франц Кюмон — как «библию неоплатоников» (см. Seng 2016: 19–20); Dodds 2011: 693 — как «божественное откровение в скверных гексаметрах».

⁶ Kroll 1894, Des Places 1971 и Majercik 1989.

⁷ Athanassiadi 1999: 157–158.

⁸ Des Places 1971 и O'Meara 1989.

⁹ Прозаический перевод «Халдейских оракулов» см. Сидаш 2014. Ряд новых стихотворных переводов — со ссылками на переводчиков — см. Васильева 2023.

Толкование Халдейских оракулов

Халдейский оракул (fr. 158.2):

ἔστι καὶ εἰδῶλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα.

В месте, где свет отовсюду, и образу тоже есть доля.

Толкование речения. Среди философов образами (εἰδῶλα) называются сущности, которые соприсродны высшим, но являются в сравнении с ними низшими. Так, соприсродны ум богу, уму разумная душа, разумной душе неразумная, неразумной душе природа, природе тело, телу материя. Значит, образ бога — ум, ума — разумная душа, разумной души — неразумная, неразумной — природа, природы — тело, тела — материя. Здесь халдейский оракул объявляет неразумную душу образом разумной, поскольку она соприсродна последней в человеке, однако хуже ее. И объявляет, что «образу доля» есть и «в месте, где свет отовсюду», то есть: неразумная душа, которая есть образ разумной души, как только она очистилась в силу добродетельной жизни, восходит в надлунную область после того, как жизнь человеческая обрывается, и наследует долю в месте, которое залито светом, то есть со всех сторон освещено и всё сияет. Подлунная же область залита мраком, то есть со всех сторон темна. Лунная область с одной стороны светла, с другой темна, то есть одна половина ее сияет светом, а другая наполнена тьмою. Да и сама луна такова: половина ее освещенная, половина остается без света. Надлунная же область со всех сторон освещена и насквозь залита светом. Итак, оракул объявляет, что не только разумная душа наследует долю во всесветлой надлунной области, но такая же доля — наследовать всесветлую надлунную область — уготована и образу ее, то есть неразумной душе, когда та, прозрачна и чиста, изойдет из тела. Ведь эллинское учение и неразумную душу человека полагает бессмертной, возводя ее вплоть до подлунных стихий; халдейский же оракул делает ее чистой и единосмысленной с разумной душою и восстанавливает в залунной всесветлой области.

Таковы халдейские учения. Но учителя благочестия, пророчатели и провозвестники христианских учений никуда неразумную душу не возводят, недвусмысленно определяя ее как смертную, и понимают под неразумной душою пыл (θυμόν) и вожделение (ἐπιθυμία), увлекающие к порождению. Так говорит, например, Григорий Нисский в своем трактате о душе¹.

Халдейский оракул (fr. 158.1):

μηδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῶ καταλείψης.

В пропасти ты не бросай сор материи, прынув над бездной.

Толкование. Оракул называет «сором материи» человеческое тело, составленное из четырех стихий, и как бы обращается к ученику со следующим наставлением или увещанием: не только душу свою поднимай к богу, дабы вознести ее над суетою жизни, но по возможности и тело, каковым облечен ты и которое есть «сор материи», то есть нечто отвергаемое и презренное, игралище материи, не оставляй земному миру. Ведь «пропастью» (κρημνός) оракул называет эту дольную область, куда душа наша ниспадает из горней небесной обители. И он увещает нас расточить (ἐκδαλανήσωμεν) в божественном пламени самое тело, которое называет «сором материи», или истончить его, чтобы подняться до эфира или дать богу вознести себя в место нематериальное и бестелесное, или пусть еще телесное, но эфирное, или небесное, вроде того, куда попал Илия Фесвитянин, а до него Енох, перенесенные из этой дольной жизни и получившие более божественный удел, даже «не бросив в пропасти сор материи», то есть тело свое. «Пропасть», как уже сказано, — это земная юдоль.

Пусть такое учение кажется удивительным и необыкновенным, но не к нашим желаниям или силам возводится расточение тела и перенесение его в более божественное место: всё зависит единственно от божественной милости, которая и расточает материю тела в своем неизъяснимом пламени и на огненной колеснице поднимает на небо природу тяжелую и заземленную.

¹ Cp. Gr. Nyss. *De anima et resurrectione*, PG 46.49b–56a.

Халдейский оракул (fr. 166):

...μη ἕξάξις, ἵνα μη τι ἔχουσά
ἔξιη...

Душу ты вон не гони, чтобы лишнее что-то с собою
Не забрала, уходя...

Толкование. Это речение и Плотин вставляет в свой трактат «О разумном уходе»². Сочинение это — необыкновенное и выдающееся наставление. В нем говорится о том, что человеку не следует прилагать усилий, чтобы душа его отошла, или заботиться о том, каким образом она изойдет из тела, а нужно уступить природному закону умирания и распада. Ведь озабоченность освобождением от тела и вызволением души из дольного мира отвращивает ум от лучших вещей и целиком поглощает помыслы, от чего душе не удается очиститься до конца. Если в момент, когда мы поглощены заботой о прекращении жизни, наступает смерть, душа не исходит всецело свободной, но прихватывает что-то от томимой страстями жизни. Халдей определяет страсть как озабоченность человека смертью. А следует, говорит он, заботиться не о чем другом, как о высших просветлениях, или даже и об этом не иметь заботы, но отдаться ведущим нас навверх силам ангельским и божественным, затворить чувствилища тела, скажем больше — души, и следовать зову бога, не заморачиваясь и не рассуждая.

А некоторые еще проще истолковали настоящий оракул. Его призыв «вон не гони, чтобы лишнее что-то с собою не забрала, уходя» означает следующее: не предвосхищай свою естественную смерть, даже если всецело предан философии, поскольку ты еще не достиг совершенного очищения. В этом случае душа, таким исходом отлетающая из тела, забирает с собою что-то от смертной жизни. И хотя «мы, люди, находимся будто в темнице»

² Спорны и текст фрагмента, и название трактата Плотина, где он приводится (*Enp.* 1.7: *Περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς* либо *Περὶ ἀλόγου ἐξαγωγῆς*, то есть «О неразумном уходе»). Принимаем чтение *ἀλόγου*, но текст берем по *Des Places* 1971: 164, который попытался восстановить размер (*O'Meara* 1989: 128 читает *μη ἕξάξις, ἵνα μη ἔξιη ἔχουσά τι*).

тела, как говорит в сокровенных речах и Платон, усвоив указанное выше представление, тем не менее не следует «убивать себя, пока богом не послано принуждение к этому»³. Такое толкование лучше предыдущего и согласуется с христианским учением.

Халдейский оракул (fr. 107):

μη τὰ πελώρια μέτρα γῆς ὑπὸ σὴν φρένα βάλλου·
οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονί.
μηδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας·
αἰδίῳ βουλῇ φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ.
μήνης ροῖζον ἕασον· αἰεὶ τρέχει ἔργῳ ἀνάγκης.
ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἔλοχεύθη.
αἴθριος ὀρνίθων ταρσὸς πλατὺς οὐποτ' ἀληθῆς,
θυσιῶν σπλάγχχνων τε τομαί· τάδ' ἀθύρματα πάντα,
ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα. φεῦγε σὺ ταῦτα,
μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν,
ἐνθ' ἀρετῇ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται.

Мерой земли всей громады голову не забивай ты,
Ибо нет в мире былинки истины произрастанья.
Не измеряй меру солнца с помощью сводных канонов:
Не для тебя оно кружит — волею вечною отчей.
И за луной не гонись ты — необходимость ей движет,
Бег шибкий нудит, и звездных передовых: не в тебе суть.
Правды нет в птичьих распялах, вширь распростертых в эфире,
Так же, как в нутрах животных жертвенных: всё это трюки,
Подспор в корыстных обманах. Остерегись и беги их,
Если открыть путь в священный жаждешь ты рай благочестья,
Где добродетель с законом, с мудростью вместе сошлись.

Толкование. Халдей отворачивает ученика своего от всей эллинской мудрости и прилепляется, как кажется, к одному только богу. Потому что он говорит: «Мерой земли всей громады голову не забивай ты, ибо нет в мире былинки истины произрастанья». Это значит: не бери в голову огромные размеры земли, как делают географы, когда измеряют землю, потому что семя истины

³ Ср. Pl. Phd. 62b3–5, с7.

на земле не всходит. И дальше: «не измеряй меру солнца с помощью сводных канонов: не для тебя оно кружит — волею вечною отчей». То есть: не увлекайся астрономией, не измеряй бега солнца при помощи астрономических таблиц, ибо движение его не ради тебя происходит, а кружит солнце вне времени согласно воле божьей. «И за луной не гонись ты — необходимость ей движет, бег шибкий нудит». То есть: быстрое движение луны не должно тебя заботить, потому что бегаёт она не для тебя, а движимая высшей необходимостью. «И звездных передовых: не в тебе суть». То есть: не ради тебя водители звезд неподвижных и планет исполняют роль свою. «Правды нет в птичьих распялах, вширь распротертых в эфире». То есть: искусство наблюдения птиц на крыле, называемое кобенческим (οἰωνιστικὴν)³, по их полету, крикам и посадкам, не истинно. Под «широким распялом» подразумевается широкий охват их конечностей, с разъятыми пальцами и растянутой между ними перепонкой. «Так же, как в нутрах животных жертвенных: всё это трюки», то есть наука, называемая жреческой (θυτικὴ), которая путем жертвоприношений и рассечения внутренностей закланных жертв ищет предсказаний будущего, открыто объявляется плутовством, «подспором в корыстных обманах», то есть подспорьем с целью нажиться на обмане. Он призывает наставляемого им не заморачиваться всем этим, «если открыть путь в священный жаждешь ты рай благочестья». Священный рай благочестья согласно халдеям — не тот, о котором говорится в книге Моисея, но некий луг для возвышенных размышлений, где роци дерев, пестрящих добродетелями, и древо познания добра и зла, то есть различающей способности рассудка, отделяющей лучшее от худшего, и древо жизни, то есть поросль божественного озарения (ἐλλάμψεως), что приносит душе плод жизни лучшей и более святой. Конечно, в этом раю есть и четыре родовых начала добродетелей, которые текут здесь в виде рек. В этом раю возрастают добродетель и мудрость и законность. Едина добродетель есть по роду и вместе многая по разделению

³ Ср. Pl. *Phdr.* 244c–8d1.

на виды. А мудрость их объемлет все — ее божественный ум испускает неизъяснимую монадой (ὡς μονάδα ἄρρητον)⁴.

Среди этих халдейских увещаний бóльшая часть соответствует нашему толкованию, но какие-то не стыкуются. Так, по ясному определению нашей веры творение сделано видимым ради человека; халдей же с таким определением не согласен, но полагает, что небесные сущности пребывают в вечном движении из-за поуждения необходимости, а не ради нас.

Халдейский оракул (fr. 110):

δίξεο <καὶ> ψυχῆς ὄχετόν, ὅθεν ἢ τίτι τάξει
σώματι θετεύσας' <ύλέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν
αὔθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

Вызнай души путь, которым выпала в тело порядком
В рабстве служить, и порядком к прежнему как ей обратно,
Дело со словом священным соединив, дать воспрянуть⁵.

Толкование. Это значит: ищи первоисток души, откуда та уклонилась, угодив в рабство к телу, и как без рассуждений, посредством теургических обрядов, ее ты можешь пробудить и отвести туда, откуда и пришла она. «Дело со словом священным соединив» значит вот что: внутри нас есть священное слово, или более умственная жизнь (νοερωτέρα ζωή), или, лучше сказать, высшая сила души, которую в других местах оракул называет «цветком ума». Но это священное слово само по себе неспособно ни взойти к наивысшему, ни воспринять божественное. И если согласно нашей вере к богу ведет озарение свыше, халдей считает, что это достигается посредством телестической науки. Наука эта как бы посвящает (τελοῦσα) душу через материи дольного мира. Но это при условии соединения «дела со словом священным», то есть сочетания со священным словом души — высшею силой —

⁴ Des Places 1971: 168 предпочитает чтение ὡς μονάδα ἀόριστον худших рукописей, усматривая здесь отсылку к аристотелевской «неопределенной диаде».

⁵ Текст по Des Places 1971: 168 (восстановлен с учетом Пселлова толкования), а вот как O'Meara 1989: 131 читает первые две строки: δίξῃαι ψυχῆς ὄχετόν, ὅθεν ἢ τίτι τάξει / σώματι θετεύσας ** ἐπὶ τάξιν.

обрядового действия. Вот и наш богослов Григорий через разум и созерцание возводит душу к божественным высям⁶: разум — самое умственное и лучшее, что в нас есть; созерцание — озарение свыше, то есть то, что вне нас. Платон тоже полагает, что нерожденная сущность постижима для нас через разум и умозрение⁷. Халдей же утверждает, что подняться к богу возможно не иначе, как путем усиления колесницы души материальными обрядами. Ему мнится, будто душа очищается камнями, травами, заклинаниями, становясь хорошо закругленной для восхождения⁸.

Халдейский оракул (fr. 164):

μηδὲ κάτω νεύσης· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑλόκειται,
ἑπταλόρου σῦρων κατὰ βαθμίδος,
ὕψ' ἦν ὁ τῆς ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.

Вниз не клонись: под землю темная пропасть разверста
И увлекает с уступа семиступенного долу —
Под тем уступом Ананки высится трон непреклонной⁹.

Толкование. Душе, сущей с богом, оракул советует к нему одному лишь направлять свои помыслы и не склоняться вниз — ибо велика пропасть между богом и землею, «увлекающая» души через «уступ семиступенный». Уступ в семь ступеней — это семь планетных сфер, и если душа, находясь наверху, склоняется вниз, то увлекается на землю через эти семь сфер. И спуск по этим семи кругам ведет к трону Ананки, как по лестнице: как только душа на ней оказалась, она вынуждается томиться по земному миру.

Халдейский оракул (fr. 150):

ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς.

Не изменяй никогда ты варварские имена.

⁶ Ср. Gr. Naz. Or. 32, 212a12: путь спасения διὰ λόγου καὶ θεωρίας.

⁷ Ср. Pl. Ti. 27d6–28a2.

⁸ Ср. Pl. Ti. 37c2, где слово εὔτροχος ‘хорошо закругленный; легко движущийся’ определяет «круг тождественного», а также Procl. In Ti. 2.314.24–29 Diehl.

⁹ Третья строка, навеянная Pl. R. 620e6–621a1 и комментарием Прокла *ad loc.*, ошибочно принята здесь Пселлом как часть оракула. Увечность размера в переводе не отражаем. Ср. также толкование Пселла базовых строк под видом одного из «Ассирийских оракулов» (Op. 36.335–361 Duffy).

Толкование. Это значит: у каждого народа есть свои богоданные имена, имеющие неизъяснимую силу в обрядах. И ты не должен «изменять» их, переиначивать на эллинском наречии. Таковы, к примеру, «серафимы», «херувимы», «Михаил», «Гавриил». Произносимые по-еврейски, они имеют в обрядах неизъяснимую силу, но если переиначиваются в эллинских именах, эту силу теряют. Сам я халдейских обрядов не принимаю и к этому учению совсем не склонен. Я лишь пытался прояснить тебе слова оракула, которые всего темней.

Халдейский оракул (fr. 79):

πᾶς ἴσχει κόσμος νοερούς ἀνοχῆας ἀκαμτεῖς.

Скреп негибаемых умных для всякого мира хватает.

Толкование. Халдеи полагают в мире силы, которые у них зовутся «мироводы» (κοσμογούς), поскольку они мир ведут при помощи продуманных (προνοητικάῖς) движений. И здесь оракул называет эти силы «скрепы», раз подпирают целый мир они неутомимо¹⁰. «Негибаемость» говорит об их силе обеспечить устойчивость, а характер «скреп» — об их охранительной силе. Эти силы они выводят из неизменной¹¹ причины миров и их непреложного порядка. Есть и другие силы, которые они называют «непреклонными» (ἀμείλικτοι): эти силы жестки, будто туго натянуты, к дольнему миру неповоротливы и не дают душам поддаваться очарованиям страстей.

¹⁰ В древнегреческом слово ὁ ἀνοχέυς ‘опора, устой’ (Sophocles s.v.), от ἀνέχω ‘держать поднятым, подпирает’, не зафиксировано. Эти «умные», то есть ноэтические, устой-скрепы — разряд демонических «челноков» (διαλόρθμοι) между чувственным и умопостигаемым уровнями; они ассоциируются с йунгами (ἰγγες), ср. τὸ διαπόρθμιον ὄνομα τῶν ἰγγῶν, ὃ πάσας ἀνέχειν λέγεται τὰς πηγὰς (Procl. In Cra. 33.14–15 Pasquali). Имя ἰγγεῖς, обозначавшее прежде всего птицу вертишейку, *Iunx torquilla*, надежного объяснения не имеет, народной этимологией связывалось с ἰύζω ‘кричать, стонать’; Сидаш 2014: 324 переводит ἰγγες как «связыватели» — очевидно, возводя этот термин (как еще один вариант народной этимологии) к лат. *iungo* ‘связывать, сопрягать’.

¹¹ Des Places 197: 170 без объяснений правит διαμονῆς на διὰ μόνης, «через единую (причину)».

Халдейский оракул (fr. 206):

ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον.
Дело исполни волчком ты Гекатовым.

Толкование. «Волчок Гекатов» — это золотая сфера со вставленным сапфиром в середине, вращаемая с помощи бычачьего ремня, и вся ее поверхность знаками покрыта. Ее вращая, сотворяли заклинания. Орудия такого рода в обычае обозначать как «йунги», какой бы формы ни были они — сферической ли, треугольной или какой-либо еще. Когда их разгоняли, то начинали звуки издавать невнятные, звериные, закатываясь смехом и воздух колотят¹². Оракул поучает, что тайнодействие осуществляется движением такого вот волчка — носителя неизъяснимой силы. Гекатовым зовется он, поскольку посвящен Гекате. Геката же — богиня для халдеев: в правой руке источник добродетелей у ней, в левой — источник душ. Но всё это, конечно, вздор.

Халдейский оракул (fr. 147):

πολλάκις ἢ λέξις μοι, ἀθρήσεις πάντα λέοντα.
οὔτε γὰρ οὐράνιος κurtὸς τότε φαίνεται ὄγκος,
ἀστέρεις οὐ λάμπουσι, τὸ μήνης φῶς κεκάλυπται,
χθῶν οὐχ ἔστηκεν· βλέπεται δὲ <τὰ> πάντα κεραυνοῖς.

Звать меня часто ты станешь — образ всё львиный заполнит:
Глыба небесного свода полностью скрыта из виду,
Звезды не светят, и лунный прячется свет, ходуном вся
Ходит земля, и повсюду сполохи молний вид застыт¹³.

¹² Придуманное слово στρόφαλος, переданное здесь как «волчок», явно родственно στροφάλιγξ в значении ‘вихрь’ (OC fr. 49.4 и 87.1), но ср. также ἡ Ἑκατικὴ δὲ στροφάλιγξ из «Слове о чуде во Влахернах» Пселла (4.393 Fisher); еще одна параллель — ῥόμβος в значении ‘магический круг’ (см. Gow 1934). Очень похожее описание устройства находим у Никифора Григоры (*In Syn. Insomn.*, PG 149.540b10–c1), и у обоих авторов оно определенно обозначено как σφαῖρα, хотя по смыслу речь идет, скорее, о диске или колесе с отверстием для «бычачьего ремня», при помощи которого устройство и раскручивалось. Разогнанный волчок начинал издавать свист, которому «подпевали» операторы.

¹³ Сидаш 2014: 341 под видом OC fr. 147 (193 по его собственной нумерации) приводит концовку fr. 146.

Толкование. Лев — одно из двенадцати небесных животных, зовущихся знаками зодиака; его называют «домом солнца», а источник его, то есть причину скопления звезд в форме льва, халдеи обозначают как «льводержца» (λεοντοῦχος). И если во время обрядов ты назовешь по имени этот источник, то не увидишь в небе ничего другого, кроме явления львиного (φάσμα λεόντειον)¹⁴. Тебе не видно больше всей глыбы свода или круга небесного, и звезды не сверкают, и даже луна скрывается, и всё сотрясается подземными толчками. Такой льводержавный источник не устраняет сущности неба и звезд, но верховная сила его собственной сущности застит их созерцание.

Халдейский оракул (fr. 127):

πάντοθεν ἀλλάστῳ ψυχῇ πυρὸς ἥνια τεῖνον.

Вожжи огня от души неделанной тянутся всюду.

Толкование. «Неделанной» (ἄλλαστον) оракул называет душу неоформленную и неразвитую, или простейшую и чистейшую. «Вожжи огня» такой души — это высвобождаемая энергия теургической жизни, тянущая воспламененный ум к самому божественному свету. И вот «вожжи огня от души неделанной тянутся всюду», то есть и от умственной способности, и от рассудочной, и от той, что относится к мнению, дабы каждая способность получила соответствующую долю божественных просветлений (φωταγωγίαις). Потому что мы не можем всегда действовать по уму: природа дает слабину, и остается действовать уже через другие жизни (κατὰ τὰς δευτέρας ζωάς).

¹⁴ Φάσμα — аристотелевский термин, обозначающий в его «Метеорологике» небесное явление (338b23, 342a35). Ср. Iamb. Myst. 2.4, 75.10–13 Parthey: «величие явлений у богов столь огромно, что иногда затмевает собой всё небо, солнце и луну, и земля уже не может оставаться в покое, когда они сходят вниз» (пер. И.Ю. Мельниковой). Пселл связывает льва с зодиакальным знаком, но Геката (именно она обращается в этом фрагменте к теургу) в эпоху синкретизма отождествлялась с Великой матерью богов Реей-Кибелой, символом которой был именно лев: ср. Nonn 9.147, где Рея-Кибела названа «кормилицей львиной», или Софоклово упоминание ее запряженной львами колесницы (Ph. 400–401).

Халдейский оракул (fr. 106):

...ὃ τολμηρᾶς φύσεως, ἄνθρωπε, τέχνασμα.
...О человек, ухищрение дерзкой природы!

Толкование. Человек — «ухищрение», поскольку он произведение неизъяснимого искусства бога, а «дерзкой природой» оракул называет его потому, что человек усердствует в занятиях тем, что его превосходит: измеряет бег небесных светил, исследует порядки сверхъестественных сил, вникает в то, что далеко за небосводом, и тщится говорить о боге. Такие вот полеты мысли (ἐπιβολαὶ αὐται τῶν νοημάτων) — определенно «дерзкой природы». Но здесь не насмешка над дерзостью, а изумление перед таким природным порывом.

Халдейский оракул (fr. 52):

λαιῆς ἐν λαγόνιν Ἐκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῆ,
ἔνδον ὅλη μίμνουσα, τὸ παρθένον οὐ προίεῖσα.

В левом Гекаты боку добродетели вложен источник:

Цел остается внутри и девственности не теряет¹⁵.

Толкование. Халдеи определяют Гекату как богиню, принадлежащую к самому срединному порядку и выступающую в роли центра всех вообще сил. С правой ее стороны они помещают источник душ, с левой — источник добродетелей¹⁶; и утверждают, что источник душ находится в готовности к продолжению рода, а источник добродетелей не выходит за пределы собственной сущности, оставаясь внутри богини девственным и нетронутым. Беря эту недвижимую стойкость от сил непреклонных, она украшает себя поясом девственности.

¹⁵ Burns 2006: 171–172 обращает внимание на «пропажу» *Гекаты* в тексте этого оракула по версии Гемиста Плифона, у кого читается κοιτῆς 'ложе' вместо Ἐκάτης 'Гекаты': «отсутствие этой языческой женской посредующей ипостаси... восполняется далее акцентом на абстрактных первопринципах — запретельного божества, божества-творца», а язычество замещается зороастрийством.

¹⁶ Противоречие с толкованием fr. 206 выше может объясняться смещением точек зрения от богини (ее изваяния) к наблюдателю. Lewy 2011: 88–90 в своем толковании данного фрагмента отмечает, что ἀρετῆς в контексте «Оракулов» обозначает не *антропологическое* понятие, но *космическую* силу, связанную с лунной и Гекатой.

Халдейский оракул (fr. 148):

ήνικά <δέ> βλέψης μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ
λαμπόμενον σκιρτηδὸν ὄλου κατὰ βένθεα κόσμου,
κλῦθι πυρὸς φωνήν.

Формы лишенный огонь увидишь ты благосвященный,
Скачет по мира всего пучинам он пламенем светлым:
Голос огня ты услыши!

Толкование. Оракул говорит о божественном огне, видимом большому количеству людей: если кто-то рассматривает этот свет как нечто, имеющее форму и очертания, (ἐν σχήματι καὶ μορφῇ), тот не обратит на него особого внимания и не посчитает за правду доносящийся оттуда голос. Но если кто увидит его без формы и очертаний, тому не нужно бояться обмана (ἀνεξαλάτητος ἔσται), и то, что ему случится услышать, будет доподлинной правдой. Оракул называет такой огонь «благосвященным», поскольку он видится творящим обряды в благоприятном свете и представляется «скачущим», то есть весело и красиво пламенеющим в глубинах мира.

Халдейский оракул (fr. 101):

...μὴ φύσεως καλέσης αὐτοπτον ἄγαλμα.

Самоявляемый зрак природы призвать не старайся.

Толкование. Узрение (αὐτοψία) имеет место, когда посвящаемый сам видит божественные светы. Если же он не увидел ничего, а тот, кто руководит посвящением, своими глазами узревает явление, это называется созерцанием (ἐποπτεία) применительно к посвящаемому¹⁷. Необходимо, чтобы вызываемый в таинствах зрак (ἄγαλμα) был умопостигаем и совершенно обособлен от тела. Однако форма (μόρφωμα) природы совершенно умопостигаемой не

¹⁷ Ср. обозначенную Пселлом задачу разобраться с понятиями αὐτοψία, ἐποπτεία и αὐτοφάνεια в завершение его «Толкования речения Иоанна Лествичника» (Op. 30, Gautier 1989: 126); см. также Гараджа 2024: 360, п. 24. Ср. еще Lamb. Myst. 2.4 и 2.10 о «самоявляемых зраках» (собственно, «изваяниях»): αὐτοφανῶν ἀγαλμάτων и αὐτοπτικά ἀγάλματα (76.13 и 91.9–10 Parthey). У Прокла, приводящего данный фрагмент «Оракулов», αὐτοπτον ἄγαλμα связывается с луною, то есть Гекатой (In R. 2.133.1–18 Kroll, In Ti. 3.69.15–16 Diehl).

является, поскольку природа по большей части есть сила, управляющая телами. Поэтому и не надо призывать, говорит оракул, во время таинств «самоявляемый зрак природы» — он принесет тебе с собою только толпу природных демонов.

Халдейский оракул (fr. 88):

ἡ φύσις πείθει πιστεύειν εἶναι τοὺς δαίμονας ἀγνοῦς,
καὶ τὰ κακῆς ὕλης βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἐσθλά.

Нас убеждает поверить, что демоны святы, природа,
А злой материи всходы — полезны суть и драгоценны.

Толкование. Не то чтобы она сама убеждает в этом. Но когда ее вызывают, еще прежде, чем она сама явится, стекается целый хор демонов, объявляются демонические формы самого разного вида, поднимаемые изо всех стихий, созданные и вычлененные из каждой части лунного мира. И зачастую, показываясь веселыми и прекрасными, они разыгрывают перед посвящаемым видимость чего-то доброго (φαντασίαν τινὸς ἀγαθότητος).

Халдейский оракул (fr. 97):

ἄμπταμένη ψυχή μερόπων θεὸν ἄγξει ἐς αὐτήν,
ἄκ' οὐδὲν θνητὸν ἔχουσα ὄλη (θεόθεν) μεμέθυσται·
ἄρμονίαν αὖχει γάρ, ὑφ' ἧ πέλε σῶμα βρότειον.

Бога в себе душа смертных летящая ввысь замыкает,
Вся в упоении от бога, и смертное всё прочь отринув,
Гордой гармонией будь ты, возвышенной над смертным телом¹⁸.

Толкование. Душа, говорит оракул, сжимает в себе (это и значит «замыкает») божественный огонь силою бессмертия и чистоты своих. Тогда она «вся в упоении», то есть полна высшими жизнью и озарением, и как бы исходит из самой себя. И далее к ней обращены слова «гордой гармонией будь ты», то есть превозносись невидимой глазу умопостигаемой гармонией, которая связывает тебя арифметическими и музыкальными пропорциями. Такая умопостигаемая гармония возвышается и над смертным составленным телом, обеспечивая слаженность его устройства.

¹⁸ Читаем по Des Places 1971: 175; O'Meara 1989: 136 дает текст без вставок.

Халдейский оракул (fr. 112):

οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον· ὄμματα πάντα
ἄρδην ἐκλέτασον ἄνω.

Пусть глубина распахнетя бессмертная нашей души вся,
Во все глаза отворись ввысь.

Толкование. «Глубина души» — это ее троякие способности: умственные, рассудочные и относящиеся к мнению; «глаза» же — это ее троякого рода познавательная деятельность. Глаз есть символ познания, а жизнь — стремления (ὀρέξεως). «Пусть распахнется», говорит оракул, «бессмертная глубина»: раскрой же ввысь свои силы познания и, говоря по-нашему, всего себя устрями к Господу.

Халдейский оракул (fr. 104):

...μή πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς
τὸ ἐπίπεδον...

...Дух не марай, углублять не пытайся ты также
Плоскость...

Толкование. Халдеи облачают душу в две оболочки. Одна, которую они называют духовной, соткана из материала чувственного мира; другая световидна, тонка и лишена глубины: ее они называют плоской. «Не марай», говорит оракул, духовную оболочку души нечистотою страстей, но и плоскость ее не углубляй какими-либо материальными придатками. Сохраняй ту и другую в их собственной природе: одну в чистоте, другую в отсутствии глубины¹⁹.

Халдейский оракул (fr. 165):

ζήτησον παράδεισον...
Рая взыщи...

¹⁹ Одна из «оболочек» (χιτών) души — πνεῦμα (передаем как «дух»), она же астральное тело, ὄχημα αἰθέριον («эфирная колесница») души (Procl. *In Ti.* 1.1.15, etc.); другая оболочка — «плоскость» (τὸ ἐπίπεδον), о ее «углублении», то есть обретении ею третьего измерения, в процессе нисхождения души и материального творения говорит тот же Прокл (*In R.* 2.52.5: βαθύνει τὰ ἐπίπεδα; *In Ti.* 1.146.14–15: ἐβάθυνε τὸ ἐπίπεδον). См. Месяц 2012: 344–345.

Толкование. Халдейский рай — это целый хор божественных сил вокруг Отца и пламенеющие красоты творческих источников. Вход в него, открываемый благочестием, дает обладание благими качествами. Меч огненный — неодолимая сила для тех, кто приближается незаслуженно. Для этих рай закрыт из-за их непригодности, зато открыт для тех, кто благочестив. Все теургические добродетели на него нацелены.

Халдейский оракул (fr. 157):

σὸν <δὲ γὰρ> ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκῆσουσιν.

Зверям земным твой сосуд пристанищем станет вовеки.

Толкование. «Сосуд» — это составная смесь нашей жизни. «Звери земные» — скитающиеся по земле демоны. И если жизнь наша наполняется страстями, то и становится для таких зверей «пристанищем». Ибо роды демонов в страстях обретают свою сущность: здесь их местопребывание и материальный порядок. Вот почему к ним прилепляются те, кто исполнен страстей: подобное тянется к подобному, а страсти — движущая ими сила.

Халдейский оракул (fr. 128):

...ἐκτείνας πύριον νοῦν

ἔργον ἐπ' εὐσεβείης ρευστὸν καὶ σῶμα σωώσεις.

...огненный ум раз притянешь

К благочестивому делу, спасешь и текучее тело.

Толкование. Это значит: если притянешь свой просвещенный свыше ум — когда и сам ты стал созданием божественного огня — к делам благочестия (а «делами благочестия» у халдеев называются теургические свершения), то не только душу сделаешь неприступной для страстей, но и тело свое сделаешь здоровее. Потому что и это часто оказывается делом божественных озарений: расточать материю тела и придавать здоровья природе, чтобы не становилась жертвою ни страстей, ни болезней.

Халдейский оракул (fr. 90):

...ἐκ δ' ἄρα κόλῳ

γαίης θρώσκουσι χθόνιοι κύνες οὔ ποτ' ἄληθές
σημα βροτῶ δεικνύντες.

...хтонические псы земные,
Скажут из лона земли, но смертному правды не скажут
Истинный знак не покажут.

Толкование. Речь идет о материальных демонах: «псами» они названы как каратели (τιμωροῦς) душ, «земными» (χθονίους) — как падшие с небес и колобродящие по земле. Поставленные далеко от божественной жизни и обойденные умозрением (νοεράς θεωρίας), предуказывать будущее они не могут²⁰. Поэтому всё, что они говорят, ложно и беспочвенно: они познают существующие вещи исходя из их форм, тогда как имеющий познать грядущие вещи в их единичности мыслит с точки зрения их неделимости и бесформенности (ἀμερίστοις χρήται καὶ ἀμορφώτοις νοήσεσιν).

Халдейский оракул (fr. 7):

πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε
δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληίσετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.

Усовершенствовав мир, Отец второму уму поручил всё,
Но человеческий род весь первым его называет.

Толкование. Первый Отец триады, завершив создание всего творения, препоручил его уму, каковой ум весь род людской, не ведая об отцовском превосходстве, называет первым богом. Наше учение полагает, напротив, что всё творение создано самим первым умом, Сыном великого Отца. Ведь и в книге Моисеевой Отец указывает на Сыне (λέγει... πρὸς τὸν υἱὸν) идею произведения творений, и сам Сын становится рукотворцем создания (αὐτουργὸς τοῦ ποιήματος).

Халдейский оракул (fr. 161):

...λοιπὰ μερόλων ἄγκτεται.
...Кары, душители смертных.

²⁰ Ср. диалог «Тимофей, или О демонах» Пс.-Пселла (Гараджа 2024: 386, п. 63).

Толкование. Ангелы восхождения возводят души к себе, увлекая их из становления. Кары же, то есть мстительные природы демонов, завистники душ человеческих, сковывают эти души в материальных страстях — как бы удушают их. И донимают они не только исполненных страстями, но и обращенных к нематериальной сущности: эти тоже нуждаются в подобном очищении, коль скоро и они приходят в мир материи и становления. Мы же видим, как даже живущие в чистоте и святости нередко постигаются непредвиденными несчастьями.

Халдейский оракул (fr. 159):

...βίη ὄτι σῶμα λιπόντων
ἀνθρώπων ψυχαὶ καθαρώταται...
...чистейшие души людей, что
Силой из тела исторглись...²¹

Толкование. Если воспринять это речение благосклонно, покажется, что оно не противоречит нашим учениям. Ведь и увенчанные мученическим венцом, оставляя тело свое в насильственных испытаниях, добиваются очищения своих душ. Но не об этом говорит халдей: он восхваляет всякую насильственную смерть, поскольку, дескать, душа, в страданиях оставившая тело, гнушается земною жизнью, ей ненавистно возвращение к телу и радостен уход наверх. Но и те души, которых болезни вынуждают уйти из жизни вследствие изнеможения жизненного духа, не особенно рады своей склонности и тяготению к этому телу.

Халдейский оракул (fr. 108.1):

σύμβολα πατρικὸς νόος ἔστειρε ταῖς ψυχαῖς.
Ум же отцовский по душам те символы щедро рассеял²².

²¹ Порядок фрагментов 159 и 108 и толкований к ним принимаем согласно O'Meara 1989: 139–140; Des Places 1971: 178–179 размещает их в обратном порядке. Некоторые исследователи (среди них Majercik 1989: 109, 200) предлагают читать κατάρτατοι 'проклятые' вместо καθαρώταται 'чистейшие'.

²² Вариант fr. 108.1; принятый текст из Procl. *In Cra.* 21.1 Pasquali: σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔστειρεν κατὰ κόσμον, то есть рассеял не «по душам», а «по миру».

Толкование. Согласно книге Моисеевой человек вылеплен по образу бога; халдей же говорит о том, что создатель и отец мира рассеял по душам символы своей личности (ιδιότητος). На самом деле не только души произросли из отцовских посевов, но и все высшие порядки. Существуют и другие знаки (συνθήματα) даже в бестелесных реальностях, сами бестелесные и уникальные; есть и другие знаки и символы в мирах — неизъяснимые особенности бога, которые и добродетелей превыше.

Халдейский оракул (fr. 96):

ὅτι ψυχῇ, πῦρ οὖσα φαεινὸν δυνάμει πατρός,
ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότις ἐστὶν
καὶ ἴσχει <κοσμοῦ> πολλῶν πληρώματα κόλπων.

Наша душа есть огонь, сияющий отчею силой,
Вечно бессмертна она, является госпожой жизни,
В множестве мира ложесн полнотами правит своими²³.

Толкование. Душа, будучи нематериальным и бестелесным огнем, свободным от каких-либо составов и темноты материи, бессмертна. Иными словами, к ней не примешана никакая темная материя и она не является составной, так что не может распасться на составные части. Она есть также «госпожа жизни» и светоч жизни для мертвых. Власть ее «полнот во множестве ложесн» означает, что она обладает силами, пригодными для устройства всего. И она может, опираясь на различные добродетели, укореняться в различных небесных зонах.

Халдейский оракул (fr. 14):

πατήρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθῶ δ' ἐπιχέει.
Страхом Отец не берет — убеждение в уши вливает.

Толкование. Божественное не пугающе, не сердито, но приятно и спокойно. Поэтому оно не наводит страх на подчиненные ему природы, но привлекает их убеждением и расположением.

²³ Начало третьей строки по Des Places 1971: 179; O'Meara 1989: 140 читает καὶ ἴσχει πολλῶν. Πληρώματα отсылают, конечно, к гностическим плеромам; ими душа заполняет жизнетворные «пазухи» — лона мира, ср. fr. 32, где в этом контексте упоминается лоно Гекаты (τὸν ζφωγόνον πληροῦς Ἐκάτης κόλπον).

А было бы оно грозным, распался бы весь строй сущего, ибо ничто не могло бы выдержать его силы. Это учение отчасти истинно и с точки зрения нашей веры. Ибо бог есть огонь, поядающий²⁴ порочных; но угроза от бога и страх божий — это лишь экономное удержание его доброго к нам расположения.

Халдейский оракул (fr. 3):

...ὁ πατήρ ἑαυτὸν ἤπλασεν,
οὐδ' ἐν ἐῆ δυνάμει νοεῖν κλείσας ἴδιον πῦρ.

...Отец сам себя же исхитил,

Но в свою умную силу особый огонь свой не запер.

Толкование. Смысл оракула следующий. Всевышний бог, которого еще называют Отцом, делает себя непостижимым и непонятным не только для первых и вторых природ и наших душ, но и для собственной своей силы. А сила Отца — это Сын. Оракул говорит: «Отец сам себя же исхитил»²⁵ из всей природы. Но это не православное суждение: по нашему учению Отец открывается в Сыне, как и Сын в Отце²⁶. И определение Отца — это Сын и сверхприродное божественное Слово.

Халдейский оракул (fr. 1.1):

ἔστι τι νοητὸν ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει.

Есть то, что только цветком постижимо ума: так и делай.

Толкование. Для каждой мыслимой вещи у души имеется соответствующая способность: для чувственных — чувственное восприятие, для рассудочных — рассудок (τοῖς δὲ διανοητοῖς διάνοιαν), для умопостигаемых — ум. И халдей утверждает: хотя бог — нечто умопостигаемое, однако он не постижим умом, а только цветком ума. Цветок же ума есть единичная (ἐνιαία) сила души. И раз бог доподлинно есть единое, не пытайся схватить его умом, но только этой единичной силою души. Ведь изначальное единое хоть каким-либо образом постижимо не рассудком, не умом, а лишь тем, что в нас самих едино²⁷.

²⁴ Втор. 4:24, 9:3; Евр. 12:29.

²⁵ Ср. «был восхищен в рай» (2 Кор. 12:4) с тем же глаголом ἀρπάζω.

²⁶ Ср. Мф. 11:27; Ин. 1:18, 14:9–10.

²⁷ Ср. Procl. Exc. Chald. 209.14–29 Des Places, а также Theol. Plat. 1.3, 15.3–14 Saffrey-Weslerink.

Халдейский оракул (fr. 124):

ψυχῆς ἔξωστῆρες ἀνάπνοοι εὔλυτοί εἰσιν.

Силы, что гонят вон душу, развязаны, чтобы вздохнула.

Толкование. Кому-то, кто сказал бы: «Хочу избавить душу от тела, но не могу», оракул отвечает: силы, которые гонят душу из телесной природы и как бы дают ей передохнуть вдали от сопряженных с телом страданий и притеснений, «развязаны». То есть сами эти силы свободны, никакой природой не скованы и прекрасно могут себе позволить и душу освободить от телесных пут.

Халдейский оракул (fr. 115):

χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φῶς καὶ πρὸς πατρὸς αὐγάς,
ἐνθ' ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολὺν ἔσσομένη νοῦν.

К свету спешить тебе надо, к отцовским лучам: ведь оттуда
К тебе душа ниспослалась, умом облаченная многим.

Толкование. Поскольку душа свою сущность восприняла не из семени и не из телесных смесей составила, но получила бытие свое свыше, от бога, к нему-то она и должна обратиться и совершить восхождение к божественному свету. Ведь это оттуда она спустилась, «умом облаченная многим», то есть укутанная создателем и Отцом воспоминаниями о более высокой, божественной доле в момент, когда она начала свое нисхождение в наш мир, чтобы воспоминания эти помогли ей вернуться обратно.

Халдейский оракул (fr. 10):

εἰσὶν πάντα ἐνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα.

Всё из огня народилось единого.

Толкование. Это истинное учение, и соответствует нашему. Ведь все сущие, как умопостигаемые, так и чувственно воспринимаемые, получили сущность свою от единого бога и к единому богу обращены. Те, что просто существуют, получили сущностно; существующие и живущие — сущностно и жизненно; существующие, живущие и мыслящие — сущностно, жизненно и умственно. Итак, все эти сущие рождаются от единого и снова к единому

восходят. Таким образом, оракул не ошибается, и он исполнен нашим учением.

Халдейский оракул (fr. 212):

ἃ δὴ νοῦς λέγει, τῷ νοεῖν δήλου λέγει.

То, что речет ум, конечно, он умственно всё изрекает.

Толкование. Оракул говорит следующее: когда ты слышишь членораздельный голос, гремящий свыше, с небес, не думай, будто голос этот идет от ангела либо бога, который издает его членораздельною речью. Нет, тот его только помыслил, раз по природе своей остается неделимым, ты же в меру собственных возможностей услышал эту мысль разбитою на слоги, как изреченное слово. Как бог внимает нашим голосам безгласно, так же и человек воспринимает мысли бога гласно, и каждый действует в согласии с собственной природой.

Халдейский оракул (fr. 162):

ἃ ἃ τοῦσδε χθῶν κατορύεται ἐς τέκνα μέχρις.

A-a! — ревет к ним земля, и даже до чад их достанет.

Толкование. Оракул говорит о нечестивых, которых наказание от бога достанет до потомков их. Ведь он указывает на наказания в подземном мире, когда говорит, что «земля ревет» на них, то есть подземное это место встречает их рычанием, будто львиного рыка раскатами²⁸. Потому Прокл и говорит: строй родственников душ однороден; тех, что еще не освободились от природных уз, не отпускают страсти близких, а значит, и они должны получать часть общего возмездия и, запятнанные сквернами в силу природного родства, вновь от них очищаться.

Халдейский оракул (fr. 103):

μη̄ συναυξήσης τὴν εἰσαρμένην.

Не прибавляй ничего к тому, что судьба присудила.

²⁸ Ср. Pl. R. 615e2, где в рассказе об Эре «ревет» (ἐμικᾶτο) на злодеев, не отпуская их из места посмертного воздаяния, ведущее навверх «устье» земли; ср. также Procl. In R. 2.180.8–18, 182.1–4 Kroll. Платон в «Государстве» (R. 319a) отмечает, что наказание в Аиде распространяется вплоть до третьего поколения.

Толкование. Судьбою мудрейшие из эллинов называют природу или, точнее, полноту озарений, получаемых природой от сущих. Промысел (πρόνοια) есть непосредственное благодеяние от бога, в то время как судьба правит нашими жизнями при помощи сплетаемой цепочки сущих. Мы зависим от промысла, когда действуем по уму, и от судьбы — когда от тела. Потому и увещает оракул не прибавлять к тому, что тебе суждено, но над судьбою подняться и только богу позволять собою править.

Халдейский оракул (fr. 13):

οὐ γὰρ ἀπαί πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελέες τι τροχάζει.

Несовершенств никаких из отчего не бьет истока.

Толкование. Отец, говорит оракул, все творения производит совершенными и самодостаточными согласно порядку каждого. Но зачастую немощь их и слабина привносят в них нехватку и несовершенство. Отец, однако же, обратно призывает эту нехватку к совершенству и поворачивает ее к самодостаточности. Именно это озвучивает в начале своего послания апостол Иаков, брат Господа: «всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов»²⁹. Ибо ничто несовершенное не исходит от совершенного, тем более когда нам выпадает сразу воспринять то, что излито из его первоистока.

Халдейский оракул (fr. 109):

ἀλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς,

μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ,

μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.

Ум не приемлет отцовский волений ее до тех пор, как

Не изойдет из забвения, и слово она не промолвит,

Память вернувши об отчем знаке заветном чистейшем.

Толкование. Отцовский ум не принимает души порывов и волений, пока та не забудет о забвении богатств, какие всеблагой Отец ей дал, и не придет к воспоминанию священных знаков (συνθημάτων), какие от него имеет, и голос не подаст признательный, проникшись памятью о символах Отца, который породил ее.

²⁹ Иак. 1:17.

Ибо душа состоит из священных слов и божественных символов: одни от умственных идей (νοερῶν εἰδῶν) исходят, другие — от божественных генад. Мы же — подобия умных субстанций и образы непостижимых знаков (εἰκόνας μὲν τῶν νοερῶν οὐσιῶν, ἀγάλματα δὲ τῶν ἀγνώστων συνθημάτων). И надо также понимать, что всякая душа по виду отличается от всяческой другой, и сколько существует душ, столько же есть и видов душ.

Халдейский оракул (fr. 149):

ἦνίκα δ' ἐρχόμενον δαίμονα πρόσγειον ἀθήσης,
θῦε λίθον μνουζιριν ἐλαυδῶν.

Если заметишь, что демон к тебе приземленный подходит,
Камень пожертвуй ты мнузир и заклинай...³⁰

Толкование. Наземные демоны по природе лживы, поскольку далеки от познания бога и наполнены темной материей. Если хочешь получить от них слово правды, приготовь жертвенник и «камень пожертвуй ты мнузир». Камень этот имеет силу призвать другого демона, более великого, который, незримо приблизившись к материальному демону, выдает правду вопрошающему в ответ на заданные тем вопросы. Оракул указывает и имя для вызова того демона вслед за жертвоприношением камня. У халдея какие-то демоны добрые, а какие-то злые, но наша религия их всех определяет как злых: как следствие их добровольного падения, всё их добро во зло переменялось.

³⁰ Недостающие слоги гексаметра занимало, видимо, какое-то *nomen barbarum*. Названию камня Lewy 2011: 290, п. 117, приняв чтение *μνίζουρις*, дает фантастическую еврейско-арамейскую этимологию. Tardieu 2010: 100–102, вернувшись к чтению лучших рукописей *μνουζιρις*, объясняет его географическим названием города в Индии *Μουζιρις* (тамильского происхождения), откуда камень мог вывезиться на Ближний Восток к «халдеям». Можно предложить еще одно объяснение: семитский корень *ndr* ‘приносить обет’ отражен в арабском как глагол *نَدَرَ nadara*, в IV породе — *أَنْدَرَ* со значением ‘предупреждать, остерегать’ и причастием *مُنْدِرٌ mundir*, составлявшим имя нескольких древних арабских царей, хорошо известных по всему Ближнему Востоку; в данном оракуле, где камень этот рекомендуется как оберег от демона, *mundir* идеально подходит по смыслу, да и в греческом *μνουζιρις* проще допустить метатезу, чем вставной согласный.

Халдейский оракул (fr. 1.10):

μάθε τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει.

То, что уму постижимо, узнай: оно вне ума существует³¹.

Толкование. Хотя ум объемлет всё, бог, первое умопостигаемое, «вне ума существует». Но не представляй это «вне» как отдаленность, ни как умственную разность, но единственно как следствие его умной запредельности и особенности его существования по ту сторону всякого ума, что указывает на его надсущность (τὸ ὑπερούσιον). Ибо сущность (οὐσία) здесь — это первый умопостигаемый ум, вне которого — умопостигаемое в себе (τὸ αὐτονόητον)³². Однако бог — по ту сторону и умопостигаемого, и умопостигаемого в себе. И это божественное мы не называем ни умопостигаемым, ни умопостигаемым в себе, ибо оно превыше всякой речи и всего мыслимого как целиком и полностью немислимое и неизрекаемое, и молчанием почитать его уместней, чем какими-либо гласными выражениями восхищения. Ибо оно выше и почитания, и выражения, и помышления.

Халдейский оракул (fr. 77):

αἱ ἴυγγες νοούμεναι (ἐκ) πατρόςθεν νοέουσι καὶ αὐταί,
βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμεναι, ὥστε νοῆσαι.

Йунги из мыслей исходят Отца, но и сами же мыслят,
Волею неизреченной и замыслом подвижны мыслить.

Толкование. Йунги суть силы, сложившиеся после отеческой глубины из трех триад³³. Отец мыслит их с опорой на отцовский ум, который выставляется, оставаясь в себе, единовидно их

³¹ Пселл приводит здесь ущербную версию fr. 1.10; принятое чтение основано на Dam. Pr. 1.154.26 Ruelle (= 2.205.13 Westerink): ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει.

³² Des Places 1971: 185.8 пропускает ἔξω перед τὸ αὐτονόητον (опечатка).

³³ В «Общем очерке древних халдейских учений» Пселл так представляет халдейскую иерархию сущностей (O'Meara 1989: 148–1149 = Des Places 1971: 198): «неизречимое единое», далее «отцовская глубина» (ὁ πατρικὸν βυθόν), «сложенная из трех триад, в каждой из которых первым членом Отец, вторым Сила и третьим Ум», далее триады умопостигаемые и умные (νοητάς τε καὶ νοεράς), «из которых первая йунга, затем три других [йунги] – отцовские, умопостига-

причиной. Но замыслы Отца вследствие их умной запредельности невыразимы. Выразимы действия сущих, но сами реальности (ὀράξεις) невыразимы. Умные знаки выделенных сущих (ἐξηρημένων), хотя и мыслятся исходя из вторичных сущих, мыслятся как невыразимые и как выделенные из умопостигаемых процессов. Как с мыслями души, которые, хотя и помышляют умные порядки, мыслят их в качестве неизменных, так же с умными действиями, которые, помышляя умные знаки, мыслят их как невыразимые, застывшие в непознаваемых реальностях.

Литература

- Васильева, О.О. (2023), “Образ Гекаты в греческих магических папирусах, в «Халдейских оракулах» и у неоплатоников”. Дисс. РХГА.
- Гараджа, А.В., пер. (2024), “«Тимофей, или О демонах» Михаила Пселла (перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 20.1: 356–389.
- Месяц, С.В., пер. (2012), *Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2014), “Халдейские оракулы”, in Id., *Синезий Киренский, митрополит Птолемаиды и Пентаполя. Полное собрание творений*, 2.301–344. СПб.: «Квадривиум».
- Allatius, L. (1645), *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam*. Coloniae Agrippinae: Apud Iodocum Kalcovium & Socios.
- Athanassiadi, P. (1999), “The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy”, in Id. and M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, 149–183. Oxford University Press.

емые и невыразимые, делящие мир на три области — эмпирейную, эфирную и материальную»; за йунгами следуют «сборщики» (συνοχείς): «йунги закладывают для них невыразимые единства всех вещей, а сборщики соединяют процессы множественности сущих, утверждая в себе, посередине между умопостигаемыми и умными, центр взаимодействия между обоими»; за сборщиками следуют «телетархи», то есть начальники таинств, поставленные над эмпиреем, эфиром и материей; «йунги суть чистые монады (μονάδες μόνων), сборщики — монады, уже обнаруживающие множественность, телетархи — монады с разделенной множественностью».

- Burns, D. (2006), “The Chaldean Oracles of Zoroaster, Hekate’s Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Pléthon”, *Aries* 6.2 (2006): 158–179.
- Des Places, É., ed. (1971), *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens: Psellus, Proclus, Michel Italicus*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dodds, E.R. (2011), “New Light on the *Chaldaean Oracles*”, in H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément*, 693–791. Paris: Institut d’Études Augustiniennes.
- Duffy, J.M., ed. (1992), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Fisher, E.A., ed. (1994), *Michaelis Pselli Orationes hagiographicae*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Garadja, A., tr. (2024), “Michael Psellus’ *Timotheus, or On demons* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 20.1: 356–389. (In Russian.)
- Gautier, P., ed. (1989), *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 1. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Gow, A.S.F. (1934), “Ἰνυξ, ῥόμβος, *rhombus, turbo*”, *The Journal of Hellenic Studies* 54: 1–13.
- Kroll, W. (1894), *De oraculis Chaldaicis*. Vratislaviae: apud G. Koebner (M. et H. Marcus).
- Lewy, H. (2011), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes.
- Majercik, R.D., ed. (1989), *The Chaldaean Oracles. Text, Translation, and Commentary*. Leiden; New York; København; Köln: E.J. Brill.
- O’Meara, D.J., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Mesyats, S.V., tr. (2012), *Proclus. Commentary on Plato’s Timaeus. Book I*. Moscow: Yuriy Shichalin’s Museum Graeco-Latinum. (In Russian.)
- Seng, H. (2016), *Un livre sacré de l’Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
- Tardieu, M. (2010), “L’oracle de la pierre mnouziris”, in H. Seng, M. Tardieu (eds.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, 93–108. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Vasilieva, O. (2023), “Hekate’s Image in the Greek Magical Papyri, the *Chaldaean Oracles*, and Neoplatonists”. Diss. Russian Christian Academy for the Humanities. (In Russian.)

Краткие сведения об авторах / The Authors

Антонюк Михаил Валентинович (Санкт-Петербург) — аспирант Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: история христианской церкви, сирийская культура.

Antonyuk, Mikhail (Saint Petersburg) — Postgraduate Student at the Institute of Theology of Saint Petersburg State University. Research interests: history of the Christian church, Syriac culture.

Бегичев Александр Димитриевич (Санкт-Петербург) — инженер-исследователь Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: неоплатонизм, Флавий Клавдий Юлиан.

Begichev, Alexander (Saint Petersburg) — Research Engineer at Saint Petersburg State University. Research interests: Neoplatonism, Flavius Claudius Julian.

Богомолов Алексей Владимирович (Нижний Новгород) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина» (Мининский университет). Научные интересы: античная философия, философская апофатика, негативная теология, неоплатонизм.

Bogomolov, Alexei (Nizhny Novgorod) — Candidate of Sciences in Philosophy, Docent at the Department of Philosophy and Social Sciences at the Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. Research interests: ancient philosophy, philosophical apophaticism, negative theology, Neoplatonism.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, старший научный сотрудник Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 века.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities, Senior Research Fellow at the Institute of Theology of Saint Petersburg State University, 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, грамматология.

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, grammarology.

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*.

Колесников Илья Дмитриевич (Саратов) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовской государственной юридической академии, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Саратовской государственной консерватории им. Л.В. Собинова. Научные интересы: эллинистическая философия, античная риторика, рецепция античности.

Kolesnikov, Ilya (Saratov) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy of Saratov State Law Academy, Senior Lecturer at the Department of Humanities of L.V. Sobinov Saratov State Conservatory. Research interests: Hellenistic philosophy, ancient rhetoric, reception of Antiquity.

Месяц Светлана Викторовна (Москва) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: история науки, психология Аристотеля, неоплатонизм, Прокл.

Mesyats, Svetlana (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: history of science, Aristotle's psychology, Neoplatonism, Proclus.

Михайловский Александр Сергеевич (Москва) — аспирант Школы философии НИУ ВШЭ, младший научный сотрудник Центра междисциплинарных исследований НИУ МФТИ. Научные интересы: политическая философия раннего Нового времени, эпистемология социальных и гуманитарных наук, интеллектуальная история и история знания.

Mikhailovskiy, Alexandr (Moscow) — Post-graduate Student at the School of Philosophy of the HSE University, Junior Research Fellow at the Centre for Interdisciplinary

Research of the Moscow Institute of Physics and Technology. Research interests: Early Modern political philosophy, epistemology of social sciences and humanities, intellectual history and history of knowledge.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Mochalova, Irina (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

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 (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия, платонизм, неоплатонизм, история образования.

Svetlov, Roman (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Institute of Theology of Saint Petersburg University. Research interests: ancient philosophy, Platonism, Neoplatonism, history of education.

Семенов Валерий Евгеньевич (Москва) — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Научные интересы: история европейской трансцендентальной философии, история философии Нового времени, философия И. Канта, современная аналитическая метафизика.

Semyonov, Valeriy (Moscow) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Research interests: history of European transcendental philosophy, history of Modern philosophy, I. Kant, contemporary analytical metaphysics.

Сенина Татьяна Анатольевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала ФНИСЦ РАН. Научные интересы: история и культура Византии, античная философия, агиография, патрология.

Senina, Tatiana (Saint Petersburg) – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior 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: Byzantine history and culture, ancient philosophy, hagiography, patrology.

Соколов Павел Валерьевич (Москва) – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра междисциплинарных исследований и доцент Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук Московского физико-технического института. Научные интересы: история средневековой философии, история политической мысли раннего Нового времени.

Sokolov, Pavel (Moscow) – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Center for Interdisciplinary Studies, and Associate Professor at the Humanities and Social Sciences Center, of the Moscow Institute of Physics and Technology. Research interests: history of Medieval philosophy, history of the Early Modern political thought.

Щербаков Федор Борисович (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Российского государственного гидрометеорологического университета. Научные интересы: история античной философии, историческая поэтика, философия мифа.

Shcherbakov, Fyodor (Saint Petersburg) – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Department of Social and Humanitarian Sciences of the Russian State Hydrometeorological University. Research interests: history of ancient philosophy, historical poetics, philosophy of myth.

Шукин Тимур Аркадьевич (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала ФНИСЦ РАН и Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН. Научные интересы: Леонтий Византийский, Иоанн Филопон, Михаил Пселл.

Shchukin, Timur (Saint Petersburg) – Candidate of Sciences in Philosophy, 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 and at the Gorky Institute of World Literature of the RAS. Research interests: Leontius of Byzantium, John Philoponus, Michael Psellus.

Аннотации / Abstracts

Ирина Протопопова

«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки
и философские пересечения (часть 2).

Настоящая статья — продолжение исследования взаимосвязей между диалогами «Протагор» и «Пир». В первой части, опубликованной в предыдущем номере «Платоновских исследований» 20.1 (2024), рассматривались их переключки в связи с темой праздников, мистерий, пира и комедии и был сделан вывод, что «Протагор» можно рассматривать как своего рода анти-«Пир». Во второй части показано, как противопоставляются эти диалоги с точки зрения «добродетели» и «знания». Главный вопрос «Протагора» — можно ли научить добродетели? Поэтому для начала необходимо выяснить, в чем разница между мнением Протагора об упражнении и прилежании и провокационным предложением Сократа считать знанием о добродетели «гедонистическую калькуляцию». Автор показывает, что мнение о последней как о «знании» вовсе не является точкой зрения самого Сократа и, соответственно, Платона. Далее дается интерпретация метафоры «лица» и «золота» в отношении *аретай* в сопоставлении с двумя типами эйдосов — «качественным» и «эмерджентным». Проанализированы трактовки Протагором и Сократом фрагмента Симонида Кеосского как ключевого места для понимания «добродетели». Показано, что различие «быть-становиться» в данном фрагменте связано с противопоставлением добродетели как «предмета знания», который может быть освоен рациональным путем, и эротической структурой *арете*, наиболее наглядно описанной в «Пире» и по сути представленной Сократовой трактовкой Симонида в «Протагоре». На основании проведенного анализа подтверждается вывод первой части исследования о том, что «Протагор» может быть прочитан как своего рода анти-«Пир».

Ключевые слова: «Протагор», «Пир», добродетель, знание, гедонистическая калькуляция, типы эйдосов.

Irina Protopopova

Plato's *Protagoras* and *Symposium*:

Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 2).

The paper continues the study of the interrelations of Plato's dialogues *Symposium* and *Protagoras*. The first part of the paper, published in the preceding issue of the *Platonic Investigations* 20.1 (2024), examined the mutual allusions in the two dialogues associated with the theme of festivity, mystery, sympotica and comedy, concluding that the *Protagoras* may be exposed as a kind of anti-*Symposium*. The second part shows how the two dialogues may be contrasted in connection with the theme of "virtue" and "knowledge". The main question of the *Protagoras* is whether it is possible to teach virtue? So first of all one wonders, what is the difference between Protagoras' opinion about training and diligence and Socrates' provocative proposal to consider the "hedonistic calculation" as a knowledge of virtue. The author shows that understanding the latter as "knowledge" is not at all Socrates' point of view and consequently not Plato's either. An interpretation of the metaphor of "face" and "gold" in relation to *aretai* is given in a comparison with two types of *eidōs*, the "qualitative" and "emergent" ones. Further on, the explanations proposed by Protagoras and Socrates for Simonides' of Ceos verse as the key for understanding "virtue" are analyzed. It is shown that the difference between "being" and "becoming" in this verse is connected with the opposition of virtue as a "subject of knowledge" that can be mastered in a rational way and the erotic structure of *aretē*, most vividly described in the *Symposium* and in fact represented by the Socratic interpretation of Simonides in the *Protagoras*. Based on the analysis, the conclusion of the first part of the study is confirmed: the *Protagoras* may be read as a kind of anti-*Symposium*.

KEYWORDS: the *Protagoras*, the *Symposium*, virtue, knowledge, hedonistic calculation, types of *eidē*.

Алексей Богомолов, Роман Светлов

Диалог «Филеб» в дискурсе платоновской апофатики:
историко-философский анализ.

Реконструкция платоновской апофатики предполагает ответ на вопрос о взаимосвязи трактовок апофатического в различных диалогах. В диалоге «Филеб» апофазис представлен в нескольких аспектах. Одним из ключевых понятий является «беспредельное» (*apeiron*), которое имеет семантические коннотации с платоновской концепцией ничто, представленной в «Софисте». Источниками платоновской интерпретации беспредельного являются трактовки Анаксимандра, Анаксимена, Филолая и, как показывается впервые, учение о двух видах пустоты в философии атомистов. Иным аспектом рецепции идей досократиков в диалоге является влияние философии Парменида. Акцент на апофатическом в поэме очевиден, поскольку она и имплицитно, и эксплицитно содержит

диалектику бытия и небытия, которая, в свою очередь, служит одной из предпосылок как понимания ничто в «Софисте», так и рассуждений о благе и удовольствии в «Филебе». Важной также является проблема «третьего пути» в тексте «Поэмы» Парменида. В «Филебе» виден тот же методологический инструментарий, что и в «Софисте»: разумение и благо требуют для своего существования чего-то иного. Следовательно, «беспредельное» в «Филебе» имеет своими предпосылками и досократическую апофатику.

Ключевые слова: апофатика, Платон, небытие, «Филеб», «Софист».

Alexei Bogomolov, Roman Svetlov

*Plato's Philebus in the Context of Platonic Apophaticism:
A Historical and Philosophical Analysis.*

A reconstruction of Plato's apophaticism is contingent upon the answer to the question of the interrelation between interpretations of apophatic themes provided in various dialogues. In the dialogue *Philebus*, apophasis is presented in a number of different aspects. One of the key concepts is the 'indefinite' (*apeiron*), which bears semantic connotations with Plato's concept of nothing, as presented in the *Sophist*. The sources of Plato's treatment of the indefinite are the interpretations of Anaximander, Anaximenes, Philolaus and, as demonstrated for the first time, the doctrine of two types of void in the philosophy of atomists. Another aspect of the reception of the ideas of pre-Socratics in the dialogue is the influence of the philosophy of Parmenides. The emphasis on the apophatic in his *Poem* is obvious, as it both implicitly and explicitly encompasses the dialectics of being and non-being, which, in turn, serves as a prerequisite to both understanding nothing as presented in the *Sophist* and reasoning about the good and pleasure in the *Philebus*. The issue of the 'third way' in Parmenides' text is also significant. In the *Philebus*, the same methodological tools are employed as in the *Sophist*: understanding and the good require something else for their existence. Consequently, the indefinite in the *Philebus* has as its presupposition, among other things, the pre-Socratic apophaticism.

KEYWORDS: apophaticism, Plato, non-being, the *Philebus*, the *Sophist*.

Валерий Семенов

Первоначалю субъективности у Платона и Канта.

В статье исследуются сущность и роль трансцендентального субъекта в теоретической и практической философии Канта, а также прослеживается трансцендентальная деятельность чистых структур души в метафизике Платона. Такое сопоставление философов вполне правомерно, поскольку и Платон, и Кант являются яркими представителями трансцендентальной парадигмы в европейской философии. Трансцендентальный субъект Канта не представляет собою некую отдельную субстанцию, но есть лишь логический субъект мышления. Очевидно, что трансцендентальный субъект (как чистое и простое Я) не дает для опыта

ничего, если он никак не связан с чувственными созерцаниями. Таким образом, трансцендентальный субъект — это абстрактное определение самореферентного мышления и, следовательно, первоначало субъективности. В сфере практического разума трансцендентальный субъект, пребывающий вне времени, пространства и категорий, в качестве ноумена или вещи самой по себе, позволяет утвердить человеческую свободу. В таком случае трансцендентальный субъект предстает в качестве фундамента свободного произволения личности в независимой от природной каузальности практической области. В свою очередь, Платон, используя очищение (редукцию) души, постепенно восходит к высшим способностям ума — дианою и ноэсису. Дианою — как рассудочное познание — характеризуется своим синтетическим действием с использованием рецептивности, памяти, воображения, врожденных идей и анамнесиса как результирующего припоминания. В итоге формируется трансцендентальное синтетическое познание в понятиях. Ноэсис в качестве чистого, сугубо разумного познания, уже не опирается на предпосылки-гипотезы (понятия), но представляет собою «схватывание» идей на основе восхождения к главной идее Блага. Восхождение к «беспредпосылочному началу» позволило Платону эксплицировать первоисточник трансцендентального и трансцендентного мышления. Именно «беспредпосылочное начало» лежит в основании мышления вообще и является аналогом трансцендентального субъекта Канта как первоначала субъективности.

Ключевые слова: трансцендентальный субъект, первоначало субъективности, беспредпосылочное начало, Кант, Платон.

Valeriy Semyonov

The First Principle of Subjectivity in Plato and Kant.

The article deals with the essence and role of the transcendental subject in Kant's philosophy, and traces the transcendental activity of pure psyche structures in Plato's metaphysics. Kant's transcendental subject is not a separate substance, but only a logical subject of thought. The transcendental subject (as a pure and simple *I*) does not give anything for experience if it is not connected in any way with sense intuitions. Thus, the transcendental subject is an abstract definition of self-referential thinking and, consequently, the first principle of subjectivity. In the realm of practical reason, the transcendental subject, which is beyond time, space, and categories, as a noumenon or thing in itself, makes it possible to assert human freedom. The transcendental subject appears as the foundation of the free will of the individual. Plato, using the purification (reduction) of the psyche, gradually ascends to the highest abilities of the mind — dianoia and noesis. Dianoia is characterized by its synthetic action using receptivity, memory, imagination, innate ideas, and anamnesis. As a result, a transcendental synthetic cognition in concepts is formed. Noesis is pure rational cognition and no longer relies on hypotheses (concepts), but represents a "grasping" of ideas based on the ascent to the principal idea of the Good. The ascent to the "unhypothetical first principle" enabled Plato to explicate the primary source of transcendental and transcendent thinking. It is the "unhypothetical first principle" that underlies thinking

in general and is analogous to Kant's transcendental subject as the first principle of subjectivity.

KEYWORDS: transcendental subject, first principle of subjectivity, unhypothetical first principle, Kant, Plato.

Михаил Антонюк

Описание философской школы Платона
в сирийском трактате «Причина основания школ».

Статья посвящена изучению сведений о философской школе Платона, представленных в сирийском трактате «Причина основания школ», автором которого считается преподаватель Нисибинской школы Бархадбшабба Арбайя. Описание автором трактата Платона и его учения очевидно отражает общие взгляды представителей Церкви Востока VI–VII веков на греческие философские школы. Привлекая к рассмотрению труды ряда греческих философов и сирийских богословов и фокусируясь на не прямых цитатах Платона в самом трактате, автор статьи выявляет важные аспекты, которые характеризуют сформированное отношение к платонической философской традиции в то время. Бархадбшабба избирательно упоминает идеи Платона, такие как учение о Логосе, о Боге, об идеальном государстве и роли женщины в нем. Сирийский автор считал греческого философа христианином, который, однако, не жил согласно тем знаниям, которыми располагал. Результаты исследования показывают, что взгляды Платона воспринимались внутри педагогической традиции Нисибинской школы во многом через призму александрийского богословия, а не напрямую. Тем не менее, почтительное отношение к Платону сохранялось, в первую очередь благодаря тому, что он воспринимался как учитель Аристотеля, чьи учения активно насаждались в педагогическом процессе Нисибинской школы.

Ключевые слова: александрийское богословие, Аристотель, Бархадбшабба, Нисибинская школа, Платон, сирийская педагогическая традиция.

Mikhail Antonyuk

A Description of Plato's Philosophical School
in the Syriac Treatise *The Cause of the Foundation of the Schools*.

The article examines the information on Plato's philosophical teachings that may be gathered from the Syriac treatise *The Cause of the Foundation of the Schools* attributed to Barhadbshabba 'Arbaya, a member of the School of Nisibis. The presentation of Plato and his 'school' provided by the author of the treatise manifestly reflected the general views on Greek philosophical schools widespread among the representatives of the Church of the East in the 6th–7th centuries. Through the reference to the works of a number of Greek philosophers and Syrian theologians, as well as paying attention to indirect quotations from Plato in the text of the treatise, the author identifies some important aspects characterizing a consolidated attitude towards Platonic

philosophical tradition at the time. Barḥadbshabba selectively mentions Plato's ideas, such as the doctrine of Logos, God, the ideal State, and the role of women therein. The Syriac author considered the Greek philosopher a Christian who did not live in accord with the knowledge he possessed. The results of the study shows that Plato's views were adopted within the pedagogical tradition of the School of Nisibis not directly, but largely through the prism of Alexandrian theology. However, the respectful attitude towards Plato persisted, primarily due to the fact that he was perceived as the teacher of Aristotle, whose doctrines were actively propagated in the pedagogical process of the School of Nisibis.

KEYWORDS: Alexandrian theology, Aristotle, Barḥadbshabba, Plato, School of Nisibis, Syriac pedagogical tradition.

Илья Колесников

Театральные, игровые и зрелищные метафоры у Эпиктета.

Цель статьи — исследовать семантику единого блока метафор театра, игры и праздничного зрелища у Эпиктета, поскольку они позволяют более точно раскрыть смысловые оттенки его философии. Семантика театральной метафоры (*theatrum mundi*) неоднородна и предполагает следующие мотивы: согласованность частей драмы, тема актерства (мы все носим маски), своевременное окончание роли, хорошее исполнение роли, которая дана нам судьбой, и последовательное ее исполнение. Последний мотив свойствен именно Эпиктету, а остальные совпадают с семантикой театральной метафоры у прочих стоиков. Игровые метафоры, как и театральные, нацелены на разоблачение повседневности и преодоление излишней серьезности («всё это только игра»). Общая черта театральных и игровых метафор — отрицание власти обстоятельств, обе они мыслятся в контексте стоической этики. Семантика метафор праздничного зрелища (*πανήγυρις*) и священной процессии (*πομπή*) значительно отличается от двух предыдущих. Основные мотивы этой метафоры следующие: человек сам выбирает свою роль; мир обладает характером праздника; мы рождены для того, чтобы созерцать красоту зрелища космоса; созерцая это прекрасное зрелище, человек становится соучастником бога и тем самым приближается к нему. В философии Эпиктета и Сенеки приближение к богу и уподобление ему (*ὁμοίωσις θεῷ*) становится возможным не только путем добродетели, как это было в среднем стоицизме, но и путем созерцательной жизни. В отличие от театральных и игровых метафор, которые сосредоточены исключительно на этической области, у Эпиктета и Сенеки мышление разворачивается в значительно более широком — физическом и теологическом — контексте. Физика перестает быть вторичной по отношению к этике, поскольку созерцание красоты космоса становится самодостаточным.

Ключевые слова: метафора театра, метафора праздника, созерцательная жизнь, стоицизм, уподобление богу.

Ilya Kolesnikov

The Metaphors of Theatre, Play and Spectacle in Epictetus.

The article explores the semantics of an integral block of metaphors referring to theater, play and spectacle in Epictetus, which allow us to more accurately expose the semantic nuances of his philosophy. The semantics of theatrical metaphor (*theatrum mundi*) is heterogeneous and involves the following motives: coherence of parts of drama, people are actors (we all wear masks), one should quit playing one's role in good time, and play it well. The last motive is exclusive to Epictetus, while the others concur with the semantics of theatrical metaphors among other Stoics. The metaphors of play, just like the theatrical ones, purport to expose everyday life and to overcome excessive seriousness ("it's all just a game"). A common feature of theatrical and role-playing metaphors is the denial of the power of circumstances, both of them act within the context of Stoic ethics. But the semantics of the metaphors of festive spectacle (*πανήγυρις*) and sacred procession (*πομπή*) differs greatly from the previous two. The main motives of this metaphor are as follows: a person chooses his role themselves; the world is understood as a festival; we are born to contemplate the beauty of the spectacle of the world; contemplating this beautiful sight, the sage becomes a co-participant with god and thereby gets closer to him. In the philosophy of Epictetus and Seneca, the closeness to god and becoming like god (*ὁμοίωσις θεῶ*) are facilitated not only through a virtuous life, as it was the case in the Middle Stoicism, but also through a contemplative life. Unlike theatrical and role-playing metaphors, which are focused only on the ethical area, here (in Epictetus and Seneca) we find a much broader — physical and theological — context. Ethics is losing its dominance over physics, since the contemplation of the beauty of cosmos becomes self-sufficient.

KEYWORDS: theatrical metaphor, spectacular metaphor, contemplative life, Stoicism, *imitatio Dei*.

Рустам Галанин

Еврейская идентичность и греческая пайдейя: случай Филона Александрийского.

В эпоху эллинизма евреи столкнулись, с одной стороны, с потребностью более или менее органично вписаться в культурный греческий ареал, с другой же — с необходимостью сохранить при этом свою религиозную и — шире — культурную идентичность. Чтобы еврей мог осуществить успешную жизненную карьеру, скажем, в Египте Птолемеев, ему нужно было стать субъектом греческих педагогических институций — в первую очередь палестры и гимнасия. Проблема с традиционными еврейскими ценностями могла возникнуть уже при входе в палестру: нужно было обнажать свое тело, что, как известно, иудаизмом не одобрялось (*Юб.* 3:31). При этом, как также хорошо известно, везде, где имелись гимнасии, сразу пышным цветом расцвела пресловутая греческая «любовь к мальчикам» (*mos Graecorum*), которая представляла собой уже

самостоятельную педагогическую практику, субъектом которой еврей не мог стать хотя бы потому, что по Закону за это, то есть за мужеложство, полагалась смертная казнь (Лев. 18:22 и 20:13). Филон Александрийский, не отрицая пользы гимнасиев (*Spec.* 2.229–230), о любви к мальчикам высказывается в полном согласии с Законом (*Spec.* 3.37–42). Однако коллизия традиционных еврейских ценностей и греческих практик существовала не только в Египте. Так, в Иудее первосвященник Ясон со своими присными — эллинизаторами построил гимнасий и решил воспитывать еврейских юношей на греческий манер. Согласно 1 Мак. 1:14–15 в своем рвении быть эллинами Ясон и иже с ним даже «восстановили у себя крайнюю плоть» (ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας), то есть проделали болезненную операцию, которая называлась эписпазм. Статья посвящена разбору тех коллизий, когда эллинистические евреи, принимая во внимание греческие ценности, выстраивали собственную систему воспитания, и для примера берется Филон Александрийский, в чьем творчестве синтез эллинизма и иудаизма обрел свое высшее выражение, так что Филону в итоге удалось вобрать в себя все самые лучшие проявления греческой культуры, не только не изменив своей еврейской идентичности и культуре, но и существенно обогатив обе традиции.

Ключевые слова: еврейская идентичность, пайдейя, библеистика, гендерные исследования, античная философия.

Rustam Galanin

Jewish Identity and Greek Paideia: The Case of Philo of Alexandria.

Hellenistic Jews faced, on the one hand, the need to more or less organically fit into the cultural Greek area, on the other hand, the need to preserve their religious and, more broadly, cultural identity. In order for a Jew to have a successful life career, say, in Ptolemaic Egypt, he had to become a subject of Greek pedagogical institutions — primarily the palaestra and gymnasium. The problem with traditional Jewish values could arise already at the entrance to the palaestra: it was necessary to expose one's body, which, as is known, was not approved by Judaism (*Jub.* 3:31). At the same time, wherever there were gymnasiums, the notorious Greek “love for boys” (*mos Graecorum*) immediately flourished, which was already an independent pedagogical practice, the subject of which a Jew could not become, at least because, according to the Law, the immediate death penalty was imposed for this (Лев. 18:22 and 20:13). Philo of Alexandria, without denying the benefits of gymnasiums (*Spec.* 2.229–230), speaks about love for boys in full accordance with the Law (*Spec.* 3.37–42). However, the conflict between traditional Jewish values and Greek innovations did not exist only in Egypt. So, in Judea, the high priest Jason and his fellow “Hellenizers” built a gymnasium and decided to educate Jewish youths in the Greek manner. According to the 1 Мак. 1:14–15, in their eagerness to be Hellenes they even “restored themselves foreskins” (ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας), i.e. did a painful operation, which was called apospasma. The article is devoted to the analysis of the collisions when Hellenistic Jews, taking into

account Greek values, built their own system of education, and Philo of Alexandria is taken as an example, in whose work the synthesis of Hellenism and Judaism had found its highest expression, so that Philo eventually managed to absorb all the best manifestations of Greek culture, not only without changing his Jewish identity and culture, but also significantly enriching both traditions.

KEYWORDS: Jewish identity, *paideia*, gender studies, Biblical studies, ancient philosophy.

Федор Щербаков

Allegoria sub specie aeternitatis: категории пространства и времени в позднеантичной аллегорической литературе.

Позднеантичная аллегорическая литература подразумевает постоянную работу с двумя формами мысли — образом и понятием. Основной тезис статьи заключается в том, что образный аспект аллегории разворачивается эстетически — через нарратив, понятийный же аспект учитывает только абстрактно-смысловое содержание аллегории и разворачивается обычно через выведение одних логических качеств через другие. На материале произведений Пруденция, Марциана Капеллы и Боэция доказывается, что поэтика аллегории не только амбивалентна, но ведет к двум возможным «сценариям» движения сюжета и художественной репрезентации персонажей. Более того, поскольку образное и понятийное начала аллегории сами по себе вполне автономны, их экспликация автором приводят к многочисленным противоречиям, которые мы назвали «герменевтическими анаколупами». Такая амбивалентность аллегории и обращенность одновременно к чувственно-конкретному «правдоподобию» (со стороны образа) и к идеальным логическим связям (со стороны понятия) сказывается и на особенностях изображения пространственно-временных структур изображаемого мира: если образ тяготеет к более распространенным в античной литературе типам хронотопа (например, как в любовном романе или романе страстей), то понятие способствует выработке такого особого типа хронотопа, как «надмирный» хронотоп, описывающий реальность как бы с точки зрения Бога и лежащую по ту сторону времени и пространства. Наконец, указывается особая роль принципа воображения (*φαντασία*) в поэтике позднеантичного аллегоризма: его объединяет с аллегорией как фигурой мысли то, что они в равной степени отсылают к процедуре произвольного авторского отбора (*ἀφαίρεσις*), который позволяет автору конструировать свои художественно-иносказательные миры практически без каких-либо ограничений со стороны принципа подражания (*μίμησις*).

Ключевые слова: античное понятие, античный образ, античная поэтика, Боэций, герменевтический анаколуп, Пруденций, «Психомехания», Марциан Капелла, фантазия, философская аллегореза, философская аллегория, хронотоп.

Fyodor Shcherbakov

Allegoria sub specie aeternitatis: Categories of Space and Time
in the Allegorical Literature of Late Antiquity.

The allegorical literature of Late Antiquity implies simultaneous operation with two forms of thought, imaginative and conceptual. The imaginative aspect of allegory unfolds aesthetically, through narration; the conceptual aspect, on the other hand, takes into account only the abstract-semantic content of allegory, and usually unfolds through derivation of some logical qualities through other ones. Using the works of Prudentius, Martianus Capella, and Boethius, the author argues that the poetics of allegory is not only ambivalent, but leads to two possible “scenarios” of the movement of plot and figurative representation of characters. Moreover, since the figurative and conceptual roots of allegory are quite autonomous themselves, their explications by an author lead to numerous contradictions, which are called here “hermeneutic anacolutha”. Such ambivalence of allegory and appeal both to a sensually concrete “likelihood” (from the figurative part), and to ideal logical connections (from the conceptual part), also affect the representation of spatial and temporal structures of the depicted world: while the image gravitates to more common chronotopes of ancient literature (as the erotic novel or the novel of wanderings), the concept contributes to the development of a special type of chronotope, a “transmundane” one, describing reality as if from the point of view of God and lying on the other side of time and space. Finally, the article indicates a special role of the principle of imagination (*φαντασία*) in the poetics of late antique allegorism: it combines with allegory, as a figure of thought, in that they both refer to the procedure of arbitrary authorial selection (*ἀφαίρεσις*), which allows the authors to construct their artistic and allegorical worlds without any restrictions on the part of the principle of imitation (*μίμησις*).

KEYWORDS: ancient concept, ancient image, ancient poetics, Boethius, chronotope, hermeneutic anacoluthon, Prudentius, *Psychomachia*, Martianus Capella, *phantasia*, philosophical allegoresis, philosophical allegory.

Тимур Щукин

Читали ли «Халдейские оракулы» в X веке?

Свидетельство Симеона Нового Богослова.

Статья посвящена выявлению источников учения, которое Симеон Новый Богослов, мистик конца X — начала XI вв., приписывает своим оппонентам в 1-м гимне. Элементы этого учения следующие: (1) бытие имеет трехчастную структуру; (2) душа после смерти сохраняет какой-то элемент земного, материально-телесного естества; (3) свое восхождение к Богу она совершает только после смерти; (4) это движение имеет свой предел — душа останавливается посередине пути между тьмой и светом, будучи не способна преодолеть «бездну», пролегающую между небесным и земным мирами. На взгляд автора, все элементы этого учения содержатся в двух актуальных для конца X — начала XI вв.

толкованиях на 158-й фрагмент «Халдейских оракулов»: толковании Синезия Киренского — она обнаруживается в трактате «О сновидениях»; а также в комментариях Михаила Пселла на указанный среднеплатонический текст, которые отражают более раннюю неоплатоническую экзегетическую традицию. Симеон Новый Богослов воспроизводит учение комментаторов, во-первых, в карикатурном виде, искажая и упрощая его, а во-вторых, переводит это учение на язык христианской догматики. В конечном итоге мистик использует неоплатонический материал для конструирования собственного образно-понятийного ряда.

Ключевые слова: Симеон Новый Богослов, «Халдейские оракулы», Михаил Пселл, Синезий Киренский.

Timur Shchukin

Were the Chaldean Oracles read in the Tenth Century?
The Testimony of Symeon the New Theologian.

The paper aims to identify the sources of the teaching that Symeon the New Theologian, a mystic of the late tenth – early eleventh centuries, attributes, in his *Hymn 1*, to his opponents. The elements of this teaching are as follows: (1) being has a three-partite structure; (2) soul retains some element of the earthly, material and bodily nature after death; (3) it makes its ascent to God only after death; (4) this movement has its limit — the soul stops in the middle of the path between darkness and light, being unable to overcome the “abyss” that is between the heavenly and earthly worlds. The author argues that all the elements of this teaching are contained in two interpretations of the 158th fragment of the *Chaldean Oracles* relevant to the late tenth – early eleventh centuries: the interpretation of Synesius of Cyrene — it is found in his treatise *On Dreams*; and in Michael Psellos’ commentary on the above mentioned Middle Platonic text, which reflect the earlier Neoplatonic exegetical tradition. Symeon the New Theologian reproduces the teaching of the commentators, firstly, in caricature, distorting and simplifying it, and secondly, translates this teaching into the language of Christian dogma. Ultimately, the mystic uses Neoplatonic material to construct his own figurative and conceptual set.

KEYWORDS: Symeon the New Theologian, the *Chaldean Oracles*, Michael Psellus, Synesius of Cyrene.

Татьяна Сенина

Христиане как новые софисты: критика христианства
в платонической философии Георгия Гемиста Плифона.

В статье показано, что Плифон в своих сочинениях под «софистами» имеет в виду христиан и полемизирует с их учением. По мнению Гемиста, христиане ввели в заблуждение множество людей, ложно утверждая, будто творят великие дела с помощью божественной силы и имеют знание, полученное непосредственно от Бога. Чтобы показать, что авторы Библии — выдумщики, недостойные

доверия, Плифон объявил древнейшим авторитетом в области богословия и законодательства Зороастра и поместил его жизнь на много столетий раньше не только традиционной датировки жизни Моисея, но и принятой христианами даты сотворения мира. Гемист критикует «софистов»-христиан за следование множеству нелепых установлений и правил, он считает заблуждением такие монашеские и христианские практики и добродетели, как бегство от занятий мирскими науками и от познания материального мира, полное воздержание от сексуальной жизни, посты и полное воздержание от мяса, телесную аскезу, полное нестяжание. Плифон отвергает те образцы христианской аскезы, за которые веками прославлялись святые подвижники, предпочитая умеренность и благопристойность обыкновенного светского человека, а супружескую жизнь ставит выше безбрачия. Его философия имеет антихристианскую и антимонашескую направленность, и попытки некоторых исследователей увидеть в Плифоне христианина, чьи взгляды можно примирить с православием, следует признать несостоятельными.

Ключевые слова: Георгий Гемист Плифон, полемика с христианством, критика монашества, неоплатонизм, Моисей, Зороастр, византийская философия.

Tatiana Senina

Christians as New Sophists: Criticism of Christianity in the Platonic Philosophy of George Gemistos Plethon.

The article shows that Plethon in his writings by the name “sophists” means Christians and polemizes with their teaching. According to Gemistos, Christians misled many people, falsely asserting that they were doing great things with the help of divine power and have knowledge received directly from God. To show that the authors of the Bible were inventors, unworthy of confidence, Plethon declared Zoroaster the oldest authority in the field of theology and legislation and placed his life many centuries earlier not only of the traditional dating of the life of Moses, but also of the date of the world creation that was accepted by Christians. Gemistos criticizes the Christian “sophists” for following many ridiculous establishments and rules; he considers erroneous such monastic and Christian practices and virtues as avoiding scholarly pursuits and the knowledge of material world, complete abstinence from sexual life, fasting and complete abstinence from meat, bodily austerity. Plethon rejects those examples of Christian asceticism, for which holy ascetics were glorified for centuries, he prefers the moderation and decency of an ordinary secular person, and puts a married life above celibacy. His philosophy has an anti-Christian and anti-monastic orientation, and the attempts by some researchers to consider Plethon as a Christian whose views agree with Orthodoxy should be rejected as untenable.

KEYWORDS: George Gemistos Plethon, polemics with Christianity, criticism of monasticism, neo-Hellenism, Moses, Zoroaster, Byzantine philosophy.

Александр Михайловский

«Евклидовы просветления» Томаса Гоббса:
от геометрического идеала доказательства
к идеалу геометрии как науки о действительности.

Важнейший эпизод в интеллектуальной биографии Томаса Гоббса — это так называемое «Евклидово просветление», полумифическая история позднего знакомства Гоббса с «Началами» Евклида. При этом содержащийся в «Началах» геометрический метод доказательства настолько впечатлил Гоббса, что в своей философии он стал ориентироваться исключительно на него. Широко известно короткое упоминание этого знакомства в прозаической автобиографии Гоббса, однако более подробная версия содержится в первом издании его математического диалога *Examenatio et emendatio mathematicae hodiernae*. Внимательное ее прочтение позволяет решить принципиальную проблему эпистемологии Гоббса: показать, как геометрический идеал доказательства связан с эпистемическим идеалом геометрии как конструктивной науки о действительности. Геометрический идеал доказательства проясняется в свете ремарки Гоббса об убедительности математического знания, доказанного из «первых понятий», даже для математических профанов. В основании этого убеждения лежит представление, что принципы или «первые понятия» математики фундируются «первой философией» (диалектикой). Его он черпает не из трактата Евклида, а из *In primum Euclidis librum commentarius* Прокла, но понимает диалектику не неоплатонически, а в духе современной ему филиппо-рамистской философии. Такая диалектика основана на опытном знании или «благоразумии» (*prudencia*) «учителя науки», занимающегося «нахождением» (*inventio*) наиболее уместных общих определений (количество, движение и т.д.) для «ученика». Геометрический идеал доказательства Гоббс представляет как укорененный в самой «повседневности», предоставляющей одновременно «самоочевидные» и «практические» первые принципы для математики. Строгое следование этому идеалу приводит Гоббса к утверждению его понимания геометрии как практической и конструктивной науки о действительности. Ключевое для эпистемического идеала геометрии понятие «рассмотрение» (*consideratio*) Гоббс также опосредованно заимствует из комментария Прокла. В свою очередь, этот идеал всё больше противоречит «нормальной» математической науке, так что во второй версии «просветления» (в автобиографии) Гоббс отказывается от ряда классических геометрических результатов. Уточненное понимание эпистемологии Гоббса открывает возможность для концептуализации «первых понятий» как его геометрии, так и гражданской науки в качестве полуфикций, легитимирующих взаимное опосредование «возможного» и «действительного» в рассуждении.

Ключевые слова: Томас Гоббс, Евклид, Прокл, философия геометрии, филиппо-рамистская философия.

Alexandr Mikhailovskiy

Thomas Hobbes's "Euclidean Illuminations": From Geometric Ideal of Demonstration toward Ideal of Geometry as a Science of Actuality.

The most famous episode in the intellectual biography of Thomas Hobbes is the so-called "Euclidean illumination", a half-mythical story of Hobbes's relatively late and accidental discovery of Euclidean *Elements*. The short remark on the beauty of Euclidean method in late prosaic Hobbesian autobiography (1672–1675) has a much more detailed counterpart in the first edition of mathematical dialogue *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (1660). Careful reading of the first Hobbesian "illumination" allows to clarify the key problem in his epistemology, that is, the connection between his understanding of the geometric ideal of demonstration and his epistemic ideal of geometry as a constructive science of actuality. Hobbes's geometric ideal of demonstration is explicated from a remark on the accessibility of mathematical knowledge from first principles for mathematical laymen in the first version of the "illumination". Hobbes appropriates Proclus' connection between first philosophy (dialectic) and mathematics from the *In primum Euclidis librum commentarius* but understands "first philosophy" in accordance with Philippo-Ramism as a prudential activity of a "teacher of science" who invents the most appropriate general definitions (quantity, motion, etc.) for a "student of science". The concept of "consideration" (*consideratio*) which is crucial for the Hobbesian epistemology of geometry is also partially inspired by Proclus' commentary. Hobbes's geometric ideal of demonstration is rooted in everyday practical discourse which provides both "self-evident" and "practical" first principles (definitions) for mathematics. It is shown how Hobbes's strict adherence to this ideal of mathematical demonstration leads him to formulate an ideal of geometry as a practical and constructive science of actuality. This "geometry" increasingly contradicts "regular" mathematics in his later works. Inquiries into the Hobbesian concept of "consideration" and his geometry as science of actuality open up possibilities for conceptualizing Hobbesian first concepts in geometry and civil science as half-fictions.

KEYWORDS: Thomas Hobbes, Euclid, Proclus, philosophy of geometry, Philippo-Ramism.

Илья Гурьянов, Александр Михайловский

Медицина и риторика: эпидемии как вызов для «наук о контингентном» XV–XVII вв.

Тяжелые рекуррентные эпидемии XIV–XVII веков стали радикальным вызовом для домодерной медицины. Они способствовали «размыванию» авторитета «ученого и разумного» врача и обозначили болезненный разрыв между теорией и практикой, достигших неустойчивого равновесия в схоластической медицине. Это стимулировало целый диапазон реакций со стороны «медицинского мышления», всё более глубоко погружающегося в осмысление «недостовверного», «контингентного», «вероятного», а также «единичных» случаев.

Вследствие этого произошла переориентация медицинского дискурса на риторику, которую следует понимать здесь не как техники и стратегии убеждения, а как альтернативную схоластической философии «эпистемическую парадигму». Если схоластик стремится работать в модусе выявления «необходимого» и «общего» или «универсального» знания, то риторика тематизирует категории «недостовверного» и «вероятного», «особенного» и «уникального». Практико-ориентированный медицинский трактат Марсилио Фичино «Совет, как противостоять чуме» (1481) иллюстрирует общую тенденцию к конвергенции ранненовременной медицины и риторики. Анализ обширной литературы по теме показывает структурные сходства между медициной и «гражданскими науками» раннего Нового времени, которые также формировались под влиянием риторической «эпистемической парадигмы». Как медицина, так и «гражданские науки» оказываются вовлечены в проект нахождения уместных и «кайротических» ответов на вызовы «непредсказуемых», но от этого не менее «реальных», угроз: к их числу относятся и эпидемии «чумы». Обе эти дискурсивные формации вынуждены были реализовывать свои проекты на фоне длящегося и угнетающего ученого сообщества «кризиса авторитета», способствующего многоуровневым дискуссиям, которые сплетают воедино эпистемические, медицинские, «гражданские» и политические проблемы. Экспликация всего этого комплекса позволяет осуществить переоценку некоторых «нереализованных возможностей» ранненовременных способов мышления. В приложении приводится комментированный перевод риторического по форме послания Фичино «Благородство медицины, ее польза и способы ею заниматься».

Ключевые слова: медицина раннего Нового времени, риторика, эпистемология, эпидемии, гражданские науки, Марсилио Фичино.

Ilya Guryanov, Alexandr Mikhailovskiy
Medicine and Rhetoric: Epidemics as a Challenge
for the “Sciences of Contingency” in the xv–xvii Centuries.

Premodern medicine faces radical challenge in the recurrent epidemics of the 14–17 centuries. The epidemics contribute to the dissolution of authority of the “learned and rational” physician and deepen the rift between medical theory and practice. Such a situation stimulates a range of responses from medical thinking that delves into the domain of the “uncertain”, “contingent” and “probable”, and attempts to develop more nuanced and sensitive models of the knowledge of “particulars”. Gradual immersion of medical thinking in issues generated by contingent, uncontrollable events brings medicine much closer to rhetoric understood not as techniques and strategies of persuasion but as an epistemological paradigm alternative to philosophy and interested primarily in practical “possibility” and “contingency” in contradistinction to philosophical “necessity”. The article contributes to the understanding of Renaissance and Early Modern medicine as a part of a rhetorical epistemological paradigm. Marsilio Ficino’s

practical medical treatise *Consilio contra la pestilentia* (1481) is considered as illustrating more general trends concerning the convergence of medicine and rhetoric. The paper uncovers important structural similarities between Early Modern medicine and Early Modern “civil sciences”, also based on the rhetorical epistemological paradigm. Both medicine and “civil sciences” are engaged in the project of inventing appropriate and “kairotic” responses to the challenges of “contingency” and “uncertainty”. Both are required to accomplish the project against the background of an enduring and depressing “crisis of authority”, which encourages multilateral negotiations intertwining epistemic, medical, “civic” and political issues. Elucidation of this complex of problems allows for reassessment of some “unrealized possibilities” of Early Modern modes of inquiry. As an appendix, a commented Russian translation of Ficino’s letter *Nobilitas, utilitas et usus medicinae* is provided.

KEYWORDS: Early Modern medicine, rhetoric, epistemology, epidemics, civil sciences, Marsilio Ficino.

Александр Бегичев, Ирина Мочалова

«Метафизические уроды» и их потомство: критика
неоплатонизма И.М. Скворцовым в контексте развития
русской духовно-академической философии XIX века.

Статья посвящена рецепции неоплатонизма в отечественной духовно-академической традиции XIX в. Интерес к нему во второй половине 1830-х гг. был вызван осмыслением места философии и формированием русского шеллингианства. Значимой фигурой спора о неоплатонизме выступил богослов-философ Киевской духовной академии И.М. Скворцов, автор первой журнальной публикации о философии Плотина. Сопоставление программной речи Скворцова «О метафизическом начале философии» (1819) и Устава Академии (1814) показывает, что как философ и преподаватель КДА Скворцов в полном объеме реализовывает требования Устава: для Скворцова философия как универсальная система знаний своим основанием имеет христианскую Истину, что ведет к единству философии и христианского учения. Средством диалога между религией и философией выступает освоение истории философии, ориентированное на историю платонизма. Целью обращения Скворцова к неоплатонизму является борьба с искажениями философии Платона и христианской истины. Единый замысел объединяет две статьи, опубликованные в «Журнале Министерства народного просвещения» в 1835 г. В статье «О философии Эшенмайера» Скворцов, опираясь на аргументацию Эшенмайера, раскрывает антихристианский характер немецкого идеализма, показывает его несостоятельность и как философии природы, и как этической теории; обращение к Плотину («О философии Плотина») позволяет показать исток и основание новейших искажений христианской философии. «Единица» Плотина как начало бескачественное и безымянное не может быть Богом христианской религии; «Ум» как вторая ипостась ведет к пантеизму; душа человека, стремясь к слиянию с «Единицей», теряет свою индивидуальность.

дуальность, что лишает религию нравственности; материя как бескачественное начало оказывается тождественной с «Единицей», что ведет к абсурдным выводам. Критика Скворцовым Плотина и неоплатонизма становится образцовой для представителей академической традиции 1870–1880 гг., определяя устойчивую негативную оценку философии Плотина, неоплатонизма и западной мысли, ориентированной на него. Обращение Скворцова в конце жизни к трудам Григория Нисского показывает возможности христианизации неоплатонизма как связующего звена между русской религиозной философией и христианской теологией.

Ключевые слова: И.М. Скворцов, неоплатонизм, Плотин, духовно-академическая философия, «Журнал Министерства народного просвещения».

Alexander Begichev, Irina Mochalova
“Metaphysical Freaks” and Their Offspring: I.M. Skvortsov’s
Critique of Neoplatonism in the Context of the Development
of Russian Spiritual-Academic Philosophy in the 19th Century.

The article deals with the reception of Neoplatonism in the Russian spiritual-academic tradition of the 19th century. Interest in it was caused by the understanding of the place of philosophy and the formation of Russian Schellingianism in the second half of the 1830s. A significant figure in the dispute about Neoplatonism was the theologian-philosopher of the Kiev Theological Academy I.M. Skvortsov, the author of the first journal publication on Plotinus’ philosophy. A comparison of Skvortsov’s speech “On the Metaphysical Principle of Philosophy” (1819) and the Academy Charter (1814) shows that as a philosopher and teacher of the KTA, Skvortsov fully implements the requirements of the Charter. For Skvortsov, philosophy as a universal system of knowledge has Christian truth as its foundation. This leads to the unity of philosophy and Christian teaching. The means of a dialogue between religion and philosophy is the study of the history of philosophy, focused on the history of Platonism. The purpose of Skvortsov’s appeal to Neoplatonism is to combat distortions of Plato’s philosophy and Christian truth. A single idea unites two articles published in the *Journal of the Ministry of National Education* in 1835. In the article “On Eschenmayer’s Philosophy”, Skvortsov is based on Eschenmayer’s argumentation and reveals the anti-Christian nature of German idealism; shows its inconsistency both as a philosophy of nature and as an ethical theory. The appeal to Plotinus (“On Plotinus’ Philosophy”) shows the source and basis of the latest distortions of Christian philosophy. Plotinus’ qualityless “One” cannot be the God of the Christian religion. “Mind” leads to pantheism; the human soul, striving to merge with the “One”, loses its individuality. Qualityless matter is identical with the “One”, this leads to absurd conclusions. Skvortsov’s criticism of Plotinus and Neoplatonism becomes a model for thinkers of the academic tradition of the 1870–1880s. It defines a stable negative assessment of Plotinus’ philosophy, Neoplatonism, and Western thought oriented towards it. Skvortsov’s appeal to the works

of Gregory of Nyssa at the end of his life shows the possibilities of a Christian Neoplatonism as a link between Russian religious philosophy and Christian theology.

KEYWORDS: I.M. Skvortsov, Neoplatonism, Plotinus, spiritual-academic philosophy, the *Journal of the Ministry of National Education*.

Павел Соколов

Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 65v–68r (текст и перевод).

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается вторая, заключительная, часть транскрипции и перевода 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». В качестве такового фрагмента отобран комментарий на пропозицию XXIII «Книги о причинах», в которой речь идет о различии между способом существования Первопричины в вещах и вещей в Первопричине. Во второй части *expositio litterae* и *quaestio* автор использует теорию тройственного бытия вещей, аналогической предикации совершенств, «шести различий вещей» для того, чтобы доказать совместимость божественной простоты и единства с многообразием восприятия изливания божественной благодати (*diversitas receptionis*) со стороны творений.

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. 65v–68r (Transcription and Translation).

The publication presents the second part of the transcription and Russian translation of a fragment from the only extant manuscript of the commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus's *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 the publication the exposition on the proposition XXIII of the *Book*, dealing with the distinction between the modes of the existence of the First Cause in the things and of things in the First Cause. In this second part of the commentary, consisting of the *expositio litterae* and *quaestio*, the author uses the theories of *triplex esse*, *analogia recipientium*, “six differences of things” in order to prove the compatibility of the divine simplicity and unity with the variety of modes its efflux is received by different creatures (*diversitas receptionis*).

KEYWORDS: Proclus, *Liber de causis*, the *Elements of Theology*, Guillelmus de Leus.

Светлана Месяц

Аристотель. *О сновидениях* (перевод и комментарии).

Трактат Аристотеля «О сновидениях» (*De insomniis*) относится к числу малых естественнонаучных сочинений философа, известных под названием *Parva naturalia*. Тематически и методически он примыкает к трактату «О сне и бодрствовании» (*De somno et vigilia*) и является прямым продолжением начатого в нем исследования сна. Основную задачу трактата составляет поиск ответа на вопрос, что такое сны и почему они возникают. Для этого Аристотель предпринимает исследование формальной и материальной причин сновидения, выясняя, с одной стороны, состоянием какой части души оно является, и, с другой, какие физиологические процессы в теле спящего животного приводят к тому, что оно начинает видеть сны. Отталкиваясь от расхожего понимания сновидения как привидевшегося во сне образа вещи, Аристотель приходит к выводу, что из всех способностей души за возникновение снов может отвечать только способность воображения, которая в отличие от ощущения не прекращает во сне свою длительность, но под действием остаточных изменений в органах чувств продолжает создавать искаженные образы некогда увиденных или услышанных нами вещей, которые во сне принимаются спящими за реальность. Предлагаемый читателю новый перевод трактата на русский язык снабжен подробными комментариями, в которых анализируется ход рассуждения Аристотеля, раскрываются основные понятия его учения о душе и обсуждаются особенно сложные места этого сочинения.

Ключевые слова: Аристотель, *Parva naturalia*, учение о душе, сон, сновидение, ощущение, воображение, способность суждения, видимость, образ, оптические иллюзии, осязательные иллюзии, остаточные изменения, кровь, испарение.

Svetlana Mesyats

Aristotle. *On Dreams* (A Translation and Notes).

Aristotle's treatise *On Dreams* (*De insomniis*) is one of the series of short psychological works by the philosopher, traditionally grouped together under the title *Parva naturalia*. It is thematically and methodologically related to the treatise *On Sleep and Waking* (*De somno et vigilia*), being a direct continuation of the studies on sleep begun in that work. The main aim of the treatise is to answer the question of what dreams are and how they come about. Considering dreaming to be an activity of both soul and body, Aristotle undertakes a study of the formal and material causes of a dream state, in order to find out, in which part of the soul it occurs and what physiological process in the body of a sleeping animal gives rise to dreams. Beginning his investigation with the common definition of a dream as a kind of image seen in sleep, Aristotle establishes that it is an affection of the imaginative faculty of the soul. He argues that the imagination, unlike sense perception, does not cease its activity during sleep, but, under the influence of residual changes in the sense-organs continues to produce images

and appearances of things once seen or heard, so that the sleeper is easily deceived by them and takes that which is like some real object to be the real object itself. The following publication of the new Russian translation of Aristotle's treatise *On Dreams* is provided with detailed commentary, which analyzes the course of Aristotle's argument, explains basic concepts of his doctrine of the soul and discusses the most difficult passages of the Greek text.

KEYWORDS: Aristotle, *Parva naturalia*, theory of soul, sleep, dreams, sensation, imagination, faculty of judgment, appearance, image, optical illusions, tactile illusions, residual changes, blood, evaporation.

Алексей Гараджа

«Толкование Халдейских оракулов» Михаила Пселла
(перевод и комментарии).

В публикации представлен русский перевод «Толкования Халдейских оракулов» (Εξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν) Михаила Пселла (1018 – ок. 1078). «Халдейские оракулы» – памятник религиозно-дидактической литературы, созданный по преданию неким «Юлианом Теургом, сыном Юлиана Халдея» (*Suda* τ 433–434), современником Марка Аврелия и Апулея из Мадавры, соперником которого в магическом искусстве рисует его традиция. Сразу же это сочинение привлекло внимание неоплатоников, прежде всего связанных с «халдейским», то есть арамейским, ближневосточным ареалом на стыке двух империй, Римской и Персидской, и двух основных конфессий, христианской и зороастрийской, а именно Порфирия, Ямвлиха, вероятно и Плотина, и оставалось их «библией» (по выражению Ф. Кюмона), предметом осмысления и комментариев, вплоть до Прокла и Дамаския. Непросто объяснить этот энтузиазм судя по сохранившимся (в текстах тех же неоплатоников) фрагментам «Халдейских оракулов», впервые собранным В. Кроллем (1894). Прокл определяет их как «богоданное богословие», но Э.Р. Доддс уточняет: «божественное откровение в скверных гекзаметрах». Объяснимо желание позднеантичных философов нащупать некую альтернативную основу философствования, более практико-ориентированную, мистериально-ритуальную, однако методологической проблемой для исследователей, издателей и переводчиков этого памятника остается как отмеченное литературное качество многих фрагментов, так и способ составления их в единый корпус. Перспективным кажется распределение фрагментов по источникам с акцентом на субъективное восприятие «Оракулов» в толкованиях конкретных неоплатоников – прежде всего Прокла и его верного последователя Пселла. Русский перевод «Толкования» Михаила Пселла выполнен по критическим изданиям Эдуара Депляса (1971) и Доминика О'Миры (1989).

Ключевые слова: «Халдейские оракулы», неоплатонизм, Прокл, Михаил Пселл.

Alexei Garadja

Michael Psellus' *Commentary on the Chaldaean Oracles*

(A Translation and Notes).

The publication presents a commented Russian translation of the *Commentary on the Chaldaean Oracles* (Ἐξηγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν) by Michael Psellus (1018 – ca. 1078). The *Chaldaean Oracles* is a theological and didactic poem attributed to “Julian the Theurgist, son of Julian the Chaldean” (*Suda* ι 433–434), a contemporary of both Marcus Aurelius and Apuleius of Madaura, his rival in magical arts according to later tradition. This work was highly appreciated by Neoplatonic philosophers, first of all by those connected with the ‘Chaldean’, i.e. Aramaic, Near-Eastern region at the crossroads of two empires, the Roman and the Persian, and two principal confessions, Christianity and Zoroastrianism, namely by Porphyrius, Iamblichus, and probably Plotinus as well, and remained their ‘Bible’ (according to F. Cumont), the object of interpreting and commenting up to Proclus and Damascius. This enthusiastic attitude is not easily explicable judging by the extant fragments of the *Chaldaean Oracles*, preserved in the works of those same Neoplatonists and first collected in a single corpus by W. Kroll (1894). While Proclus characterizes this poetical work as a “god-given theology”, E.R. Dodds more accurately defines it as “a divine revelation in bad hexameter verse”. One may explain the philosophers’ of Late Antiquity bid for alternative philosophical grounds, more practical in terms of telestic and theurgic rituals, but there remains, for researchers, editors and translators of this text, the problem of both the dubious literary quality of many fragments and the method of their assembly into a single corpus. A redistribution of the fragments seems called for, based on their sources and subjective receptions in the interpretations of various Neoplatonists, first of all Proclus and his self-admitted disciple Michael Psellus. The Russian translation of Psellus’ *Commentary on the Chaldaean Oracles* is based on the critical editions by Édouard Des Places (1971) and Dominic O’Meara (1989).

KEYWORDS: the *Chaldaean Oracles*, Neoplatonism, Proclus, Michael Psellus.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XXI (2024/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.) и
др. М.–СПб.: ПФО; РХГА, 2024. — 444 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Двадцатый первый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим исследования И.А. Протопоповой, А.В. Богомолова и Р.В. Светлова, В.Е. Семенова. Раздел «Рецепции платонизма» включает работы М.В. Антонюка, И.Д. Колесникова, Р.Б. Галанина, Ф.Б. Щербаков, Т.А. Щукина и Т.А. Сениной. В разделе «Рецепции платонизма в Новое время» три статьи: А.С. Михайловского, И.Г. Гурьянова и А.С. Михайловского, А.Д. Бегичева и И.Н. Мочаловой. Раздел «Переводов и публикаций» содержит русские переводы: фрагмента комментария Гильома де Лёса к арабскому парафразу «Первооснов теологии» Прокла (П.В. Соколов); трактата Аристотеля «О сновидениях» (С.В. Месяц); «Толкований Халдейских оракулов» Михаила Пселла (А.В. Гараджа). Выпуск уделяет внимание рецепции и отголоскам платонизма от Античности до Нового времени в самых разных традициях: греко-византийской, латинской, европейской, ближневосточной. Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(о)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. XXI (2024 / 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 12.12.2024.

Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.

Усл. печ. л. 24.48

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.