

ПЛАТОНОВСКОЕ  
ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО

# Πλατωνικά ζητήματα

## PLATONIC INVESTIGATIONS

### IV

(2016 / 1)

Plato Philosophical Society  
Russian State University for the Humanities  
Russian Christian Academy for the Humanities  
Moscow · Saint Petersburg  
2016

# Πλατωνικὰ ζητήματα

## ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

IV

(2016 / 1)

Πλατωνовское философское общество  
Российский государственный гуманитарный университет  
Русская христианская гуманитарная академия  
Москва · Санкт-Петербург  
2016

*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),  
Т. Робинсон (Торонто), А.А. Россиус (Москва),  
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),  
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

*Редакционная коллегия*

О.В. Алиева (Москва), А.В. Гараджа (Москва),  
А.Н. Романов (Рига)

*Главный редактор*

И.А. Протопопова

*Advisory Committee*

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

*Editorial Board*

Olga Alieva (Moscow), Alexei Garadja (Moscow),  
Alexei Romanov (Riga)

*Editor-in-Chief*

Irina Protopopova

ISSN 2410-3047

© Коллектив авторов, 2016  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2016  
© Русская христианская  
гуманитарная академия, 2016  
© МОО «Платоновское философское  
общество», 2016

## Содержание

*От редакции* ..... 9

### *1. Платон и проблемы платоноведения*

*В. Прокопенко.* Платон, ироник? ..... 11

*М. Богатов.* Достаточность философского высказывания у Платона .. 24

*А. Серёгин.* Неморальное благо и зло в этике Платона ..... 38

### *2. Неоплатонизм и патристика*

*Т. Литвин.* Платонизм в учении Августина о памяти и времени:  
возможность феноменологической интерпретации ..... 64

*В. Петров.* Философский дискурс как гимнословие  
в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе» ..... 76

*М. Петрова.* Рецепция текстов Аристотеля  
в латинском платонизме Поздней Античности ..... 98

*Е. Афонасин.* «О том, что наилучший врач также и философ»:  
заметка о враче неоплатонике ..... 118

*А. Фокин.* Модусы сущего и не сущего у Мария Викторина ..... 130

*Д. Бирюков.* Линии проблематики универсалий  
у Григория Паламы ..... 170

### 3. Платонизм в мировой философии и культуре

<i>А. Бронников.</i> Платонизм и маргинальность слова .....	185
<i>Р. Вахитов.</i> Евразийцы и Платон: от тирании к «аристократии духа» .....	201

### 4. Переводы и публикации

<i>И.В. Гёте.</i> Платон как товарищ христианскому откровению (1796, по поводу одного перевода) (пер. и введ. А. Гараджи) ....	216
<i>J.W. Goethe.</i> Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung (Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt) .....	224
<i>Краткие сведения об авторах</i> .....	229
<i>Аннотации</i> .....	231

## Contents

<i>Editorial</i> .....	10
------------------------	----

### 1. *Plato and Platonic Studies*

<i>V. Prokopenko</i> . Plato, the Ironist? .....	11
<i>M. Bogatov</i> . The Sufficiency of Plato's Philosophical Statement .....	24
<i>A. Seregin</i> . Non-Moral Good and Evil in Plato's Ethics .....	38

### 2. *Neo-Platonism and Patristics*

<i>T. Litvin</i> . Platonism in the Augustin's Doctrine of Memory and Time: The Possibility of Phenomenological Interpretation .....	64
<i>V. Petroff</i> . Philosophical Discourse as Hymn-singing in Late Platonism and the <i>Corpus Areopagiticum</i> .....	76
<i>M. Petrova</i> . The Reception of Aristotle's Texts in Latin Platonism of Late Antiquity .....	98
<i>E. Afonasin</i> . "The Best Doctor is also a Philosopher": A Note on a Neoplatonic Physician .....	118
<i>A. Fokin</i> . Modes of Being and Non-being in Marius Victorinus .....	130
<i>D. Biriukov</i> . Delineating the Problem of <i>universalia</i> in Gregory Palamas .....	170

### 3. *Platonism in World Philosophy and Culture*

<i>A. Bronnikov. Platonism and the Marginality of Word</i> .....	185
<i>R. Vakhitov. The Eurasians and Plato: From Tyranny to “Aristocracy of Spirit”</i> .....	201

### 4. *Translations and Publications*

<i>J.W. Goethe. Plato as Party to a Christian Revelation (1796, Apropos of a Translation) (tr. and intr. A. Garadja)</i> .....	216
<i>J.W. Goethe. Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung (Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt)</i> .....	224
<i>The authors</i> .....	229
<i>Abstracts</i> .....	231



## От редакции

Четвертый выпуск «Платоновских исследований» открывает статья В. Прокопенко «Платон, ироник?», где ставится вопрос, правомерно ли оценивать творчество Платона исходя лишь из его философской аргументации. Напротив, утверждает автор (с позиций, близких «драматическому» подходу), важнейшую роль у Платона играет ирония, провоцирующая слушателей Сократа (и читателей Платона) к самостоятельности мышления. Эта тема своеобразно преломляется в статье М. Богатова о «достаточности высказывания» в диалогах Платона. В следующей статье А. Серегин, рассуждая о проблеме неморального зла и блага у Платона, демонстрирует, напротив, «умеренно-догматический» подход к творчеству философа. Раздел «Неоплатонизм и патристика» в этом выпуске самый обширный: здесь попытка феноменологической интерпретации платонизма у Августина (Т. Литвин); описание специфического отношения к философскому гимнословью в позднем платонизме и «Ареопагитиках» (В. Петров); представление проблем рецепции Аристотеля у латинского платоника Макробия (М. Петрова); рассуждения о врачах-философах у Дамаския и Галена (Е. Афонасин); подробный анализ классификации модусов сущего и не сущего в религиозно-философской системе Мария Викторина (А. Фокин); разбор проблематики универсалий у Григория Паламы (Д. Бирюков). Третий раздел, «Платонизм в мировой философии и культуре», содержит статьи А. Бронникова (о языке в контексте платонизма и других философских течений) и Р. Вахитова (Платон о «перевоспитании тирана» в связи с русским евразийством). В разделе «Переводы и публикации» представлена в оригинальной версии и в переводе А. Гараджи небольшая работа И.-В. Гёте, где тот, полемизируя с попыткой ханжески-христианской интерпретации Платона, подчеркивает необходимость чуткости к платоновской иронии, тема которой, таким образом, «закольцовывает» композицию номера.

## Editorial

The fourth issue of *Platonic Investigations* opens with V. Prokopenko's paper "Plato, the Ironist?", which addresses the question whether Plato's works can be adequately understood exclusively in terms of his philosophical argumentation. Siding rather with the so-called dramatists, the author claims that irony is a key tool in Plato, used to provoke the independent thinking on the part of Socrates's interlocutors (and us, Plato's readers). This topic is also dealt with, though in slightly different terms, by M. Bogatov who proceeds from the question of the "sufficiency of statement" in Plato and elsewhere. Contrariwise, A. Seregin's paper, focused on the non-moral good and evil in Plato, is representative of the moderately dogmatic approach. The section "Neoplatonism and Patristics" is most extensive in this issue: T. Litvin attempts a phenomenological interpretation of Augustine; V. Petrov describes the attitude towards hymn-singing in Late Platonism and in the *Corpus Areopagiticum*; M. Petrova highlights the problems of the reception of Aristotle in Macrobius; E. Afonasin discusses the speculations concerning doctor-philosopher in Damascius and Galenus; A. Fokin analyses various modes of being and non-being in Marius Victorinus' system; D. Biriukov deals with the problem of universalia in Gregory Palamas. The third section, "Platonism in World Philosophy and Culture", includes papers by A. Bronnikov (expanding on language in Platonism and other philosophical systems) and R. Vakhitov (Plato on a tyrant's paideia compared with some ideas cherished in Russian Eurasianism). In the final section, "Translations and Publications", we present a piece of Goethe, *Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung* (1796), translated into Russian with a brief Introduction by A. Garadja, and in original German version. Arguing with affected Christian reading of Plato, Goethe underlines the importance of mockery and irony in Platonic dialogues. Thus, the theme of irony, making a full circle, describes the whole issue.

# 1.

## Платон и проблемы платоноведения

*Владимир Прокопенко*

Платон, ироник?

---

VLADIMIR PROKOPENKO  
PLATO, THE IRONIST?

**ABSTRACT.** The article deals with the concept of Platonic irony. As a general theory of irony does not exist and the concept of irony hardly lends itself to an unambiguous definition, we forthwith stumble across a number of questions: “Can we treat Plato as an ironic philosopher (in Schlegelian sense)? Did Plato use irony as a purely rhetorical figure? Perhaps, irony for Plato was just a literary device? Who practiced Socratic irony — an historical Socrates, or, according to the mouthpiece principle, Socrates as a character of Plato’s literary work? What is the role of irony in Plato’s dialogues? How irony is related to the anonymity of Plato?” Proposing to overcome these difficulties by resorting to the pragmatics of Platonic texts, the author considers the dialogues to be a kind of training exercises, and Plato’s irony, a tool of education. This irony has multiple layers, and can not be reduced to a simple choice between open and hidden meanings. It is a polyphonic and multilayered structure, functioning as a kind of provocation to independent thinking, this being the main, but not the only role of Platonic irony.

**KEYWORDS:** Plato, irony, maieutics, pedagogical hypothesis.

---

Вопрос об иронии имеет чрезвычайно важное значение для понимания Платона. «Конечно, тот, кто объяснил бы нам, что именно люди вроде Платона говорили всерьёз, шутя и полшутя, что из убеждения, а что — лишь разговора ради, тот оказал бы нам исключительную услугу и сделал бы огромный вклад в

---

© В.В. Прокопенко (Харьков). Pvlad99@gmail.com. Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина.

наше образование»<sup>1</sup>. Это высказывание Гете приводит П. Фридендер в своей книге о Платоне и замечает: «Эти слова Гете не следует воспринимать слишком серьезно даже в качестве идеального постулата. И все же, совершенно определенно, никто не может подойти к Платону без понимания того, что такое ирония, и что она значит в его произведениях»<sup>2</sup>. Седьмая глава первого тома фридендеровского «Платона», посвященная исследованию платоновской иронии, не закрыла исследование проблемы — в последние десятилетия работы на эту тему выходили регулярно, но едва ли можно сказать, что мы существенно приблизились к ответу на вопрос о сути иронии, ее роли и предназначении в творчестве Платона. Можно говорить, однако, о том, что стали различимы основные элементы, входящие в состав этой комплексной проблемы. Этим прояснением наука о Платоне обязана работам тех авторов, которые определили общее направление современных исследований платоновской иронии: Г. Властос (Vlastos 1987), Ч. Грисволд (Griswold 2002), А. Нехамас (Nehamas 1998), К. Роу (Rowe 2007), Л. Штраус (Strauss 1964) и А. Блум (Bloom 1968), Д. Хайленд (Hyland, 1988).

Говоря об «общем направлении исследований», мы намеренно ограничиваем поле рассмотрения иронии исключительно платоновскими диалогами. Дело в том, что традиционный для науки подход — от общей теории предмета к анализу частных случаев — вряд ли возможен в случае с иронией, настолько многообразен и неочевиден оказался предмет исследования. Само понятие иронии, как выяснилось, совершенно не поддается однозначной дефиниции, и надо признать, что общей теории иронии, как таковой, попросту нет, хотя существует давняя и мощная традиция исследований иронии: о ней писали Гегель, Шеллинг, Ф. Шлегель, Кьеркегор, Фуко, Рорти, Ю. Кристева, В. Янкелевич и многие другие. В итоге, как замечает современный автор, «понятие иронии настолько расширилось, что стало целесообразным

---

<sup>1</sup> Goethe 2016: 228; пер. Гараджа 2016: 222.

<sup>2</sup> Friedländer 1954: 137.

различать различные и многочисленные виды иронии. Вообще, единой таксономии иронии не существует, а исследователи признают, что ирония представляет собой неимоверно текучий и зыбкий объект исследований»<sup>3</sup>. «Понятие иронии упорно сопротивляется дефиниции, полностью оправдывая свою древнегреческую коннотацию “хитрой лисы”»<sup>4</sup>. Относительно сократовско-платоновской иронии ситуация осложняется еще и возражениями некоторых исследователей против отождествления иронии (в современном ее понимании) и греческой *εἰρωνεία*. Так, М. Лейн утверждает, что «*εἰρωνεία* и родственные ей слова нигде у Платона не следует переводить как “ирония”, если определять “иронию” как речь, которая говорится с намерением передать что-то противоположное или отличное по значению»<sup>5</sup>. Сходную позицию занимает Р. Бургер (Burger 1985) и некоторые другие авторы, которые утверждают, что различие между двумя этими понятиями радикально: для ироника в современном смысле ирония есть способ сообщить больше, чем сказано, в греческом изначальном варианте — умолчание, скрывающее больше, чем сказано.

Нам представляется более продуктивной позиция Г. Властоса и А. Нехамаса, которые не видят в этом различии непреодолимого препятствия. Для отечественного исследователя эта точка зрения подкрепляется также выводами из анализа исторического развития понятия иронии, сделанными А.Ф. Лосевым, который заключает, что именно в диалогах Платона мы находим соединение иронии в двух указанных выше смыслах.

В такой ситуации особое значение приобретает максимальная определенность исследовательской задачи: что именно мы должны знать для того, чтобы понять иронию Платона?

Первый вопрос касается авторства и связан с анонимностью Платона: кому, собственно, принадлежит ирония в диалогах, если сам Платон никогда не появляется среди персонажей, а позиция

---

<sup>3</sup> Алиев 2008: 76.

<sup>4</sup> Furst 1984: 11.

<sup>5</sup> Lane 2006: 49.

ироника занята Сократом? Сократическая это ирония или все же платоновская? Если сократическая, то принадлежит ли она историческому Сократу или персонажу платоновских диалогов?

Что касается исторического Сократа, то, например, Ксенофонт, говоря о сократовской манере разговора, никогда не называет ее иронией, и А.Ф. Лосев, говоря о Сократе-иронике, признает, что «впервые твердое присвоение этой философско-эстетической позиции Сократу мы находим только у Аристотеля»<sup>6</sup>. Образом Сократа как ироника по преимуществу, «патрона ироников»<sup>7</sup>, мы обязаны в большей мере Шлегелю и Кьеркегору, чем историческому Сократу. Поэтому нам представляется разумной позиция, занятая, к примеру, Ч. Грисволдом, который, рассмотрев трудности, неизбежно возникающие при попытках различить фигуры исторического и платоновского Сократа, принимает решение игнорировать в своем исследовании исторического Сократа<sup>8</sup>. К такому подходу фактически присоединяются и те авторы, которые считают, что, скорее всего, Платон в целом правдиво описывает исторического Сократа (по крайней мере, в «сократических» диалогах), но признание этого соответствия ничего не добавляет к тому, что мы находим в платоновских текстах: «я буду говорить о влиянии иронии Сократа на его собеседников и на его общество так, как будто бы он был реальной личностью. Я, вместе с тем, буду говорить о воздействии иронии образа Сократа на читателей платоновских диалогов, тем самым трактуя его в качестве литературного характера»<sup>9</sup>. Д. Клей называет иронию Платона двойной, уже включившей в себя сократовскую иронию: «Если в диалогах Платона есть сократовская ирония, то над ней вышшеается ирония Платона, которая, когда мы ее рассмотрим, начинает выглядеть как маска позади маски»<sup>10</sup>. Ч. Грисволд также говорит о двух уровнях иронии в диалогах: сократическом и соб-

---

<sup>6</sup> Лосев 2000: 84.

<sup>7</sup> Jankélévitch 1964: 118.

<sup>8</sup> Griswold 2002: 87.

<sup>9</sup> Vasiliou 1999: 456.

<sup>10</sup> Clay 2000: 101.

ственно платоновском, представляя их в качестве двух лексических порядков, при этом иронию Платона он называет «всеохватывающей и регулирующей иронию Сократа»<sup>11</sup>. К. Роу резюмирует: «Едва ли можно поверить в то, что голос Сократа не является в целом голосом Платона»<sup>12</sup>. Действительно, что бы ни говорилось о сократической иронии, мы должны признать, что у нас нет других надежных источников о ней, кроме текстов Платона. А в диалогах все формы речевого поведения Сократа, так же как и других персонажей, заданы Платоном.

Когда обращение к историческому Сократу устранено, мы обращаемся к Сократу как персонажу диалогов. В соответствии с «принципом рупора», именно он должен был бы рассматриваться в качестве проводника платоновской иронии. Однако давно замечено, что нигде в диалогах сам Сократ не говорит о себе как иронике, об иронии Сократа говорят другие персонажи (самые известные случаи — выступление Фрасимаха в «Государстве» об εἰρωνεία Σωκράτους (R. 337a7) и речь Алкивиада в «Пире» (Smp. 215a–216a, 221d–222b), причем в некоторых случаях это выглядит как осуждение, в других — как похвала.

В диалогах Сократ является не только субъектом иронии, что сильно облегчило бы понимание замысла Платона, но и ее объектом. Ирония Сократа часто ставит его собеседников в смешное и затруднительное положение. Ничего удивительного нет, когда в таком положении оказываются собеседники Сократа, но Платон часто строит сюжет так, что ирония обращается на самого Сократа. Так происходит, например, в большинстве эленктических диалогов, которые заканчиваются видимой неудачей, и Сократ, который вел за собой собеседников, оказывается в еще более неловком положении, чем те, кто его слушал. Так, например, он просто умоляет спешащего уйти Евтифрона в одноименном диалоге, чтобы тот объяснил ему, что такое благочестие: «Что ж это ты делаешь, друг мой! Уходишь, лишая меня великой надежды

---

<sup>11</sup> Griswold 2002: 88.

<sup>12</sup> Rowe 2007: 15.

узнать от тебя о благочестивом и нечестивом и избежать Мелетова иска, доказав ему, что я стал мудрым в божественных вопросах благодаря Евтифрону и никогда уже не буду заниматься невежественной болтовней и вводить в этом деле различные новшества, но впредь стану жить самой достойной жизнью» (Euthphr. 15d–16a). «Демодок», в котором Сократу даже не мешают непонятливые собеседники, заканчивается тем, что он запутывается сам: «Когда они таким образом говорили, я недоумевал, кому же все-таки следует верить и кому нет и надо ли верить людям, заслуживающим доверия и знающим то, о чем они говорят, или же знакомым и близким? А ты как?» (Demod. 386c). Или в «Соперниках», пересказанном диалоге из Малого Платона: заносчивый мальчик, получив вопрос Сократа о том, считает ли он любовь к телесным упражнениям не только прекрасным, но и благим делом, «ответил весьма насмешливо и двусмысленно (ὁ δὲ καὶ μάλα εἰρωνικῶς εἶπε δύο): Для моего соперника пусть будет сказано, что я не считаю любовь к гимнастике ни тем, ни другим; с тобой же, Сократ, я согласен, что она и хороша и прекрасна. И я полагаю, что это верно» (Amat. 133d8)<sup>13</sup>.

Итак, в диалогах Сократ вовсе не обладает монополией на иронию, хотя надо признать, что другие действующие в диалогах лица в еще меньшей степени могут претендовать на это, особенно учитывая то очевидное обстоятельство, что состав собеседников меняется от диалога к диалогу. От кого в таком случае исходит знаменитая сократическая ирония? Для ответа на этот вопрос мы предлагаем выйти за пределы текстового пространства диалогов, предполагая, что ирония является не чем иным, как вплетенным в драматургию платоновского диалога средством коммуникации между автором и читателем. Платон обращается к читателю (слушателю), но «Платон говорит посредством диалога как целого, а не посредством отдельных его персонажей. Выбор Платоном такой формы выражения своей философии, которая больше всего

---

<sup>13</sup> Все три фрагмента приведены в переводе С.Я. Шейнман-Топштейн. «Демодок», как и «Соперники», относятся к числу *spuria*.



походит на трагедию, означает, что мы не можем рассматривать Сократа в качестве Платонова «оратора», это все равно, что принять хор в трагедии Софокла за голос самого Софокла»<sup>14</sup>.

Второй вопрос, на который следует обратить внимание, касается оценки иронии, из которой исходил Платон: может ли ироничность быть положительной или отрицательной характеристикой персонажа? Как следует относиться к автору, который практикует иронический дискурс? Прояснив отношение Платона к иронии, мы получили бы возможность более глубокого понимания целей, которые преследовал Платон этим использованием иронии. Здесь может оказаться полезным исследование иронии, предпринятое А.Ф. Лосевым во втором и восьмом томах «Истории античной эстетики», где он отмечает двойственный характер отношения Платона к иронии и то серьезное изменение в оценке иронии, которое стало результатом творческой деятельности Платона.

Использование слова εἰρωνεία Аристофаном связано с его позицией вредным нововведениям многословных и хитроумных софистов, так что у Аристофана ирония выступает в качестве понятия с резко отрицательными коннотациями. Ироники — это софисты, которые не говорят прямо, а только уклончиво. Значит, ирония — это своего рода изощренная ложь. В «Осах» сын Филоклеона, обманом продающего осла, говорит о том, «как ловко он придумал, как *затейливо*» (οἶον πρόφασιν καθῆκεν, ὡς εἰρωνικῶς, V. 174)<sup>15</sup>. В таком же отрицательном смысле чаще всего использует данный термин и Платон, применяя его к прорицателям, поэтам и софистам. Используемая Платоном ирония заключает в себе два смысла: насмешки и введения в заблуждение. Это касается и отдельных реплик, когда, например, Сократ восхваляет мудрость Гиппия или говорит о своей дружбе с Протагором и Горгием. Это относится и к характеристике, которую Платон дает таким персонажам, как Евтидем и Дионисодор в «Евтидеме», на-

<sup>14</sup> Clay 2000: 102.

<sup>15</sup> Пер. Адриана Пиотровского.

зывая их «многоборцами» (παυκράτισται) и старцами (γέροντες): такая похвала оборачивается насмешкой над неразборчивостью и молодостью братьев.

Но если для Фрасимаха это явно отрицательное определение: ирония, по мнению Фрасимаха, вызвана нежеланием Сократа, отказавшись от вопросов, давать собственные ответы, то для Алкивиада ироничность Сократа — явно положительное качество, добровольное самоумаление, которое открывает его собеседникам возможность почувствовать себя мудрыми и самостоятельными. Аллегория Силена придает иронии оттенок божественности — ирония ведет от внешне безобразного к скрытому прекрасному. Таким образом, однозначно отрицательное отношение к иронии в прежнем употреблении Платон дополняет положительной оценкой, которая вовсе не вытесняет без остатка оценку отрицательную, но парадоксальным образом уживается с ней.

Третий вопрос касается природы платоновской иронии и целей, ради достижения которых Платон использует иронию. Что представляет собой ирония в платоновском исполнении: это риторическая фигура или особая форма философствования, отнести ли ее к внешней форме изложения учения или к стратегиям построения самого учения? Г. Властос в статье «Сократическая ирония» (а затем и в книге «Сократ, ироник и философ морали») приводит три основных определения понятия иронии<sup>16</sup>. Первое, со ссылкой на Квинтиллиана, определяет иронию как фигуру речи, в которой сказанное следует понимать противоположным образом. Такое определение, замечает Властос, выдержало проверку временем и в таком виде вошло в современные словари. Второе понимание связывает иронию с юмором, ирония понимается как шутка, переворачивающая общепринятые значения слов для того, чтобы вызвать комический эффект. И третье значение (Властос говорит о «применении») иронии встречается довольно часто, но оно настолько неочевидно, что для него трудно подобрать название. Речь идет об иронии, которая озадачивает, пугает и

---

<sup>16</sup> См. Vlastos 1987 и Vlastos 1991.

оставляет в недоумении перед лицом загадки, которую предстоит разгадать. Властос обращается к остенсивному определению, через указание на случай: студент, обычно прилежный, явился к преподавателю неподготовленным и услышал от него: «Вы сегодня блестяще себя показали!». Это, по Властосу, и есть «третий вид иронии», результатом которой становится смятение студента, осознающего, что перед ним — серьезная и опасная ситуация, выход из которой ему предстоит искать в одиночку.

Мы обратим особое внимание на этот вид иронии, который, по мнению Властоса, и является преимущественно платоновским. Помимо того, что такое понимание платоновской иронии как своеобразной провокации мысли стало широко распространенным в современной науке о Платоне, у него есть некоторые особенности, которые позволяют предпринять дальнейшее развитие концепции Властоса. Прежде всего, оно позволяет нам распрощаться с традиционной привязкой иронии к комическому: о юморе в диалогах Платона говорить можно, только сильно оторвавшись от контекста. Шутки, смешные и нелепые ситуации, в которых постоянно оказываются участники диалогов, могут вызвать смех разве что у постороннего наблюдателя. Для ученика в Академии, так же как и для внимательного современного читателя, это выглядит, скорее, как мрачное предостережение и угроза самому оказаться в таком же положении: «Нельзя также не согласиться с замечанием Грота, что у Платона ирония Сократа и действительно принимает иногда такой вид, что как будто бы делом его было насмеяться и унижить своих собеседников»<sup>17</sup>.

Вторая важная особенность «третьей иронии», на которую мы хотим обратить внимание, состоит в том, что ее нельзя больше рассматривать только как средство *выразительности*. Платон делает иронию мощным средством *суггестии*. Он обращается к читателю не с тем, чтобы передать тому некую сумму знаний, а для того, чтобы привести его душу в определенное состояние. Поэтому для того, чтобы понять платоновскую иронию, нам придется

---

<sup>17</sup> Козлов 2010: 36.

обратиться к прагматике платоновских текстов, поскольку именно она определяет поэтику, риторику и драматургию платоновских диалогов. Говоря о прагматике, мы делаем особый акцент на том, что отличает ее от синтактики и грамматики — на контекстуальность и телеологизм. Применительно к нашей теме это означает постановку вопроса о цели, достижение которой предположено создателем текстов, Платоном. Когда мы говорим о том, что эти цели носят педагогический характер, то это утверждение, конечно, не является новацией: педагогическая гипотеза появляется в научном платоноведении уже у Шлейермахера и затем никогда полностью не исчезает из исследований. Однако, после своего расцвета в работах немецких авторов первой половины прошлого века (В. Йегер, П. Фридендер, Й. Штенцель), эта сторона платоновского творчества ушла из центра внимания, вытесненная интересом к доктринальным, институциональным, поэтико-драматическим и политическим аспектам платонизма. Это, как нам кажется, привело к некоторой дезориентации исследований, когда, как в нашем случае, в исследованиях платоновской иронии многочисленные трудности не преодолеваются, а множатся, вопросы остаются без ответов и лишь заменяются другими, а исследователи все больше склоняются к тому, чтобы ограничиваться аналитикой отдельных случаев, которые могут быть представлены в качестве примеров иронии — кажется, не осталось ни одного диалога, о котором не была бы написана хотя бы одна статья с примерным названием «Ирония в диалоге...». Предлагаемый нами в исследовании иронии Платона педагогический подход не ставит перед собой задачи разрешить все описанные выше затруднения, его цель состоит в том, чтоб прояснить происхождение этих затруднений.

Ирония Платона ускользает от однозначной интерпретации в силу того, что, будучи педагогической техникой, в каждом диалоге выполняет именно те задачи, которые ставит Платон перед определенным учеником на определенной ступени его развития. При этом ирония может выступать не только как рито-

рическая фигура, но и как эристическая техника, и как драматургический прием, и как сократическая философская позиция. По утверждению Фридлендера, «ирония Платона не сводится к простому выбору между открытым и скрытым смыслом, “обмену между Да и Нет” <...> в ней соединены притягивание и отталкивание, ирония имеет полифоническую структуру»<sup>18</sup>. Ирония создает полифоничность, множественность равноправных вариантов понимания диалогов. В иносказании «ино» так же значимо, как и «сказание», а косвенная форма выражения не является у Платона простой маскировкой для единственного правильного смысла, и понимание сказанного Платоном иронически в неироническом смысле создает совершенно новую версию диалога, как это было, например, с интерпретацией «Государства» Аланом Блумом. Платону необходима эта множественность вариантов понимания: в свете педагогической гипотезы вариативность понимания обусловлена потребностями воспитательного воздействия учителя на ученика; диалог направлен на то, чтобы провести ученика через упражнение, в котором оговорены основные условия, но результат, как и способ его достижения, зависит от самого ученика, слушателя и читателя. Ирония в платоновском диалоге, таким образом, является пайдеветическим приемом, посредством которого формулируется задача, ответ на которую неизвестен, более того — неизвестно, сколько у нее правильных ответов и есть ли у нее правильный ответ вообще. Ирония действительно выступает в качестве своеобразной провокации к самостоятельному мышлению и тем самым оправдывает одно из своих маргинальных значений, «повод»<sup>19</sup>, но не сводится к одной этой своей роли. Иногда ирония направлена на предостережение ученика от скоропалительных и необдуманных суждений с тем, чтобы не быть обманутым и не попасть в глупое положение, иногда — накрытие философских идей, особенно политического характера, от неподготовленного еще к их восприятию ученика-философа, в

---

<sup>18</sup> Friedländer 1954: 144.

<sup>19</sup> 'Pretext', см. LSJ s.v. *εἰρωνεία*.

некоторых случаях играет роль протрепетическую, иногда — миметическую.

Благодаря многообразному использованию иронии Платоном, каждое новое прочтение диалога способно привести к кардинально отличным результатам даже для одного и того же читателя. Этой же задаче «размыкания» текста служит и анонимность Платона, который никогда не присутствует среди участников диалога, тем самым из диалога устраняется фигура носителя безусловного и авторитетного знания, что вполне соответствует майевтической функции диалогов. Вместе с тем платоновский диалог принципиально несводим просто к сократической эристике, непрерывному ироническому пародированию и самопародированию, в нем присутствуют сильные аргументативные структуры, хотя они и хорошо скрыты, «это должен был быть определенный диалог, об определенных объектах и внутри определенной структуры. Знание о высших материях должно было передаваться в диалоге, имеющем сходство с диалектикой, и эта диалектика должна была быть связана с “высшими материями”, такими как идеи, первые принципы или истина»<sup>20</sup>.

---

### Литература

- Алиев 2008 — Алиев Б. Истина и басни в «Борисе Годунове» А.С. Пушкина: иронический диалог философии и риторики // Болгарская русистика 3–4 (2008). С. 61–78.
- Гараджа 2016 — Гёте И.В. Платон как товарищ христианскому откровению (1796, по поводу одного перевода) / Пер. и введение А. Гараджи // Платоновские исследования. Вып. IV (2016) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 216–223.
- Козлов 2010 — Козлов А.А. Философские Этюды. М.: Директ-Медиа, 2010.

---

<sup>20</sup> Wilkinson 2009: 11.

- Bloom 1968 — *Bloom A.* The Republic of Plato / Transl. and Interpretive Essay by A. Bloom. New York: Basic Books, 1968.
- Burger 1985 — *Burger R.* Socratic εἰρωνεία // Interpretation. Vol. 13. No. 2 (1985). P. 143–151.
- Clay 2000 — *Clay D.* Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher. The Pennsylvania State University Press, 2000.
- Friedländer 1954 — *Friedländer P.* Plato. I: An Introduction / Tr. by Hans Mey-erhoff. New York: Pantheon Books, 1954.
- Furst 1984 — *Furst L.* Fictions of Romantic Irony in European Narrative, 1760–1857. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Goethe 2016 — *Goethe, J.W. von.* Plato, als Mitgenosse einer Christlichen Offenbarung // Платоновские исследования. Вып. IV (2016) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 224–228.
- Griswold 2002 — *Griswold Ch.* Irony in the Platonic Dialogues // Philosophy and Literature 26 (2002). P. 84–106.
- Hyland 1988 — *Hyland D.* Taking the Longer Road: The Irony of Plato's *Republic* // Revue de métaphysique et de morale. No. 3 (1988). P. 317–335.
- Jankélévitch 1964 — *Jankélévitch, Vladimir.* L'Ironie. Paris: Flammarion, 1964.
- Lane 2006 — *Lane M.* The Evolution of *Eirōneia* in Greek Classical Texts: Why Socratic *Eirōneia* is not Socratic Irony // Oxford Studies in Ancient Philosophy 31 (2006). P. 49–85.
- Nehamas 1998 — *Nehamas A.* The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Strauss 1964 — *Strauss L.* The City and Man. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Vasiliou 1999 — *Vasiliou I.* Conditional Irony in the Socratic Dialogues // The Classical Quarterly. Vol. 49. No. 2 (1999). P. 456–472.
- Vlastos 1987 — *Vlastos G.* Socratic Irony // The Classical Quarterly. Vol. 37. No. 1 (1989). P. 79–96.
- Vlastos 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.
- Wilkinson 2009 — *Wilkinson L.A.* Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos. London; NY.: Continuum, 2009.

*Михаил Богатов*

## Достаточность философского высказывания у Платона

---

MIKHAIL BOGATOV

THE SUFFICIENCY OF PLATO'S PHILOSOPHICAL STATEMENT

**ABSTRACT.** The paper is an attempt to elaborate, with reference to Plato's work, on the question of sufficiency and fullness of a philosophical statement. Why does Socrates deem one or another type of a dialogue sufficient, varying the depth of the discussion accordingly. Our task is to answer the question without resorting to rhetorical arguments. The idea, which was to become one of ethical formulae in Stoicism (as we see it in Seneca's letters, e.g. «*Quod vult habet qui velle quod satis est potest*»), and as such virtually imposed on a philosopher, in Plato's work is an object of study that can be differently traced in different dialogues. In Neoplatonism, the question of sufficiency is treated as an ontological one, becoming actually inscribed, as the theme of sufficiency and genuineness, into the world order.

**KEYWORDS:** Plato, sufficiency, completeness, Neoplatonism, Stoicism, Seneca, state of philosophical discourse.

---

Основной темой данной статьи будет постановка вопроса о достаточности философского высказывания как такового — с последующей рубрикацией вопроса уже применительно к платоновскому наследию, а именно к проблеме того, чем являются диалоги Платона и что именно осуществляется в их композиционном строе. Основу статьи составил одноименный доклад, прочитанный на III Московской Международной Платоновской конференции 16 сентября 2015 г.

---

© М.А. Богатов (Москва). [m\\_bogatov@mail.ru](mailto:m_bogatov@mail.ru). Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.



1. Критика представления как критерия достаточности у Хайдеггера

Следует начать с самого близкого по времени в истории философии — с маленькой критики хайдеггеровского курса лекций «Положение об основании» (1955–56 гг.), а именно одного существенного для нашей темы аспекта. Там Хайдеггер разбирает лейбницевское положение «*Nihil est sine ratione*», то, которое в последующем проекте *mathesis universalis* у Лейбница выльется в «закон достаточного основания» и станет проблемой для формальной логики, потому как закон этот не формализуем.

Хайдеггер рассматривает это положение Лейбница как некую черту новоевропейской цивилизации и новоевропейской эпохи и подводит всё это к господству техники. Сам доклад читается в разгар «холодной войны», и поэтому Хайдеггер несколько раз упоминает угрозу ядерного взрыва. Человек не знает, что именно он обслуживает в своей технической гонке, и один из ключевых моментов всей этой критики науки в XX в. состоит в том, что сначала мы подчинились технике в виде *представления*, а после стали полагать, что то, что нам *представляется* и вообще *может быть представлено*, уже *поэтому достаточно* для того, чтобы мы считали его *действительным*. Когда же такое решение о действительности и эффективности принято, человек принимается планомерно обслуживать и развивать это свое же неузнанное *представление*. Результатом обслуживания представления является развёртывание технической эпохи и господство «поставы» (*Gestell* в переводе Владимира Бибихина).

Хайдеггер ищет альтернативу для такого положения дел, и находит её в виде иного способа извлечения истины, путём прочтение греческой *τέχνη* через иное (для современности) семейство её значений, а именно как искусства. При этом следует отметить, что современное искусство тоже технизировано, а потому исток подлинного отношения к искусству следует искать в античном понимании.

При этом, поскольку речь идёт об античном способе истинствования (о том, что Аристотель называл ἀλήθειαν ἔχειν), тут Хайдеггер замечает, что бытие, каким оно являлось грекам, вовсе не требовало для себя достаточных оснований посредством представлений в духе Лейбница. В античной мысли совсем иначе «работает» отношение к миру. Тут же Хайдеггер привлекает свою излюбленную тему понимания истины-ἀλήθεια как несокрытости и говорит, что, собственно, господство достаточного основания возникает только в эпоху забвения существа истины как несокрытости, что является одним из ключевых мотивов позднего творчества Хайдеггера.

Нам же кажется, что решение, принятое Хайдеггером в отношении античного мышления (о том, что оно не заботилось о достаточности) — это некоторая грубость, которая, впрочем, нужна Хайдеггеру для того, чтобы прояснить свои собственные мысли, то есть, это некоторое неточное, но продуктивное заявление.

## 2. *Отсутствие степени интенсификации достаточности у Хайдеггера*

Если указание Хайдеггера на античность и является верным, то можно — в рамках нашей темы — подвергнуть критике его следование данному указанию, а именно: никакой *степени интенсификации* достаточности в Новом времени он не усматривает. Для него субъект познания рождается вместе с объектом познания, с особого рода отчуждением, Мир расколот надвое, и представление «доставляет» до достаточности субъекту объект, бросая его вперед (пред-ставляя пред-мет). Предоставленный в ведение субъекта предмет тождественен самому себе посредством представления, а поэтому в данных условиях невозможна ситуация, чтобы разные люди, столкнувшись с одним и тем же по «объективным» меркам предметом, увидели его *онтологически* различным образом. Все различие, которое они смогут усмотреть, обречено быть «субъективным».

Даже когда Хайдеггер обращается к античности, у него и там нет степени интенсификации достаточности. Никакая интенсификация

фикация (бóльшая или меньшая достаточность) невозможна в «просвете истины». Последняя либо явила себя, «высветила» — либо нет. Зато в отношении ущербных модусов рассмотрения бытия интенсификация усматривается. К примеру, можно сказать, что иногда само забвение забывается<sup>1</sup>, но никогда — что истина становится «более» или «менее» истинной. Интенсификация забвения у Хайдеггера имеется, а интенсификации открытости нет.

Однако уже у Платона свет свету рознь: в пещере света достаточно для теней, но есть еще более «светящий» свет, который ослепляет, и последний является «более» настоящим светом, более подлинным. Эти «подлинность» и «неподлинность», которые становятся темой уже раннего Хайдеггера, далее проходят в позднем творчестве по рубрике критики эпохи. Можно сказать, что мы сейчас находимся в «менее подлинной» эпохе, чем греки, но идентифицировать в нашей «менее подлинной» эпохе, в Gestell, «более подлинное» и «менее подлинное» мы не способны. Для этого, согласно Хайдеггеру, необходима жесткая альтернатива искусства.

### 3. *Πλήρωμα* и *satis* в качестве критериев достаточности: пресыщенность

У античного мышления была своя проблема достаточности, которая, однако (и в этом Хайдеггер совершенно прав), не совпадает с таковой в современной философии.

---

<sup>1</sup> См., например, в «Пармениде»: «В свете сказанного мы глубже, чем обычно, осмыслием и известные нам глаголы с корнем λαθ-, а именно λανθάνομαι и ἐπιλανθάνομαι. Обычно мы переводим эти слова — и опять правильно — как “забывание”. Но что оно означает? Современный человек, все делающий для того, чтобы как можно скорее все позабыть, должен, казалось бы, знать, что это такое — забывание (das Vergessen). Но он этого не знает. Он позабыл сущность забвения (die Vergessenheit), если вообще когда-нибудь думал о ней, то есть мыслью проникнул в его сущностную сферу, пытаюсь из-думать его. Это равнодушие к “забыванию” ни в коей мере нельзя объяснять лишь спешкой и небрежностью, характерными для его способа “жить”. То, что здесь происходит, берет начало в сущности самого забвения, то есть в том, что оно само ускользает и скрывается» (Хайдеггер 2009: 67–68).

Иной подход к достаточности мы находим под рубрикой *полноты* у неоплатоников. Полнота, *πλήρωμα*, вводит дополнительный критерий по отношению к находящемуся, присутствующему предмету, будь то вещь или мысль. Если допустить полноту как критерий достаточности, мы должны будем отказаться не только от «представлений», но и от «свойств», присущих тому или иному предмету в Декартовой схеме *res cogitans* и *res extensa*, поскольку одно и то же сущее может теперь, оставаясь собой, присутствовать вполне или нет. Мы здесь имеем дело с некоторой *интенсификацией* настоящести (естественно, что у неоплатоников это будут уровни иерархии при восхождении или нисхождении от *Единого*). Эта интенсификация, которая в философии Нового времени частично выражалась через понятие «силы» (на что обращал внимание Ницше), в античности раскрывалась иначе.

Я бы начал здесь с того, что у поздних стоиков, в частности у Сенеки, встречается такая формула, рефреном проходящая через его письма. Речь идет о своего рода завершающих аккордах в некоторых письмах к Луциллию, звучащих в духе высказывания «с мудрого достаточно». Например: «А то, чего с нас довольно, у нас под рукой»; «Кому и в бедности хорошо, тот богат. Будь здоров», и так далее.

«То, чего (с нас) довольно» — *quod sat est*. Собственно, вот это *sat, satis* (слово, которое используется в качестве указания на «достаточность» или «довольство»), имеет изначально и вообще в основном своем употреблении значение насыщенности, буквально «наедания»; т.е., тот, кто наелся, тот теперь уже есть не станет (а если и станет, то по привычке, инерции, поэтому ему тщательно следует присматриваться к собственному довольствованию и желаниям — таков моральный посыл Сенеки).

В русском языке аналогичным образом прежде встречались фразы, вроде: «ах, полно, полно», или «с меня довольно, хватит», или даже, например, мы встречаем с вами: «пресыщение взором», *пресыщенность*.

Эта сытость, *пресыщенность*, и есть *satis* (рус. «сытый» как раз родственно этому латинскому слову). Самое интересное, что Сенека апеллирует к сытости как к последнему основанию. То есть, он полагает, что высказывание *quod sat est* ставит точку в обсуждении темы, и спросить об этом «довольстве» очень сложно<sup>2</sup>.

Неоплатоническая *полнота-πλήρωμα*, кстати, тоже обладает «кулинарными» значениями, но не применительно к пирующему, а применительно к тому, чем пируют: наполненный бокал, обильное угощение. Но даже без обращения к «кулинарным» словарным значениям, мы помним, что *πλήρωμα*, в отличие от *satis*, — понятие больше *онтологическое*, чем *этическое* (насколько вообще возможно употреблять такие рубрики в применении к неоплатонической онтологии, которая по сути своей этична).

Итак, в поиске античного критерия достаточности нам следует отказаться от новоевропейской схемы различия предметов по их свойствам, и помнить о том, что один и тот же предмет, с одними и теми же свойствами, может быть полнее или беднее, насыщающим или нет.

#### 4. Достаточность мысли у Аристотеля: *ἐνέργεια* и *δύναμις*

Теперь, приближаясь всё ближе по времени к Платону, мы сталкиваемся с темой достаточности у Аристотеля, которую в данном случае продуктивнее было бы искать не в его «Органоне», где речь идёт о правильности силлогизмов, но в том, как

---

<sup>2</sup> В качестве сноски я мог бы привести спор с одним студентом, который не хотел читать трактат Сенеки в похвалу бедности, когда узнал, что Сенека был одним из богатейших граждан. Студент говорил, что «нечестно писать такие трактаты», на что мне пришлось привести ему в пример профессора Преображенского из «Собачьего сердца»: когда тому сказали, что у него очень много всего, избыточно, нужно отобрать комнату, профессор отвечал в духе: «Что, я должен оперировать в ванной, спать на кухне?» и так далее. «У меня всего достаточно». Спор об этом «хватит», если его перевести на какую-то социальную проблематику, становится нескончаемым. Для богатого человека замок — это лишь маленький *château*, потому что он знает о существовании и других замков; для человека, ютящегося в комнатёнке, замок — вообще очень много, и так далее. Но не об этом сейчас речь.

им понимается «энергия». Аристотель различает два вида деятельности: целевую и энергийную. К последней относятся почти тавтологические формулировки, грамматически играющие с глагольными временными формами: «я вижу и, тем самым, увидел; я слышу и, тем самым, услышал»<sup>3</sup>; к первой — невозможность сказать, что мы строим дом и, тем самым, его уже построили.

Здесь, в определении энергийной деятельности, сами глагольные формы дают интенсификацию достаточности: вижу — уже увидел, неполное видение — полное видение. Аналогичным образом это относится и к мышлению: «мыслю — и тем самым уже помыслил». Совершенно другим образом будет действовать никогда не достигающее полноты, но зато приходящее к поставленной «цели» целевое мышление. Можно предположить, что Хайдеггер оставил за наукой Нового времени исключительно целевое мышление, тем самым критикуя современность за невнимание к возможностям энергийного мышления (которое сказывается в искусстве и не сказывается в технике).

Здесь имеется определённая опасность рассмотрения целевого мышления в качестве энергийного. Например, там, где цель не достигнута или достигнута неверно, возможно заявление в духе: «хотел достичь цели — и тем самым её достиг, а то, что она иная, не имеет значения». При подобной подмене в качестве достаточного рассматривается то, что не имеет полноты.

---

<sup>3</sup> «Ни одно из действий, имеющих предел, не есть цель, а все они направлены на цель, например цель похудения — худоба; но когда худеющий находится в таком движении, которое происходит не ради похудения, это движение не действие или по крайней мере не законченное действие (ибо оно не есть цель); но если в движении заключена цель, то оно и есть действие. Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (по нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. Иначе действие это уже должно было бы когда-нибудь прекратиться, так, как когда человек худеет; здесь это не так, а, [например], он живет — и уже жил» (Arist. *Metaph.* IX 6, 1048b, пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина).

Уйти от подобной опасности у Аристотеля можно через то, каким образом он мыслит возможности. У него, как известно, возможности различаются по «первому» и «второму» уровням. Упрощая, можно сказать так: когда родился маленький ребёнок, то он «в принципе» может знать несколько иностранных языков. Это «в принципе может» указывает на возможность «первого» уровня. В другом случае перед нами сидит взрослый человек, который владеет некоторыми иностранными языками, но в данный момент не говорит на них, а говорит на нашем родном языке. Тогда мы говорим, что он может говорить, допустим, на китайском языке — это уже возможность «второго» уровня. Таким образом, одна и та же фраза: «он может говорить на китайском языке», обращенная на ребенка или же на переводчика, имеет в виду совершенно разные «может», возможности, тем самым указывая на разные действительности. Таким образом, лишь возможности «второго» уровня приближают нас к некоторой полноте и достаточности, в то время как возможности «первого», оставаясь таковыми, ни в коей мере достаточность не обеспечивают.

Давайте представим себе немислимую для Аристотеля ситуацию, когда повсеместно распространены возможности «второго» уровня, но отсутствует осознание возможностей «первого». Мы оказываемся в мире, где буквально случайно — «привходящим образом», как говорит Аристотель, — достигается полнота какими-то действиями, мыслями, поступками, но никто об этой полноте не догадывается и, более того, не ведает, полнотой *чего* она является. Перед нами ситуация, аналогичная той, что описана у Александра Введенского в «Ёлка у Ивановых»: лесорубы произносят слова, но Введенский говорит, что вообще-то они не умели говорить, а то, что мы слышали эти слова, — это просто случайность, которых так много в этом мире. Они там говорили «жираф», «помочи» и ещё какие-то слова, набор таких слов, бессмысленных. Затем эти лесорубы ещё исполняют песни. Так вот, в мире, состоящем целиком из присутствия «вторых» возможностей, но отсутствия «первых», любые действие, мышление или

поступок будут похож на действия, мысли и поступки таких лесорубов — с той лишь разницей, что будет отсутствовать даже возможность парадоксальной характеристики, даваемой этому миру Введенским.

В упорядоченной онтологии Аристотеля предположение о подобном мире невозможно, поскольку его даже невозможно помыслить: невозможно делать что-то исключительно приводящим образом, не имея для этого действия принципиальной возможности «первого» уровня. Само приводящее и случайное мы узнаём в качестве неуместных лишь потому, что у них есть иное место, в которых они «в принципе» возможны и даже необходимы. Таким образом, философское мышление у Аристотеля не может довольствоваться случайным свершением, ему необходима полнота — достигаемая на срезе своих возможностей совпадением «первого» и «второго» уровней, а на уровне действительности — исполнением, энергичностью. Из «свойств» или «информативности» мысли нельзя усмотреть ни среза возможностей, ни её достаточности, полноты.

##### *5. Вопрос о критериях достаточности в отношении платоновского наследия*

По поводу наследия Платона ведутся нескончаемые споры, и теперь, исходя из вышесказанного, нам хотелось бы рассмотреть два классических спора о Платоне через проблему достижения достаточности. Вначале мы коснемся спора о том, чем являются диалоги Платона, затем, в завершение, — того, что, собственно, в них разворачивается.

##### *а. Спор эзотерической и экзотерической стратегий чтения Платона*

Первый вопрос касается самого платоноведения, а именно — извечной проблемы эзотерического или экзотерического прочтения диалогов Платона. Первое предполагает наличие некоего тайного учения, которое, подобно половине античного *σύμβολον*,



восполняет тексты диалогов и делает из них то, что, собственно, Платон создавал. Второе, экзотерическое, предлагает нам относиться к диалогам как к законченным и целостным произведениям и, тем самым, открывает возможности философских интерпретаций на основе филологических исследований диалогов как «текстов». Спорный момент, возникающий между этими двумя стратегиями прочтения, формулируется в виде вопроса: «как читать Платона?», или, точнее: «что нам делать, когда мы читаем Платона?».

Ясно, что чтение диалогов призвано их восполнять, приводить к достаточности (насыщая читателя в случае *satis* или же «осовременивая» Платона, актуализируя его — в случае *πλήρωμα*). На первый взгляд кажется, что даже те, кто придерживается экзотерической стратегии чтения, хотя они того или нет, но тоже дополняют тексты диалогов — только не тайным учением, но филологическим анализом и философскими интерпретациями, а потому через призму темы достаточности должна преобладать эзотерическая стратегия чтения. Тогда перед нами разворачивается не спор о том, как читать Платона, но спор о том, как называть само это приведение текста к достаточности: либо наукой с ее методологической строгостью (филологией, философией), либо творческим, вдохновенным воссозданием тайного учения.

Сама логика восполнения как приведения к достаточности демонстрируется Жаком Деррида в его «Грамматологии», причём демонстрируется из условий ее принципиальной недостижимости. Говоря языком Аристотеля, мысль Деррида можно резюмировать следующим образом: стоящий на уровне целевого мышления (ставящий цель достичь достаточности и полноты) никогда не сможет достичь уровня энергийного мышления. Он тратит слишком много сил, в то время как дело совсем не в них. Деррида это демонстрирует через изначальное опоздание к событию мира, упускание настоящего и т.д. (на примере сочинений Руссо). Тем самым Деррида, кстати, оказывается — согласно Хайдеггеру — одним из нововременных ученых, поскольку не допускает

достижения полноты, Деррида не видит для этого — не возможностей полноты, но самой полноты действительности («вижу — и тем самым увидел»).

Теперь можно задать такой вопрос: если бы мы обладали аутентичным тайным учением Платона и дополнили бы им наше знание платоновских диалогов, то что бы тогда случилось? Этот вопрос высвечивает иной вопрос: сегодня, когда мы различными способами восполняем, дополняем диалоги Платона, стремясь усмотреть в них достаточность, то достаточность *чего* мы усматриваем? до *чего именно* мы стремимся дополнить Платона? Ясно, что тавтологическим ответом тут не обойтись.

Таким образом, спор сторонников эзотерического и экзотерического способов чтения Платона обречен разворачиваться до тех пор, пока не будет тщательно продуман вопрос о том, достаточность *чего* мы стремимся обрести, работая над текстами Платона. В этой связи, при условии удержания поставленного вопроса, можно говорить о двух иных стратегиях чтения Платона, которые можно условно назвать *продуктивной* и *непродуктивной*.

в. Спор о научности или художественности  
платоновских диалогов

Второй вопрос касается стихии речи и её различения на речь «научную» и «художественную». По всем меркам современной науки диалоги Платона не являются «научными», поскольку в них мы никогда не встретим — по аналогии с современным каноном научных работ — рубрики «положений, выносимых на защиту», отчетов о «достигнутых результатах» и прочих риторических украшениях гуманитарной мысли. В этом смысле диалоги Платона, начинающиеся либо с какой-то житейской ситуации, либо же с того, что можно было бы назвать «актуальностью темы» и «постановкой вопросов», по большей части ничем не заканчиваются.

Не являются эти диалоги также и художественными произведениями в полном смысле слова — даже для античности. Несмот-

ря на то, что рождение жанра античного романа принято возводить к временам послеплатоновским (II–I вв. до н.э.), но вряд ли «Парменидом» или даже «Федром» можно было зачитываться так же, как «Дафнисом и Хлоей», поскольку очевидно различие целей и композиционного строя. Таким образом, мы оказываемся в средоточии иного спора о Платоне — между филологами и философами (часто к этому спору примыкает третья сторона — историки). Тут можно было бы — через раскрытие темы достаточности и полноты — предложить такого рода гипотезу. Если для современного научного гуманитарного трактата полнота достижения в виде симуляции некоторых «результатов» и «выводов», а для художественного произведения полнотой выступает целостность его композиции, создаваемая стилем произведения, — то для платоновских диалогов можно предположить обретение достаточности через раскрытие полноты самой стихии речи, или беседы.

Тут следует сделать ряд аккуратных оговорок. Конечно, в диалогах Платона мы видим как художественную композицию, так и некоторые «научные» выводы. Однако, несмотря на их присутствие, невозможно полностью редуцировать происходящее в диалогах ни к первой, ни ко вторым. Спор филологов и философов в данном случае является лишь усмотрением и указанием на присутствующие в диалогах элементы, свойственные первым и вторым. Но стихия речи и полнота беседы не изучается в собственном смысле слова ни филологами, ни философами, так же как не являются предметами этих наук сегодня дружба, счастье и радость. В то время как беседа до сих пор может быть «результативной» или нет, иметь композицию или не иметь её, но при этом — независимо от результатов и композиции, она ещё может обладать полнотой или не обладать ею. И подобную достаточность беседы или сказанного никакими методами нельзя извлечь из информативности сказанного или порядка слов. Согласно нашей гипотезе, Платон писал полные, осуществляющиеся беседы, исследуя стихию речи, приходящей — по собственной

композиции и предметам обсуждения — к достижению достаточности. Поэтому диалог может не заканчиваться — по меркам современной науки — ничем, однако при этом он полностью осуществился, явив полноту (через свойственные беседе подъёмы, пики и спады, которые также необходимы).

В этом аспекте достаточность диалога вступает в некоторый конфликт с достижением ранее поставленных целей. Перед нами ситуация взаимоисключения πλήρωμα и τέλος. И тогда попытки прочесть диалоги Платона как достижение некоторых телеологических точек, неких «выводов», обязательно будут (как в случае гештальт-психологии — рисунок: либо явлено лицо, либо явлена ваза) выключать из нашей стратегии чтения то, что входит в полноту её, этой речи, разворачивания — и наоборот. Попытки совместить два эти аспекта будут в любом случае приводить к случайным и незначительным результатам.

Диалектику тогда можно рассматривать как задачу разворачивания речи по таким условиям, в которых принципиально возможно («первый» уровень) достижение полноты самой речи. Отдельные реплики (как по содержанию, так и по стилю) здесь выступают конкретными осуществлениями, ступенями к достижению этой полноты — или уходом от неё (возможностями «второго» уровня).

К примеру, при «драматическом» прочтении диалогов мы наблюдаем ситуацию не просто соревнования, но даже ревности в «Пире». Наше чтение при этом более художественное, нежели научное в современном значении слова, поскольку нас интересует в диалоге некоторая ситуация и мы не стремимся представить диалог в виде простой цепочки длинного умозаключения. Опознав ситуацию ревности, мы можем её сравнивать с аналогичными ситуациями у иных авторов и, скажем, констатировать, что Еврипид подходит к ревности иначе, чем Платон. На вопрос «почему?» мы тогда смогли бы ответить что-то вроде: «Платон философ, и он так мыслит, а Еврипид трагик, и он мыслит иначе», т.е. автор выступил бы у нас конечной инстанцией. Однако если

мы помним, что Платон разворачивает диалог для достижения достаточности беседы о любви, тогда сама композиция призывает нас усмотреть ревность не как таковую, но как актуализацию некоторого спада, ухода от полноты — или, напротив, её достижения. В последнем случае всё зависит от нашего внимания и исследовательских установок. Платон в любом случае становится тем, кто ставит своим диалогом задачу усмотрения достаточного в сказанном или, как говорили римляне, *dictum sapienti sat*.

---

*Источники и литература*

- Хайдеггер 2009 — *Хайдеггер М. Парменид* / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: «Владимир Даль», 2009.
- Heidegger 1992 — *Heidegger M. Parmenides // Gesamtausgabe. II Abt. Bd. 54 / Hrsg. M.S. Frings. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992<sup>2</sup>.*
- Jaeger 1957 — *Aristotelis Metaphysica / Rec. W. Jaeger. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1957.*

*Андрей Серёгин*

## Неморальное благо и зло в этике Платона

---

ANDREY SEREGIN

NON-MORAL GOOD AND EVIL IN PLATO'S ETHICS

**ABSTRACT.** This paper examines the place of non-moral (bodily and external) good and evil in ethical conceptions formulated in the Platonic corpus. As to the non-moral good, the Plato's point of view seems fairly consistent: this good has no value by itself, but acquires it, if governed by virtue. On the other hand, Plato's ideas about non-moral evil are much less consistent: its influence on the happiness of a virtuous person is found to be both acknowledged and denied.

**KEYWORDS:** Aristotelianism, ethics, happiness, non-moral good and evil, Plato, Stoicism, virtue.

---

Неморальным благом и злом (или неморальными ценностями) в рамках этой работы я буду называть то, что сама античная философская традиция, начиная с Платона и Аристотеля, называла телесным и внешним благом и злом, отличая его от душевного блага и зла (т.е. здоровье и болезнь, богатство и бедность, жизнь и смерть и т.п. в отличие от моральных добродетелей и пороков). Хорошо известно, что статус неморальных ценностей в античной философской этике был одним из главных предметов для дискуссий: стоики отрицали, что они вообще являются благом и злом и влияют на человеческое счастье и несчастье, а перипатетики в той или иной форме признавали это. Цель моей статьи — попытаться

---

© А.В.Серёгин (Москва). avis12@yandex.ru. Институт философии Российской академии наук.

понять, какое представление о статусе неморальных ценностей можно составить исходя из данных платоновского корпуса<sup>1</sup>.

На первый взгляд может показаться, что никакого более или менее последовательного ответа на этот вопрос получить просто нельзя. Даже если мы оставим в стороне все проблемы, связанные с принципами интерпретации платоновских текстов и относительной датировкой диалогов, и попытаемся просто исходить из унитаристских установок, стараясь выявить в платоновском корпусе некоторую совокупность часто встречающихся позиций по данному вопросу, мы все равно столкнемся с крайне противоречивой картиной. С одной стороны, в платоновских текстах можно найти множество мест, которые как будто свидетельствуют в пользу того, что герои диалогов, включая самого Сократа или других протагонистов, признают существование неморальных ценностей. Иногда это можно попытаться объяснить диалогическим контекстом, в рамках которого протагонист может лишь апеллировать к предполагаемой точке зрения собеседника или большинства людей, не обязательно разделяя ее<sup>2</sup>. Но, разумеется, это всего лишь возможное, а не совершенно неизбежное толкование подобных мест. Кроме того, мы можем найти в платоновских текстах целый ряд высказываний Сократа и других протагонистов, которые уже более явным образом предполагают, что признание неморальных ценностей есть часть их собственной этической позиции. Таковы, например, многочисленные рассуждения Сократа в «Горгии», в которых речь идет о здоровье и те-

---

<sup>1</sup> Замечу, однако, что я не стану здесь касаться отношения Платона к гедонизму, так как это отдельная сложная тема: удовольствие и страдание обычно не упоминаются Платоном при перечислении традиционных неморальных ценностей; скорее гедонизм воспринимался им как общая альтернатива всей той этической парадигме, в рамках которой и обсуждался спорный статус «телесных» и «внешних» благ и зол.

<sup>2</sup> Например, когда в «Горгии» Сократ спрашивает Пола: «И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — то, что этому противоположно?» (Grg. 467e4–6). Ср. также Grg. 451d–452c, 477b, 478b–d; Euthd. 279ab; Ly. 218e–219a; Men. 78c.

лесном благе вообще<sup>3</sup>. С другой стороны, в платоновском корпусе встречаются и такие места, где, как минимум, на первый взгляд легко усмотреть своего рода предвосхищение стоической позиции. Например, в «Апологии» приговоренный к смерти Сократ говорит своим судьям: «если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает никакого зла (κακὸν οὐδέν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах» (Ap. 41c9–d2)<sup>4</sup>. Здесь, разумеется, не имеется в виду, что добродетельный человек не может тяжело заболеть или, если взять в качестве примера самого Сократа, подвергнуться несправедливой казни. Наиболее прямолинейное толкование этого высказывания состоит в том, что для добродетельного человека в подобных вещах нет никакого зла, и это, конечно, предполагает отрицание неморальных ценностей.

Я не буду утверждать, что мы можем абсолютно удовлетворительным образом объяснить все противоречивые данные такого рода, встроив их в некоторую жесткую и до конца последовательную логическую схему. Тем не менее, на мой взгляд, унитаристский анализ платоновских текстов все же позволяет выявить в них ряд устойчивых тенденций, которые в определенной степени снимают указанные противоречия. При этом, однако, нужно принимать во внимание общие принципы той этической парадигмы, которую Платон разделял не только с последующими платониками, но также и со стоиками и перипатетиками. Только это, кстати, позволит понять, почему вопрос о статусе неморальных ценностей вообще приобрел в ней столь большое значение. Эту парадигму в целом можно охарактеризовать как *эвдемонистическую*. Несмотря на ряд ревизионистских работ последнего времени, ставящих под сомнение тотально эвдемонистический характер античной философской этики<sup>5</sup>, ее базовый эвдемонизм,

<sup>3</sup> Например, Grg. 464c, 499d–500b, 504bc, 506d, 513de. См. также R. 608e–610a; Lg. 631bc, 661a–d, 697b, 870b; Phlb. 26b, 55b.

<sup>4</sup> Ср. Ap. 30cd; Smp. 216e; Euthd. 281de и 292b; R. 613a4–7; Grg. 527c6–d2.

<sup>5</sup> Например, Canto-Sperber 2001, White 2002.



на мой взгляд, по-прежнему вполне очевиден. Центральный тезис этого эвдемонистического подхода (примерно то, что Властос в свое время назвал «эвдемонистической аксиомой»<sup>6</sup>) предполагает, что все люди стремятся к собственному счастью и избегают собственного несчастья, и это стремление является единственной или, как минимум, главной мотивацией, лежащей в основе всей их деятельности. При этом в отличие от весьма распространенной в Новое время гедонистической трактовки счастья и несчастья, с точки зрения которой счастье *непосредственно* определяется как устойчивое состояние удовольствия или радости, а несчастье — как устойчивое состояние боли или страдания, античный эвдемонизм определял понятия счастья и несчастья скорее через понятия блага и зла. Это означает, что для античной философской этики именно благо и зло, а не, к примеру, удовольствие и страдание, есть тот фактор, наличие которого в человеческой жизни *непосредственно и само по себе* делает ее, соответственно, счастливой или несчастной, тогда как удовольствие и страдание могут иметь значение для счастья и несчастья лишь *опосредованно*, то есть только в том случае, если *сперва* они будут признаны благом и злом, что, собственно, и имело место в гедонистических школах.

В платоновских текстах можно найти вполне отчетливые формулировки этих эвдемонистических принципов. Например, в «Евтидеме» Сократ говорит:

Хотим ли все мы, люди, быть счастливыми (εὖ πράττειν)? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: ведь кто из людей не хочет быть счастливым (τίς γάρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν)? <...> Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы могли бы ими быть? Быть может, если у нас будет много благ? (ἐπειδὴ βουλόμεθα εὖ πράττειν, πῶς ἂν εὖ πράττομεν; ἄρ' ἂν εἰ ἡμῖν πολλὰ κάγαθὰ εἴη); Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так (ἢ τοῦτο ἐκείνου ἔτι εὐηθέστερον; δῆλον γάρ που καὶ τοῦτο ὅτι οὕτως ἔχει) (Euthd. 278e3–279a4).

<sup>6</sup> Vlastos 1991: 203.

Эта базовая концепция счастья затем подвергается в «Евтидеме» определенной критике: Сократ утверждает, что одного только обладания благами все же недостаточно для счастья, нужно еще уметь ими правильно пользоваться (Euthd. 280d). Тем не менее, при всех вносимых им уточнениях сами понятия счастья и блага остаются нерасторжимо взаимосвязанными. Аналогичные утверждения можно встретить в ряде других платоновских диалогов (в частности, в беседе Диотимы с Сократом в «Пире»)<sup>7</sup>, а в «Меноне» Сократ формулирует коррелирующий с этим тезис, согласно которому «никто не хочет зол» (Οὐκ ἄρα βούλεται... τὰ κακὰ οὐδεὶς), потому что «стремиться к злу [или точнее, к различным разновидностям зла — А.С.] и обладать им» (ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι) значит быть «жалким» (ἄθλιος) и «несчастливым» (κακοδαίμων) (см. Men. 77e–78b)<sup>8</sup>. При этом платоновский Сократ неоднократно делает заявления, скорее всего подразумевающие, что эта базовая эвдемонистическая мотивация лежит в основе вообще всех человеческих стремлений и действий. Например, в «Филебе» он говорит, что «благо самодостаточно» и «все познающее охотится за ним, стремится [к нему], желая схватить [его] и завладеть им (πάν τὸ γινώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι), и из остальных вещей не заботится ни о чем, кроме того, что достигается вместе с благами (τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς)» (Phlb. 20d4–10). Схожие выводы, на мой взгляд, можно сделать из некоторых мест в «Горгии» и «Пире» (Grg. 468bc; Smp. 205d–206a), причем эти последние тексты ясно показывают, что описываемое в них стремление к благу носит однозначно *эгоистический* характер: люди не просто хотят некоего блага вообще или, например, блага для всех, они хотят, чтобы благо было именно у *них самих* (Smp. 205a7: αὐτοῖς; 206a7: αὐτοῖς; 206a11: αὐτῶ), и совершают все

<sup>7</sup> Smp. 204e–205a. Ср. Lg. 631b; Chrm. 175e–176a. В «Определениях», анонимном сочинении платоновской школы, дается следующая дефиниция счастья: «Счастье — благо, складывающееся из всех благ» (Definit. 412d10: Εὐδαιμονία ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον).

<sup>8</sup> Ср. Prt. 358c–e.

свои действия (например, убивают, изгоняют и отнимают имущество у других, о чем речь идет в «Горгии»), потому что думают, что так будет лучше опять же для них самих (Grg. 468b6: οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν; ср. также 468d3: οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ)<sup>9</sup>. Также и основание для всеобщего нежелания зла, по-видимому, заключается в том, что «зло вредит тому, у кого оно окажется» (Men. 77e6: τὰ κακὰ βλάπτειν ἐκεῖνον ᾧ ἂν γίγνηται), т.е. оно мыслится как нечто субъективно невыгодное для того человека, в чьей жизни оно имеет место. В свете этого представления о зле как источнике субъективного вреда нет большой разницы между утверждением, что никто не хочет зла, и утверждением, что никто не хочет вреда для себя, которое Сократ высказывает в «Апологии»:

Так есть ли кто-нибудь, кто хочет скорее получать от ближних вред, чем пользу? (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ὑπὸ τῶν συνόντων βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι;) <...> Существует ли кто-нибудь, кто хочет получать вред? (Ἔσθ' ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι;) — Конечно, нет (Ap. 25d1–4)<sup>10</sup>.

Но что такое это благо или блага, которые делают людей счастливыми? При ответе на этот вопрос греческая философская традиция изначально отталкивалась от укорененного в современной ей культуре или, если воспользоваться формулировкой Довера, «народной морали» (popular morality) древних греков представления, согласно которому благами для человека признавались как определенные душевные качества (мудрость, мужество и др.), так и здоровье, богатство, красота, благородство происхождения, почести и т.п., а злом, соответственно, их противоположности. Например, в «Евтидеме» (279a–c) Сократ непосредственно после того, как он сформулировал общий тезис о том, что все люди хотят счастья, а оно заключается в обладании благами, перечисляет как раз примерно такой набор конкретных благ. Существенно, однако, что уже в платоновских текстах эти традиционные блага подвергаются определенной систематизации, которая

<sup>9</sup> Ср. Vlastos 1991: 145, n. 54 и 203, n. 14; Dodds 1959: 235.

<sup>10</sup> Ср. Virt. (sp.) 377a; Hipparch. (sp.) 227b–d, 229e.

затем найдет свое продолжение в аристотелевской теории благ, а именно — мы неоднократно встречаем у Платона представление, согласно которому все традиционные блага можно разделить на три типа — душевные, телесные и имущественные (примерно соответствующие аристотелевским «внешним» благам). Например, в «Законах» говорится:

государство, намеревающееся сохранить себя и по мере человеческих сил быть счастливым (εὐδαιμονήσειν), по необходимости должно правильно распределять почести и порицания. Правильно же, если в качестве самых ценных и первых (τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα) расположены блага, относящиеся к душе (τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ), когда в ней есть умеренность, в качестве вторых — блага и прекрасные [свойства], относящиеся к телу (τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ), в качестве третьих — так называемые [блага], относящиеся к состоянию и имуществу (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα) (Lg. 697a10–b6)<sup>11</sup>.

Применительно к злу схожая идея выражена в «Горгии», где Сократ спрашивает Пола:

Стало быть, для имущества, тела и души, трех существующих [классов вещей] (χρημάτων καὶ σώματος καὶ ψυχῆς, τριῶν ὄντων), ты назвал три [вида] испорченности: бедность, болезнь, несправедливость (τριττὰς εἴρηκας πονηρίας, πενίαν, νόσον, ἀδικίαν)? (Grg. 477b8–c2).

Если просто исходить из подобного представления о существовании трех разновидностей благ и зол в сочетании с вышеупомянутой эвдемонистической концепцией, согласно которой именно благо и зло суть факторы, определяющие счастье и несчастье, то получится, что *все* эти разновидности благ и зол способны оказывать влияние на счастье и несчастье. В таком случае

---

<sup>11</sup> Ср. Lg. 743e1–744a3, 870a6–c1; Epin. (sp.) 979c3–8; Ep. VII (sp.) 355a8–c2, а также коррелирующее с этим представление о душе, теле и имуществе как трех основных предметах человеческой заботы в Lg. 717c2–3, 724a7–b1; Phdr. 241c3–6; Phlb. 48d8–e10; Alc. I (sp.) 132c1–6.

счастье или несчастье морального агента должно определяться просто количественным балансом различных благ и зол в его существовании. В частности, вполне мыслимой оказывается ситуация, при которой существенное количественное преобладание телесных и имущественных зол сделает любого человека преимущественно несчастным даже при наличии у него душевных благ или добродетелей. Однако, подобное допущение изначально вступало в конфликт с еще одним важным аспектом вышеупомянутой эвдемонистической парадигмы. Ибо античный эвдемонизм представлял собой не просто *психологическую* теорию о фактической мотивации человеческой деятельности и фактических условиях счастья и несчастья, но скорее *этическую* теорию, стоявшую на стороне позитивной морали и по сути призванную ответить на вопрос, который в современной философской традиции (вслед за Брэдли) обычно формулируют как «Why should I be moral?» («Зачем мне быть нравственным?»)¹². С эвдемонистической точки зрения единственный морально удовлетворительный ответ на этот вопрос заключался в том, чтобы преподнести саму нравственность, т.е. наличие у морального агента добродетели, как фактическую гарантию достижения счастья или, как минимум, отсутствия несчастья. Например, центральная аргументация таких важнейших этико-политических диалогов, как «Горгий», «Государство» и в значительной степени «Законы», как известно, призвана обосновать, как минимум, сравнительный тезис, согласно которому справедливость или в целом моральная добродетель гарантированно делает человека *счастливей*, чем несправедливость или порок, хотя во многих случаях платоновские герои формулируют и гораздо более прямолинейный тезис о том, что добродетельный человек счастлив, а порочный — несчастен¹³. Отсюда, однако, вытекает, что традиционная концепция благ должна была быть модифицирована в фило-

¹² См. одноименное эссе в Bradley 2012: 53–77.

¹³ Например, Grg. 479e, 507bc, 508ab; R. 353e–354a, 576b–e, 580bc; Lg. 660e, 661de, 711de, 742de, 899de. Cp. Alc. I (sp.) 134ab; Ep. (sp.) VII 335d.

софской этике таким образом, чтобы получить именно этот, если угодно, морально «благонадежный» результат. Каким образом можно было решить эту проблему и как решал ее Платон?

Прежде всего, стоит обратить внимание на еще одну важную черту античного эвдемонизма, изначально отличающего его от распространенной в новоевропейской философской традиции 17–19 вв. гедонистической концепции счастья: если исходить из того, что именно благо и зло суть факторы, способствующие счастью и несчастью, то надо признать, что добродетели и пороки просто в силу того, что они являются, собственно, разновидностями *блага и зла*, способствуют счастью и несчастью добродетельного или порочного человека *сами по себе*, а не с точки зрения своих неморальных последствий, т.е. тех неморальных благ и зол, к которым они в принципе могут приводить. Разумеется, тот же Платон признает, что и эти последствия фактически тоже имеют место. Например, он неоднократно пытается показать, что даже с чисто *гедонистической* точки зрения добродетельная жизнь в целом приятнее порочной<sup>14</sup>. И, конечно, он часто воспроизводит представление о *посмертной ретрибуции* для добродетельных и порочных людей, согласно которому первых ждет весьма приятное посмертное существование, а вторых, напротив, чрезвычайно мучительное<sup>15</sup>. Однако, эта апелляция к неморальным последствиям добродетели и порока играет в лучшем случае вспомогательную роль, поскольку для Платона принципиально

---

<sup>14</sup> Например, R. 580d–588a; Lg. 662b–663e; 732d–734e; Phlb. 63de. Как известно, в «Протагоре» сам Сократ (возможно, *ad hominem*; ср. Zeyl 1980; Annas 1999b: 169; Brickhouse, Smith 2000: 132) формулирует гедонистическую позицию, отождествляя благо с удовольствием, а зло — со страданием (Prt. 351b–e), но и в этом случае его рассуждение демонстрирует, что рациональная гедонистическая калькуляция ведет к добродетельному образу жизни, предполагающему умеренность и мужество (Prt. 354e–357c; 358d–360d).

<sup>15</sup> При этом Платон может иметь в виду как загробное воздаяние для бестелесной души, так и ее вселение в новое тело. Ср. Grg. 523a–526b; R. 613e–615e; Cri. 54bc; Phdr. 248d–249b; 256b–257a; Phd. 63c; 81d–82c; 113d–114e; Lg. 870de; 872d–873a; 904c–905b; 959b; Ti. 91d–92c. В R. 613c–e утверждается, что, как правило, люди получают также и справедливое социальное возмездие еще при жизни.

важно показать, что добродетель *сама по себе* всегда делает человека счастливее, чем порок, даже если допустить, что она влечет за собой *только* неморальное зло и не влечет *никакого* неморального блага.

Хорошим примером здесь является постановка вопроса о пользе справедливости в начале второй книги «Государства». Как известно, в этом месте Сократ и его собеседники (Главкон и Адимант) различают три вида благ, которые с учетом более поздней философской терминологии можно охарактеризовать как целевые, инструментальные и, наконец, являющиеся одновременно и целевыми, и инструментальными: к первым люди стремятся ради них самих, ко вторым — ради других благ, а к третьим — и ради них самих, и ради других благ. Когда Главкон спрашивает Сократа, к какому из этих трех видов благ он относит справедливость, Сократ отвечает:

Я-то полагаю, что к самому прекрасному, который тому, кто намерен быть блаженным (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἕσσεσθαι), следует любить и ради него самого (καὶ δι' αὐτὸ), и ради того, что от него происходит (καὶ διὰ τὰ γυγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ) (R. 358a1–3).

Выражение «тому, кто намерен быть блаженным» показывает, что любовь к такому благу, как справедливость, изначально мотивируется здесь именно эвдемонистически, т.е. как нечто, способствующее счастью или блаженству. Указание на то, что это благо следует любить также «и ради того, что от него происходит», означает, что справедливость в принципе может выступать в качестве инструментального блага для достижения других благ, а именно — тех или иных позитивных неморальных последствий (тема, к которой Сократ затем возвращается в десятой книге диалога, излагая миф о загробном воздаянии). Но представление о том, что это благо следует любить «ради него самого», в данном контексте подразумевает как раз то, что, будучи целевым благом, справедливость должна некоторым образом способствовать счастью и сама по себе. В этом же смысле Адимант впоследствии

настаивает на том, чтобы Сократ в своем рассуждении показал, каким образом справедливость полезна или является благом «сама по себе» (αὐτὴ δι' αὐτήν):

Раз ты признал, что справедливость относится к величайшим благам, которыми стоит обладать и ради проистекающих из них последствий, но еще более ради них самих (τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην, ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ' αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι, πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὐτῶν)... то вот это в справедливости ты и отметь похвалой: что она сама по себе приносит пользу своему обладателю, а несправедливость вредит (τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐλαίνεσον δικαιοσύνης, ὃ αὐτὴ δι' αὐτήν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν καὶ ἀδικία βλάπτει), награды же и славу предоставь хвалить другим... Так что покажи нам при помощи рассуждения не только, что справедливость лучше несправедливости (δικαιοσύνη ἀδικίας κρείττον), но чем каждая из них делает [своего] обладателя, остается ли он незамеченным и богами, и людьми, или нет, [тем самым] сама по себе являясь одна — благом, а другая — злом (τί ποιοῦσα ἑκάτερα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἕαντε λανθάνη ἕαντε μὴ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, ἢ μὲν ἀγαθόν, ἢ δὲ κακόν ἐστι) (R. 367c5–e5).

Разумеется, можно спросить, каким именно образом, по мнению Сократа, справедливость или моральное благо в целом способствуют счастью морального агента сами по себе. Один из центральных платоновских аргументов в пользу этого, встречающийся в том числе и в «Государстве» (R. 445ab; ср. Grg. 512ab; Cri. 47e–48a), по-видимому, уже предполагает признание, как минимум, такого неморального блага, как здоровье: если здоровье тела представляет собой столь значительное благо, что, как говорит Сократ в «Горгии», «человеку нецелесообразно жить с плохим телом [букв.: с испорченностью тела — А.С.] (μετὰ μοχθηρίας σώματος)» (Grg. 505a2–3), душа же ценнее тела<sup>16</sup>, то «здоровье души», как у Платона подчас характеризуется моральная добродетель<sup>17</sup>,

<sup>16</sup> Ср. R. 591b; Lg. 727de, 731c; Prt. 313a; Phdr. 241c; Epin. (sp.) 980d; Clit. (sp.) 407e, 410de.

<sup>17</sup> Ср. Grg. 479bc; R. 444de. Порок, соответственно, понимается как «болезнь души» (например, Grg. 480a–c; R. 409a; Ti. 86b–d; Lg. 862c; Sph. 228b).



должно быть еще большим благом, без которого тем более не стоит жить. Этот аргумент, на мой взгляд, становится более понятен, если рассматривать его в контексте не менее часто проявляющейся в платоновских текстах *перфекционистской* концепции блага. Согласно этой концепции, отчетливее всего сформулированной в том же «Горгии» (Grg. 506c–507a), сущность блага для каждого сущего состоит в его объективно совершенном состоянии, которое обычно описывается у Платона такими терминами, как «порядок» (κόσμος) и «совершенство» или «добродетель» (ἀρετή), понимаемая при этом в широком, не только моральном смысле<sup>18</sup>. Соответственно, как здоровье тела, так и «здоровье души», т.е. как раз собственно моральная добродетель, суть просто конкретные примеры объективного «порядка» или «совершенства» таких сущих, как тело и душа. Если исходить из подобных предпосылок, то можно сказать, что любая моральная добродетель способствует счастью морального агента *сама по себе* просто потому, что, будучи совершенным состоянием его души, она есть его *блага*, а счастье, как мы уже видели, заключается как раз в обладании благами.

Однако, даже если допустить, что обладание самой добродетелью без ее позитивных неморальных последствий может быть благом для добродетельного человека с эвдемонистической точки зрения, отсюда еще не вытекает, что претерпеваемое им неморальное зло не может оказаться настолько огромным, что просто количественно перевесит любое возможное счастье от морального блага. И собеседники в начале второй книги «Государства», как кажется, вполне отдают себе отчет в такой возможности. Например, Главкон упоминает о ситуации, в которой «справедливый человек (ὁ δίκαιος) подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, испытав всевозможное зло (πάντα κακὰ παθὼν), он будет посажен на кол» (R. 361e4–362a2)<sup>19</sup>. С учетом этого обстоятельства эвдемонистиче-

<sup>18</sup> Подробнее см. мою работу: Серёгин 2014.

<sup>19</sup> Ср. Grg. 473b–d, 527cd.

ская парадигма, чтобы оказаться успешной, должна продемонстрировать не только то, что добродетель *сама по себе* составляет *некоторое* благо для агента, но и то, что это благо всегда настолько значительно, что *неизбежно перевешивает* всякий возможный вред от неморального зла. Базовая стратегия эвдемонизма таким образом должна заключаться в том, чтобы всячески превозносить ценность морального блага и одновременно нивелировать ценность неморального блага и зла. Не вдаваясь в детали, можно сказать, что существуют два основных варианта решения этой проблемы. С одной стороны, можно подобно стоикам попытаться преподнести добродетель как единственное благо, а порок — как единственное зло вообще, одновременно полностью обесценив неморальное благо и зло как таковое. В таком случае добродетельный агент при любых обстоятельствах будет обладать тем единственным благом, которое и способствует его счастью, а если он при этом претерпевает те или иные разновидности традиционно признававшегося неморального зла, то, с точки зрения предлагаемого решения, это не способствует его несчастью, потому что все традиционное неморальное зло объявляется здесь во все не злом, но чем-то безразличным. Другой вариант, которому в той или иной форме следуют перипатетики и многие платоники<sup>20</sup>, состоит в том, что добродетель и порок всякий раз преподносятся как существенно *большее* благо и зло, чем любое неморальное благо и зло. В этом случае, если добродетельный человек претерпевает неморальное зло, его счастье, по-видимому, терпит *некоторый* ущерб, но его добродетель все равно является гораздо большим благом, чем любое неморальное зло, поэтому с эвдемонистической точки зрения он всегда выигрывает. Порочный же человек и в том, и в другом случае оказывается гарантированно несчастным, просто потому что в его жизни присутствует либо единственное, либо наибольшее возможное зло, т.е. моральный порок.

---

<sup>20</sup> Cp. Arist. Eth. Nic. 1098b12–16; Eth. Eud. 1218b32–34; Stob. II 7.13.17–20 Wachsmuth; Diog. Laert. 3.78; 5.30; Cic. Tusc. Disp. 2.30–31; 5.17.

Уже из сказанного выше должно быть понятно, что в целом Платон, по-видимому, склонялся ко второму из указанных решений. Например, в цитате из Lg. 697a10–b6, которую я приводил выше, и в других аналогичных текстах он не просто различает три типа благ (душевные, телесные и имущественные), но и устанавливает между ними иерархические отношения, признавая именно душевные блага «самыми ценными и первыми» (τισιώτατα μὲν καὶ πρῶτα). Схожим образом вышеупомянутый аргумент в пользу того, что моральная добродетель как «здоровье души» сама по себе является благом, способствующим счастью добродетельного человека, постулирует ценностное превосходство души над телом, откуда можно заключить, что добродетель души есть *большее* благо, чем телесное здоровье, и тем самым *более* важна для счастья. Этим, однако, дело не ограничивается. В целом ряде текстов Платон формулирует дополнительный аргумент, представляющий собой гораздо более содержательное обоснование ценностного преимущества моральных благ над неморальными, чем простая апелляция к тому, что «душа ценнее тела». Речь идет о том, что вслед за Бобоничем можно назвать «тезисом о зависимости» неморальных благ от моральных (the dependency thesis)<sup>21</sup>. Прежде всего этот тезис предполагает, что традиционные неморальные ценности, если взять их сами по себе, действительно являются чем-то ценностно безразличным и таким образом не могут оказывать влияние на счастье и несчастье как таковые. Эта часть тезиса явно предвосхищает стоическую стратегию решения данной проблемы. Отличие, однако, в том, что, согласно тезису о зависимости, сами по себе безразличные неморальные ценности все же *становятся* благом или злом в зависимости от добродетельности или порочности морального агента. В частности, если человек добродетелен, традиционные неморальные блага становятся для него благами, но если он порочен, они становятся для него злом.

---

<sup>21</sup> Bobonich 2002: 31–34 et passim.

В наиболее отчетливом виде аргументация в пользу тезиса о зависимости представлена в таких диалогах, как «Евтидем» и «Менон». В значительной степени она основана на вообще характерной для греческой мысли того времени рефлексии над тем, что можно назвать *амбивалентностью* традиционных благ и зол, т.е. над тем обстоятельством, что на практике в зависимости от конкретной ситуации все традиционные блага с равным успехом могут выступать для человека и в качестве зол, а традиционные разновидности зол, наоборот, в качестве благ: например, здоровый человек оказывается вынужден идти на войну, где он может погибнуть, тогда как больной может остаться дома и таким образом сохранить свою жизнь и т.п.<sup>22</sup> Понятно, что для античного эвдемонизма, исходившего из того, что человек может обрести счастье только благодаря присутствию в его жизни благ, осознание того факта, что сами же блага зачастую в том или ином смысле оборачиваются злом и в этом случае способствуют скорее несчастью, чем счастью, представляло собой действительно серьезную проблему. В «Евтидеме» платоновский Сократ рассуждает вполне в духе этого подхода. Его аргументация начинается с развернутого изложения эвдемонистической парадигмы: все хотят быть счастливы; счастье — это обладание благами; блага — это различные неморальные преимущества и душевные качества (Euthd. 278e–279c). Эта парадигма затем подвергается им критике, в ходе которой он формулирует ряд дополнительных условий, необходимых для того, чтобы блага вообще могли привести к счастью: чтобы быть счастливым, недостаточно просто обладать благами; надо, чтобы блага приносили пользу, а это возможно, только если мы ими активно пользуемся, а не просто обладаем, причем пользуемся не как угодно, а правильно, так как неправильно пользоваться любой вещью — это зло, а вообще не пользоваться ею — ни благо, ни зло (Euthd. 280b–281a). На этом этапе рассуждения Сократ указывает тот фактор, от наличия или

---

<sup>22</sup> Ср. Heraclit. DK 22 B 61; Dialex. DK 90 Fr. 1.2–10; Democr. DK 68 B 172–173; Xen. Mem. 3.8.2–7; 4.2.31–34.

отсутствия которого, по его мнению, и зависит правильное или неправильное пользование благами. Этим фактором оказывается *знание* (ἐπιστήμη), которое, как становится ясно из контекста, тождественно лишь одному из перечисленных перед этим традиционных благ, а именно — *мудрости* (σοφία) или *разумности* (φρόνησις). Вывод, который Сократ делает из всей этой аргументации, состоит в следующем:

что касается всех тех [вещей], которые мы сперва назвали благами (σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι), то речь в их случае идет не о том, каким образом они сами по себе являются благами по природе (ὅπως αὐτὰ γὰρ καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ [εἶναι]), но, по-видимому, дело обстоит так: если ими руководит невежество (ἀμαθία), то они — большее зло, чем [их] противоположности (μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων), причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются этому дурному руководителю (τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι); если же [ими руководит] разумность и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφία), то они — большее благо (μείζω ἀγαθὰ), [чем их противоположности]; само же по себе ни то, ни другое из них [т.е. ни традиционные блага, ни их противоположности] ничего не стоит (αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι)... Какой же вывод сделаем мы из сказанного? Не тот ли, что из всех остальных [вещей] ничто не есть ни благо, ни зло (τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθόν οὔτε κακόν), а вот из этих двух мудрость — благо, а невежество — зло (τούτοις δὲ δύοῖν ὄντοισι ἢ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν)? (Euthd. 281d2–e5).

По сути в этом месте мы находим комбинацию традиционной темы амбивалентности неморальных ценностей с тезисом о зависимости: сами по себе неморальные блага — ни благо, ни зло, но они становятся амбивалентны, т.е. становятся либо благом, либо злом в зависимости от того, руководит ли ими мудрость или невежество. Сами же мудрость и невежество оказываются единственным неамбивалентным благом и злом.

Разумеется, строго говоря, мудрость — лишь одна из традиционных моральных добродетелей, и те потенциально амбивалентные блага, которыми она руководит, как показывает кон-

текст, включают в себя не только неморальные ценности, но и другие добродетели (например, мужество и умеренность — ср. Euthd. 281cd). Однако, параллельная по смыслу аргументация в «Меноне» проясняет это затруднение. С одной стороны, Сократ здесь формулирует несколько более сложное, чем в «Евтидеме», представление о том, как именно мудрость или разумность соотносится с остальными традиционными благами: сама она делает благами или полезными все прочие душевные качества, включая умеренность, справедливость и мужество (т.е. три традиционные кардинальные добродетели из четырех — ср. Men. 88aс), а уже ставшая в результате этого разумной душа делает полезными все остальные вещи, т.е., собственно, традиционные неморальные блага (Men. 88d–89a). С другой стороны, Сократ фактически отождествляет общее понятие добродетели именно с разумностью:

С о к р а т. Так вот, если добродетель (ἀρετή) — это что-то из числа тех [вещей, что существуют] в душе, и это [что-то] по необходимости является полезным (ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφέλιμον εἶναι), то оно должно быть разумностью (φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι), поскольку уж все относящиеся к душе [вещи] сами по себе ни полезны, ни вредны (πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερὰ ἐστίν), но при добавлении к ним разумности или неразумия становятся и вредными, и полезными (προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίνεταί). В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна (ὠφέλιμὸν γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν), должна быть некоей разумностью (φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι) (Men. 88c4–d3).

Именно разумность, таким образом, оказывается сущностью добродетели как таковой, а все остальные конкретные добродетели на самом деле являются добродетелями или душевными благами только при том условии, что в их основе лежит разумность. Фактически речь идет, разумеется, о формулировке так называемой концепции *единства добродетелей*, с точки зрения которой отдельные добродетели представляют собой просто разновидности единого морального знания в его применении к различным

объектам деятельности<sup>23</sup>. С учетом этого обстоятельства мы в итоге получаем тезис о зависимости в его полноценном виде: традиционное неморальное благо само по себе безразлично, но становится благом или злом в зависимости от того, разумен или неразумен, т.е. добродетелен или порочен, обладающий им человек.

Эта идея в более или менее отчетливой форме присутствует во множестве других платоновских текстов. Например, в следующем месте из «Законов» Платон уже совершенно отчетливо противопоставляет именно моральные и неморальные блага как, соответственно, «божественные» и «человеческие» и утверждает зависимость последних от первых:

Критские законы, чужеземец, недаром особенно славятся среди всех эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми (εὐδαίμονας) тех, кто ими пользуется, ведь они предоставляют [им] все блага (πάντα γὰρ τὰγαθὰ πορίζουσιν). Блага же двойственны: одни человеческие, другие — божественные (διτλά δὲ ἀγαθὰ ἐστίν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα). Первые зависят от божественных (ἦρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα), и если какое-либо государство получает большие [блага], оно приобретает и меньшие, если же нет, то лишается и тех, и других (καὶ ἐὰν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μὴ, στέρεται ἀμφοῖν). Меньшие [блага] — это те, во главе которых стоит здоровье (ὑγίεια), второе — это красота (κάλλος), третье — сила (ἰσχύς) в беге и в остальных телесных движениях, четвертое — богатство (πλοῦτος), но не слепое, а зоркое, если, конечно, оно вместе с тем следует за разумностью (ὄξυ βλέπων, ἄντηρ ἄμ' ἔπηται φρονήσει). А она, разумность (ἡ φρόνησις), есть первое и главенствующее из божественных благ (πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν); второе — умеренное состояние души в сочетании с умом (μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις); из их смешения с мужеством (ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων), по-видимому, возникает третье — справедливость (δικαιοσύνη); четвертое же — мужество (ἀνδρεία). Все эти [божественные блага] по природе стоят впереди тех, и, конечно, зако-

<sup>23</sup> Ср. Prt. 324d–325c, 332a–333a; Lg. 696b–e, 963c–e, 965c–e; Epin. (sp.) 977cd. Эта концепция впоследствии была перенята стоиками. Ср. SVF I 200–201, 374; III 255, 256, 262, 264–266, 268.

нодателю следует ставить их в таком же порядке (ταῦτα δὲ πάντα ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακται φύσει, καὶ δὴ καὶ τῷ νομοθέτῃ τακτέον οὕτως) (Lg. 631b3–d2)<sup>24</sup>.

Допущение тезиса о зависимости позволяет сделать вывод, что, сколь бы значительным ни было количество неморальных благ, которыми обладает человек, они вообще смогут способствовать его счастью, только если ему присуще моральное благо, и ни в коем случае не перевесят, но, напротив, лишь усугубят его несчастье, если ему присуще моральное зло, ведь в этом случае они и сами окажутся уже злом, а не благом. Именно это утверждается в другом месте «Законов»:

Впрочем, то, что большинство называет благами (τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν' ἀγαθὰ), называется так неверно. Ведь говорят обычно, будто самое лучшее (ἄριστον) — это здоровье, во-вторых, красота, в-третьих, богатство; называют и тысячи других благ (ἀγαθὰ), например острое зрение и слух и вообще хорошее состояние органов чувств. Сюда же относят возможность исполнять все свои желания в случае обладания тиранической властью. Наконец, верхом всякого блаженства считается возможность при обладании всем этим стать поскорее бессмертным. Мы же с вами утверждаем, что для людей справедливых и благочестивых все это действительно наилучшие достояния (ταῦτά ἐστι σύμπαντα δίκαιοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα), но для несправедливых все это, начиная со здоровья, наихудшее зло (ἀδίκαιοις δὲ κάκιστα σύμπαντα, ἀρξάμενα ἀπὸ τῆς ὑγιείας). Да и зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь — величайшее зло (μέγιστον μὲν κακὸν) для такого человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом (πάντα τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πλὴν δικαιο-

---

<sup>24</sup> Ср. Ap. 30ab (если следовать интерпретации, представленной, к примеру, в Brickhouse, Smith 1994: 108); Grg. 513e–514a; Mx. 246e; Erx. (sp.) 397e (мнение Продика Кеосского о богатстве). С учетом тенденции к отождествлению самой сущности добродетели с разумностью, мудростью, знанием или умом сюда же можно отнести Grg. 466e–467a; Chrm. 173d–174c; La. 192cd; Ly. 210b; Phd. 69b; Lg. 688b; Alc. I (sp.) 134e–135a; Alc. II (sp.) 146d–147b.



οσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἀπάσης). Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время (Lg. 661a4–c5)<sup>25</sup>.

До сих пор мы имели дело с достаточно последовательной концепцией, которая при определенных допущениях (представление о том, что моральное благо само по себе способствует счастью, тезис о зависимости) отчасти позволяет решить стоявшую перед античным эвдемонизмом задачу, а именно — продемонстрировать, что добродетель приносит человеку счастье, а порок — несчастье, вне зависимости от того, сколько в его жизни неморального блага и зла. Я говорю — отчасти, потому что пока что это было показано только применительно к традиционному неморальному *благ*у. Проблема же, однозначного решения которой, на мой взгляд, в платоновском корпусе найти все же нельзя, возникает, если поставить вопрос, какие выводы можно сделать из тезиса о зависимости относительно традиционного неморального *зла*. Место из «Евтидема», приведившееся мной выше (Euthd. 281d2–e5), свидетельствует, что само по себе неморальное зло, как и неморальное благо, на самом деле является ценностно безразличным. Но как влияет на него добродетельность или порочность морального агента?

Насколько мне известно, единственное место в платоновском корпусе, где тезис о зависимости эксплицитно формулируется в полном виде, т.е. применительно и к неморальному *благ*у, и к неморальному *злу*, — это следующая фраза из «Законов»:

Смотрите, я определенно утверждаю: так называемое зло [т.е. неморальное] есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло (τὰ μὲν κακὰ λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δίκαιοις κακὰ). Благо же [опять-таки неморальное] для людей благих на самом деле благо, для злых — зло (τὰ δ' ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντως ἀγαθὰ, τοῖς δὲ κακοῖς κακὰ) (Lg. 661c8–d3).

---

<sup>25</sup> Ср. часто встречающуюся в платоновских текстах мысль, что порочному человеку лучше не жить (Cri. 47e–48a; Grg. 512ab; R. 409e–410a; 445ab; Lg. 854c, 862e; Clit. (sp.) 408a; cp. La. 195cd и, возможно, Phd. 62a).

Вторая часть этого тезиса, касающаяся неморальных благ, нам уже известна. Но выдвинутое в его первой части утверждение, согласно которому неморальное зло «есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло», явно носит, условно говоря, «антистоический» характер, ибо предполагает, что в жизни добродетельного агента вообще может быть какое-то зло, т.е. некий фактор, способствующий его несчастью. Это уже само по себе ставит под вопрос способность добродетели полностью обеспечить человеческое счастье, но дополнительная проблема заключается в том, что, как мы видели, в платоновских текстах встречаются и превосхищающие стоическую позицию заявления, согласно которым «с человеком хорошим (ἀνδρὶ ἀγαθῷ) не бывает никакого зла (κακὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти» (Ар. 41d1–2). Более того, известное место в «Государстве» предполагает, что как раз для добродетельного человека неморальное зло не только не является злом, но еще и становится *благом*:

Стало быть, относительно справедливого человека следует думать вот как: постигнет ли его бедность, болезни или какое-нибудь другое из кажущихся зол (τῶν δοκούντων κακῶν), все это в конце концов будет для него неким благом (ἀγαθόν τι) при жизни или также после смерти (R. 613a4–7).

Это утверждение, как кажется, уже прямо противоположно полной формулировке тезиса о зависимости в «Законах», согласно которой как раз для справедливых людей неморальное зло и оказывается злом. Разумеется, в свете эвдемонистической парадигмы эти высказывания из «Апологии» и «Государства» означают скорее, что добродетель как раз целиком и полностью гарантирует счастье агента.

В научной литературе существуют различные интерпретации этих мест, в принципе позволяющие снять противоречие между «Апологией» и «Государством», с одной стороны, и «Закона-

ми» — с другой в пользу «Законов»<sup>26</sup>. Они представляются мне проблематичными, но сейчас я не могу останавливаться на них подробно. Мне бы хотелось, однако, указать на то обстоятельство, что, по крайней мере, потенциально эти противоречивые данные платоновских текстов неплохо коррелируют с двумя различными трактовками отношения неморального зла к добродетели, которые можно рассматривать как определенное развитие самого тезиса о зависимости и которые впоследствии найдут свое отражение, соответственно, в перипатетической и стоической этике.

Первая из этих трактовок, соответствующая как раз формулировке тезиса о зависимости в «Законах», предполагает, что утверждение, согласно которому неморальное зло «есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло», можно понимать следующим образом: наличие неморального зла в жизни агента затрудняет его деятельность; если агент порочен, оно затрудняет его порочную деятельность, способствующую его несчастью и в этом смысле оказывается для него благом; если же он добродетелен, то оно затрудняет уже его добродетельную деятельность, способствующую его счастью, и в этом смысле является для него злом<sup>27</sup>. Таким образом, неморальное зло в любом случае является лишь инструментальным благом или злом, потому что оно влияет на счастье или несчастье агента не само по себе, а лишь опосредованно — способствуя его добродетели или пороку. В платоновских текстах не так много данных, способных подкрепить такую интерпретацию, но в принципе они есть. Например, одно место в «Евтидеме» (Euthd. 281b–d) предполагает, что наличие традиционных благ вредно для лишённого мудрости (= добродетели) человека именно потому, что оно интенсифицирует его неизбежно ошибочную (= порочную) деятельность. Понятно, что в таком случае наличие неморальных зол должно было бы,

---

<sup>26</sup> Применительно к Ap. 41d1–2 ср. Vlastos, 1991: 221; Brickhouse, Smith 1994: 122 (я подробно разобрал интерпретацию Властоса в: Серёгин 2013). В связи с R. 613a4–7 см. Bobonich 2002: 188–189.

<sup>27</sup> Ср. Annas 1999b: 46–47.

напротив, затруднять его порочную деятельность и в этом смысле было бы для него скорее благом. Подобный тезис можно найти в эксплицитном виде в псевдоплатоновском диалоге «Эриксий» (Егх. 396e–397a), да и Прокл интерпретирует сам тезис о зависимости в «Законах» именно так (Procl. In R. I 100.10–15 Kroll). В целом эта трактовка соответствует важной тенденции в перипатетической этике. Вопрос о том, каким образом неморальное благо и зло влияет на счастье и несчастье с точки зрения Аристотеля и его последователей, сам по себе достаточно сложен<sup>28</sup>, но можно констатировать, что среди прочего они точно приписывали им инструментальную ценность, как раз предполагающую, что неморальное благо интенсифицирует как добродетельную, так и порочную деятельность, а неморальное зло, напротив, ее затрудняет<sup>29</sup>. В этом смысле и Аристотель, утверждавший, что сами по себе неморальное благо и зло действительно суть благо и зло «по природе», одновременно признавал, что они все же становятся амбивалентными в зависимости от добродетельности или порочности агента<sup>30</sup>.

Можно, однако, допустить и другой вариант развития тезиса о зависимости, если исходить из того, что добродетель или мудрость, правильно используя неморальное зло, которое само по себе является безразличным, превращает его в благо, тогда как невежество, неправильно используя его, делает его злом. В таком случае мы получили бы позицию, аналогичную стоической в том отношении, что добродетельный мудрец оказался бы полностью неуязвимым для всякого зла и гарантированно счастливым, поскольку его добродетель превращала бы в благо любое безразличное как таковое — как то, что традиционно считается

---

<sup>28</sup> См. об этом, например: Crisp 1994, Cooper 1999, Irwin 1999, Annas 1999a, Brown 2007.

<sup>29</sup> Например, Eth. Nic. 1099a24–b7; Aspas. In Eth. Nic. 24.3–25.12 Heylbut; Stob. II 7.16.8–19, 17.9–17 Wachsmuth.

<sup>30</sup> Например, Eth. Eud. 1248b26–34. В связи с этой проблематикой см. также: Arist. Eth. Nic. 1113a22–b2; 1129b1–6; 1137a26–30; 1170a14–22; Eth. Eud. 1235b30–35; 1236b38–1237a2; 1249a9–14; Magn. Mor. (sp.) 1.2.2–3; 2.3.5–11; 2.9.3–5.

благом, так и то, что традиционно считается злом. Строго говоря, и в стоическом дискурсе иногда можно встретить формулировки вполне в духе «Евтидема» (281de), предполагающие, что безразличное в каком-то смысле *становится* благом и злом<sup>31</sup>. По сути, однако, если только речь не идет о простой уступке обиходному словоупотреблению, за этим стоит представление о том, что, хотя *сами* неморальные ценности как *таковые* никогда не становятся благом или злом, но всегда остаются чем-то безразличным, это безразличное может хорошо или плохо использоваться агентом, принося ему, соответственно, *моральную* пользу или вред, и в этом смысле его тоже можно назвать «благом» или «злом»<sup>32</sup>. Другими словами, с этой точки зрения, и неморальное благо, и неморальное зло оказываются инструментальным благом, способствующим добродетели и тем самым счастью агента<sup>33</sup>.

Подытоживая, можно, на мой взгляд, предположить, что противоречивые свидетельства платоновских текстов относительно того, как традиционное неморальное зло влияет на счастье или несчастье добродетельного человека, могут объясняться тем, что в них, пусть и недостаточно отчетливо, отражаются противоположные представления о том, как именно добродетель взаимодействует с неморальным злом: одно из них, нашедшее развитие в аристотелизме, предполагает, что неморальное зло *затруд-*

<sup>31</sup> Например, Sen. Ep. 31.3; 95.35.

<sup>32</sup> Ср. Sen. Ep. 82.14: «Так и тому, что мы называем “безразличным” и “стоящим посредине” (istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur): богатству, могуществу, красоте, почестям, царской власти, и наоборот — смерти, ссылке, нездоровью, страданиям, и всему, чего мы больше или меньше боимся, дает имя блага или зла злонравие либо добродетель (aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen)».

<sup>33</sup> Ср., например, Epict. Ench. 32.1–2. Антиперипатетический аргумент стоиков основывался, собственно, на утверждении, что неморальное зло как раз создает повод для реализации добродетели, а не препятствует ей. Ср. Sen. De prov. 4.6: «Бедствие — удобный случай для [проявления] добродетели» (Calamitas virtutis occasio est); и в целом: SVF II 1173; 1181; III 206; Sen. Ep. 13.1–3, 14–15; 64.4; 66.49–52; 67.3–7, 14–16; 79.14; 82.10–11; 85.37–39; Epict. Diss. 3.20.12; Marc. Aur. 6.50.

няет добродетельную деятельность, и потому имеет, пусть и инструментальную, но негативную ценность, тогда как другое, более созвучное стоицизму, исходит из того, что добродетель в любом случае *правильно использует* все, с чем ей приходится иметь дело, т.е. в том числе и неморальное зло, и потому даже из него извлекает моральное благо.

---

Литература

- Серёгин 2013 — *Серёгин А.В.* Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в *Горгии* // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 95–122.
- Серёгин 2014 — *Серёгин А.В.* Перфекционистская концепция блага в платоновской этике // Платоновские исследования. Вып. I (2014) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2014. С. 146–162.
- Annas 1999a — *Annas J.* Aristotle on Virtue and Happiness // *Aristotle's Ethics. Critical Essays* / Ed. by N. Sherman. Lanham · Boulder · New York · Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 35–55.
- Annas 1999b — *Annas J.* *Platonic Ethics Old and New.* Ithaca · New York: Cornell University Press, 1999.
- Bobonich 2002 — *Bobonich C.* *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics.* Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Bradley 2012 — *Bradley F.H.* *Ethical Studies.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Brickhouse, Smith 1994 — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* *Plato's Socrates.* New York · Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Brickhouse, Smith 2000 — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* *The Philosophy of Socrates.* Boulder, CO: Westview Press, 2000.
- Brown 2007 — *Brown E.* *Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness* // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, XXII (2006)* / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden · Boston: Brill, 2007. P. 221–256.
- Canto-Sperber 2001 — *Canto-Sperber M.* *Éthiques grecques.* Paris: Presses universitaires de France, 2001.

- Cooper 1999 — *Cooper J.M.* Aristotle on the Goods of Fortune // J.M. Cooper. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 292–311.
- Crisp 1994 — *Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 111–136.
- Dodds 1959 — *Dodds E.R.* Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Dover 1974 — *Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- Irwin 1999 — *Irwin T.* Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham · Boulder · New York · Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 1–33.
- Vlastos 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- White 2002 — *White N.* Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Zeyl 1980 — *Zeyl D.J.* Socrates and Hedonism — “Protagoras” 351b–358d // Phronesis. Vol. 25 (3). 1980. P. 250–268.

## 2.

# Неоплатонизм и патристика

Татьяна Литвин

## Платонизм в учении Августина о памяти и времени: возможность феноменологической интерпретации\*

---

TATIANA LITVIN

PLATONISM IN THE AUGUSTIN'S DOCTRINE OF MEMORY AND TIME:  
THE POSSIBILITY OF PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION

**ABSTRACT.** The paper analyzes the correlation of time and creation in St. Augustine. Building upon researches of recent decades, it subdivides the issue into three topics, which facilitates the treatment of memory as a philosophical and theological problem, and thus enables to deal with the problem of time. First, it is the question about the content of memory, or rather, of its ability to keep some content, which may be called synthetic ability. This question not only clarifies psychological objectives of memory – the possibility to keep impressions, feelings, and images, to bring together and hold whatever experience of thinking – but also exposes any synthesis whatsoever as dependent on the ability of memory to constitute the duration. The second question focuses on the analysis of memory as a guarantee of self-identity of the subject. The human being, taken in her spiritual existence, is viewed by St. Augustine through the Trinitarian schema of «*memoria-intelligentia-voluntas*», expounded in his treatise *On the Trinity*. Hypostatized memory is a representation of God the Father who embodies the principle of being within the Trinity. Besides the obvious influence on the further elaboration of the Trinitarian dogma and the doctrine of *filioque*, this idea of St. Augustine reveals an additional anthropological dimension, since the Trinitarian unity implicates the unity of soul, perception and thought. The third aspect conveys the ontological significance of memory, which explicates the nature of creation and its associate mutability. Undoubtedly, the doctrine of memory contains a Platonism, which

---

© Т.В. Литвин (Санкт-Петербург). littatiana@gmail.com. Санкт-Петербургский христианский университет.

\* Статья выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта № 15-03-00802.



is inherent in all Augustinian epistemology. Attempting to clarify the effect of this combination of Platonism and Christianity on the dealing with the problem of time, the author also probes a modern phenomenological interpretation of the doctrine of memory formulated by J.-L. Marion.

KEYWORDS: Platonism, Neo-Platonism, Plotinus, Augustine, memory, philosophy of time, philosophy of history, Genesis, phenomenology of time, J.-L. Marion.

---

В двадцатом веке комментаторы Августина довольно часто сходятся во мнении, что понимание проблемы времени не просто связано с размышлениями о памяти, но эти две области исследований немыслимы друг без друга. Как онтология времени и творения у Августина, так и проблемы измерения, эстетического восприятия времени обнаруживают гносеологическую и структурную взаимосвязь с механизмами памяти. Соответственно, как и большинство аспектов его гносеологии, учение о памяти, освещенное в десятой и одиннадцатой книге «Исповеди»<sup>1</sup>, несет в себе интерпретацию платонизма (либо неоплатонизма), которая тем не менее обретает христианские формы. Саму по себе проблему памяти трудно переоценить: в основе любого историзма<sup>2</sup>, будь то поэтизация индивидуального опыта или социология национальной идентичности, лежит некоторое представление о связанности событий, которое в антропологических моделях можно условно назвать памятью. То, что Августин уделял памяти повышенное внимание, несомненно актуально при современных междисциплинарных подходах в философской антропологии, в том числе и в новейших феноменологических исследованиях. Цель данной статьи состоит в исследовании взаимосвязи времени и памяти и прояснении как влияния традиции платонизма и ее форм, так и возможности феноменологической интерпретации отдельных аспектов. В задачи нашего рассмотрения

---

<sup>1</sup> В данной статье речь пойдет преимущественно об этом трактате. По поводу более ранних размышлений Августина о памяти см. O'Daly 2001: 461–469.

<sup>2</sup> Из новейших исследований по современным подходам к историзму см. Carr 2014.

входит не полный систематичный анализ темы, а лишь выделение основных стратегий изучения.

Опираясь на библиографию 19–20 веков, условно можно выделить три вопроса, через которые возможен философско-теологический анализ памяти, подготавливающий почву для понимания проблемы времени и одновременно демонстрирующий сочетание платонизма и христианства в креационизме Августина. Первый вопрос — о содержании памяти, а точнее, способности хранить некие содержания, которую можно назвать синтетической способностью. Этот вопрос не только проясняет психологические задачи памяти — возможность хранить впечатления, чувства, собирать воедино образы (Conf. X 8.13), иными словами — удерживать в памяти какой-либо опыт мышления [Kaiser 1969: 23]<sup>3</sup>. Речь идет о том, что любой синтез как таковой строится на способности памяти конституировать длительность [Kaiser 1969: 23–24]. Память — это базис для взаимосвязи переживаний времени, непрерывности, память «сохраняет» связанность любых содержаний, в том числе и тех, которые мы условно называем связью между прошлым, настоящим и будущим. Собственно, память и есть сама эта связанность, способность не только целостно воспринимать объекты чувственного мира, но и «усваивать» идеи, и духовная связь между вещами предполагает как возможность их максимального различения и детализации, так и возможность изменения содержаний [Kaiser 1969: 32–35; Calvin 1999: 88–90].

Разумеется, этот первый аспект напрямую проясняет проблему настоящего в философии времени Августина. Настоящее — это то, что уже попало в память, «удержано» в ней, зафиксировано как существующее. То, что Августин называет настоящее «*distentio animi*»<sup>4</sup>, не только подчеркивает духовность образа време-

---

<sup>3</sup>Ещё об основных чертах учения о памяти Августина см. Teske 2001: 148–158. Ср. также Calvin 1999: 86–87.

<sup>4</sup>Современные комментаторы часто задаются вопросом о том, можно ли понимать *distentio animi* как какую-либо протяженность, выразимую в пространственных терминах. Этот вопрос вполне оправдан, учитывая, что память описывается Августином в метафорах пространства (Conf. X 12.19), однако на-

ни в сознании (то есть время все же невозможно свести к ощущению), но и указывает на сложность апории воспоминания. Воспоминание сохраняет непрерывность, актуализируя переживания, «приводя» их к осознанности здесь и сейчас. Но при этом воспоминание — это движение, а не покой, непрерывность включает в себя изменчивость как повторение актуализации [Kaiser 1969: 47–48], длительность никогда не будет механическим воспроизведением, это всегда живой процесс «восстановления» переживания.

Апория изменчивости и актуальности характерна и для второго вопроса, в котором мы обнаруживаем действие памяти. Память — это гарантия самоидентичности субъекта. Человек, понятый в его духовном бытии, у Августина рассматривается через тринитарную схему «*memoria-intelligentia-voluntas*», которая детально освящена в трактате «О Троице» (*De Trinitate* XV 21.40; XV 23.43)<sup>5</sup>. Память как одна из ипостасей репрезентирует Бога Отца, который воплощает принцип бытия внутри Троицы. Кроме очевидного влияния на дальнейшее формирование тринитарного догмата и учения о филиокве, эта идея Августина имеет также антропологическое измерение, поскольку следствием тринитарного единства становится единство души, восприятия и мышления. Чувственное (*visio corporalis*) и духовное познание (*visio spiritualis*) объединены в способность богопознания и одновременно познания той аналогии, которая реализует тринитарность в человеческой природе [Wenning, Geser 2010: 216–219]. Единство личности (и, соответственно, возможность определения взаимосвязи тела и души) достигается именно через духовное понимание природы человека, божественное триединство — это оригинал, копией которого становится человеческая личность. Августин исходит из антропологии, сформированной под влиянием

---

стоящему не свойственна протяженность. К этому мнению склоняется большинство авторов. См. Futch 2002, Humphries 2009: 80–84.

<sup>5</sup> Из новейших исследований по взаимосвязи гносеологии и тринитарности см. Wenning, Geser 2010: 189–232.

Амвросия, человек как *imago Dei*<sup>6</sup> обретает внутренне единство, реализуемое в Слове и единстве некоторого самопонимания, которое позже в рационалистической традиции будет истолковываться как самосознание [Kaiser 1969: 81–82]<sup>7</sup>. Единство личности<sup>8</sup>, по Августину, подобно некому простому чувству, которое должно отображать взаимность любви (между Богом Отцом и Богом Сыном в филиокве). Оно реализуется во внутреннем слове и ему подобно согласие воли и мышления. Только условно можно назвать его самосознанием в аналитическом смысле, скорее это внутренняя гармония души, которая по духу ближе именно к античному пониманию, когда любовь и согласие — это своего рода геометрическая пропорциональность движений души.

Третий вопрос выражает инстанцию памяти в ее онтологическом значении, которое проясняет природу сотворенности и связанной с ней изменчивости. Прежде всего, переход в онтологическую плоскость в исследовании Августина должен учитывать, что возможно говорить о своего рода уравнивании бытия и знания (не мышления), которые соответствуют друг другу на основании как платоновской идеи (*Civ. Dei* VIII 4), так и вследствие подобия человека Богу. Разумеется, это подобие никогда не станет тождеством, но знание вечно, на основании того, что душа вечна (*De Trinitate* XV 15.24–25), а знание открывается в душе. Вопрос о раскрытии знания, иными словами о мышлении, демонстрирует именно функцию памяти. Знание и мышление отличаются лишь степенью актуализации, мышление — это именно актуализированное знание, подобно платоновскому «припоминанию».

---

<sup>6</sup> По поводу подобия и копии в комментариях Августина к Павлу см. также Wenning, Geser 2010: 227–229.

<sup>7</sup> О влиянии Августина на европейскую традицию автономии личности см. Taylor 1989: 127–134.

<sup>8</sup> Кавадини указывает на сложность терминологии в понятии личности у Августина, поскольку английский термин «self», закрепившийся в августиноведении, не имеет прямого латинского эквивалента в его текстах. Поэтому «личность» как «самость», «самосознание», «внутренний человек» передает разные аспекты внутреннего диалога души, но никогда не отвечает до конца на вопрос об онтологии «Я». См. Cavadini 2007: 119–123.

Это же относится и к знанию о себе, то есть знание о своем «Я» субъект также получает в форме актуализации, в этом смысле «Я» всегда темпорально, раскрывается как темпоральное сущее [Kaiser 1969: 116–117]. Более того, если Бог «есть» в строгом смысле этого слова, то человек есть только «в момент» актуализации знания о самом себе, временность его существования означает не конечность жизни, а, напротив, возможность актуализации, возможность «воспоминания» о вечных знаниях в душе, определяющих наше знание о себе, воспоминания о вечной душе.

Эта же возможность воспоминания, актуализации вечных основ нашего существования означает и то, что можно назвать онтологией изменчивости. Сотворенность мира и человеческого существования понимается как в определенном смысле *imitatio*. Общеизвестная христианская сложность в понимании *analogia entis*, которая затем систематично дискутировалась в схоластике, у Августина также подчеркивается через указание на контингентность [Kaiser 1969: 47–48; Schulte-Klöcker 2000: 35–36], которая не противоречит актуализации и вместе с тем реализует идею имитации, подобия. Однако поскольку акт творения невозможно понимать как акт возникновения во времени, напротив, вопрос о начале — это вопрос о причинности, то «создание» времени приобретает характер апории еще до того, как мы можем фиксировать какие-либо закономерности в его природе. Время было создано вместе с миром (по Платону) — иными (христианскими) словами, вечность трансформировалась во время (в какой-то «момент») и/или продолжает трансформироваться до сих пор (непрерывность творения). Так или иначе, задавая вопрос о том, как вечность (Бог) создает время, мы либо вынуждены менять регистр — переходить на вопрос о создании материи (по Платону), о числовых закономерностях, либо (в христианстве) на вопрос о воле Бога, о его любви, по причине которой мир был сотворен. Августин делает, как можно увидеть из «Исповеди», второй шаг.

Рассуждая о времени и изменчивости, он принимает во внимание возможность негативного термина<sup>9</sup>, то есть возможность утвердить отличие времени от вечности, понять время как «невечность», соответственно — как характеристику бытия вещей. Это отличие не становится, однако, полной противоположностью вечности, поскольку задано ею, а становится неким порядком, организующим материальный мир, воплощающим пребывание в нем Бога<sup>10</sup> (Conf. I 10.16, VII 21.27). Таким образом, изменчивость — это порядок «управления» миром, в основе которого лежит непреходящая полнота Бога [Kaiser 1969: 47–48, 144–145]<sup>11</sup>. Нет основания полагать, что изменчивость можно свести к схеме последовательности (темпоральных моментов), напротив, изменчивость, основанная на полноте — это возможность развернутости бытия, а время как его порядок играет роль перехода от одного (любого) состояния к другому, в том числе, от состояния бытия к небытию.

Данное представление об изменчивости как пребывающей вечности, по-видимому, ключевое для Августина. Именно это состояние времени он обозначает как *distentio*<sup>12</sup> (Conf. XII 11.12), «рассеивание», «растяжение», «разбрасывание моментов», своего рода движение как целостное «стремление к бытию (и к небы-

---

<sup>9</sup> «Ты не создал из себя подобие Свое, как образец для всего, но создал из “ничего” бесформенную материю, с Тобой несходную, которая, однако, может приобрести форму, уподобляясь Тебе и возвращаясь к Тебе, Единому, насколько это возможно в меру тех способностей, которые определены каждому в ряду однородных созданий. И все “очень хорошо” — и то, что пребывает вокруг Тебя, и то, что, постепенно удаляясь от Тебя, становится во времени и пространстве участником в прекрасном разнообразии мира» (Conf. XII 28.38). Здесь и далее русский перевод М.Е. Сергеевко. Также ср. Schulte-Klöcker 2000: 53–54.

<sup>10</sup> Можно сказать, что пребывание во времени (в материальном мире) не мешает нам пребывать с Богом (в вечности).

<sup>11</sup> Также ср. Callahan 1967: 24–26, 40–41.

<sup>12</sup> Происхождение самого термина не совсем ясно, однако существует гипотеза, согласно которой этот термин мог быть заимствован у Василия Великого (см. Callahan 1958).

тию)<sup>13</sup>», которое так же естественно, как мировое благо, но понять его мы можем лишь в рефлексии и вопрошании<sup>14</sup>. *Distentio* как полнота присутствия и есть решение проблемы настоящего, которое в качестве каждого момента сотворенного мира включает в себя стремящееся и уже ставшее движение к бытию.

Не стоит, однако, забывать, что эта полнота исходит не из природы движения, а из природы божественного присутствия, а потому психологическое прочтение здесь также необходимо. То, что *distentio* в качестве *ordo* находится в душе, может не быть принципиальным онтологически (то есть полнота есть и мир создан упорядоченно независимо от нашего разума), но без этого невозможно измерение времени. Даже если мы представим, что сможем обходиться без представлений о прошлом и будущем<sup>15</sup>, что маловероятно и в онтологическом смысле, учитывая не только креационизм, но и эсхатологию христианства, то даже тогда универсальность полноты бытия будет нуждаться в толковании, а толкование возможно лишь как последовательность, количественное изложение сути<sup>16</sup>. Иными словами, уже в языке

---

<sup>13</sup> Хамфрис высказывает тезис о том, что в понимании *distentio animi* нет необходимости различать *anima* и *animus*, следовательно, настоящее одинаково создается как душой, так и умом (*mind*). *Distentio animi* есть функция памяти в ее способности актуализировать подобие времени и вечности (Humphries 2009: 75–101). Его точка зрения отличается от известной позиции Р. Теске, который считал, что *distentio animi* отсылает исключительно к платоновской мировой душе. См. Teske 1996: 32. Ср. Кайзер 1969: 146, Schulte-Klöcker, 69–70.

<sup>14</sup> Этот своеобразный тип движения, хоть и не противоречит аристотелевской онтологии возникновения и уничтожения, однако в связи со временем обнаруживает иные свойства. Ср. Кайзер 1969: 146. Также Каллахан, анализируя вопрос о движении у Аристотеля и Августина, указывает, что «ученым человеком» (*Conf. XI 29.39*) был, вероятно, арианин Иероним (Callahan 1967: 82–87).

<sup>15</sup> «Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого уже нет?» (*Conf. XI 28.37*).

<sup>16</sup> Несомненно, историзм Августина начинается с вопроса о соотношении времени и вечности, и переход на описание нарратива событий есть продолжение креационизма, хотя он звучит зачастую как аналогия внутри проблемы длительности: «Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительное воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет

заложена потребность измерения времени, времени как полноты бытия и присутствия Бога<sup>17</sup>.

В этом смысле, измерение времени выступает как механизм «забывания» в данном третьем вопросе о памяти. Измеряя, сравнивая, мы тем самым как будто измеряем дистанцию между нами и полнотой своего присутствия, что вполне соответствует экзистенциальному смыслу забывчивости. Измеряя время в своей душе, мы вспоминаем о Боге и его пребывании, но, парадоксальным образом, как забвение, так и воспоминание одинаково нужны для измерения — они выполняют роль бытия и небытия.

На данное своеобразие и фундаментальность «забывчивости» обратил внимание Ж.-Л. Марион, который не только считает необходимой феноменологическую интерпретацию Августина, но и самого епископа Гиппонского зачастую называет первым феноменологом. Как было сказано выше, память у Августина выполняет онтологическую функцию, и *cogitatio* в целом подчинено памяти. По Мариону, память наделяет сознание единством посредством темпорализации, но сама по себе не имеет какого-либо «места» в истории субъекта, «места всех мыслей, которых нет в мире» [Marion 2008: 113]. По мысли Мариона, память как *anamnesis* тем и решает проблему самопознания субъекта, что «защищает его от самого себя» [Marion 2008: 114]. Более того, забвение как определение границ, как полнота актуальности не столько делает отсутствием присутствующим (видимым),

---

вовсе: действие закончено; оно теперь все в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит и с каждой ее частицей и с каждым слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого является, может быть, эта песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней» (Conf. XI 28.38). Об историзме ср. Müller 1993: 21–24.

<sup>17</sup> В данном исследовании мы намеренно уходим от проблемы логоса и Слова как воплощения вечности во времени, для того чтобы сохранить контекст проблемы памяти. Несомненно, что соотношение речи и времени явилось бы не просто дополнительным измерением, а было бы полной заменой проблематики памяти.



сколько оставляет отсутствие отсутствующим (невидимым), разделяя оба измерения своей полнотой. Память — это не только воспоминания прошлого, это еще и определенность прошлого, отдаленность от субъекта. В этом Марион перетолковывает, казалось бы, банальный парадокс забывчивости из десятой книги (Conf. X 16.24): «когда я вспоминаю о памяти, то тут в наличии сама память, непосредственно действующая, но когда я вспоминаю о забывчивости, то тут в наличии и память, и забывчивость: память, которой я вспоминаю, и забывчивость, о которой я вспоминаю». Забывчивость — это часть памяти, одна из способностей, пребывая в которой, мы в итоге вынуждены помнить о забывчивости, — Августин расценивает это как опыт, на основании которого мы выстраиваем представление о способности забывать. «Если память удерживает не самое забывчивость, а только образ ее, то, чтобы ухватить этот образ, требуется наличие самой забывчивости» (Conf. X 16.25). Поскольку понять, что есть память — это понять самого себя, то забывчивость (и память о ней) — это состояние особого выстраивания дистанции с душой. Забыть что-либо подобно забыванию себя, соответственно, память как таковая — это уже образ «Я». Вспоминая об образе забывчивости, мы можем вспомнить лишь то, что сохранилось в памяти. «Найденное узнается по его образу, живущему в нас. Мы не говорим, что нашли потерянное, если мы его не узнаем, а узнать мы не можем, если не помним; исчезнувшее из вида сохранилось памятью» (Conf. X 18.27). Иными словами, Августин указывает на феноменологическую особенность воспоминаний — в них присутствует не только предметность вещи, которую мы вспоминаем (или забываем), но и сам акт воспоминания, то есть само вспоминающее «Я», которое у Августина до конца не может контролировать весь процесс, будучи его частью. Нет оснований полагать, что Августин считал непредсказуемым процесс воспоминаний и забвения (то есть наше «Я» может не помнить себя), но, учитывая неоплатонизм его гносеологии, скорее возможно приписать его размышлению некоторую predeterminedность воспоминаний.

Таким образом, рассмотрев все три вопроса, которые можно поставить к осмыслению феномена памяти у Августина, мы делаем вывод, что в «Исповеди» прослеживаются не только неоплатонические (в частности, в гносеологии времени), но и сугубо платонические элементы (память как *anamnesis*), «вплетенные» в христианские рассуждения о соотношении времени и сотворенности, происхождении времени «из» вечности и способностей души. В силу многогранности проблемы феноменологический подход необходим: в частности, он способствует лучшему пониманию того, как космологические идеи преломляются в сознании времени, в онтологии субъекта. Несмотря на то, что выводы Мариона чаще направлены на решение феноменологических задач, его интерпретация подчеркивает и те грани размышлений Августина, которые значимы для историко-философской и теологической проблематики проблемы времени в целом.

---

*Источники и литература*

- Civ. dei — Augustinus. De civitate dei / Ed. B. Dombart, A. Kalb. (Corpus Christianorum, Series Latina 47–48. Vol. I: Libri I–X; Vol. II: Libri XI–XXII.) Turnhout: Brepols, 1955.
- Conf. — Augustinus. Confessionum libri XIII / Ed. L. Verheijen. (Corpus Christianorum, Series Latina 27.) Turnhout: Brepols, 1981. [Рус. пер.: Блаженный Августин. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеевко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: «Наука», 2013.]
- De trinitate — Augustinus. De trinitate libri XV / Ed. W.J. Mountain, F. Glorie. (Corpus Christianorum, Series Latina 50–50A. Vol. I: Libri I–XII; Vol. II: XIII–XV.) Turnhout: Brepols, 1968.
- Callahan 1958 — *Callahan J.F.* Basil of Caesarea, New Source for St. Augustine's Theory of Time // *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958). P. 437–454.
- Callahan 1967 — *Callahan J.F.* Augustine and the Greek Philosophers. Pennsylvania: Villanova University, 1967.

- Calvin 1999 – *Calvin L.Tr.* Temporality, Eternity, and Wisdom the Rhetoric of Augustine's Confessions. University of South Carolina, 1999.
- Carr 2014 – *Carr D.* Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World. Oxford, 2014.
- Cavadini 2007 – *Cavadini J.* The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought // *Augustinian Studies* 38.1 (2007). P. 119–132.
- Futch 2002 – *Futch M.* Augustine on the Successiveness of time // *Augustinian Studies* 33.1 (2002). P. 17–38.
- Humphries 2009 – *Humphries Th.L., Jr.* Distentio animi: praesens temporis, imago aeternitatis // *Augustinian Studies* 40.1 (2009). P. 75–101.
- Kaiser 1969 – *Kaiser H.-J.* Zeit und „Memoria“. Bonn, 1969.
- Marion 2008 – *Marion J.-L.* Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- Müller 1993 – *Müller Ch.* Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Würzburg: Augustinus Verlag, 1993.
- O'Daly 2001 – *O'Daly G.* Memory in Plotinus and Two Early Texts of St. Augustine // *G. O'Daly. Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine.* Aldershot, 2001. P. 461–469.
- Schulte-Klöcker 2000 – *Schulte-Klöcker U.* Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung: eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI–XIII der „Confessiones“ des Augustinus. Bonn, 2000.
- Taylor 1989 – *Taylor Ch.* Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, 1989.
- Teske 2001 – *Teske R.* Augustine's Philosophy of Memory // *The Cambridge Companion to Augustine.* Cambridge University Press, 2001. P. 148–158.
- Teske 1996 – *Teske R.* Paradoxes of Time in Saint Augustine. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Wenning, Geser 2010 – *Wenning G.K.F., Geser F.* Erkenntnislehre und Trinitätsspekulation bei Augustinus. Eine Untersuchung zur Gnoseologie von De Trinitate im 20. Jahrhundert // *Augustinianum* 50.1 (2010). S. 189–232.

Валерий Петров

Философский дискурс как гимнословие  
в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе»

---

VALERY PETROFF

PHILOSOPHICAL DISCOURSE AS HYMN-SINGING  
IN LATE PLATONISM AND THE *CORPUS AREOPAGITICUM*

ABSTRACT. The article deals with a peculiar approach to philosophical hymns in late Platonism and the *Corpus Areopagiticum*. It is shown that in certain cases, theological discourse was considered to be a kind of hymn-singing. Accordingly, some dialogues of Plato were treated as hymns. The topics under discussion include: Menander of Laodicea's classification of hymns; examples of hymns treating the high realm of the world by Ofellius Laetus and Emperor Julian; the philosophical hymn-singing according to Proclus; hymn as the soul's ascent to God; hymn and theurgy; hymns as the tokens (συνθήματα) of the Father; hymn-singing as theological discourse in the *Corpus Areopagiticum*; hymn-singing of the divine Hierotheus.

KEYWORDS: Neoplatonism, hymn, prayer, *Corpus Areopagiticum*, Plato, Proclus, theurgy.

---

В философско-религиозных традициях поздней античности (в среднем платонизме, неоплатонизме, в «Халдейских оракулах», некоторых гностических школах), развивавших учения о возведении индивидуальной души и соединении её с божественным, было выработано особое понимание обращенных к богам гимнов и молитв. Гимн (ῥυμος) мог рассматриваться как обращенная к богу разновидность молитвы. Пример такого понимания представляют «Законы» Платона (700b): «Один вид песнопений составля-

---

© В.В. Петров (Москва). campas.iph@gmail.com. Центр античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук.

ли молитвы к богам, называемые гимнами»<sup>1</sup>. Значимость возношения гимнов богам подчеркивал Платон в «Государстве»: «В наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям»<sup>2</sup>. Однако нас интересуют случаи, когда гимнами именовались прозаические философские рассуждения относительно богов или метафизических вопросов, как, например, миф об Атлантиде из платоновского диалога «Тимей». Так, Сократ именовал гимном свою вторую речь в «Федре»: «мы с должным благоговением прославили в своего рода мифическом гимне (μυθικόν τινα ὕμνον)... владыку Эрота»<sup>3</sup>. Позднее Менандр Лаодикейский в «Делении эпидейктических речей»<sup>4</sup> понимает некоторые диалоги Платона как разновидности гимнов, относя их к «естественнонаучным гимнам» (ὕμνοι φυσιολογικοί):

Гимны такого типа встречаются когда, например, воздавая гимн Аполлону, мы именуем его Солнцем и рассуждаем о природе Солнца, или говорим о Гере, что это воздух, а о Зевсе — что это жар. Подобные гимны являются естественнонаучными (φυσιολογικοί). Именно такого рода гимнами мастерски пользуются Парменид и Эмпедокл, их применяет и Платон: например, в «Федре» он естествословит, говоря, что бог Эрос, которого он наделяет крыльями, есть душевное претерпевание<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Plat. Lg. 700b1–2: τι ἦν εἶδος ᾧδῆς εὐχαὶ πρὸς θεοῦς, ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο. В настоящей работе учтены результаты исследований: Van den Berg 2001; Петров 2010.

<sup>2</sup> Plat. R. 607a3–5: ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν.

<sup>3</sup> Plat. Phdr. 265c1.

<sup>4</sup> Менандр Ритор (III–IV вв.), автор трактата Διαίρεσις τῶν Ἐπιδεικτικῶν (Divisio causarum genere demonstrativo). *Эпидейктический* (genus demonstrativum) — ‘относящийся к хвале или порицанию (вообще или отдельных индивидов)’; ἡ τέχνη ἐπιδεικτική — ‘искусство показа (себя)’.

<sup>5</sup> Men. Div. 337.1–9 Spengel (здесь и далее Менандр Ритор цит. по Russel, Wilson 1981): εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι, ὅταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν, καὶ περὶ τοῦ ἡλίου τῆς φύσεως διαλεγώμεθα, καὶ περὶ Ἦρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοί. καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιοῦτῳ τρῶ-

К подобным гимнам Менандр относит платоновские диалоги «Федр» и «Тимей», замечая, что «Платон в “Критии” именуется “Тимей” гимном вселенной»<sup>6</sup> (впоследствии и Прокл будет считать «Тимей» гимном). В самом «Тимее» читаем:

Поскольку день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей. Стоит ли гимнословить (ὑμνοῖμεν) иные, маловажные блага?<sup>7</sup>

Тот же Менандр в разделе «Гимны богам» перечисляет 8 типов гимнов, третий из которых — естественнонаучные (φυσικοί), вроде тех, что сочиняли Парменид и Эмпедокл, разъяснявшие, какова природа Аполлона, а какова — Зевса. Менандр добавляет, что «физическими» или «научными» следует считать и многие орфические гимны<sup>8</sup>. При этом некоторые из научных гимнов строятся как развернутые объяснения (так писали Эмпедокл и Парменид), а некоторые даются в сжатом виде для напоминания (таковы гимны Платона). И те, и другие излагают доктрину открыто и непосредственно. Напротив, пифагорейские гимны сообщают свое учение в виде загадок. Согласно Менандру, в научных гимнах молитва не присутствует. К подобным гимнам не следует

---

πρὸ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς, κέχρηται δὲ καὶ ὁ Πλάτων· ἐν τῷ Φαίδρῳ γὰρ φυσιολογῶν ὅτι πάθος ἐστὶ τῆς ψυχῆς ὁ Ἔρως, ἀναπτεροποιεῖ αὐτόν.

<sup>6</sup> Men. Div. 337.22: ὁ γοῦν Πλάτων ὕμνον τοῦ Παντός τὸν Τίμαιον καλεῖ ἐν τῷ Κριτίᾳ. Видимо, Менандр говорит об описании Атлантиды, ср. Criti. 108c4: τοὺς παλαιούς πολιτάς ἀγαθοὺς ὄντας ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν («представить и воспеть добродетели древних граждан»); cf. 118b3: τὰ δὲ περὶ αὐτὸν ὄρη τότε ὑμνεῖτο.

<sup>7</sup> Plat. Ti. 47a4–b3: νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νῦξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἡμερία καὶ τροπαὶ μεμηγάνηνται μὲν ἀριθμῶν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περὶ τῆς τοῦ παντός φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὁμμάτων μέγιστον ἀγαθὸν τὰλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν...

<sup>8</sup> Men. Div. 333.12–15.

предоставлять доступ широкой публике, которой они покажутся невероятными и вызывающими насмешку<sup>9</sup>. Менандр замечает, что Платона он считает лучшим из писателей, использовавшим в разное время практически все виды гимнов, а иногда почти все виды встречаются у него в одном сочинении, например в «Пире»<sup>10</sup>.

Естественнонаучные гимны могли использоваться при поклонении божеству. Эпиграмма, найденная на западной стене Парфенона и датируемая временем Плутарха Херонейского, упоминает гимн, принадлежащий платонику Офеллию Лаиту<sup>11</sup>:

θειολόγου Λαίτιοιο μετάρσιον ὕμνον ἀκούσας  
οὐρανὸν ἀνθρώποις εἶδον ἀνοιγόμενον·  
εἰ κατὰ Πυθαγόραν ψυχὴ μεταβαίνει ἐς ἄλλον,  
ἐν σοί, Λαῖτε, Πλάτων ζῆ πάλι φαινόμενος<sup>12</sup>.

Слушая возвышенный гимн богослова Лаита,  
Я зрил, как для людей раскрывается небо.  
Если, по Пифагору, душа переходит в другие тела,  
Тогда в тебе, о Лаит, снова явившись, живёт Платон.

Гимн Лаита не был «возвышенным» (μετάρσιον) в литературном смысле. Он, скорее всего, повествовал о высшей области космоса и том, что находится за её пределами: ὕμνος περὶ μεταρσίωv. Как «рассуждение о небесном» (μεταρσιολογία = μεταρσιολεσχία, а чаще просто μετεωρολογία), гимн Лаита был речью о божественном. Поскольку у средних платоников высший бог располагался за пределами неба (ὕπερουράνιος), чтобы призвать его, следовало представить, как разверзаются небеса, в прямом смысле давая увидеть бога. Об этом и говорится в эпigramме. Богословом (θειολόγος) же Лаит назван потому, что именно богословы состав-

<sup>9</sup> Men. Div. 337.9–29.

<sup>10</sup> Men. Div. 334.7–11.

<sup>11</sup> Некий Λαῖτος отмечен в *Moralia* Плутарха (Αἴτια φυσικά 911F6, 912A1, 913E7).

<sup>12</sup> Anthologiae Graecae Appendix: Epigrammata dedicatoria 294.1–4 Cougny (= Inscr. Gr. II<sup>2</sup> 3816).

ляли речи о богах, и подобные речи рассматривались как гимны. В рамках классификации, предложенной Менандром, гимн Лаита считался бы примером естественнонаучного гимна (φυσικῶι ὕμνοι)<sup>13</sup>. Подобного рода гимном была и речь императора и философа-неоплатоника Юлиана в честь царя Гелиоса, составленная по случаю праздника *Solis Agon* (отмечавшегося в Риме 25 декабря).

Поскольку неоплатоники переосмыслили формы почитания богов, то трансформировалось и понимание существа гимна. Наивысшей формой почитания бога стали считать максимально возможное уподобление ему<sup>14</sup>, реализуемое в восхождении к богу. Так, Порфирий учил, что бога следует почитать не чувственно воспринимаемыми приношениями, будь то сожжения на алтаре или славословие. Богу следует приносить свое умопостигаемое восхождение, уподобление ему и соединение с ним. Эта анагогия будет гимном и спасением. Лишь низших богов допустимо почитать словесными гимнами (τῆν ἐκ τοῦ λόγου ὑμνωδίαν)<sup>15</sup>.

Схожим образом, для Прокла единственной надлежащей формой почитания божественного является само движение возвращение к богу (ἐπιστροφή). Только через возвращение к богам мы наполняемся величайшими, спасающими нас благами. Как возвращение к богам Прокл истолковывает гимнословие. Для Прокла его собственные поэтические гимны отличаются от «Парменида» Платона лишь по форме, но не по содержанию. Он по сути приравняет занятия философией к гимнословию, что явствует из использования глагола ὑμνεῖν в корпусе его сочинений и его интерпретации диалога «Парменид» как гимна. Гимны для Прокла являют теургию в действии.

Поскольку же для неоплатоников возвращение имеет всеобщий характер — всё возвращается в свои причины и в богов, — то гимны возносят все существа, будь то бог, человек или растение.

<sup>13</sup> Bowersock 1982: 275–279.

<sup>14</sup> Plat. R. 613b1: ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ; cf. Ti. 90d, Tht. 176bc.

<sup>15</sup> Porph. Abst. II 34.2–16 Nauck.



Феодор Асинский (ок. 275 – ок. 360), ученик Порфирия и Ямвлиха, так и сформулировал: «молится всё, за исключением Первого»<sup>16</sup>. Позднее, в трактате «О жертвоприношении и магии»<sup>17</sup>, Прокл поясняет слова Феодора так:

Поскольку все молится сообразно своему чину (τάξις) и гимнословит вождей всецелых цепей (ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὅλων) мыслительно, словесно, физически или чувственным образом, то и гелиотроп, как удобоподвижный в отношении Солнца, движим им и, если бы кто-нибудь мог слышать, как в своем вращении он сотрясает воздух, он понял бы, что посредством этого звука он возносит как бы некий, сложенный для Царя, гимн, каким способно гимнословить растение<sup>18</sup>.

Прокл имеет в виду, что каждое существо возносит молитву-гимн богам в форме, естественной для данного уровня бытия: мыслительные — мыслительно, природные — природным образом. При этом молитва обращена к богам-вождям (ἡγεμονικοῖ θεοῖ), возглавляющим соответствующие «цепи» бытия. Каждая из цепей (как и все составляющие её сущие) характеризуется каким-либо отличительным свойством, преобладающим в данной цепи: одни относятся к Афине, другие к Гермесу, Селене и т.д. И соответственно, каждый, зная бога, к цепи которого он причастен, должен и гимны возносить именно этому, своему, богу. Только тогда приношение будет действительно и спасительно. Гимн и молитва в этом случае являются практически синонимами.

По мнению Прокла, диалог «Федон» особенно полезен для формирования понимания того, что философия — это род гимнословия. В самом деле, в «Федоне» сказано, что философия —

<sup>16</sup> См. Procl. In Ti. I 213.2–3 Diehl: πάντα γὰρ εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος.

<sup>17</sup> Возможно, это сочинение вдохновило Уильяма Блейка на строки “Ah Sunflower! weary of time, Who countest the steps of the Sun” (*Songs of Innocence and of Experience* 43).

<sup>18</sup> Procl. De sacrificio et magia 148.12–18 Bidez.

величайшее из мусических искусств (φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς)<sup>19</sup>. Прокл комментирует это место так:

Посредством этого искусства душа способна устраивать все человеческие дела и совершенно гимнословить божественное (τὰ θεῖα τελέως ὑμνωδεῖν), подражая самому Мусagetу, который гимнословит (ὑμνεῖ) своего Отца [Зевса] мыслительными песнями и удерживает всецелый космос нерушимыми узами, приводя всё в стройное движение, как говорит Сократ в «Кратиле»<sup>20</sup>.

Аполлон удерживает весь космос, будучи источником мировой гармонии. Человеческая философия (= гимны богам) — это подражание мыслительным гимнам, который Аполлон возносит в честь своего Отца (т.е. Зевса — демиурга и отца вселенной). Исходя из вышесказанного, и по аналогии с диалогом «Тимей», Прокл интерпретирует как гимн платоновский диалог «Парменид». Он толкует гимн Крития Афине (= миф об Атлантиде) в «Тимее» как подражание божеству, которое созерцает превышающую себя реальность:

Богиня [Афина] является причиной созерцания и действия, мы подражаем её практической энергии посредством празднования [Панафинеи], а её созерцательной (θεωρητικῆν) энергии посредством гимна<sup>21</sup>.

Покровительница философии Афина является причиной созерцания. Почитание богини состоит в подражании этой её деятельности в гимнословии, т.е. в занятиях философией. По мнению Прокла, именно по этой причине Критий (Ti. 21a2 sqq.) считает 'справедливым' (δικαίως) преподнести миф об Атлантиде в виде гимна Афине:

---

<sup>19</sup> Plat. Phd. 61a3–4.

<sup>20</sup> Procl. In R. I 57.11–16 Kroll.

<sup>21</sup> Procl. In Ti. I 197.7–10.

Богиню почитают «справедливым (*δίκαιος*) и правдивым гимном». «Справедливым» — потому что всё исшедшее (τὸ προελθὸν) должно возвратиться (ἐπιστρέφειν) в собственное начало, а «правдивым» — поскольку гимн повествует о подлинно существе посредством привлечения реально происходивших событий. Поскольку же одни из гимнов воспевают (ὑμνοῦσιν) сущность, другие — промысел богов, а третьи восхваляют их дела, причем последние представляют собой низший род гимнов (потому что гимны, повествующие о сущности, превосходят все прочие, как говорит Сократ в *Пире* [195a]), то Платон уместно добавил: «как бы почитать», ведь он собирается почитать богиню гимном о деяниях афинян<sup>22</sup>.

Как говорит здесь Прокл, подобный гимн символизирует собой возвращение всего исшедшего. В свою очередь, платоновский диалог «Парменид» Прокл толковал как гимн Единому и всем богам, преподнесённый Платоном на праздник великих Панафиней. Первую гипотезу Парменида Прокл считает богословским гимном<sup>23</sup>, а вторую рассматривает как гимн, воспевающий порождение всех богов<sup>24</sup>.

Согласно поздней традиции, Платон приурочивал выпуск своих диалогов к праздникам в честь того или иного божества именно потому, что рассматривал эти диалоги как гимны богам. Подобное свидетельство предоставляют, например, анонимные

<sup>22</sup> Procl. In Ti. I 85.16–26, пер. С.В. Месяц.

<sup>23</sup> Procl. Theol. Plat. III 83.22–25 Saffrey, Westerink: «Первейшее и непричастуемое Единое... воспевается посредством первой гипотезы», Τὸ μὲν δὲ πρῶτιστον καὶ ἀμέθεκτον ἔν... ὑμνῆται διὰ τῆς πρώτης ὑποθέσεως. Прокл рассматривает в качестве гимна «Парменид» Платона, говоря о первой гипотезе так: «Платон доказывает, что Единое стоит выше всех божественных чинов, и, давая апофатические определения, он словно поёт в честь него теологический гимн» (In Prm. VII 1191.32–35 Cousin: ὕμνον διὰ τῶν ἀποφάσεων τούτων ἕνα θεολογικὸν ἀναπέμνων εἰς τὸ ἔν).

<sup>24</sup> Procl. Theol. Plat. I 31.22–27: «Здесь [в *Пармениде*] в совершенстве представлены все положения теологической науки, показаны все существующие в неразрывности устройства богов; и он [*Парменид*] есть не что иное, как гимн (ὑμνημένῃ) о возникновении богов и всего, что тем или иным образом существует, начиная с невыразимой и непознаваемой причины вселенной».

«Пролегомены к платоновской философии», составленные, возможно, последователем Олимпиодора во второй половине VI в.:

Что касается времени, в которое Платон выпускал свои диалоги, оно не было случайным. Он выбирал святые дни и праздники богов, чтобы его сочинения были поднесены как гимны (*καθ' ἄτερ ὕμνοι ἀνυμῶνται*) и проповеданы, поскольку гимны обычно речутся на праздниках. Поэтому он опубликовал «Тимея» на Бендидии (праздник в честь Артемиды в Пиреях), «Парменида» — на Панафинеях, а прочие — на других празднествах<sup>25</sup>.

Если посмотреть, каким образом Прокл использует глагол *ὑμνεῖν* и его дериваты в комментарии на «Тимей», а схожая практика характерна и для других членов афинской академии, то видно, что занятия философией и метафизика понимались как гимнословие, гимны богам. Тот, кто гимнословит, приближается либо к истокам мудрости (т.е. Гомеру, Орфею, Пифагору), либо к авторитетным философам-платоникам (т.е. Сократу, Платону, Ямвлиху, Феодору Асинскому, Нумению). Слово «гимнословить» многократно встречается в работах Прокла: в комментарии на «Тимей» 75 раз, «Государство» 45 раз, «Парменид» 28 раз, «Кратил» 22 раза. Видимо, представление о том, что занятия философией тождественны гимнословию, было характерной особенностью афинской Академии. У предшествующих философов встречается лишь общая идея того, что божество нужно славить гимнами. Например, Плотин призывал гимнословить умопостигаемых богов и великого Царя тамошнего<sup>26</sup>, а Ямвлих утверждал, что не-философ, в отличие от философа, неспособен надлежащим образом гимнословить подлинную жизнь богов и блаженных людей<sup>27</sup>. Однако до поры это были разрозненные утверждения, несравнимые с последовательным использованием глагола *ὑμνεῖν* применительно к деятельности философа-платоника, который описывает высшую реальность. Как представляется, впер-

<sup>25</sup> Proleg. philos. Plat. 16.35–41 Westerink.

<sup>26</sup> Plot. Enn. II 9.9.33–34: τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεοῦς... τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα.

<sup>27</sup> Iambl. Protr. 75.19–76.2 Pistelli.

вые подобная практика фиксируется в комментарии Сириана на «Метафизику» Аристотеля. В изображении Сириана гимнословы пифагорейцы и богословы (140.17, 89.15 Kroll). Истолкование «Парменида» как гимна по случаю великих Панафиней, аналогичного «Тимею», как гимну на малых Панафинях, было нововведением афинской Академии и принадлежало Сириану или Проклу. Прокл объясняет, чем отличаются диалоги «Тимей» и «Парменид»:

Зачин обоих приходится на время празднования Панафиней: *Парменида* — на время великих, а *Тимея* — малых (потому что последние проводились одновременно с Бендидиями), и это не случайно. Ведь творения Афины двояки: одни являются всеобщими, а другие — частичными, одни — надкосмическими, другие — внутрикосмическими, одни — умопостигаемыми, другие — чувственными, поэтому если первый диалог стоит в одном ряду с обособленными произведениями этой богини и раскрывает умопостигаемые серии богов, то второй соответствует более слабым ее творениям и повествует о божественных силах, действующих в космосе<sup>28</sup>.

Интерпретация диалога «Парменид» как гимна происходит в контексте новаторского толкования Сирианом второй гипотезы «Парменида» как теогонии. Вот почему афинские неоплатоники так тщательно разрабатывали идею, что философия — это гимн, восхваляющий богов. Не случайно в афинской школе первым объектом изучения философии стало изучение природы божественного, особенно его иерархии, т.е. создание философских теогоний: лучшим примером этого является «Платоновская теология» самого Прокла.

Когда Прокл рассуждает в этом сочинении на подобные темы, то вначале говорит, что нужно подняться в область полного безмолвия (ἡσυχία) и покоя (ἡρεμία), куда не достигает никакое гимнословие, где не действуют ни мнение, ни воображение:

---

<sup>28</sup> Procl. In Ti. I 84.25–85.4, пер. С.В. Месяц.

Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым (τὸ νοητόν)... распростершись, как перед восходящим солнцем, прикрыв глаза... узрим тем самым солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана<sup>29</sup>.

Затем Прокл постулирует нисхождение от уровня безмолвия на уровень ума. Именно здесь возможно и даже требуется гимнословие, пример которого Прокл приводит:

Так воспоем же его [первого бога] словно гимнами (οἶον ὑμνήσωμεν)... [Скажем, что] он вывел (ἐξέφηνε) весь род умопостигаемых богов, и весь род богов мыслительных, и всех сверхкосмических, и всех внутрикосмических богов. Ибо он — бог всех богов и генада генад (ἐνὰς ἐνάδων), запредельный первым святилищам (ἀδύτων), более неизреченный, чем любое безмолвие (σιγῆς), и более непознаваемый, чем всякое существование (ὕπαρξενος), святой, сокрытый в святых умопостигаемых богах<sup>30</sup>.

Гимном здесь является корректное с метафизической точки зрения перечисление атрибутов первого бога. А еще ниже находится уровень логических, словесных рассуждений:

Затем, снова низойдя от мыслительного гимнопения (νοεῶς ὑμνωδίας) к рассуждениям (λογισμοῦς)<sup>31</sup> и выдвинув неопровержимую диалектическую науку (διαλεκτικῆς ἐπιστήμην), рассмотрим вслед за созерцанием первых причин, каким образом пер-

---

<sup>29</sup> Procl. Theol. Plat. II 64.19–65.1.

<sup>30</sup> Procl. Theol. Plat. II 65.5–15.

<sup>31</sup> Умопостигаемые гимны тождественны здесь умным схватываниям-интуициям, ср. Procl. In Ti. I 283.1–11: «Посредством умозаключений он нисходит от ума к развертыванию рассуждений и через демонстрацию улавливает природу мира» (συλλογίζόμενος δὲ ἀπὸ νοῦ κάτεισιν εἰς λογικὰς διεξόδους καὶ τὴν δι' ἀποδείξεως θήραν τῆς τοῦ κόσμου φύσεως); а также Theol. Plat. IV 50.13–14): «воспоем в гимнах (ὑμνεῖσθωσαν) те три божественности, что делят между собой сверхнебесное место... умопостигаемые в мыслительном». В комментариях к этому месту Саффрэ и Вестеринк поясняют, что перечисление атрибутов трех божественностей Прокл уподобляет пропеваемому в их честь гимну, в котором называются их имена.

вейший бог запределен всей вселенной (τῶν ὅλων), и пусть на этом нисхождение будет завершено<sup>32</sup>.

Из рассмотренного раздела «Платоновской теологии» Прокла ясно, что обращенный к богу гимн представляет собой не стихотворное произведение — каким являются, например, философские и богословские гимны Мария Викторина, Синезия, Прокла, Григория Богослова, гимн Клеанфа «К Зевсу», гимн «О, Запретельный всему» (Ὡ πάντων ἐπέκεινα), в разное время приписывавшийся Григорию Богослову, Проклу и самому автору «Ареопагитик», — но, скорее, «богословскую речь»: перечисление атрибутов бога, его роли и действий в отношении всего, что от него получило бытие. Согласно Проклу, первый бог дал сущность всем прочим богам — умопостигаемым, мыслительным, сверхкосмическим, внутрикосмическим, а поэтому он есть «бог богов» и «генада генад»<sup>33</sup>, а внутрикосмическое бытие создано уже этими вторичными богами. После «гимнопений» Прокл переходит к диалектическим рассуждениям — к обсуждению первой гипотезы платоновского «Парменида» и рассмотрению порядка следования божественных чинов.

В других своих сочинениях Прокл рассуждает о гимнах в сугубо религиозном контексте «Халдейских оракулов», которые учили о восхождении души к богу посредством теургии. При этом он отвергает гимны и обряды в обыденном смысле, говоря, что на высших ступенях восхождения они уже не действуют. Истинным гимном является само восхождение к Богу, познание Его и уподобление Ему:

гимн Отцу — это не составные речения (λόγοι σύνθετοι) и не устройство обрядов (ἔργων κατασκευή). Будучи единственным нетленным, Отец не приемлет тленного гимна. Потому не будем надеяться убедить Повелителя истинных логосов шквалом пустых речений или образностью (φαντασία) искусно изукрашен-

---

<sup>32</sup> Procl. Theol. Plat. II 65.16–20.

<sup>33</sup> Cf. Dion. Areop. DN I.1, 109.13 Suchla: ἐνάς ἐνοποῖός ἀπάσης ἐνάδος.

ных обрядов: Бог любит неприкрашенную красоту формы (εὐμορφίαν). Принесем же богу вот какой гимн: покинем текучую сущность; направимся к истинной цели — к уподоблению Ему (εἰς αὐτὸν ἕξομοίωσιν); познаем Повелителя, возлюбим Отца; послушаемся Зовущего; побежим к жаркому, убежим от холодного; станем огнем, пройдем сквозь огонь (πῦρ γενώμεθα, διὰ πυρὸς ὀδεύσωμεν). У нас легкий путь к восхождению: Отец — наш путеводитель (Πατὴρ ὀδηγεῖ), развернувший пути огня (πυρὸς ὁδοὺς ἀναπτόξας), чтобы мы не растеклись низменным потоком Леты<sup>34</sup>.

Метафорика огня здесь имеет халдейское, сирийское происхождение. Следуя той же традиции, Прокл приравнивает мыслительные и незримые гимны (οἱ νοεοὶ καὶ ἀφανεῖς ὕμνοι) к невыразимым синфемам Отца (τὰ συνθήματα τοῦ Πατρὸς τὰ ἄρρητα)<sup>35</sup>, которые отец вселенной вложил в каждое сущее при творении космоса:

Душа, поющая гимны (ὕμνωδὸς ψυχὴ) божественному, обретает совершенство (ἀποτελεῖται), протягивая перед собой, как и говорит «Оракулы», неизреченные синфемы Отца и принося их Отцу [в дар]; синфемы, которые Отец «вложил» в неё при первом выходе сущности. Вот каковы мыслительные и незримые гимны восходящей души: они пробуждают память о гармонических логосах, несущих в ней невыразимые образы божественных сил<sup>36</sup>.

Таким образом, пропеваемые в гимнах божественные атрибуты, или имена, тождественны «синфемам» — условным знакам и символам, посеянным Отцом в душах при создании мира. Мыслительные гимны и синфемы пробуждают память души о божественном. В этом смысле через синфемы (которые умопостигаемы и являются своего рода генадами) невыразимым образом (сверхрационально и надвербально) познается умопостигаемое и мыслительное. «Причастность» (μέθεξις) синфемам / символам —

<sup>34</sup> Procl. Phil. Chald. 193.8–16 Pitra (= Des Places 1971: 207–208).

<sup>35</sup> Cf. Majercik 1989; Петров 2008b.

<sup>36</sup> Procl. Phil. Chald. 192.22–27 Pitra (= Des Places 1971: 206–207).



на любом уровне — есть основное средство для души вернуться назад к богам и в конечном счете к самому высшему богу. Схожую мысль в анагогическом контексте выражает в своем гимне Синезий, который использует слова σύνθημα и σφραγίς (печать) как синонимы:

Внемли, о Отец, источник чистой мудрости! Зажги в моей душе мыслительный факел от твоего лона; озари мое сердце сиянием мудрости от твоей силы; [открой] священную тропу к себе — дай синфему, свою печать; изгони губительных демонов материи из моей жизни, и дай мне молитвы<sup>37</sup>.

Заметим, что призывы зажечь мыслительный факел (λάμπων... φέγγος) и озарить сиянием мудрости (στράψον... αὐγάν) соответствуют концепции теургического «осияния» (ἔλλαμψις), представленной у Ямвлиха<sup>38</sup>, а впоследствии реципированной в «Ареопагитиках».

Видимо, не случайно в «Ареопагитиках» применительно к божественным именам замечено, что «тайное предание наших вождей изъяснительно даровало нам посредством Речений и другие богоделательные светы» (θεουργικὰ φῶτα)<sup>39</sup>. Это высказывание можно интерпретировать так, что имена Бога, представленные в Писаниях, являются теургическими символами<sup>40</sup>. Через «пропевание» имен-синфем, умы сверхразумно познают Бога, соединяются с Ним и сами становятся богами по благодати. Схожая идея в контексте рассуждений об умных гимнах формулируется в «Ареопагитиках», где сказано, что «осияния» (ἔλλάμψεσιν) возвышают умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει)<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Syn. Hymni I 528–548 Lacombrade.

<sup>38</sup> Iambl. Myst. I 12.5 Des Places: ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις; *ibid.* II 2.22: τὴν ἀπ' αὐτῶν ἐνδιδομένην φωτὸς ἔλλαμψιν; *ibid.* III 14.47: εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἔλλαμψιν. Благодаря подобному осиянию адепт возводился к Богу, *ibid.* III 31.69: πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος.

<sup>39</sup> Dion. Areop. DN I.4, 112.10–114.1.

<sup>40</sup> См. Петров 2008a: 94–95.

<sup>41</sup> Dion. Areop. DN I.2, 110.14.

Рассмотрим схожие представления «Ареопагитик». Автором этого корпуса сочинений является неизвестный нам грекоязычный сириец, получивший хорошую выучку в неоплатонической школе или школах и попытавшийся соединить метафизику неоплатонизма с христианским богословием. Главный трактат «Ареопагитик» посвящен исследованию атрибутов, или имен, Бога. При этом манера, в которой это делается, практически неотличима от способов неоплатонического философствования. Характерно, что как и в неоплатонизме такое философствование именуется в «Ареопагитиках» гимнословием.

В самом деле, гимнословие богословов состоит в выстраивании богоименований (τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν) для исхождений богоначалия (θεαρχίας προόδου). Это делается «изъяснительно и гимнически» (ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς)<sup>42</sup>. Поскольку имена Бога даны в Писаниях, то сказано, что гимнословят и сами Писания<sup>43</sup>. При этом имена, которыми воспевается Бог, относятся не к какой-либо одной божественной ипостаси, но ко всей Троице<sup>44</sup>.

Если считать автора «Ареопагитик» исключительно христианским богословом, остается загадкой, отчего он уделяет столь большое внимание «именам» Бога и их правильности. Ответ на этот вопрос мы получаем тогда, когда сознаём, что рассуждения трактата «Божественных имен» представляют собой христианизированный эквивалент систематического обсуждения божественных атрибутов из первой книги «Платоновской теологии» Прокла<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Dion. Areop. DN I.4, 112.7–10.

<sup>43</sup> Dion. Areop. DN II.1, 122.1–2: ἡ αὐτοαγαθότης πρὸς τῶν λογίων ὑμνηται.

<sup>44</sup> Dion. Areop. DN II.1, 122.7–8: τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης... θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι; ibid. II.11, 137.11–13: «все божественные имена, [даже] прилагаемые в богоначальным ипостасям (τὸ πᾶσαν... θεωνυμίαν, ἐφ' ἧπερ ἂν κεῖται τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων), следует воспринимать как относящиеся ко всей богоначальной целостности».

<sup>45</sup> Это отметили Саффрэ и Вестеринк в предисловии к изданию «Платоновской теологии», см. Saffré 1968: xcxi–xcxii.

Внимание автора «Ареопагитик» к священным именам становится понятным, если понять, что он строит свое рассуждение в контексте учения об именах у Ямвлиха и Прокла. Например, Ямвлих постулирует сверхдискурсивный и сверхвербальный характер действия божественных имен, которые для него являются синфемами, символами Отца, вложенными в нас, действующими независимо от нашего разумения. Когда Ямвлих рассуждает о непонятных грекам именах египетских (и прочих) богов, он пишет о том, что эти варварские наименования соответствуют природе этих богов; они даны по природе, а не по установлению; имена не являются выдумкой, а их непонятность служит завесой для божественных святынь:

Каким образом имена, теснейшим образом соединенные (συννηνωμένα) с богами, связывающие (συνάπτοντα) с ними нас, обладающие чуть ли не равными силами с высшими [существами], могут быть «выдуманными образами» (φανταστικὰ πλάσματα), если без них не совершается никакой священный обряд (ιερατικὸν ἔργον)?... Мы соделываем понятия (ἐννοίας) относительно божественного... соответственно... самой природе божественного и сообразно божественной истине, которую постигли те, кто первыми установил законы священного служения (ἀγιστείας)... Таков наш ответ тебе относительно имен, именуемых непроизносимыми (ἀφθέγκτων) и «варварскими», но на деле являющихся приличествующими священному (ιεροπρεπῶν δὲ ὄντων)<sup>46</sup>.

В ряде случаев автор «Ареопагитик» открыто уравнивает «гимнословие» и «богословие» — так же, как это делает Прокл. Катафатическое богословие именуется в «Ареопагитиках» «гимнословием от причиненного» (оно говорит о Боге через приложение к Нему свойств, усматриваемых в сотворенных Им вещах)<sup>47</sup>, тогда как апофатическое богословие названо гимнословием по-

<sup>46</sup> Iamb. Myst. VII 5.25–59.

<sup>47</sup> Cf. Dion. Areop. DN I.5, 117.11–13, где сказано, что поскольку божественное бытие (ὕλαρξίς) есть Причина всего сущего, Промысел богоначалия следует воспевать исходя из Им причиненного (τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον).

средством отрицаний<sup>48</sup>. Высший вид гимнословия-богословия превышает и катафатику, и апофатику, постулируя Бога как трансцендентного всему<sup>49</sup>. Здесь же прямо приводятся примеры гимнопений:

Бог есть причина, начало, сущность, жизнь;

Бог восстанавливает отпавших, обновляет божественный образ в тех, кто ниспал;

Бог утверждает колеблющихся, Он — опора твердых, руководство для восходящих;

Бог — осияние просвещаемых, телетархия посвящаемых, богоначалие обоживаемых, простота опрощаемых, единство объединяемых;

Бог — начало начал, податель сокровенного, жизнь живущего, сущность существующего, начало и причина жизни и сущности<sup>50</sup>.

Как легко видеть, такого рода «гимн» по существу есть изложение положений христианского богословия<sup>51</sup>. В заключение приводится еще один пример гимнодии: Богоначалие есть монада и генада; оно есть Троица, Причина, Мудрость, Красота, Человеколюбие<sup>52</sup>.

То, что сам автор называет сочинением «О божественных именах», относится к главам 4–8, которые имеют характерные над-

---

<sup>48</sup> Dion. Areop. DN I.5, 117.1–2: ἕμνοῦσιν... διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως.

<sup>49</sup> Dion. Areop. DNI.5 117.5–11: «Богоначальную сверхсущность (ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν)... не дозволено гимнословить (ἕμνησαι) ни как логос или силу, ни как ум или жизнь или сущность, но — как запредельную в своем превосходстве всему сущему (ἀπάντων, ὅσα ὄντα ἐστίν, ὑπεροχικῶς ἀφηρημένην)».

<sup>50</sup> См. Dion. Areop. DN I.3, 111.12–112.6.

<sup>51</sup> Dion. Areop. DN I.3, 111.12–112.6. Хотя автор «Ареопагитик» подчеркивает, что любое богоименование относится сразу ко всей Троице, возможно, что именованья 1 и 5 соответствуют Отцу, 2 и 4 — Сыну, 3 — Духу Святому. Таким образом, в перечне имен происходит движение: от Отца через Сына к Духу и обратно через Сына к Отцу.

<sup>52</sup> Dion. Areop. DN I.4, 112.10–113.12.

писания: глава 4 — «Благо», гл. 5 — «Сущее», гл. 6 — «Жизнь», гл. 7 — «Ум», гл. 8 — «Сила». То, что указанные термины действительно выражают сущность этих глав, подтверждает сам автор, замечая: «в книге *О божественных именах* говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, принадлежащим умопостигаемому богоименованию (*νοητῆς θεωνομίας*)»<sup>53</sup>. Последняя 13-я глава называется «Совершенное» и «Единое». Каждая глава содержит рассуждение о каком-либо одном или нескольких именах Бога, причем порядок имен коррелирует с тем, который установлен для высших родов сущего в метафизике платонизма<sup>54</sup>.

При этом в «Ареопагитиках» замечено, что гимнопение может быть основано не только на Писаниях: «богословы почитают не только указанные богоименования, происходящие от всеобщих или частных промыслов или объектов промысла, но и от некоторых божественных знамений (*φασμάτων*), озаривших посвященных в таинства (*μύστας*) или пророков в священных храмах или в других местах»<sup>55</sup>. Применительно к «божественному Иерофею», которого автор изображает своим учителем, гимнопение представляет собой непосредственный контакт с Богом, при котором святой «выходит из себя». В «Ареопагитиках» описывается загадочное событие — собрание «многих священных братьев», включая «божиего брата» Иакова и Петра, главы и старейшего вождя богословов (*κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης*), которые сошлись для созерцания некоего «живоначального и богоприимного тела» (*τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου*

<sup>53</sup> Dion. Areop. Myst. 3, 146.9–11 Neil, Ritter.

<sup>54</sup> Заслуживает внимания, что темы «Богословских очерков», упомянутые там же («Таинственное богословие» 3, 146.1–9), соответствуют теперешней гл. 2 «Божественных имен». Применительно к порядку глав 4–8 можно заметить, что хотя Ареопагит утверждает, будто его рассуждение есть лишь экспликация имен Бога из Библии (т.е. именованья первичны, а авторский текст, будучи лишь комментарием, — вторичен), на деле всё обстоит наоборот. Автор строит свое неоплатоническое по сути рассуждение, подбирая для того или иного раздела подходящие именованья из Писания.

<sup>55</sup> Dion. Areop. DN I.8, 120.9–12.

σώματος), под которым толкователи «Ареопагитик» традиционно понимали тело усопшей Богородицы:

Когда... все священноначальники решили воспеть (ὕμνησαι), как кто может, бесконечно сильную благодать богоначальной немощи (θεαρχικῆς ἀσθενείας), Иерофей... победил среди богословов всех прочих священнопоświęщенных (ιερομυστῶν), придя в полное иступление (ὄλος ἐκδημῶν), совершенно выйдя из себя (ὄλος ἐξίστάμενος ἑαυτοῦ), переживая приобщение к воспеваемому (πρὸς τὰ ὑμνοῦμενα κοινωνίαν πάσχων). На основании всего того, что было услышано, увидено, узнано и не узнано, он был оценён как богопостигающий и божественный гимнослов (θεόληπτος καὶ θεῖος ὑμνολόγος)<sup>56</sup>.

Этот отрывок получил множество интерпретаций. Полагали, что речь может идти об успении Богородицы, о таинстве евхаристии, совершенном в какой-то особенно важный исторический момент, выдвигалось предположение, что здесь подразумевается некий церковный собор, на котором присутствовали представители разных церквей. С. Герш сопоставляет рассматриваемый фрагмент с началом прокловского комментария на платоновский диалог «Парменид», в котором разнесенные во времени и пространстве учителя платонизма соединяются в созерцании диалога «Парменид» как текстуального корпуса, а значит упомянутое в Ареопагитиках «тело» есть просто священная книга<sup>57</sup>.

Не вдаваясь в догадки, заметим, что если мы будем держать в уме тот факт, что гимнословие у платоников афинской школы равносильно изложению философских положений относительно высших принципов, то перспектива восприятия этого отрывка существенно модифицируется; упомянутое в нём «тело» перестает быть телом почившей Богородицы, а гимны, возносимые при созерцании этого тела, не обязательно являются литургическими песнопениями. При этом полностью сохраняется момент экстатического и мистического соединения Иерофея с высшей

<sup>56</sup> Dion. Areop. DN III.2, 141.8–14.

<sup>57</sup> Gersh 1991: 106.

реальностью, к которой он всецело обращен и которая в нём присутствует.

На примере рассмотренной темы очевидно, что отправляющиеся от неоплатонизма Ямвлиха и Прокла «Ареопагитики», впоследствии рецепированные множеством традиций — сирийской, греческой, латинской, грузинской, армянской, арабской, славянской — и вошедшие в христианское богословие, где они были трансформированы с целью приближения к ортодоксальной догматике, демонстрируют устойчивость исходного теоретического каркаса, элементы которого становятся понятны только при сопоставлении с соответствующими аналогами в платоновской традиции.

---

*Источники и литература*

- Bidez 1928 — Bidez J. Proclus sur l'art hiératique // J. Bidez et al. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. T. 6. Bruxelles: M. Lamertin, 1928. P. 137–151 [греч. текст P. 148–151].
- Bouffartigue et al. 1977–1995 — Porphyre. De l'abstinence / Éd. et trad. par J. Bouffartigue, M. Patillon, A. Segonds, avec le concours de L. Brisson. T. 1–3. Paris: Les Belles Lettres, 1977–1995.
- Cousin 1864 — Procli Commentarium in Platonis Parmenidem [cum Scholiis] // Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. Victor Cousin. Paris: Aug. Durand, 1864<sup>2</sup>. P. 603–1314.
- Des Places 1966 — Jamblique. Les mystères d'Égypte / Éd. et tr. par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- Des Places 1971 — Oracles chaldaïques / Éd. et tr. par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Des Places 1989 — Jamblique. Protreptique / Éd. et tr. par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Diehl 1903–1906 — Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Rec. E. Diehl. Vols. I–III. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1903–1906.
- Heil, Ritter 1991 — Corpus Dionysiacum. Bd. II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia.

- Epistulae / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin · New York: Walter de Gruyter, 1991. (Patristische Texte und Studien 36.)
- Kroll 1899–1901 — Procli Diadochi in Platonis Rempublicam commentaria / Rec. W. Kroll. Vols. I–II. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1899–1901.
- Kroll 1902 — Syriani in metaphysica commentaria / Ed. Guilelmus Kroll. Berolini: G. Reimeri, 1902.
- Lacombrade 1978 — Synésios de Cyrène. Tome I: Hymnes / Éd. par Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Nauck 1886 — Porphyrius philosophus platonicus: Opuscula selecta / Iterum rec. Augustus Nauck. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1886.
- Pistelli 1888 — Iamblichi Protrepticus / Ed. Hermenegildus Pistelli. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1888.
- Pitra 1888 — Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia // Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata. Vol. 5.2 / Ed. J.B. Pitra. Parisiis: Roger et Gherowitz; Romae: Philippi Cuggiani, 1888. P. 192–195.
- Russel, Wilson 1981 — Menander Rhetor / Ed. with trans. and comm. by D.A. Russell and N.G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Saffrey, Westerink 1968–1997 — Proclus. Théologie platonicienne / Éd. et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. T. 1–6. P.: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Spengel 1856 — Μενάνδρου Ῥήτορος [Γενεθλίων] Διαίρεσις τῶν Ἐπιδεικτικῶν // Rhetores Graeci / Ex rec. Leonardi Spengel. Vol. 3. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1856. P. 331–346.
- Suchla 1990 — Corpus Dionysiacum. Bd. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin · New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien 33.)
- Westerink 1962 — Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy / Ed. and tr. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962.
- Петров 2008a — *Петров В.В.* Рецензия на кн. *Klitenic Wear S., Dillon J.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes (Ashgate, 2007) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия 3 [23] (2008). С. 88–105.
- Петров 2008b — *Петров В.В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем 24 (2008). С. 148–166.
- Петров 2010 — *Петров В.В.* Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников // Космос и Душа. Вып. 2: Учения о природе и мышлении в Антич-



- ности, Средние века и Новое время / Под ред. А.В. Серегина. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 210–239.
- Bowersock 1982 — *Bowersock G.W.* Plutarch and the Sublime Hymn of Ofellius Laetius // *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23 (1982). P. 275–279.
- Gersh 1991 — *Gersh, Stephen.* The Pseudonymity of Dionysius the Areopagite and the Platonic Tradition // *Neoplatonismo Pagano vs. Neoplatonismo Cristiano. Identita e intersezioni* / Eds. M. Di Pasquale Barbanti, C. Martello. Catania: CUECM, 2006. P. 99–130.
- Majercik 1989 — *Majercik, Ruth D.* Introduction // *The Chaldean Oracles / Text, trans., and comm. by Ruth Majercik.* Leiden: Brill, 1989. P. 1–46.
- Saffrey 1968 — *Saffrey H.D.* Introduction générale // *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I / Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink.* Paris, 1968. P. ix–cxcvii.
- Van den Berg 2001 — *Berg, Robbert Maarten van den.* Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary. Leiden · Boston · Köln: Brill, 2001.

Майя Петрова

Рецепция текстов Аристотеля  
в латинском платонизме Поздней Античности\*

---

MAYA PETROVA  
THE RECEPTION OF ARISTOTLE'S TEXTS  
IN LATIN PLATONISM OF LATE ANTIQUITY

ABSTRACT. The article discusses the reception of Aristotle's texts in Latin Platonism of Late Antiquity by means of general analysis of Macrobius' *Commentary on the Dream of Scipio* (II 14–16) and *Saturnalia*. It shows how Macrobius used Aristotle's texts when describing the views of the Platonists concerning the immortality of the soul, what he did borrow from Aristotle while transmitting various theories of natural science. The author focuses on textual and doctrinal parallels between Aristotle and Macrobius, examining how accurate was Macrobius' transmission and exposition of the Greek lore, and to what extent he was transforming it in the process. The conclusion is drawn that Macrobius' knowledge of Aristotle's texts was not a direct one.

KEYWORDS: Greek lore, Aristotle, perception, Latin tradition, influence, text.

---

В настоящей статье обсуждаются особенности использования текстов Аристотеля латинским платоником Макробием (сер. V в.), а также исследуются вопросы, что именно и как Макробий заимствует у Стагирита, в какой мере он трансформирует полученное знание, насколько точно передает и излагает его, а также было ли Макробиево знание текстов греческого философа прямым

---

© М.С. Петрова (Москва). beionyt@mail.ru. Центр гендерной истории Института всеобщей истории Российской академии наук.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ, в рамках проекта (№ 15-18-30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

или опосредованным<sup>1</sup>. К рассмотрению привлекаются два сочинения Макробия, а именно «Комментарий на ‘Сон Сципиона’» и «Сатурналии». Еще одна его работа, озаглавленная «О различиях и сходствах греческого и латинского глаголов», не содержит упоминаний об Аристотеле и параллелей с его текстами. Заметим, Макробий не является оригинальным мыслителем; он лишь адаптирует работы греческих авторов.

*«Комментарий на ‘Сон Сципиона’»*

Вкратце скажем о том, что собой представляет Макробиев «Комментарий». Собственно, название сочинения говорит само за себя — автор разъясняет заключительный раздел трактата Цицерона «О государстве», озаглавленный «Сон Сципиона». Основными источниками Макробия служат греческие тексты, которые он кратко пересказывает, опуская промежуточные рассуждения и оставляя лишь выводы. По этой причине его текст напоминает свод греческого знания<sup>2</sup>, популярно изложенный для латинского читателя. Избранный Макробием метод для составления «Комментария» — тот же, что и у поздних комментаторов-платоников, как греческих, так и латинских (среди которых Ямвлих, Прокл, Калкидий и др.): автор помещает цитату в начало главы и посвящает последнюю её толкованию. Для манеры его письма (впрочем, как и для всех комментаторов Поздней Античности) характерно желание создать впечатление работы с первоисточниками и продемонстрировать свою эрудицию.

Лишь небольшой раздел весьма объемного Макробиева сочинения<sup>3</sup> посвящен обсуждению учения Аристотеля о природе дви-

---

<sup>1</sup> См. Linke 1888; Mras 1933; Courcelle 1943: 20–36; Wedeck 1969: 13–47; Flamant 1977: 148–171, 305–350, 382–484, 485–680, 628–636; Stahl 1952; Gersh 1986: 502–522; Armisen-Marchetti 2001. См. также: Петрова 2015а; Петрова 2015b.

<sup>2</sup> Многие изложенные Макробием теории укладываются в традицию платонизма, хотя различимо влияние стоицизма, пифагореизма, герметической философии.

<sup>3</sup> Произведение Макробия в 16–17 раз длиннее первоисточника, хотя без разъяснения остается четверть текста Цицерона (большой частью, введение).

жения и его видах. Это три главы из второй книги «Комментария» (II 14–16), в которых речь идет о Душе, бессмертие которой гарантируется согласно платоникам принципом её самодвижности (II 13.7).

Это изложение Макробия (условно назовем его «полемика с Аристотелем») уже привлекало внимание зарубежных исследователей, среди которых Томас Уиттекер<sup>4</sup>, Уильям Шталь<sup>5</sup>, Стивен Герш<sup>6</sup>. Мы также затрагивали этот вопрос в рамках нашей диссертации, защищенной в 1998 году<sup>7</sup>. Чуть позже Илья Семенов провел более тщательное исследование этого раздела, с привлечением текстов Плотина и Порфирия<sup>8</sup>. В целом, все исследователи единодушны в своих выводах относительно того, какие именно фрагменты из сочинений Аристотеля использовал Макробий в своем рассуждении, поскольку сравнительный анализ текстов говорит сам за себя. Вначале мы резюмируем имеющиеся заключения, затем перейдем к собственным выводам и некоторым предположениям.

Важно заметить, что полемике с Аристотелем предшествует Макробиево изложение платонических доказательств бессмертия души (Comm. II 13), позаимствованных им из трактата Цицерона «О государстве» (XV 15)<sup>9</sup>, которые, в свою очередь, восходят к платоновскому «Федру» (245с–246а). Похоже, это своеобразное введение понадобилось Макробию для того, чтобы подвести читателя к изложению доводов Аристотеля (II 14.3–35), возражающего против основного принципа бессмертности души, т.е. её самодвижности. Эти доводы Макробий затем и критикует (II 15–16)<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> Whittaker 1923: 79.

<sup>5</sup> Stahl 1952: 36–37.

<sup>6</sup> Gersh 1986.

<sup>7</sup> Петрова 1998: 150–151. См. также Петрова 2015а.

<sup>8</sup> Семенов 1999.

<sup>9</sup> Ср. также: Cic. Tusc. disp. I 53–54; Gersh 1986: 123.

<sup>10</sup> Заметим, что для критики концепции Аристотеля Макробий, в основном, использует Платиновы «Эннеады» (VI 1.10; VI 2.16; III 8.10; III 6.3; I 1.13; IV 8.3;

Сам Макробий говорит о своём намерении точно передать доктрину Аристотеля (Comm. II, 14, 2–3)<sup>11</sup>. Однако на деле его парафраз доказательств греческого философа весьма далек от оригинала. В частности, у Макробия изменен порядок приводимых Аристотелем аргументов (Comm. II 14.3–35)<sup>12</sup>. В основном доводы Макробия восходят к материалу из VIII книги Аристотелевой «Физики» (250b10–267b), в которой греческий мыслитель (критикуя приверженцев Платона, полагающих причиной движения душу — Phys. 265b30) излагает учение о природе движения и его видах. У Макробия имеются и два других соответствия (на уровне нескольких слов) с сочинением Аристотеля «О душе» (I 3, 406a5–10 — о движении судна; I 3, 406a — о движении души). Эти фразы Макробий встраивает в свой парафраз фрагмента из «Физики» по мере надобности (об этом мы скажем ниже). Всего, применительно к «полюемике с Аристотелем», можно обнаружить десять соответствий между «Физикой» и «Комментарием». Все они приведены в таблице:

Macr. Comm.	Arist. Phys.
II 14.4–5	VIII 3, 253a–254b
II 14.8–13	VIII 4, 254b–256a VIII 10, 266b VIII 4, 254b, ср. <i>De an.</i> I 3, 406a5–10 (движение судна)
II 14.16–21	VIII 5, 256a–258b
II 14.22–23	VIII 6, 258b–260a
II 14.24	VIII 7, 261b
II 14.25	VIII 7, 261b и VIII 5, 257b

IV 2.23; IV 7.5; IV 7.11; IV 5.7; IV 3.7). Имеются и параллели с текстами Платона (Lg. 894b; 895a; Phdr. 245a).

<sup>11</sup> Такой метод компоновки и составления собственного произведения характерен не только для Макробия, но и для многих других античных авторов, как греческих, так и латинских. Например, основная часть трактата Ямвлиха «Протрептик» состоит из отрывков платоновских диалогов (гл. 5–19), которые прерываются сосредоточенными вокруг темы блаженства и способов его достижения выдержками из сочинения Аристотеля (гл. 6–12), вероятно имевшего такое же название. См. Алымова 2004: 13–15.

<sup>12</sup> Whittaker 1923: 79.

Macr. *Comm.* Arist. *Phys.*

II 14.26 VIII 6, 259b

II 14.27 VIII 5, 256b–257b

II 14.28 VIII 5, 256ab

II 14.29–35 VIII 8–9, 261b–266a, ср. *De an.* I 3, 406a (движение души)

Очевидно, Макробий ставит перед собой цель показать несостоятельность концепции Аристотеля, не соглашающегося с тем, что душа самодвижна и пытавшегося доказать её неподвижность (*De an.* I 3, 406a). По этой причине Макробий, оставляя место для критики, «выхватывает» из текстов Стагирита то, что, как ему представляется, легко можно опровергнуть, опершись на тексты платоников. Этот принцип «работает» на протяжении всей его «полемики с Аристотелем».

Как очевидно, Макробий передает текст Аристотеля весьма поверхностно. Обратившись к «Физике», можно увидеть более ясное и продуманное изложение (VIII 3, 253a20–30 и 254a15–25). Заметим также, что Макробий, выстраивая свое изложение, иногда в чем-то соглашается с греческим философом. Например, он говорит, что против утверждения о существовании *чего-то всегда неподвижного* последователи Платона не будут возражать. Но, по словам Макробия, из этого не следует, что если существует *нечто неподвижное*, то это именно *Душа*; а те, кто говорят, что душа самодвижна, не решатся утверждать, что все вещи самодвижны.

Следует упомянуть и о так называемых «вкраплениях» аристотелевских фраз в Макробиев пересказ его же положений о движении и обратить внимание на контекст рассматриваемых фрагментов из сочинений обоих авторов. Так, когда Макробий (II 14.8), следуя «Физике» Аристотеля, рассматривает виды движения, он приводит пример из трактата «О душе» (I 3, 406a5–10) о движущемся судне и мореплавателях, пребывающих в покое. У Аристотеля же речь идет о движении и судна, и мореплавателей, поскольку судно движется само по себе, а мореплаватели — потому, что находятся на нем. Фраза из этого же сочинения (*De an.* 406b5) вставлена Макробием (II 14.29) в другой фрагмент из «Физики».

Здесь латинский автор, по сути, использует нужную ему фразу вне контекста. Он пишет: «если Душа движется, тогда, несомненно, она движима [вместе] с движениями [тела], перемещающегося с места на место». Аристотель же акцентирует внимание на другом, говоря, что «каким движением движется тело, таким движется и сама душа...»<sup>13</sup>. Аналогично, без учета контекста, в «Комментарии» (II 14.5) употребляется и фраза из трактата «О небе» (I 9, 278b17; ср. II 10, 291a35). В этом месте Аристотель рассуждает о том, что называется небом, в котором помещаются Луна, Солнце и блуждающие звезды, о которых говорят, что они [видны] на небе. У Макробия же, прежде всего следующего «Физике» Аристотеля, речь идет о видимом движении небесных тел.

Все рассмотренные примеры демонстрируют опосредованную зависимость Макробия от Аристотеля. Скорее всего, Макробий пользовался некими промежуточными текстами — как «школьными», содержащими выдержки из Аристотеля, так и, возможно, «критическими изложениями» тех авторов-платоников<sup>14</sup>, которые не были согласны с учением Стагирита. Сам же Макробий вряд ли непосредственно читал труды философа. Этот вывод подтверждает и язык Макробия: в его изложении «полемики с Аристотелем» не встречается ни одного греческого термина и ни одной цитаты на греческом языке, которыми, как правило, насыщены его сочинения. Текст парафраза Аристотеля довольно сухой и техничный, что также мало свойственно Макробию, старающемуся изложить греческое знание цветистой прозой. Говоря о «школьных» текстах, можно предположить, что они могли быть подобными дошедшим до нашего времени так называемым «учебникам» платоновской философии<sup>15</sup>. Очевидно, существовали и аналогичные школьные тексты учения Аристотеля, которые ныне утрачены.

---

<sup>13</sup> Попов, Иткин 1976: 380.

<sup>14</sup> Stahl 1995: 22, 227.

<sup>15</sup> Название «учебник» условно, однако оно отражает тенденцию в школах позднего платонизма представлять учение Платона в виде конспекта, позволяющего подойти к пониманию учений философа. См. Шичалин 1995.

Ετι προδοποληνηα προδιοερηαυαυοι και другие места «Комментария». Так, в одном из них речь идет о созвучиях, издаваемых планетарными сферами (Π 4), и, в частности, о различной высоте небесных звуков (Π 4.1–7). Говоря о звуке, происходящем тогда, когда воздух получает быстрый и сильный удар (Π 4.3), Макробий — без упоминания имени философа и названия его сочинения — вновь привлекает (или учитывает) строки из трактата Аристотеля «О душе» (Π 8, 419b20–420b):

δεῖ στερεῶν πληγὴν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸν ἀέρα. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν ὑπομένη πληγεῖς ὁ ἀήρ καὶ μὴ διαχυθῆ. διὸ ἐὰν ταχέως καὶ σφοδρῶς πληγῆ, ψοφεῖ.

для звука... необходимо... чтобы ударились твердые тела друг о друга и о воздух. А это происходит всякий раз, когда *воздух, получив удар, остается на месте и не распространяется*. Поэтому, когда воздух получает быстрый и сильный удар, он производит звук<sup>16</sup>.

Ср. у Макробия (Comm. Π 4.3):

Indicio est virga quae dum auras percutit, si impulsu cito feriat, sonum acuit; si lentiore, in gravius frangit auditum. In fidibus quoque idem videmus, quae si tractu artiore tenduntur, acute sonant, gravius laxiores.

например, прут, которым *ударяют о воздух; если произвести им быстрый удар*, то звук получится высоким, а если медленный, то — низкий. То же происходит и в случае с лирой: туго натянутые струны дают высокий звук, а когда они ослабевают, то звук получается низким.

В другом месте «Комментария» мнение Аристотеля о том, что душа есть ἐντελέχεια тела (De an. Π 1, 412a5–20), включено Макробием (Comm. I 14.19)<sup>17</sup> в перечень других авторитетных дефини-

<sup>16</sup> Попов, Иткин 1976: 411.

<sup>17</sup> Ср. Aet. De plac. rel. (Stob. exc.), 386.1–389.8 Diels [ap. Stob. Ant. I 49, 1a.1–1b.12 Wachsmut]; Nem. De nat. hom. Π 2–31. Об источниках этого места см. Courcelle 1943: 31; Armisen-Marchetti 2001: 173; Regali 1983: 347–350.



ций души<sup>18</sup>. Эти определения, будучи «общим местом» в эпоху Макробия, вполне могли быть взяты из учебных сводок.

Подтверждением такому предположению служит еще один пример, отражающий представления эпохи. Так, общепринятое утверждение Макробия о строении человеческого тела, соответствующего божественной природе (Comm. I 14.9), также восходит к Аристотелю, который в трактате «О частях животных» (II 10, 656a7–14) говорит о том, что из всех известных живых существ только человек причастен божественному, поскольку его голова (названная «верхней частью») обращена к тому, что во вселенной находится выше, и только лишь человек из всех животных стоит выпрямившись.

Эти примеры, на наш взгляд, подтверждают сделанный выше вывод об опосредованном использовании Макробием текстов Аристотеля. В «Комментарии» их немного: это небольшой отрывок из «Физики», несколько фраз из трактата «О душе» и по одной фразе из трактатов «О небе» и «О частях животных».

### *«Сатурналии»*

В «Сатурналиях» Макробий весьма часто упоминает имя Аристотеля<sup>19</sup>. В его сочинении встречаются и прямые параллели с текстами греческого философа, большая часть которых связана с физическими и естественнонаучными представлениями<sup>20</sup>. При их рассмотрении мы, следуя античной традиции, не будем отделять сочинения самого Аристотеля от тех работ, которые ему приписывались, поскольку в текстах греческих и латинских авторов,

---

<sup>18</sup> Напр., «душа — это самодвижущаяся сущность» (Платон, Phdr. 245ce), «самодвижущееся число» (Ксенократ, ap. Cic. Tusc. disp. I 20), «гармония» (Пифагор и Филолай, ср. Arist. De an. I 4, 407b; Lucr. De nat. rer. III 100–101; Дикеарх, см. Афонин 2015), «идея» (Посидоний, ср. Plut. 1023B) и др.

<sup>19</sup> См. Sat. I 18.1; II 8.10 и 13; VI 18.19 (дважды) и 21; VII 3.24; VII 6.15 и 16; VII 12.25; VII 13.19, 21 и 23; VII 16.34.

<sup>20</sup> О восприятии Аристотелева знания, относящегося к теориям и практике медицины, см. Балалыкин 2015а, Балалыкин 2015б, Серегина 2015.

на которые опирался Макробий, псевдоэпиграфы атрибутируются самому Стагириту.

Первая отсылка к Аристотелю встречается в том месте «Сатурналий», где заходит речь об Аполлоне и отце-Либере, которые трактуются как манифестации одного и того же бога Солнца<sup>21</sup> (Sat. I 18.1). Здесь же приведено и название сочинения — «Теологумены». Вероятно, оно было хорошо известно в эпоху Макробия, поскольку похожая цитата встречается у других латинских авторов IV–V веков — Арнобия (Adv. nat. III 33), Сервия (In Georg. I 5.5–6) и Августина (De civ. Dei VII 16)<sup>22</sup>.

Еще раз Макробий упоминает Аристотеля, называя его «славным и значительным мужем», в связи с рассуждением на темы этики (Sat. II 8.10–16), а именно — говоря о наслаждениях и удовольствиях. Макробий сначала перечисляет пять чувств (αἰσθησεις) — *осязание, вкус, обоняние, зрение, слух*, замечая, что именно через них удовольствие достигает души или тела. Затем он переходит к тому, что считается постыдным и негодным, то есть к получению *неумеренного удовольствия* посредством «вкуса» и «осязания», и указывает, что тех, кто более всего предавался этим двум порочным наслаждениям, получаемым от питания и дел Венеры (общим у людей с животными), греки называли ἀκράτεις («несдержанными») или ἀκολάστους («распутными»).

Далее Макробий почти точно — если сравнивать с изданием Беккера (Bekker 1831) — приводит по-гречески цитаты из Аристотелевых «Проблем» (949b37–950a12). Здесь можно было бы говорить о прямом следовании Макробия Аристотелю, если бы тот же самый текст не содержался в «Аттических ночах» (XIX 2.1–8) Авла Геллия. Учитывая компиляторский метод составления Макробием своих сочинений<sup>23</sup>, здесь, как очевидно, он обращается к Аристотелю также через посредство других авторов, хронологически ему более близких. В данном случае таким посредником

---

<sup>21</sup> О солнечном монотеизме по Макробию см. Петрова 2013b.

<sup>22</sup> См. Willis 1994b: 100.

<sup>23</sup> См. Петрова 2007: 42–45.

мог быть Авл Геллий, который приводит фрагмент из Аристотеля на греческом языке (с небольшими изменениями). Однако более вероятно, что и Макробий, и Авл Геллий независимо друг от друга использовали некий общий промежуточный текст. Ниже мы приводим тексты Макробия, Аристотеля и Авла Геллия. У Макробия эту цитату предваряет фраза о том, что думает Аристотель, «достопауный и выдающийся муж об этих недостойных удовольствиях» (Sat. II 8.13):

Macr. Sat. II 8.14	Arist. Probl. 949b37–950a12 Bekker	Gell. Noct. Att. XIX 2.1–8
<p>Διὰ τί κατὰ τὴν τῆς ἀφῆς ἢ γεύσεως ἡδονὴν ἐγγυνομένην ἐὰν ὑπερβάλλωσιν, ἀκρατεῖς λέγονται; οἱ τε γὰρ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκόλαστοι τοιοῦτοι, οἱ τε περὶ τὰς τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις, τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφήν ἀπ' ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδὺ, ἀπ' ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὐχετο ἔχειν· ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένης ἡδονᾶς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις, ἅτε δὲ οὐσῶν κοινῶν αἰσχροῦν εἶναι τὴν ὑποταγήν, αὐτίκα τὸν ὑπὸ τούτων ἠττώμενον ψέγομεν καὶ ἀκρατῆ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἠτᾶσθαι; οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε τὰ ἄλλα ζῶα ἀπὸ δύο μόνον ἡδέεται, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἢ ὅλας</p>	<p>Διὰ τί οἱ κατὰ τὴν τῆς ἀφῆς ἢ γεύσεως ἡδονὴν, οὐ ἂν ὑπερβάλλωσιν, ἀκρατεῖς λέγονται; οἱ τε γὰρ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκόλαστοι, οἱ τε περὶ τὰς τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις, τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφήν ἀπ' ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδὺ, ἀπ' ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὐχετο ἔχειν. οἱ δὲ κατὰ τὴν ὄψιν καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκέτι. ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένης ἡδονᾶς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις; ἅτε οὖν οὐσαι κοινὰ ἀτιμωταταὶ εἰσι καὶ μάλα ἤ μόναι ἐπονεῖδιστοι, ὥστε τὸν ὑπὸ τούτων ἠττώμενον ψέγομεν καὶ ἀκρατῆ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἠτᾶσθαι. οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε, τὰ τε ἄλλα ζῶα ἀπὸ δύο μόνον</p>	<p>Διὰ τί οἱ κατὰ τὴν τῆς ἀφῆς ἢ γεύσεως ἡδονὴν γιγνομένην, ἂν ὑπερβάλλωσιν, ἀκρατεῖς λέγονται; οἱ τε γὰρ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκόλαστοι τοιοῦτοι, οἱ τε περὶ τὰς τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις, τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφήν ἀπ' ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδὺ, ἀπ' ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὐχετο ἔχειν. ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένης ἡδονᾶς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις; ἅτε οὐσῶν κοινῶν ἀτιμωταταὶ εἰσι καὶ μάλα ἤ μόναι ἐπονεῖδιστοι, ὥς ψέγομεν τὸν ὑπὸ τούτων ἠττώμενον καὶ ἀκρατῆ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἠτᾶσθαι. Οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε τὰ ἄλλα ζῶα ἀπὸ τῶν δύο μόνων τῶν &lt;προειρημένων&gt;</p>

Macr. Sat. II 8.14	Arist. Probl. 949b37–950a12 Bekker	Gell. Noct. Att. XIX 2.1–8
οὐχ ἦδεταῖ ἦ κατὰ συμβε- βηκὸς τοῦτο πάσχει.	τῶν προειρημένων ἦδε- ταῖ, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἦ ὄλωσ οὐχ ἦδεταῖ ἦ κατὰ συμβεβηκὸς τοῦτο πάσχει.	ἦδεταῖ, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἦ ὄλωσ οὐχ ἦδεταῖ ἦ κατὰ συμβεβηκὸς τοῦτο πάσχει.

Не потому ли они называются необузданными, что переходят [меру] во врожденном удовольствии от осязания или вкуса? Кто [переходит границу] в любовных утехах, [тех называют] распутными. Кто же в пище — обжорами. Из этих [наслаждений] пищей у одних — удовольствие на языке, у других же — в горле. Поэтому-то Филоксен и хвастал, будто имеет журавлиное горло. И потому, что врожденные удовольствия от этих чувств являются общими у нас с другими животными, подчинение [им] является [самым] постыдным из всех существующих. Не потому ли плененного этими [наслаждениями] мы порицаем и называем необузданным и распутным, что его подчиняют [себе] эти наилучшие удовольствия? Впрочем, из существующих пяти ощущений другие животные наслаждаются только двумя. Остальными же [ощущениями] они либо совсем не наслаждаются, либо изведывают [от них удовольствие] каким-то случайным [образом]<sup>24</sup>.

Что касается текстуальных отличий между Авлом Геллием и Макробием, то они имеют лексический характер (в нашем тексте они выделены жирным шрифтом). Их можно объяснить тем, что в эпоху Макробия в обращении находилось достаточно большое количество списков одного и того же известного сочинения, между которыми зачастую имелись разночтения<sup>25</sup>.

Макробий (Sat. V 18.19–20) вновь обращается к Аристотелю при разборе строки из Вергилиевой «Энеиды» (VII 689–690). В ней говорится об этолийцах, которые, отправляясь на войну, оставляли одну (зд. — левую) ногу босой. Упрекая Вергилия за то, что в

<sup>24</sup> Звиревич 2013: 360–361.

<sup>25</sup> Работа по сравнению «Сатурналий» с текстами Гомера, Лукреция и Вергилия по современным критическим изданиям уже была проведена. См. Davies 1969: 522–528; Петрова 2013с.

своем описании он следует Еврипиду, Макробий цитирует сохранившийся фрагмент из Аристотеля, где тот критикует Еврипиду за незнание обычаев этолийцев. Макробий приводит слова Аристотеля по-гречески, упоминая его имя и название сочинения — *Poetica* («О поэтах»)<sup>26</sup>:

Τοὺς δὲ Θεοστίου κόρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν Εὐριπίδην ἐλθεῖν ἔχοντας ἀνυπόδετον· λέγει γοῦν ὅτι —

τὸ λαῖον ἶχνος ἦσαν ἀνάβυλοι ποδός,  
τὸ δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ  
ἔχοιεν,

ὡς δὴ πᾶν τούναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς. τὸν μὲν γὰρ ἀριστερὸν ὑπόδεδενται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν· δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρὸν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα.

Сказывают, что Еврипид вывел сыновей Фестия, имеющими необутой левую ногу. Ведь он говорит, что:

Они — без обувки на левой ноге,  
На другой же — подошва, колено легко  
Чтоб поднять...

И это является обычаем, всецело чуждым этолийцам. Ибо левую ногу они обували, а правую разували. Нужно ведь иметь облегченной начинающую [шаг ногу], а не идущую вслед<sup>27</sup>.

Определить, насколько точно Макробий следует Аристотелю, не представляется возможным, т.к. именно по тексту «Сатурналий» издатели (Rose 1886, Laurenti 1987) реконструировали фрагмент «О поэтах».

Еще один «аристотелизм» относится к физиологии человека (Sat. VII 6.15–16). Макробий ссылается на Аристотеля, когда говорит, что молодые женщины реже впадают в пьянство, чем старые:

(15) Legisse apud philosophum Graecum memini (ni fallor, ille Aristoteles fuit in libro quem de ebrietate composuit) mulieres raro in ebrietatem cadere, crebro senes: nec causam vel huius frequentiae vel illius

<sup>26</sup> См. Arist. fr. 74.13–19 Rose (= Jan 1852: 460); fr. 7 Laurenti (Laurenti 1987: 220).

<sup>27</sup> Звиревич 2013: 149.

raritatis adiecit... (16) Recte et hoc Aristoteles, ut cetera: nec possum non adsentiri viro cuius inventis nec ipsa natura dissentit. Mulieres, inquit, raro ebriantur, crebro senes. Rationis plena gemina ista sententia, et altera pendet ex altera. Nam cum didicerimus quid mulieres ab ebrietate defendat, iam tenemus quid senes ad hoc frequenter inpellat: contrariam enim sortita naturam sunt muliebres corpus et corpus senile.

(15) читал я у греческого философа — если не ошибаюсь, это был Аристотель — в книге «Об опьянении», которую тот сочинил, что [молодые] женщины редко впадают в пьянство, часто — старухи; но о причине этих частоты и редкости он [ничего] не прибавил.

(16) Правильно и об этом [говорит] Аристотель, и о прочем... [Молодые] женщины, говорит он, редко пьянствуют, часто — старухи... Это мнение наполнено двойным смыслом, и один вытекает из другого. Ибо, как только мы узнаем, что он защищает [молодых] женщин от [обвинений в] пьянстве, мы тотчас понимаем, что он последовательно подвергает такому [обвинению] старух. Ведь тело [молодой] женщины и тело старушечье наделены противоположной природой<sup>28</sup>.

Текст, который следует ниже (Sat. VII 6.17–21), не вошел в известные нам издания сочинений Аристотеля (Heitz 1869, Rose 1886, Ross 1955, Page 1962, West 1972, Laurenti 1987). Однако, на наш взгляд, он заслуживает весьма пристального внимания, поскольку его можно рассматривать не только как проясняющий мысль Аристотеля<sup>29</sup>, но и как один из неучтенных фрагментов утраченного сочинения «Об опьянении»<sup>30</sup>:

---

<sup>28</sup> Звиревич 2013: 484.

<sup>29</sup> О подобной практике реконструкции утраченных фрагментов см. Петров 2008: 140–141; Петров 2015а; Петров 2015b.

<sup>30</sup> Здесь мы не касаемся проблемы авторства этого текста, и, следуя ранней традиции (e.g., Plut. Quaest. conv. III 3.1, 650AF, Ath. Deipn. X 34, 429cd), позиционируем его в нашем исследовании как трактат «Об опьянении», принадлежащий Аристотелю. Что касается названия этого сочинения, то в издании Э. Хейтца (Heitz 1869: 64) отмечено, что его сохранившиеся фрагменты могут иметь отношение к третьей части Аристотелевых «Проблем», в которой речь идет об употреблении вина и опьянении — см. 871a1–876a28 Bekker. Этот же исследователь указывает и на традицию существования подобных сочинений, упоминая Антифена и его «Об употреблении вина» (или «О пьянстве», или

(17) Mulier humectissimo est corpore. Docet hoc et levitas cutis et splendor, docent praecipue adsiduae purgationes superfluo exonerantes corpus humore. Cum ergo epotum vinum in tam largum ceciderit humorem, vim suam perdit et fit dilutius, nec facile crebri sedem ferit fortitudine eius extincta. (18) Sed et haec ratio iuvat sententiae veritatem: Quod muliebre corpus crebris purgationibus deputatum pluribus consertum est foraminibus, ut pateat in meatus et vias praebeat humori in egestionis exitium confluenti, per haec foramina vapor vini celeriter evanescit. (19) Contra senibus siccum corpus est, quod probat asperitas et squalor cutis. Unde et haec aetas ad flexum fit difficilior, quod est indicium siccitatis. Intra hos vinum nec patitur contrarietatem repugnantis humoris, et integra vi sua adhaeret corpori arido, et mox loca tenet quae sapere homini ministrant. (20) Dura quoque esse senum corpora nulla dubitatio est: et ideo ipsi etiam naturales meatus in membris durioribus obserantur, et hausto vino exhalatio nulla contingit, sed totum ad ipsam sedem mentis ascendit. (21) Hinc fit ut et sani senes malis ebriorum laborent, tremore membrorum, linguae titubantia, abundantia loquendi, iracundiae concitatione: quibus tam subiacent iuvenes ebrii quam senes sobrii. Si ergo levem pertulerint impulsus vini, non accipiunt haec mala, sed incitant quibus aetatis ratione iam capti sunt.

(17) У [молодой] женщины очень влажное тело. Это подтверждает и нежность кожи, и [ее] гладкость, особенно — постоянные очищения благодаря истечению, избавляющему тело от влаги. Поэтому выпитое вино, попадая в столь обильную влажность, теряет свою силу и становится разбавленным; оно с трудом поражает обиталище ума, потому что его крепость ослабела. (18) Но [еще] и то суждение помогает истине, что тело [молодой] женщины, подверженное частым очищениям, пронизано многими отверстиями, чтобы быть открытым для прохода влаги и представлять [ей] пути, когда та истекает при выходе выделений. Через эти отверстия быстро происходит испарение вина. (19) Напротив, у старух тело сухое, что показывает грубость и морщи-

---

«О киклопе»), ссылаясь на Диогена Лаэртского (VI 18) и Аристида (Orat. XXV, I 496 Dindorf). В издании В. Розе реконструированные фрагменты этой работы помещены в раздел «Диалоги», один из которых назван «Пир», в скобках — «Об опьянении», с отсылкой к уже упомянутому изложению в «Проблемах» (Rose 1886: 97–104).

нистость кожи. Посему в этом возрасте очень затруднительны наклоны, что [также] является признаком сухости [тела]. Внутри них вино не испытывает противодействия враждебной влаги; во [всей] своей нетронутой силе оно закрепляется в сухом теле и вскоре овладевает областями, которые позволяют человеку быть рассудительным. (20) Нет никакого сомнения [и в том], что тела старух являются плотными, и потому в очень плотных членах [тела] даже сами естественные проходы закрываются, и когда вино поглощено, [его уже] не затрагивает никакое испарение, оно [все] целиком поднимается к самому обиталищу ума. (21) Тут случается [то], что и здоровые старики страдают бедрами пьяных: дрожанием членов [тела], косноязычием, болтливостью, вспышками гнева, — [всему], чему столь подвержены пьяные юноши, подвержены и трезвые старики. Итак, если они испытывают легкое воздействие вина, [то] не получают эти беды [вновь], но лишь усиливают те, которыми они уже были охвачены с учетом [их] возраста<sup>31</sup>.

Скорее всего, этот текст Макробий тоже заимствует у Аристотеля не напрямую. Во всяком случае, схожие рассуждения имеются у Плутарха (Quaest. conv. III 3.1, 650AF) и Афиней (Deipn. X 34, 429cd), хотя их изложения не столь развернуты.

В «Сатурналиях» также имеются места, в которых приводится авторитетное мнение Аристотеля, но названия сочинений при этом не указываются. Все они содержатся в седьмой книге «Сатурналий» и относятся к рассуждениям о свойствах воды и меди.

**О свойствах воды.** В первом из них Макробий пишет о том, что было выяснено Аристотелем в отношении свойств морской и пресной воды, а именно, что морская вода плотнее в сравнении с пресной, поскольку морская — мутная, а пресная — чистая и прозрачная. По этой причине «море легко держит даже неумелых пловцов, тогда как речная вода, как слабая и ничем не усиленная, тотчас расступается и пропускает вниз принятую тяжесть» (Sat. VII 13.19)<sup>32</sup>. В следующем абзаце «Сатурналий» (VII 13.20) го-

<sup>31</sup> Зви́ревич 2013: 484–485.

<sup>32</sup> Зви́ревич 2013: 512.



ворится о том, что «пресная вода, как легкая по природе, очень быстро проникает в то, что нужно смыть, и когда она испаряется, то уносит с собой пятна грязи. Морская же, как более плотная, нелегко проникает [в ткань] при чистке, и поскольку с трудом испаряется, уносит с собой мало пятен»<sup>33</sup>. Это изложение восходит к Аристотелевым «Проблемам» (23.13–14, 933a9–16), хотя о свойствах пресной и морской воды пишет и Плутарх в «Застольных беседах» (I 9.2, 627B). Чуть ниже (Sat. VII 13.23–24) Макробий, вновь ссылаясь на Аристотеля, говорит о том, что «морская вода содержит в себе нечто жирное: когда ею брызгают на пламя, оно не столько гасится, сколько тотчас вспыхивает, так как жирная вода предоставляет питание огню»<sup>34</sup>. Это изложение также восходит к Аристотелевым «Проблемам» (23.14, 933a17–20). В последнем месте, относящемся к свойствам воды (Sat. VII 8.12), Макробий вообще не упоминает имени Аристотеля. Однако в нем также прослеживается параллель с «Проблемами» (24.12, 937a20–24). Речь там идет о том, что «человек, вошедший в горячую воду, меньше обжигается, если остается неподвижным, но если он приводит воду в движение своими действиями, то ощущает весьма сильный жар, и чем больше он её возмущает, тем сильнее она его жжет»<sup>35</sup>.

**О свойствах меди.** Согласно Макробию (Sat. VII 16.34), Аристотель свидетельствует о том, что «раны от медного лезвия менее вредны, чем от железного, и легче залечиваются, потому что... у меди имеется некая лечащая и сушащая сила, которую она направляет в рану»<sup>36</sup>. Эта фраза вновь восходит к Аристотелевым «Проблемам» (1.35, 863a25–30).

Таким образом, можно заключить, что «Сатурналии» обнаруживают параллели с такими сочинениями Аристотеля, как «Проблемы», «О поэтах» и «Об опьянении» (иначе «Пир, или Об опьянении»). Как представляется, заимствования Макробия были

---

<sup>33</sup> Зви́рович 2013: 512–513.

<sup>34</sup> Зви́рович 2013: 513.

<sup>35</sup> Зви́рович 2013: 491.

<sup>36</sup> Зви́рович 2013: 530.

большей частью опосредованными, поскольку схожие рассуждения встречаются в сочинениях авторов — как греческих, так и латинских — более близких Макробию по времени (Плутарх, Афиней, Авл Гелий, Арнобий, Сервий, Августин). Возможно, Макробий, делая свои заимствования, пользовался не только трудами своих предшественников, но и тематическими подборками фрагментов из сочинений Аристотеля<sup>37</sup>. Однако, скорее всего, в эпоху жизни Макробия подобные представления уже были общими местами, и они не всегда ассоциировались с именем Аристотеля<sup>38</sup>.

---

### Источники и литература

- Алымова 2004 — Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. и пред. Е.В. Алымовой. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2004.
- Звиревич 2013 — Макробий Феодосий. Сатурналии / Пер. с лат. и древнегреч. В.Т. Звиревича; общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2013.
- Петрова 2007 — Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. I, гл. 1–4, 8–14 и 17. Кн. II, гл. 12–13 и 17 // М.С. Петрова. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М.: Кругъ, 2007. С. 176–277.
- Попов, Иткин 1976 — Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. I / Под ред. В.Ф. Асмуса; пер. П.С. Попова, сверенный М.И. Иткиным. С. 369–448.
- Armisen-Marchetti 2001 — *Armisen-Marchetti M. Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion / Texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 2001.*
- Armisen-Marchetti 2003 — *Armisen-Marchetti M. Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion / Texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 2003.*
- Bekker 1831 — *Aristoteles Graece / Ex rec. Immanuelis Bekkeri. Vol. I–II. Berolini: apud G. Reimerum, 1831.*

---

<sup>37</sup> О существовании таких текстов см. Шичалин 1995.

<sup>38</sup> Эти предположения подтверждают и проведенный выше анализ Макробиева «Комментария на ‘Сон Сципиона’». См. также Петрова 2015a: 60–62.

- Davies 1969 — *Davies P.V. Macrobius. The Saturnalia / Trans. with introduction and notes by P. Davies. N.Y.: Columbia University Press, 1969.*
- Heitz 1869 — *Fragmenta Aristotelis / Collegit, disposuit, illustravit Aemilius Heitz. Parisiis: A. Firmin-Didot, 1869.*
- Jan 1848 — *Macrobiani Ambrosii Theodosii Opera quae supersunt / Ed. Ludovicus Ianus. Vol. I: Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis. Quedlinburgi et Lipsiae: G. Bassii, 1848.*
- Jan 1852 — *Macrobiani Ambrosii Theodosii Opera quae supersunt / Ed. Ludovicus Ianus. Vol. II: Saturnaliorum libri VII. Quedlinburgi et Lipsiae: G. Bassii, 1852.*
- Laurenti 1987 — *Aristotele. I frammenti dei dialoghi / A cura di Renato Laurenti. T. I–II. Napoli: Luigi Loffredo, 1987.*
- Page 1962 — *Fragmentum 842 [= fr. 675 Rose] // Poetae melici Graeci / Ed. D.L. Page. Oxford: Clarendon Press, 1962. P. 444–445.*
- Regali 1983 — *Regali M. Macrobio. Commento al Somnium Scipionis. Libro I. Pisa: Giardini, 1983.*
- Regali 1990 — *Regali M. Macrobio. Commento al Somnium Scipionis. Libro II. Pisa: Giardini, 1990.*
- Rose 1863 — *Aristoteles pseudepigraphus / Valentini Rose. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1863.*
- Rose 1886 — *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / Collegit Valentinus Rose. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1886.*
- Ross 1955 — *Artistotelis fragmenta selecta / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.*
- Stahl 1952 — *Stahl W. Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio / Trans. with an introd. and notes by W. Stahl. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1952.*
- West 1972 — *Fragmenta // Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati / Ed. M.L. West. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972.*
- Willis 1994a — *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis / Ed. Iacobus Willis. Stutgardiae et Lipsiae: B.G. Teubneri, 1994<sup>3</sup>.*
- Willis 1994b — *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalii / Ed. Iacobus Willis. Stutgardiae et Lipsiae: B.G. Teubneri, 1994<sup>3</sup>.*
- Афонасин 2015 — *Афонасин Е.В. Дикеарх о душе // Платоновские исследования. Вып. II (2015/1) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 226–243.*
- Балалькин 2015а — *Балалькин Д.А. Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть I // Философия науки 2/65 (2015). С. 119–134.*

- Балалыкин 2015b — Балалыкин Д.А. Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть II // *Философия науки* 3/66 (2015). С. 95–112.
- Петров 2008 — Петров В.В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции Поздней Античности и раннего Средневековья. Дисс. на соискание уч. степени доктора филос. наук по спец. 09.00.03 «История философии». М.: ИФРАН, 2008.
- Петров 2015a — Петров В.В. Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем // *СХОЛН* 9.2 (2015). С. 393–402.
- Петров 2015b. — Петров В.В. Ареопагитский корпус как интертекстуальный подход // *Философский журнал* 8.2 (2015). С. 56–75.
- Петрова 1998 — Петрова М.С. Интеллектуальная традиция на рубеже Античности и Средних веков: Макробий Амвросий Феодосий. Дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук по спец. 07.00.03 «Всеобщая история». М.: ИВИ РАН, 1998.
- Петрова 2007 — Петрова М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М., 2007.
- Петрова 2013a — Петрова М.С. Макробий Феодосий и его «Сатурналии» // *Макробий Феодосий. Сатурналии* / Пер. В.Т. Звиревича; общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2013. С. v–lxx.
- Петрова 2013b. — Петрова М.С. Солнечный монотеизм у Макробия // *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма* / Под общ. ред. В.В. Петрова. М., 2013. С. 226–239.
- Петрова 2013c — Петрова М.С. Фрагменты Гомера, Лукреция и Вергилия в изложении Макробия // *Макробий Феодосий. Сатурналии* / Пер. В.Т. Звиревича; общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2013. С. 687–695.
- Петрова 2015a — Петрова М.С. Круг чтения Макробия // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли* / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М., 2015. С. 60–62.
- Петрова 2015b — Петрова М.С. Тексты Аристотеля в латинской традиции Поздней Античности // *Диалог со временем* 52 (2015). С. 72–81.
- Семенов 1999 — Семенов И. Самодвижность души как основание её бессмертия (Проблема самодвижности души у Макробия) // *Логос* 6 (16) (1999). С. 33–58.
- Серегина 2015 — Серегина А.Ю. Аристотелевская традиция в медицине и «спор о женщинах» XVII в.: «Книга повитух» Джейн Шарп // *Адам и Ева. Альманах гендерной истории* / Под ред. А.Ю. Серegiной; отв. ред. А.В. Стогова. № 23. Москва: ИВИ РАН, 2015. С. 197–207.

- Шичалин 1989 — Шичалин Ю.А. Возникновение европейской комментаторской традиции // Историко-философский ежегодник '89. М.: «Наука», 1989. С. 68–77.
- Шичалин 1995 — Шичалин Ю.А. От составителя // Учебники платоновской философии. Томск: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина; «Водолей», 1995. С. 3–6.
- Courcelle 1943 — Courcelle P. Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore. Paris: É. de Boccard, 1943.
- Flamant 1977 — Flamant J. Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Leiden: Brill, 1977.
- Gersh 1986 — Gersh S. Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition. Vol. II. Notre Dame, IN: Univ. of Notre Dame Press, 1986.
- Linke 1888 — Linke H. Ueber Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* // Philologische Abhandlungen. Martin Hertz zum 70. Geburtstage. Berlin: W. Hertz, 1888. S. 240–256.
- Mras 1933 — Mras K. Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr. // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosoph.-historische Klasse 6. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1933. S. 232–286.
- Wedeck 1969 — Courcelle P. Late Latin Writers and their Greek Sources / Trans. by H.E. Wedeck. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Whittaker 1923 — Whittaker T. Macrobius, or Philosophy, Science, and Letters in the Year 400. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

Евгений Афонасин

«О том, что наилучший врач также и философ»:  
заметка о враче неоплатонике\*

---

EUGENE AFONASIN

“THE BEST DOCTOR IS ALSO A PHILOSOPHER”:

A NOTE ON A NEOPLATONIC PHYSICIAN

ABSTRACT. In his *Philosophical History* (fr. 80–84 Athanassiadi), Damascius narrates about a philosopher, named Asclepiodotus, whose interests ranged from Platonic philosophy to Aristotelian natural science. Asclepiodotus’ instructor in medical matters, a son of a doctor from the Isle of Rhodes, Iacobus, is pictured by Damascius as an exemplary figure (*HP* 84), who, unlike many of his contemporaries, did not solely rely in his practice on compilations and anthologies, but kept trying to acquire first-hand medical expertise. He always tested the opinions of others and gained a reputation of an extremely successful physician, although the methods of treatment, ascribed to him by Damascius, are highly reminiscent of those presented as Pythagorean practices by Iamblichus (*De vita Pythagorica* 34.244). In this article, I argue that both Iacobus and Asclepiodotus conform to the best standards of medical ethics and pass the test set by Galen in his *De optimo medico cognoscendo*, except perhaps for the fact that they preferred to rely on such authorities as Aristotle and the methodist Soranus rather than on the list of “dogmatists” proposed by Galen.

KEYWORDS: Aristotelian tradition, medicine in Late Antiquity, medical ethics.

---

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт всеобщей истории Российской академии наук; Новосибирский государственный университет.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (проект № 15-18-30005, Институт всеобщей истории Российской академии наук).

Жадины — это скорее аптекари, чем врачи (ὡς φαρμακεῖς εἶσιν, οὐκ ἰατροί)...

Философствуя, мы становимся истинными приверженцами Гиппократа, и если мы так и поступим, то ничто не мешает нам не только сравняться с ним, но и превзойти его, изучая то, что он хорошо описал, и обнаруживая то, что еще осталось ненайденным.

Гален. «О том, что наилучший врач также и философ».

## I

В «Философской истории» Дамаский<sup>1</sup> рассказывает о философе по имени Асклепиодот, который, наряду с платонической философией, также интересовался естественными науками и медициной<sup>2</sup>. К сожалению, его сочинения до нас не дошли. С детства Асклепиодот увлекался различными искусствами и ремеслами (τέχναι), такими как смешивание красок; он изучал свойства камней и трав и достиг определенных успехов в различных областях аристотелевской науки, таких как естественная история животных и растений:

он подробно изучал всевозможных [животных и растения], которые только попадались ему на глаза; а все то, что он не мог найти сам, он подробно исследовал на основании рассказов очевидцев и собирал все то, что об этом написано у древних авторов (HP 80).

Не исключено, что именно он изготовил дошедшие до наших дней солнечные часы в Александрии<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фрагменты *Historia philosophica* (далее HP) см. в издании Athanassiadi 1999.

<sup>2</sup> Ученик Прокла и учитель предшественника Дамаския Исидора, Асклепиодот бежал из Александрии в Афродисию, опасаясь преследований со стороны христиан. Дамаский сообщает, что гостил у него на своем пути из Александрии в Афины, и описывает его как философа, не вполне уверенного в теологических вопросах, однако «лучшего из его современников в области естественных наук», склонного «собирать все воедино и сводить к физическому уровню». Кроме того, Дамаский отмечает критический ум Асклепиодота, который любил задавать сложные вопросы (HP 85a). Детали жизни Асклепиодота здесь занимают нас лишь отчасти. Подробнее см. Athanassiadi 1999: 37 f. и 348–349.

<sup>3</sup> Athanassiadi 1999: 203, n. 205

Наставник Асклепиодота в искусстве медицины, сын одного врача с острова Родос, по имени Якоб, представлен у Дамаския как образец врача и ученого (HP 84).

Якоб научился искусству медицины у своего отца Гесихия, который путешествовал в течение многих лет по всей ойкумене от Италии до Константинополя, практикуя медицину и приобретая новое знание. Вернувшись назад в Константинополь, отец Якоба обнаружил, что большинство местных врачей не проводят самостоятельных исследований и лечение основывают на различных книгах и сборниках рецептов, никогда не подвергая сомнению мнения авторитетов (HP 84a–c). Гесихий считал это неприемлемым и решил передать своему сыну настоящие и проверенные знания. Очевидно, отец и сын приобрели в свое время репутацию опытных врачей, хотя методы лечения, которые приписывает им Дамаский, очень сильно напоминают то, что можно прочитать о пифагорейской медицине у Ямвлиха (*De vita Pythagorica* 34.244). Наши врачи отвергали операции и прижигания («огнем и ножом»), а также кровопускания, предписывая вместо этого диету, очищающие средства и холодные ванны. Эти методы, как сообщается, помогали даже от серьезных нарывов (HP 84d). Будучи в Афинах, Якоб предписал Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее в качестве слабительного мальву. Однако философ отказался следовать предписанию врача, строго исполняя пифагорейский пищевой запрет<sup>4</sup>. Следуя заветам своего наставника, которого он сравнивал с Гиппократом и Сораном (HP 85e)<sup>5</sup>, Асклепиодот «восстановил давно забытую практику использования белого морозника (λευκὸς ἐλλέβορος), благодаря которому вылечивал, вопреки ожиданиям, и неизлечимые болезни» (HP 85d).

---

<sup>4</sup> Пифагорейцам не дозволялось есть мальву, так как она считалась «первым признаком симпатии между небесными и земными существами» (Ямвлих. *De vita Pythagorica* 24.109; ср. *Oracula Chaldaica* 210a).

<sup>5</sup> Выбор в качестве основного авторитета известного врача-методиста I в. н.э., возможно, связан с эмпирическими интересами самого Асклепиодота, который стремился все исследовать лично.



Поведение Якоба задавало стандарты медицинской этики: он был вполне доволен вознаграждением из городской казны (δημοσίω)<sup>6</sup> и никогда не брал денег с пациентов (*HP* 84g); «более, чем любой его современник, он был мягок и добр по отношению к каждому нуждающемуся» (*HP* 84h); «он имел обыкновение говорить, что совершенный доктор должен либо оставить надежду победить болезнь, либо, согласившись излечить пациента, добиться улучшения его здоровья и покинуть его, лишь убедившись в том, что он пребывает в более приемлемом состоянии; иначе он не должен оставлять больного» (*HP* 84e); пациенты любили его и доверяли его словам, называя спасителем («как Асклепия в древности», *HP* 84e), и даже воздвигли статуи доктора в Афинах и в Константинополе (*HP* 84i и Malalas 14.38, 292 Thurn).

Наконец, он был приверженцем древних религиозных ритуалов и лично общался с божеством:

Он был настолько уверен в себе и своих методах лечения, что если, диагностировав на основании симптомов болезнь пациента во время визита, заявлял, что этот человек выживет, все радовались и ожидали выздоровления, если же нет — то готовились к смерти больного... Однако врачи постоянно стремились дискредитировать его, оскорбительно обвиняя в том, что он не врач, а какой-то святой и любимец богов. И они были правы! ...у Якоба была асклепическая душа, от природы наделенная целительской [букв. «пеанической»] силой<sup>7</sup>. Более того, он настолько страстно

---

<sup>6</sup> Он засвидетельствован как комит и архиатр («главный врач») в Константинополе при Льве I (457–474), источники см. Athanassiadi 1999: 207, п. 210.

<sup>7</sup> «[как и в мантике] в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам... Ведь, как и Эрота, Асклепия окружают множество даймонов: некоторые шествуют позади бога, а некоторые — впереди. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие — в меньшей» (Прокл. *In Ti.* I 158.17–25 Diehl). То есть, согласно неоплатонику, пронизывающая весь мир божественная «пеаническая» сила постепенно проливается на низшие уровни бытия, воплощаясь в конечном итоге в доступном человеку искусстве врачевания. Ср. Прокл. *In R.* II 118 Kroll. Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2016.

стремился к осуществлению своего призвания, что это не только приблизило его к божеству, покровительствующему его искусству, но и привело к возникновению подлинной близости между ними (HP 84e).

Подобным же образом Гесий<sup>8</sup>, ученик неоплатоника Аммония и известный врач, живший в Александрии в начале VI века, не только «достиг большей точности, нежели современные ему врачи и ятрософисты», но и был причастен Асклепиевой мудрости (HP 128), как, впрочем, и великий схолярх Афинской Академии Прокл, который, согласно его биографу, посетил святилище Асклепия в Афинах незадолго до его разрушения христианами (Марин. *Vita Procli* 29). Непосредственной причиной визита было то, что молодую девушку Асклепигению постигла неведомая болезнь, и, когда всякая надежда на излечение была утрачена, ее отец Архиад, невероятно переживающий о здоровье своей единственной дочери, обратился к Проклу с просьбой помолиться за нее богу. Очевидно, Прокл был уже известен своими способностями в этой области. Так, Марин сообщает, что он постоянно обращался к богу «на словах и в гимнах» с просьбами исцелить его друзей, всегда вызывал врачей и стремился сделать так, чтобы они проявили все свои способности, нередко лично помогая им (*Vita Procli* 17). Асклепий услышал мольбу, и девушка немедленно выздоровела. В повествовании Марина этот эпизод занимает центральное место, так как ему придается провиденциальное значение: девушка, чудесно спасенная Асклепием, затем вышла замуж за архонта Теагена и родила будущего схоларха Академии Гегия (HP 63b). Если бы она умерла, то прервалась бы «златая цепь» платонической преемственности. С другой стороны, бабушка спасенной девушки, также Асклепигения, посвятила Прокла в некие древние таинства, которые она, в свою очередь, узнала от своего отца и «духовного деда» Прокла Плутарха, который еще ранее унаследовал это знание от своего отца

---

<sup>8</sup> Подробнее см. Athanassiadi 1999: 291, n. 342.

Нестория. Имя Асклепигения указывает на тесную связь этой семьи с культом Асклепия (ведь даже их дом располагался, как мы знаем, в нескольких метрах от святилища бога), и довольно примечательно, что Плутарх решил передать это знание не сыну, а дочери. Возможно, как замечает по этому поводу Джон Диллон<sup>9</sup>, этот выбор был обусловлен тем обстоятельством, что сын Плутарха Гиерий, также философ и ученик Прокла, не был для этого подходящей фигурой. Как бы там ни было, своим действием Прокл не только отплатил добром за добро, но и показал, что он был хорошим учеником.

## II

Обращение к Галену позволит нам лучше понять контекст этих свидетельств. В небольшом эссе «О том, что наилучший врач также и философ» (*Quod optimus medicus sit quoque philosophus*), две фразы из которого вынесены в виде эпитафии (Kühn 1821: 61 и 63), Гален настаивает на том, что истинный приверженец искусства медицины, уподобляясь своему патрону, служит людям и делает свою работу не ради наживы, но из стремления к знанию<sup>10</sup>. В сочинении «О том, как распознать лучшего врача» (*De optimo medico cognoscendo*, далее *ОМ*), сохранившемся лишь в арабском переводе<sup>11</sup>, Гален предлагает целую серию тестов, призванных помочь отличить шарлатана и дурного врача от знатока своего дела. Мы читаем, что пациент, небезразличный к тому, что с ним станет, должен, при возможности, сам выбирать себе врача. Разумеется, для этого он и сам должен хотя бы отчасти

---

<sup>9</sup> Dillon 2007: 123, n. 16

<sup>10</sup> «Асклепий лечит людей не рассчитывая на вознаграждение, повсюду распространяя свойственное ему благоволение к людям» (Юлиан. *Ep.* 78, 419b). «Асклепий излечит и Павсона, и Ироса, и любого другого бедняка» (Элиан. *fr.* 100).

<sup>11</sup> См. Iskandar 1988, а также Nutton 1990. На русский язык трактат не переводился, хотя в последнее время в России наметился рост интереса к античной медицине. Так, в частности, вышли несколько трактатов Галена — в переводах, которые все еще нуждаются в уточнении (Балалыкин и др. 2014). См. также недавние исследования по истории античной медицины и эмпирической науки в античности: Балалыкин 2015, Петров 2015abc, Петрова 2015.

разбираться в медицине, логике и философии. Удивительно, говорит Гален, что хотя здоровье ценится всеми людьми, ораторы произносят поэмы в честь Асклепия и произносят их в храмах, а правители с древнейших времен обучали искусству медицины своих сыновей, большинство, тем не менее, не стремится изучить это искусство и неспособно отличить хорошего врача от плохого (ОМ 1.2–3). Более того, даже правители и высший свет теперь считают зазорным быть сведущими в этом искусстве и во всех городах и странах люди за исцелением обращаются скорее к Асклепию и Аполлону, нежели к обычному врачу (ОМ 1.4). Как следствие, развелось множество шарлатанов, которые выдают себя за врачей ради наживы, и никто не в силах их разоблачить (ОМ 1.8, 9.16 и др.). Большие города, вроде Рима, примечательны тем, что люди, живущие в них, не интересуются тем, что происходит по соседству, поэтому, если кто-то заболел или умер, то никто и не узнает никогда, кто и как его лечил (ОМ 1.12–13). Все это создает прекрасную питательную среду для злоупотреблений.

Итак, следуя совету Гиппократата (*De prisc. med.* 9), главное — это прогноз, то есть хороший врач должен уметь предвидеть то, что случится с пациентом, и вовремя принять меры. Он должен вести себя подобно хорошему кормчему, который не только умеет справляться с сильными ветрами и волной, но и по знакам предвидит изменения погоды и вовремя находит спасительную бухту (ОМ 2.1–3). Причем он не должен полагаться на один лишь знак или симптом, но уметь распознать всю их совокупность (ОМ 5.16 и др.). Далее, хороший врач должен иметь под рукой необходимые лекарства и инструменты и применять их при необходимости для того, чтобы вовремя предотвратить негативные явления или, по крайней мере, уменьшить их интенсивность (ОМ 2.6). При необходимости он должен суметь изготовить снадобья из подручного материала, например, если находится в деревне и в его распоряжении лишь местные растения (ОМ 12.3 сл.). Между тем даже некоторые из врачей считают, что изучение причин болезни, возможно, полезное для развития логики или софистики, бес-

полезно с практической точки зрения (ОМ 3.1–3). Разумеется, теоретические знания не помогут тому, кто не имеет практического опыта, однако тот, кто ничему не учился, вряд ли в силах постичь все самостоятельно (ОМ 3.12). Поэтому хороший врач, во-первых, обязательно знает учения древних медиков и, прежде всего, Гиппократ и, во-вторых, на их основе и благодаря изучению причин болезней, способен прогнозировать их исход. Гален приводит ряд примеров удачных прогнозов, которые позволили ему справиться с различными болезнями (например, он вовремя предсказал начало кровотечения из носа благодаря знанию причин, вовремя помог женщине, у которой случился выкидыш и т.д.), отмечая при этом, что попутно он нажил себе немало врагов среди своих коллег, которым показалось, что он ведет себя подобно «прорицателю» (ОМ 4.1–5, 13.6 сл.). Плохо, говорит он далее, что некоторые врачи неспособны даже отличить нормальные явления в организме от проявлений болезни и боятся симптомов, которые указывают на кризис, но отнюдь не ухудшение или смерть. В результате они впадают в панику и совершают ошибки, будучи не в силах соизмерять свои действия с силами пациента (ОМ 4.6).

Если вы желаете проверить квалификацию врача, — советует Гален, — спросите его, что думал по поводу той или иной болезни Гиппократ, одобрял ли его методы Эрасистрат и какого мнения придерживались по этому поводу Диокл, Плистоник, Филотим, Праксагор, Герофил и Асклепиад (ОМ 5.2)<sup>12</sup>. И если перед вами образованный врач, он сможет не только описать воззрения древних и разногласия между ними, но и аргументированно представить свое мнение, подкрепленное личным опытом. Технике все-

---

<sup>12</sup> Список врачей примечателен тем, что в него входят только древние врачи (все они жили до III в. до н.э.), и все они скорее «догматики», чем «эмпирики»: об этом Гален подробно рассуждает в своем небольшом сочинении «О толках, для начинающих» (*De sectis ad eos, qui introducuntur*). Асклепиада из Вифинии, который во многом предвосхитил позднейшие теории «методистов», и александрийского врача эллинистического периода Эрасистрата Гален обычно критикует, тогда как остальной список древних авторитетов в области медицины более или менее обычен. Подробнее см. Nutton 1990: 246–247 и Афонасин 2015.

гда должно предшествовать понимание: «ведь никто не может считать, если не учился арифметике» (ОМ 5.4).

Далее, прогноз связан с терапией и непосредственно зависит как от методов лечения, так и действий самого пациента, его слуг и внешних обстоятельств. Это должен понимать хороший врач и, прогнозируя течение болезни, принимать во внимание все обстоятельства, кроме, разумеется, неизвестных ему случайностей (ОМ 5.8–15). И конечно же, хороший врач никогда не будет покатать прихотям пациента и вести себя как домашняя прислуга, «превратившись в мерзкого раба, чья служба не только бесполезна, но и вредна» (ОМ 5.16–17).

Если врач проявил свои теоретические познания, в том числе в таких сферах, как анатомия и хирургия (ОМ 9.22), ему следует затем показать будущему пациенту, что он опытный практик (ОМ 9.24). Разумеется, оговаривается Гален, не все столь же опытные, как он сам (ОМ 10.1, 11.7 сл. и др.), однако они должны по крайней мере успешно справляться с наиболее обычными болезнями (ОМ 12.1 сл.) и, конечно же, успешное лечение одной сложной болезни перевешивает множество благоприятных исходов в не столь серьезных случаях (ОМ 13.10).

### III

Примечательно, что, в отличие от Дамаския, Гален ничего не говорит об учителях тестируемого врача. Однако это важное отличие, возможно, и не столь разительно, если принять во внимание, что во времена Галена и, тем более, в период поздней античности, существовало не так уж много школ медицины, и многие врачи (в том числе и сам Гален) большую часть своих познаний получали из книг и личного опыта. Именно таким врачом и был отец Якоба Гесихий.

Описанное в *HP* 84a–с положение дел в константинопольской медицине примерно соответствует реальной ситуации в позднеантичный период: типичный врач V–VI в. скорее всего ограничивался использованием какой-нибудь медицинской энцикло-

педии. Дело не только в том, что большая часть классической медицинской литературы от Гиппократов до Галена была ему недоступна. Это не совсем так. Врач в Александрии или Константинополе вполне мог обратиться, скажем, к специализированному трактату Галена. Изменилась медицинская культура: наука сменилась религиозной пропагандой, а серьезные труды уступили место элементарным введениям, сборникам рецептов и компиляциям, вроде «Об острых и хронических болезнях» (*De morbis acutis et chronicis*) Целия Аврелиана или медицинских собраний Орибасия Пергамского, Аэция из Амиды и Павла Эгинского. В то же самое время практическое освоение медицины сменилось традицией ученого комментирования, далекого от реального опыта. Так, Стефан Афинский (ок. 550–630 гг.) читал лекции по теологии, астрономии и медицине и комментировал Аристотеля, Гиппократов и Галена<sup>13</sup>. Очевидно, отец Якоба был исключением из этого правила.

Другой важный момент, еще отсутствующий у Галена, — сложное «неоплатоническое» переопределение места Асклепия в иерархии божеств, за которым последовало переосмысление и самой концепции здоровья<sup>14</sup>. Однако этот сюжет заслуживает отдельного изучения и не может быть рассмотрен здесь детально<sup>15</sup>.

Пройдут ли Гесихий, Якоб и Асклепиодот «тест Галена»? По большей части, да. Конечно же, перед нами квалифицированные врачи, сведущие как в теории, так и в практике медицины, особенно это относится к Якобу. Все они, напомню, не только развивали новые методы в медицине, но и стремились восстановить

---

<sup>13</sup> Подробнее см., например, Nutton 1984 и 2004: 293 сл., особ. 304–305.

<sup>14</sup> «Считается, что [телесное] здоровье может быть уподоблено душевной справедливости, так как первое — это своего рода справедливость телесная, тогда как вторая — это справедливость душевная. Ведь привычка упражнять части души тем, что вносит в нее наименьшее разногласие, есть не что иное, как справедливость, тогда как сыновья Асклепия называли здоровьем то, что вносит строй и взаимное согласие в беспорядочность телесных начал» (*Vita Procli* 3). Подробнее об этом см. Афонасин 2016.

<sup>15</sup> Подробнее об этом см. Афонасин, Афонасина 2016.

теоретические знания. Правда, выбор авторитетов существенным образом контрастирует с тем, что рекомендует Гален. Известный представитель методической школы медицины Соран (I в. н.э.), возможно, избран потому, что Асклепидот и его учителя прежде всего ориентировались на эмпирическую медицину. Не исключено также, что перед нами попытка противопоставить альтернативную традицию всепоглощающему «галенизму» поздней античности<sup>16</sup>.

Наконец, по описанию Дамаския, Якоб был особенно точен в своих диагнозах и прогнозах. Он смело брался за сложные случаи, отказываясь от попыток лечения только в самых безнадежных случаях, и пользовался безграничным доверием пациентов, которые сравнивали его с самим Асклепием. Примечательно, что, как и Гален, он нажил себе немало врагов среди коллег, которые не только завидовали его успехам, но и обвиняли в том, что он ведет себя подобно прорицателю. Правда, в условиях доминирования христианства обвинение в чрезмерной близости к божеству скорее содержало в себе политический контекст, нежели обвинение в применении ненаучных методов диагностики<sup>17</sup>.

---

### Источники и литература

Афонасин 2015 — Афонасин Е.В. Гален. «О толках, для начинающих» // СХОЛН 9.1 (2015). С. 56–72.

Балалыкин и др. 2014 — Гален. Сочинения / Общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. Балалыкина; пер. А.П. Щеглова; науч. ред А.П. Щеглова и Н.П. Шок. Т. I. Москва: «Весть», 2014.

---

<sup>16</sup> Если предположить, что все современные Якобу и Асклепидоту врачи «догматически» читали Галена, учение которого к этому времени стало непрекращаемой нормой и превратилось в «галенизм» (Temkin 1962 и, со всевозможными деталями, Temkin 1973), то подобное обращение к альтернативной традиции было, должно быть, призвано восстановить дух научного поиска.

<sup>17</sup> Ведь не случайно, обращаясь к Асклепию, Прокл «избегал внимания толпы, дабы не подавать повода для злоумышленников» (Марин. *Vita Procli* 29).



- Athanassiadi 1999 — Damascius. The Philosophical History / Text with Translation and Notes by P. Athanassiadi. Athens: Apameia, 1999.
- Iskandar 1988 — Galeni De optimo medico cognoscendo / versionem Arabicam primum edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est Albert Z. Iskandar. Berolini: in aedibus Academiae Scientiarum, 1988. (Corpus Medicorum Graecorum Suppl. Orientale 4.)
- Kühn 1821 — Claudii Galeni Opera Omnia / Ed. curavit C.G. Kühn. T. I. Lipsiae: Car. Snoblochii, 1821.
- Thurn 2000 — Ioannis Malalae Chronographia / Rec. Ioannes Thurn. Berolini et Novi Eboraci: Walter De Gruyter, 2000.
- Афонасин, Афонасина 2016 — *Афонасин Е.В., Афонасина А.С.* Неоплатонический Асклепий // СХОЛН 10.1 (2016). С. 260–280.
- Балалыкин 2015 — *Балалыкин Д.А.* Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть II // Философия науки 66 (2015). С. 95–112.
- Петров 2015a — *Петров В.В.* Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем // СХОЛН 9.2 (2015). С. 393–402.
- Петров 2015b — *Петров В.В.* Аристотелевская традиция о текучести и преемственности вечно изменчивых живых тел индивидов // Диалог со временем 52 (2015). С. 82–92.
- Петров 2015c — *Петров В.В.* Элементы аристотелевской доктрины о росте и растущем у Оригена, Мефодия Олимпийского и Григория Нисского // СХОЛН 10.2 (2016). С. 117–130.
- Петрова 2015 — *Петрова М.С.* Тексты Аристотеля в латинской традиции Поздней Античности // Диалог со временем 52 (2015). С. 72–81.
- Dillon 2007 — *Dillon J.* The Religion of the Last Hellenes // Rites et croyances dans les religions du monde romain / Ed. J. Scheid. Vandœuvres · Genève: Fondation Hardt, 2007. P. 117–147.
- Nutton 1984 — *Nutton V.* From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity // Dumbarton Oaks Papers 38 (1984). P. 1–14.
- Nutton 1990 — *Nutton V.* The Patient Choice: A new Treatise by Galen // Classical Quarterly 40 (1990). P. 236–257.
- Nutton 2004 — *Nutton V.* Ancient medicine. London: Routledge, 2004.
- Temkin 1962 — *Temkin O.* Byzantine Medicine: Tradition and Empirism // Dumbarton Oaks Papers 16 (1962). P. 97–115.
- Temkin 1973 — *Temkin O.* Galenism. Ithaca · London: Cornell Univ. Press, 1973.

*Алексей Фокин*  
Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина\*

---

ALEXEY FOKIN  
MODES OF BEING AND NON-BEING IN MARIUS VICTORINUS

**ABSTRACT.** The article deals with different modes of being and non-being in philosophical and theological system of Marius Victorinus (ca. 291–382 AD). First, four modes of non-being are considered: the complete absence of being, or absolute nothing; the nature of otherness; a potential being; and the pure existence, which is above all beings. The author examines the meaning of each mode, and establishes its philosophical origins, as well as that of the entire classification. Second, four modes of being are considered: true beings, simply beings, non-true non-beings, and simply non-beings. The author scrutinizes the meaning of each mode, and establishes its philosophical origins, as well as that of the entire classification. As the study has shown, Marius Victorinus was the first not only among Christian theologians, but also among ancient philosophers, who attempted to classify different modes of being and non-being and establish a certain ontological hierarchy of beings. The first level of the hierarchy is God the Father as “the pure Existence” or “Non-being, which is above all beings”, who at the same time is the Origin and First cause of all beings and non-beings. The second level is “the first and all-perfect Being”, or the Logos, who encompasses in himself the third level — “true beings”, or all intelligible and immutable ideas; the fourth level are human souls, endowed with intellect, reason and senses; the fifth is the material world, and the sixth, the formless matter, or “simply non-being”, which is capable of receiving any form. The distinction between being and existence made by Marius Victorinus under the influence of Porphyry, which was an absolute novelty in ancient metaphysical thought, was subsequently borrowed from him by Boethius, and through the latter, by Thomas of Aquino and some other medieval philosophers. Besides, Victorinus, following Porphyry, identified God the Father (the One) with “the Non-being, which is above all beings”, thus opening the way to the Christian apophatic theology long before Pseudo-Dionysius. Victorinus also proposed for the trinitarian theology a distinction between God the Father as the pre-existent, or potential, Being, and the Son (Logos) as the actually existent, or the all-perfect Being. Though much indebted to Porphyry in his classification of modes of beings and non-beings (the thesis of Pierre Hadot), Victorinus refused to regard the matter as “true non-being”, or the absolute nothing, whose

---

© А.Р. Фокин (Москва). al-fokin@yandex.ru. Институт философии РАН.

\* Статья написана в рамках гранта Российского гуманитарного научного Фонда, проект № 15-03-00222 «Теологические трактаты Мариа Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

existence he did not recognize. In doing this, Victorinus differs from both Neoplatonic philosophers and Christian theologians, coming very closely to Plato's and Aristotle's doctrine of non-being. It is remarkable how some elements of Victorinus' metaphysical system, such as his views on the ideas, on the pre-existence of human souls, on the lifeless matter, finally, his denial of the concept of absolute nothing as initial state of the world and thus the negation of the doctrine of *creatio ex nihilo*, apparently contradict the Church doctrine, which can be explained by the fact that Victorinus' conversion to Christianity took place only in his advanced age.

KEYWORDS: Marius Victorinus, ancient philosophy, metaphysics, ontology, being, non-being, existence, Logos, ideas, intellect, matter, Neo-Platonism, Patristics, Christian theology, apophaticism.

---

Этого нет никогда и нигде, чтоб не сущее было;  
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.  
Парменид. «О природе». Fr. В 7<sup>1</sup>.

Теологические трактаты римского риторика, философа и теолога IV в. Мария Викторина (ок. 291–382) представляют собой примечательный синтез античной философской мысли и христианского богословия<sup>2</sup>. Как было установлено, в них встречается множество «чисто философских рассуждений»<sup>3</sup>, которые можно объединить в три группы текстов:

- (1) Бог как не сущее, превосходящее сущее, или различные модусы сущего и не сущего<sup>4</sup>;
- (2) Единое и умопостигаемая триада: *бытие—жизнь—мышление*<sup>5</sup>;
- (3) действие и его форма<sup>6</sup>.

В данной статье нас будет интересовать первая группа фрагментов, касающихся вопроса о различных модусах сущего и не сущего. Они встречаются главным образом в трактате Мария Викторина *De generatione divini Verbi* («О рождении Божественного

---

<sup>1</sup> Цитируется Платоном в «Софисте», см. Sph. 237a; 258cd.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. в нашей книге: Фокин 2007.

<sup>3</sup> Hadot 1968: I, 68: «développements purement philosophiques».

<sup>4</sup> Ibid. I 68–69, 147–211; II 13–20.

<sup>5</sup> Ibid. I 69–72, 213–344; II 21–38.

<sup>6</sup> Ibid. I 72–73, 345–451; II 38–55.

Слова»)<sup>7</sup>, где ощущается сильное влияние платоновского диалога «Софист» с его диалектикой бытия и небытия<sup>8</sup>, а также метафизики Плотина и Порфирия. В этом трактате Викторин, в частности, исследует вопрос о том, сколько и какие смыслы имеет понятие не сущего ( $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ). Он выделяет следующие четыре смысла этого понятия:

Итак, следует дать определение не сущему (*id quod non est*). Очевидно, оно понимается и говорится в четырех смыслах (*quattuor modis*): во-первых, в смысле отрицания (*iuxta negationem*), как полное отсутствие существующего во всех отношениях (*omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis*); во-вторых, в смысле природы иного по отношению к чему-то другому (*iuxta alterius ad aliud naturam*), в-третьих, в смысле того, чего еще нет, но что будет и может быть в будущем (*iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse*); в-четвертых, в смысле бытия, которое превосходит все сущие (*iuxta quod supra omnia quae sunt est esse*)<sup>9</sup>.

Данная оригинальная классификация, не встречающаяся нигде до Викторина, представляет собой попытку систематизировать платоновские и аристотелевские представления о не сущем. Рассмотрим эти четыре модуса, или вида не сущего, подробнее. Первый вид — это *абсолютное небытие* или *полное отрицание бытия*, существование которого Викторин вслед за Парменидом<sup>10</sup>, Платоном<sup>11</sup> и Аристотелем<sup>12</sup> совершенно не допускает, как это станет ясно из нашего дальнейшего изложения. Второй модус — это не сущее в относительном смысле, как нечто иное, чем бытие, но не противоположное ему и не отрицание бытия. Это значение

---

<sup>7</sup> В связи с этим в данной статье мы будем опираться главным образом на этот трактат, привлекая другие теологические трактаты Мария Викторина лишь по мере необходимости.

<sup>8</sup> См. Plat. Sph. 236d–259d.

<sup>9</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 4.1–5. Все переводы цитат из сочинений Мария Викторина авторские.

<sup>10</sup> См. Parm. Fr. B 7.

<sup>11</sup> См. Plat. Sph. 238c; 258e–259a.

<sup>12</sup> См. Arist. Phys. I 3, 187a5.

не сущего как *иного* по отношению к бытию (τὸ ἕτερον, θάτερον, ἢ θατέρου φύσις) восходит к платоновскому «Софисту»<sup>13</sup>, где Платон приходит к следующим выводам относительно существования небытия:

Небытие (τὸ μὴ ὄν)<sup>14</sup>, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах<sup>15</sup>. Ведь распространяющаяся на все природа иного (ἢ θατέρου φύσις), делая все иным по отношению к бытию (ἕτερον... τοῦ ὄντος), превращает это в небытие (οὐκ ὄν), и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием (οὐκ ὄντα) и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это бытием и существующим (εἶναί τε καὶ ὄντα)<sup>16</sup>.

Мы не только доказали, что есть несуществующее (τὰ μὴ ὄντα), но и выяснили, к какому виду относится небытие (τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος). Ведь, указывая на существование природы иного (τὴν θατέρου φύσιν) и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое небытие (ὄντως τὸ μὴ ὄν)<sup>17</sup>.

В то время, как бытие и иное (τό τε ὄν καὶ θάτερον) пронизывают все и друг друга, само иное, как причастное бытию (τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος), существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν), оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием (μὴ ὄν)<sup>18</sup>.

Таким образом, по мысли Платона, такие высшие роды сущего, как покой и движение, тождество и различие, а вслед за ними

<sup>13</sup> Ср. Sph. 255d: Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐσαν. Ср. с выражениями Викторина: *iuxta alterius naturam* (De gen. div. Verbi 4.3); *iuxta circa aliud naturam* (ibid. 5.11).

<sup>14</sup> Букв. «не сущее».

<sup>15</sup> Имеются в виду так называемые пять «высших родов» (μέγιστα τῶν γενῶν): бытие, покой, движение, тождество и различие (см. Sph. 254d–255a и далее).

<sup>16</sup> Plat. Sph. 256de. Здесь и далее перевод С.А. Ананьиной.

<sup>17</sup> Plat. Sph. 258de.

<sup>18</sup> Plat. Sph. 259a.

и все остальные идеи суть нечто *иное* по отношению к бытию, которому они причастны для того, чтобы существовать, и поэтому они с полным правом могут быть названы *небытием*, или *не сущим* (μη ὄν) в смысле инаковости, а не в смысле полной противоположности бытию, которая есть абсолютное небытие<sup>19</sup>. По всей видимости, именно этот смысл понятия не сущего Викторин выражает своим вторым определением не сущего «согласно природе иного по отношению к чему-то другому» (iuxta alterius ad aliud naturam).

Третий модус не сущего, который Викторин определяет как «то, чего еще нет, но что будет и может быть в будущем» (nondum esse, quod futurum est et potest esse), наиболее близок к аристотелевскому понятию потенциально сущего, или сущего в возможности<sup>20</sup>. Действительно, как замечает Аристотель, не сущее имеет тройкий смысл:

О не сущем (τὸ μὴ ὄν) говорится в том же числе значений, сколько есть категорий (κατὰ τὰς πτώσεις ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις), а помимо этого может идти речь о не сущем в смысле лжи (ὡς ψεῦδος) и о не сущем как о возможности (τὸ κατὰ δύναμιν), поэтому [надо иметь в виду, что] возникновение происходит из этого последнего, а именно: человек получается из того, что [еще] не есть человек, но — человек в возможности, и белое — из того, что [еще]

---

<sup>19</sup> Аристотель, ведя в «Физике» дискуссию с элеатами, указывает на сходное различие между небытием в абсолютном и относительном смысле: «Очевидно, неправильно полагать, что если сущее обозначает единое и противоречащее этому суждение одновременно невозможно, то не будет ничего не сущего: нет никаких препятствий для существования не абсолютно не сущего, а в каком-то определенном смысле не сущего» (μη ἀπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν, Arist. Phys. I 3, 187a). Ср. также: Dexipp. In Cat. 13.17–19: Διττῶς λέγεται τὸ μὴ ὄν, τὸ μὲν πάσης τῆς φύσεως ἄρσις, ὅπερ ἐστὶ πάντη μὴ ὄν, οὔτε οὐσία οὔτε ποιὸν οὐδέ τι τῶν λοιπῶν, ἢ τί δὲ μὴ ὄν, οἷον μὴ ποιόν, μὴ οὐσία, ἀλλ' ἄλλο τι οἷον πρὸς τι.

<sup>20</sup> См. Arist. Metaph. V 7, 1017b; VI 2, 1026b, IX 1–9, 1046a–1052a; XII 2, 1069b; XIV 2, 1089a и др. Сходное определение сущего (τὰ ὄντα) дает и Платон в «Софисте»: «это не что иное, как возможность» (οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις, Sph. 247e), что также мог иметь в виду Викторин в своей классификации.

не таково, но есть белое в возможности, — все равно, возникает что-нибудь одно или некое множество<sup>21</sup>.

Не сущее как сущее в возможности для Аристотеля есть также *материя*, которая еще не получила определенной формы, но способна к принятию различных форм<sup>22</sup>. Это представление было унаследовано и платоновской традицией, которой, по всей видимости, следует здесь Марий Викторин. Так, Плотин определяет материю (ὑλη) как то, что есть сущее лишь *в возможности* (δυνάμει) и чье бытие принадлежит к *будущему* (τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται)<sup>23</sup>, так же как и в определении третьего модуса не сущего у Викторина.

Наконец, четвертый модус не сущего самый необычный из всех остальных. Этот модус не сущего Викторин называет «Бытием, которое превосходит все сущие» (quod supra omnia quae sunt est esse)<sup>24</sup>, а также — «Не сущим, которое превышает Сущего» (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)<sup>25</sup>. Как предположил П. Адо<sup>26</sup>, в том и другом случае Викторин строго следует метафизике Порфирия. Рассмотрим, так ли это на самом деле.

В первом определении четвертого модуса у Викторина речь идет об отождествлении платиновского Единого, которое Викторин рассматривает как аналог христианского Бога Отца, с *чистым Бытием*, предшествующим *истинно Сущему* — Логосу — и понимаемым как *внутренний акт бытия*, порождающий истинно Су-

<sup>21</sup> Arist. Metaph. XIV 2, 1089a26–31. Перевод А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина с изменениями. Ср. также: Metaph. IX 10, 1051a34–1051b6: Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δυνάμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίας ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος;

<sup>22</sup> См. Arist. Metaph. VIII 4–5; XII 2 и др.

<sup>23</sup> Plot. Enn. II 5.5.

<sup>24</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 4.5.

<sup>25</sup> Ibid. 14.1.

<sup>26</sup> Hadot 1968: I 484.

щее как свое определение и *форму*. В своих теологических трактатах Викторин часто определяет Бога как *чистое Бытие* (*esse purum*), или *Бытие само по себе* (*ipsum esse, quod est esse; quod est τὸ εἶναι*)<sup>27</sup>, предшествующее истинно Сущему и Логосу (Уму), и описывает его исключительно в апофатических категориях:

Прежде Сущего и прежде Логоса (*ante ὄν et ante Λόγον*) существует та Сила и Потенция существования (*vis et potentia existendi*), которая называется таким словом, как «Бытие как таковое» (*quod est esse*), а по-гречески — *τὸ εἶναι*. Это самое Бытие (*ipsum esse*) следует понимать в двух смыслах: во-первых, как всеобъемлющее (*universale*) и первично первичное (*principaliter principale*), откуда происходит бытие для всего остального; в другом же смысле все остальное обладает бытием, которое есть [бытие], принадлежащее всему тому, что после [Бога], будь то [бытие] родов или видов, да и всего прочего того же рода. Однако само это первое Бытие (*esse primum*) настолько неприобщимо (*inparticipatum*), что даже не может быть названо ни единым, ни единственным (*nes unum, nes solum*), но по своему превосходству оно прежде единого и единственного (*per praelationem ante unum et ante solum*); оно превышает простоты и есть скорее предсуществование (*praeexistentiam*), чем существование (*existentiam*): всеобщее [Начало] всех всеобщих [начал] (*universalium omnium universale*), бесконечное, беспредельное — но лишь для всего остального, а не для себя, и поэтому оно лишено формы (*sine forma*). Оно чувствуется некоей интуицией (*intellectu quodam*) и постигается, познается и удостоверяется скорее сверхмышлением, чем мышлением (*praeintellegentia potius quam intellegentia*)... Оно беспредельное (*infinitum*)... и поэтому не есть Сущее (*nes ὄν*). Ведь Сущее (*ὄν*) есть нечто определенное, мыслимое, познаваемое. Следовательно, если оно — не Сущее (*non ὄν*), то и не Логос (*nes Λόγος*)<sup>28</sup>.

Примечательно, что Викторин понимает это Бытие, которое не есть какое-либо сущее, как универсальный источник всех видов

---

<sup>27</sup> Ср. *primum esse sit Deus, Adv. Ar. II 4.8*. Согласно Викторину, в Боге Отце *сущность* (*substantia*) совпадает с чистым Бытием (*esse purum, Adv. Ar. II 4.43–44*).

<sup>28</sup> *Adv. Ar. IV 19.4–16*. Ср. также: *II 4.19–20*.



бытия, который сам есть нечто беспредельное и лишенное определенной формы. Но откуда Марий Викторин мог взять это различие между сущим и бытием? В классической греко-римской философии такого различия не было. Как считается, впервые оно появляется в анонимном комментарии на платоновский «Парменид», авторство которого Пьер Адо приписывал перу Порфирия<sup>29</sup>:

Смотри, не говорит ли Платон загадками, поскольку Единое, которое за пределами сущности и сущего (τὸ ἐλέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), с одной стороны, не есть ни сущее, ни сущность, ни деятельность (ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνεργεῖα), однако, с другой стороны, оно действует и само скорее есть чистое действие (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν), так что оно также есть бытие, которое прежде сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Будучи причастно ему, другое Единое<sup>30</sup> от него обретает производное существование, что и означает причастность сущему. Таким образом, бытие двойственно (διττὸν τὸ εἶναι): одно существует прежде сущего, другое возникает из Единого, которое за пределами сущего и которое есть абсолютное бытие (τοῦ εἶναι τὸ ἀπόλυτον) и как бы идея сущего (ιδέα τοῦ ὄντος)<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Анонимный «Комментарий на Парменид Платона» (*In Platonis Parmenidem Commentaria*) был открыт в 1873 году в палимпсесте из Туринской библиотеки. Его первый издатель, Вильгельм Кроль, приписал его неизвестному платонику периода между Ямвлихом и Сирианом, т.е. отнес ко второй половине IV века. Эта атрибуция продержалась до 1961 года, когда П. Адо попытался доказать, что авторство принадлежит Порфирию, а затем подготовил критическое издание текста «Комментария» (см. Hadot 1961: 410–438; Hadot 1968: I 103–113, 260–272; текст: *ibid.* II 64–112). Одни ученые приняли аргументацию П. Адо, другие — нет, полагая, что автор комментария жил раньше Порфирия и принадлежал к школе среднего платонизма. О дискуссии см. Edwards 1990: 14–25; Bradshaw 2004: 101–102 (рус. пер.: Брэдшоу 2012: 145–146). Из известных современных ученых, поддерживающих атрибуцию, предложенную П. Адо, и усиливших его аргументацию, следует упомянуть Дж. Диллона (Dillon 1992: 356–366), Р. Мэйджерсик (см. Majercik 1992: 475–488; Majercik 2001: 266–286; Majercik 2005: 277–292), А. Саффрэ (Saffrey 1990: 11–30), С. Лиллу (Lilla 1997: 117–135) и М. Дзамбона (Zambon 2002: 35–41). В этой статье мы также будем исходить из данной атрибуции.

<sup>30</sup> Т.е. единое-сущее, или Ум.

<sup>31</sup> Porph. In Prm. XII 22–33. Перевод наш.

Другими словами, Порфирий отождествляет здесь Единое первой посылки платоновского *Парменида*<sup>32</sup> с чистым и неопределенный *актом Бытия*, а второе Единое, т.е. Единое-Сущее (платиновский Ум) — с *Сущим* как *первичной формой* этого бытия<sup>33</sup>. Как отмечает П. Адо, «различие между бытием и сущим, предложенное Порфирием, представляет поворотный момент в истории онтологии. Впервые в истории мысли глагол “быть” стал пониматься как означающий деятельность, и эта чистая деятельность отождествляется с Первопричиной»<sup>34</sup>. Согласно Д. Брэдшоу, автор комментария, «говоря, что Единое есть τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, “чистое действие”, имеет в виду, что оно есть τὸ εἶναι, “бытие”, предшествующее всему сущему (ὄν) — то есть предшествующее различию и множественности Единого-Сущего»<sup>35</sup>. Для нас особенно важно, что именно такое различие проводит и Марий Викторин между Богом Отцом как *чистым Бытием* и Логосом как *Сущим*. Так, в трактате «Против Ария» он пишет:

Всякое реально существующее (omnis ὑπαρξίς) обладает бытием (quod est esse). Но не всякое бытие непременно есть также и реальное существующее и сущее (non continuo καὶ ὑπαρξίς est neque ὄν), разве что оно называется сущим в потенциальном смысле (potentialiter) и неявным образом (non in manifesto). Ведь сущее (ὄν) есть бытие, определенное какой-либо формой (figura quadam

<sup>32</sup> εἰ ἔν ἐστιν («если дано единое»), см. Plat. Prm. 137c sqq.; ср.: Plot. Enn. V 3.14.

<sup>33</sup> См. Hadot 1968: I 484, 488; Брэдшоу 2012: 149, 152. О том, что эта доктрина принадлежала Порфирию, свидетельствует Дамаский, согласно которому Порфирий отождествлял сверхсущее начало всего, Единое, с бытием — «Отцом умопостигаемой триады» (τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος, Damasc. Pr. 43, I 86.9–10). Как, считается, у Порфирия соотношение триады из *Халдейских Оракулов* (см. Ogas. Chald. Fr. 3–4) и умопостигаемой триады таково: Отец/бытие — Сила/жизнь — Ум/мышление (см. Hadot 1966: 139–140; Hadot 1968: I 97–98; 415; 482–483). Прокл также свидетельствует о неких философах (Порфирии?), которые приписывали Единому бытие в качестве его характерной особенности: Εἰσὶ δὲ οἱ διακρίνειν ἡξίωσαν θεὸν καὶ τὸ θεῶ εἶναι, καὶ ἀπονεμεῖν τῷ πρώτῳ τὸ θεῶ εἶναι, καὶ ὡς ταύτην ιδιότητα παραδίδοναι τοῦ ἐνός (Procl. In Prm. 1106.33–35).

<sup>34</sup> Hadot. 1968: I 488. Ср.: Hadot 1978: 61.

<sup>35</sup> Брэдшоу 2012: 149.

formatum illud quod est esse). А то, что чистое (purum) [бытие] познается как чистое тогда, когда мыслится уже получившим форму — ведь именно форма является причиной познания, — ясно указывает на то, что одно есть форма, а другое — то, что получило форму. И то, что получило форму, это есть бытие, а форма есть то, что дает этому бытию возможность быть познанным. Итак, чистое Бытие (quod est esse) мы приписываем Богу [Отцу], а Форму (formam) — Христу [т.е. Логосу], поскольку Отец познается через Сына, т.е. чистое Бытие [познается] через [Свою] Форму. И потому сказано [в Св. Писании]: *Видевший Меня видел Отца* (Ин 14:9)<sup>36</sup>.

Таким образом, возвращаясь к вопросу о том, что такое четвертый модус не сущего по Викторину («Бытие, которое превосходит все сущие»), следует констатировать, что это Бог Отец как Первопричина всех сущих и не сущих, и в первую очередь — самого *истинно Сущего* — Логоса<sup>37</sup>. Более того, в трактате «О рождении Божественного Слова» Викторин определяет Бога Отца не только как Бытие, превосходящее все сущие, но и как «Не сущее, которое превышает сущего» (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν), которое превосходит и истинно Сущее (Логос), и всю полноту Божественных идей:

Благодаря превосходству и преимуществу над сущими (per praedilationem et per eminentiam τῶν ὄντων) Бог превышает всеобщего существования, превышает всеобщей жизни, превышает всеобщего познания<sup>38</sup>, превышает всеобщего Сущего (omne ὄν) и истинно сущих (ὄντως ὄντα), конечно, как непостижимое, бесконечное, невидимое, немыслимое, несубстанциальное, непознаваемое. И поскольку Бог превышает всего, Он — ничто от сущих (de his quae sunt), и поскольку Он превышает сущих, Он — ничто из сущих (ex his quae sunt). Следовательно, Бог есть Не сущее (μὴ ὄν). Но что есть то Не сущее, которое превышает Сущего (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)? Оно есть то, что не познается ни как сущее (ὄν), ни как не сущее

<sup>36</sup> Victorin. Adv. Ar. II 4.11–22. См. также: Hadot 1960: 79–81.

<sup>37</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 3.2–7.

<sup>38</sup> supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam. Имеется в виду «умопостигаемая триада»: бытие — жизнь — мышление, у Плотина составляющая содержание Ума, а у Викторина — Логоса. Подробнее об этой триаде см. нашу статью: Фокин 2011a: 7–22; Фокин 2011b: 7–29.

(μη ὄν), но как познаваемое в незнании (in ignoratione intelligibile), поскольку Бог есть одновременно и Сущее (ὄν), и Не сущее (μη ὄν), которое Своей собственной потенцией (sua ipsius potentia) сделало Сущее явленным и породило Его (τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit)<sup>39</sup>.

Ключевое для данного рассуждения выражение «Не сущее, которое превыше сущего» (τὸ μη ὄν super τὸ ὄν) Викторин также заимствует у Порфирия. Действительно, Порфирий использует данное выражение в своих «Подступах к умопостижаемому» в контексте рассмотрения модусов не сущего, которых он насчитывает два — это *материя* и *Единое*; и именно Единое и характеризуется данным выражением:

Одно не сущее (μη ὄν) мы порождаем<sup>40</sup>, будучи отрезаны от сущего (χωρισθέντες τοῦ ὄντος)<sup>41</sup>, а другое<sup>42</sup> мысленно предполагаем, держась сущего. Ведь когда мы отрезаны от сущего<sup>43</sup>, мы не можем мысленно предположить не сущее, которое превыше сущего (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν)<sup>44</sup>, но порождаем не сущее как ложное состояние (ψευδὲς λάθος τὸ μη ὄν)<sup>45</sup>, случайно свойственное ушедшему от самого себя. Ибо каждый, кто благодаря самому себе поистине обладает способностью восходить к не сущему, которое превыше сущего (ἀναχθῆναι ἐπὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν)<sup>46</sup>, тот, совращаясь к отпавшему от сущего не сущему (ἐπὶ τὸ κατάπτωμα τοῦ ὄντος μη ὄν)<sup>47</sup>, сам повинен в этом<sup>48</sup>.

---

<sup>39</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 13.5–14.4.

<sup>40</sup> Т.е. мыслим материю и материальный мир.

<sup>41</sup> Т.е. от истинно Сущего — всеобщего Ума и мира идей.

<sup>42</sup> Т.е. то, которое далее названо τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν.

<sup>43</sup> Т.е. от истинно Сущего.

<sup>44</sup> Т.е. Единое.

<sup>45</sup> Т.е. понятие о материи.

<sup>46</sup> Т.е. к Единому.

<sup>47</sup> Т.е. к материи и материальному миру как отпавшему от мира идей.

<sup>48</sup> Porph. Sent. 26.1–7. Перевод С.В. Месяц (Месяц 2008а: 286), в котором мы изменили понятие бытия и небытия на сущее и не сущее, чтобы приблизить текст Порфирия к нашему переводу текстов Мария Викторина. Отметим, что выражение τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν помимо Порфирия и Викторина не встречается

Точно так же у Викторина Бог есть Не сущее (μη ὄν), потому что Он бесконечно превосходит все сущее (per eminentiam τῶν ὄντων)<sup>49</sup>, будучи «превыше всего сущего и не сущего»<sup>50</sup>. Подобно Плотину<sup>51</sup>, Викторин связывает это Не сущее с Единым первой посылки платоновского «Парменида», а Сущее — с Единым Сущим второй посылки:

От [одного] Единого<sup>52</sup> произошло [другое] Единое, Которое есть уже Едино-Единое (unum unum), т.е. Единое, заключающееся в сущности (in substantia unum)<sup>53</sup>, Единое, пребывающее в движении (in motu unum), ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (existentialiter unum), а не как Отец, Который есть Единое Не сущее (inexistentialiter unum) и есть Единое Сущее только согласно возможности (secundum potentiam)<sup>54</sup>.

В то же время Викторин, опираясь на аристотелевское различие между сущим в действительности и сущим в возможности, рассматривает Бога Отца не только как Не сущее, но и как *потенциально Сущее* (potentia ὄν), а Сына — как *актуально сущее* (operatione ὄν). Действительно, как поясняет Викторин:

То, что превыше Сущего (supra τὸ ὄν), является сокрытым Сущим (absconditum τὸ ὄν). А проявление сокрытого есть порождение (manifestatio generatio est), поскольку потенциально Сущее (potentia ὄν) порождает актуально Сущее (operatione ὄν). Ведь ничто не рождается без причины. И если Бог есть причина всего,

---

более ни у кого из философов или богословов; лишь в XI в. его повторяет Михаил Пселл в своих комментариях на аристотелевскую «Физику», где он, так же как и Порфирий, ограничивается двумя модусами не сущего: то, что ниже бытия, т.е. *материя*, и то, что *выше бытия*, т.е. Бог (ἔστι γὰρ τὸ μη ὄν· ἢ γὰρ ὕλη μη ὄν ἔστι καὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν ὁμοίως, Psell. In Phys. 1.13).

<sup>49</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 4.8–14; 13.5–12.

<sup>50</sup> De gen. div. Verbi 2.16–21.

<sup>51</sup> См. Plot. Enn. V 3.17; VI 9.2; V 2.1; V 5.6; V 5.11 и др.

<sup>52</sup> Т.е. Единого первой посылки платоновского «Парменида», абсолютно Единое как первое начало у Плотина.

<sup>53</sup> Т.е. Едино-многое, Единое Сущее или Ум Плотина.

<sup>54</sup> Adv. Ar. I 50.22–26.

Он есть и причина рождения Сущего (τοῦ ὄντος), и хотя Он Сам превышает Сущего (*supra* τὸ ὄν), тем не менее Он близок к Сущему (*vicinus* τῷ ὄντι) как Его Отец и Родитель. В самом деле, беременная женщина имеет сокрытым в себе то, что она потом родит. Ведь плод существует и до рождения, но существует в сокрытом состоянии, и посредством рождения проявляется как актуально сущее (ὄν *operatione*) то, что было сущим потенциально (ὄν *potentia*), и, истинно говоря, сущее [проявляется] в результате актуализации сущего (ὄν *operatione* τοῦ ὄντος). Ибо акт рождает вовне. Что он рождает? То, что было внутри. Итак, что же было внутри Бога? Не что иное как Сущее (τὸ ὄν), истинно Сущее (*verum* τὸ ὄν), скорее же Предсущее (προόν)<sup>55</sup>, которое превышает сущего как наиболее общего рода (*supra generale* ὄν *genus*), превышает истинно сущих (ὄντως ὄντα), которые [становится] Сущим когда потенция уже актуализирована (ὄν *iam operante potentia*). Это есть Иисус Христос. Ибо Он Сам сказал [Моисею]: *Если спросит: Кто тебя послал? Скажи: Сушций (ὁ ὢν)*<sup>56</sup>. В самом деле, только Сушций (ὁ ὢν) есть то Сущее (ὄν), которое вечно Сущее (*semper* ὄν)<sup>57</sup>.

Это Сущее (ὄν) не есть то Сущее (ὄν), которое обладает совершенной потенцией (*potentiam perfectam*)<sup>58</sup>, но это Сущее (ὄν) рождено Потенцией (*potentia natum*)<sup>59</sup> *прежде всех* истинно сущих и [просто] сущих; это первое Сущее (*primum* ὄν), от которого, *через которого и в котором* произошли все сущие<sup>60</sup>. Из-за этого Сущее, существующее актуально (ὄν *quod operatione est*), есть *Образ* того Сущего (*imago... illius* τοῦ ὄντος)<sup>61</sup>, которое более потенциально (*potentius*) и всегда пребывает в самом себе без всякого исхождения<sup>62</sup>.

При этом для Викторина Бог Отец как потенциально Сущее — это не голая аристотелевская *возможность* бытия, или платонов-

<sup>55</sup> Т.е. Сын-Логос в аспекте Его предсуществования в Отце.

<sup>56</sup> Ср. Исх. 3:13–14.

<sup>57</sup> De gen. div. Verbi 14.11–26.

<sup>58</sup> Т.е. Отец.

<sup>59</sup> Т.е. Отцом.

<sup>60</sup> Ср. Кол. 1:15–17; 1 Кор. 8:6.

<sup>61</sup> Ср. Кол. 1:15.

<sup>62</sup> De gen. div. Verbi 15.6–10.

ская *материя* как «кормилица» и «восприемница» видов, но бесконечная *сила и мощь бытия*, подобная платиновскому Единому<sup>63</sup>. В самом деле, Плотин нередко характеризует Единое не только как чистую *энергию*, совпадающую с его сущностью<sup>64</sup>, но и как *всемогущую силу*<sup>65</sup>, которая прямо противоположна пассивной материи:

В каком смысле Единое есть первоначало всех вещей (ἀρχὴ τῶν πάντων)? В том ли, что оно как первоначало сохраняет их в бытии, делая каждую из них существующей? Да, но еще и потому, что оно привело их в бытие. Но каким образом? Поскольку оно предварительно их содержит в себе (τῷ πρότερον ἔχειν αὐτά). Однако было сказано, что в таком случае оно будет многим. Да, но ведь оно содержит их в себе таким образом, что они [в нем] неразличимы; а различимы они уже во втором [начале] в своей логической форме. Ибо это есть уже актуальность (ἐνέργεια); Единое же есть потенция всех вещей (δύναμις πάντων). Но в каком смысле это потенция? Очевидно, не в том, в каком материя называется [существующей] потенциально (ἢ ὅλη δύναμις λέγεται), поскольку она лишь воспринимает (δέχεται), ибо испытывает на себе воздействие (πάσχει). Этот смысл [потенции] прямо противоположен акту творения (ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν)<sup>66</sup>.

Подобным образом у Мария Викторина Бог Отец, обладающий всесовершенной потенцией, хотя и превосходит все сущие и не сущие<sup>67</sup>, но одновременно является Первопричиной всего — как сущих, так и не сущих, и именно поэтому к Нему также может быть применимо название Сущего:

Если Бог — это Причина всего (omnium causa), то Бог есть Причина и сущего, и не сущего (et eius cui est esse et cui est non esse

---

<sup>63</sup> Как мы видели, определение сущего как δύναμις дал уже Платон в «Софисте», см. Sph. 247e.

<sup>64</sup> См. Plot. Enn. V 4.2; V 1.3 и др. Точно так же и Викторин характеризует Бога Отца как «внутреннее действие» (intus insita operatio), совпадающее с сущностью, см. Adv. Ar. I 4.3–10; I 12.29–32; IV 27.1–29.23

<sup>65</sup> См.: Plot. Enn. III 8.10.1; V 3.15.33; V 4.3.36; VI 7.32.31; VI 9.6.10–11.

<sup>66</sup> Plot. Enn. V 3.15.27–36. Перевод наш.

<sup>67</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 6.

causa). Но если Он — Причина, Он Сам не есть не сущее. Итак, Он есть Причина как Сущее (ὄν), но такое, которому бытие Сущим присуще как будущее (futurum esse ὄν). И именно потому, что Он есть Причина, Он превосходит истинно Сущее (supra vere ὄν). Итак, то, что еще не есть Сущее (nondum ὄν), есть Не сущее (quod non est). С другой стороны, то, что есть Причина в отношении Сущего (ad ὄν causa), истинно называется Предсущим (προ-ὄν), и именно в этом смысле Бог есть Причина как сущих, так и не сущих<sup>68</sup>.

Итак, правильно говорить, что Бог есть Отец и [это так именно] потому, что Он есть причина как сущих, так и не сущих (causam esse et eorum quae sunt et eorum quae non sunt). Следовательно, по воле Божией получают рождение и сущие, и не сущие<sup>69</sup>.

Сходным образом и Порфирий утверждает, что «все сущие и не сущие из Бога и в Боге, при том что Сам Он не есть ни сущие, ни не сущие и не находится ни в тех, ни в других»<sup>70</sup>.

Итак, мы рассмотрели все четыре модуса не сущего у Мариа Викторина и возможные философские источники каждого из них в отдельности. Теперь же для того, чтобы оценить вклад Викторина в античную метафизику бытия, следует рассмотреть различные классификации модусов не сущего в позднеантичной философской мысли. Так, различие между двумя модусами не сущего — *абсолютным* и *относительным* — мы встречаем в «Учебнике платоновской философии» (*Epitome*) Алкиноя (сер. II в. н.э.), который, вероятно, опирался как на платоновский «Софист», так и на аристотелевскую «Физику»:

Не сущее не есть противоположность сущего (τῶ γὰρ ὄντι οὐκ ἀντίκειται τὸ μὴ ὄν), поскольку оно не обладает подлинным бытием,

---

<sup>68</sup> De gen. div. Verbi 3.2–7.

<sup>69</sup> De gen. div. Verbi 5.1–3.

<sup>70</sup> πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ καὶ οὐκ αὐτὸς τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα καὶ ἐν αὐτοῖς (Porph. Sent. 31.8–9). Сходное выражение Прокл относит к Единому: Τὴν τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπάντων καὶ μὴ ὄντων τὸ ἐν λέγοντες (Procl. In Prm. 1043.9–10).



не дано мысли и никак не осуществлено; кто силится сказать о нем и помыслить его, попадает в порочный круг из-за того, что оно в самом себе содержит противоречие. Само слово «не сущее» (τὸ μὴ ὄν), когда оно произносится, не означает просто отрицание сущего (ψιλή ἀπόφασις τοῦ ὄντος), но одновременно указывает на различие (πρὸς ἕτερον) и каким-то образом является свойством сущего (ὄντι παρέλεται), ведь если бы вещи не были причастны не сущему, они не отличались бы одна от другой; однако в действительности они суть сущие в такой же мере, в какой и не сущие, поскольку то, что не есть какое-то [определенное] сущее (μὴ τὶ ὄν), не есть сущее (οὐκ ἔστιν ὄν)<sup>71</sup>.

Различие между абсолютным и относительным не сущим встречается и у Плотина<sup>72</sup>. Однако только у позднейших неоплатоников мы находим классификации из нескольких модусов не сущего, близкие к классификации Викторина. Так, Прокл в своем комментарии на платоновский «Парменид» выделяет три модуса не сущего:

Поскольку не сущее [понимается] в различных смыслах (πολλὰ ὡς τὸ μὴ ὄν): во-первых, как превосходящее сущее (κρείττον τοῦ ὄντος); во-вторых, как сочетаемое с сущим (τῷ ὄντι συνταττόμενον); в-третьих, как [полное] отсутствие сущего (στέρησις τοῦ ὄντος), поэтому мы конечно будем различать и три вида отрицаний: первое — то, которое выше утверждения, второе — то, которое лишено утверждения, третье — то, которое некоторым образом приравнивается к утверждению<sup>73</sup>.

В данной классификации упомянуты первый, второй и четвертый модусы не сущего по Викторину (хотя и в обратной последовательности); причем первый модус определяется близко к тому, как Викторин определяет свой четвертый модус: «не сущее, которое превосходит сущее». Вместе с тем здесь не хватает третьего модуса — *сущего в возможности, или материи*. Этот модус

<sup>71</sup> Alcin. Epit. 35.1–2. Перевод Ю.А. Шичалина с изменениями.

<sup>72</sup> См. Plot. Enn. III 6.7; III 6.14.

<sup>73</sup> Procl. In Prm. 1073.2–8 Cousin. Перевод наш.

наряду с другими упоминается в классификации, предложенной Аммонием Александрийским (V в. н.э.), которую он возводит к самому Платону:

Следует знать, что он [Платон] сообщил нам о многих разрядах не сущего (πολλὰς τοῦ μὴ ὄντος τάξεις): во-первых, это [не сущее], которое превышает сущих (ὕπερ τὰ ὄντα); его также [следует] называть превышающим всякую форму (ὕπερ εἶδος ἅπαν), ибо иначе оно не предшествовало бы всем формам — как тем, которые отделены от материи, так и тем, которые неотделимы [от нее] — и, в конце концов, самой материи, которая совершенно бесформенна; во-вторых, это [не сущее], которое понимается согласно инаковости (κατὰ τὴν ἑτερότητα) и проходит через все сущие, а поэтому говорится, что оно существует не меньше, чем сущее<sup>74</sup>; в-третьих, это [не сущее], которое означает становящееся (τὸ γενητὸν) [и называется не сущим] согласно умалению по отношению к истинно сущему (κατὰ τὴν ὑφεσιν τὴν πρὸς τὸ ὄντως ὄν), превосходящему всякое изменение; в-четвертых, это [не сущее], которое высказывается о материи (ἐπὶ τῆς ὕλης κατηγορουμένου) по причине отсутствия [у нее] всех форм ввиду ее пресловутого неподобного подобия (ἀνόμοιον ὁμοιότητα) первому [не сущему]; в-пятых, есть еще одно из значений не сущего, которое [Платон] помещает в конце всех остальных, когда говорится о совершенно никоим образом не существующем (τὸ ἐπὶ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος λεγόμενον), которое, как он утверждает, есть невыразимое и немислимое (ἄρρητον καὶ ἀδόξαστον)<sup>75</sup>.

Как мы видим, Аммоний рассматривает здесь все четыре модуса не сущего, упоминаемые Викторинем. Первый модус он, так же как Викторин и затем Прокл, называет «не сущим, которое превышает сущего». Упоминает он и третий модус — не сущее в смысле материи, в которой он, так же как и Викторин, усматривает некое «неподобное подобие» с первым модусом — Единым, заключающееся в отсутствии формы и потенциальности. Кроме того, он упоминает еще один модус не сущего, которого нет в

<sup>74</sup> Ср. Plat. Sph. 258b.

<sup>75</sup> Ammon. In Int. 213.1–13. Перевод наш.

классификации Викторина — это *становящаяся* (τὸ γυνητὸν), т.е. материальный мир, который находится в постоянном становлении и потому является не сущим по сравнению с истинно сущим миром неизменных идей. Однако Викторин также упоминает этот модус в своей классификации *модусов сущего*, которую мы рассмотрим в следующем параграфе<sup>76</sup>.

Таким образом, следует констатировать, что Марий Викторин *впервые* в истории античной и раннехристианской философской мысли — за несколько десятилетий до возникновения афинской и александрийской школ неоплатонизма — предложил свою оригинальную классификацию *модусов не сущего*, в которой были учтены основные значения данного понятия, известные в античной философии лишь по отдельности, но не сведенные в целостную систему, подобную системе Викторина. Более того, помимо классификации модусов не сущего в своем трактате *De generatione divini Verbi*, Викторин предложил не менее оригинальную классификацию *модусов сущего*, которая служит не просто дополнением

---

<sup>76</sup> Следует отметить, что, в отличие от Викторина, Аммоний, так же как и Прокл, перечисляет модусы не сущего в строго нисходящей последовательности, соответствующей неоплатонической иерархии бытия: *сверхсущее Единое — мир идей — чувственный мир — материя — ничто*. В той же последовательности приводит эти модусы и автор анонимных схолий на прокловский комментарий к платоновскому «Государству», классификация которого наиболее близка к классификации Викторина: *сверхсущее Единое — не сущее в смысле унаковости — чувственный мир — ничто* (см. Procl. In R. II 375 Kroll). С другой стороны, ученик Аммония — Иоанн Филопон, подобно Викторину, перечисляет модусы не сущего не в соответствии с неоплатонической онтологической иерархией, а в той последовательности, которая выводится из платоновского «Софиста»: ὅτι πολλαχῶς τὸ μὴ ὄν· ἢ γὰρ τὸ ἄρρητον τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἢ τὸ καθ' ἑτερότητα ἢ τὸ κρείττον οὐσίας, ὃ ὑπερούσιον λέγεται, ἢ τὸ χεῖρον οὐσίας, ὃ μετούσιον λέγεται· λέγεται δὲ μὴ ὄν καὶ τὸ ψεῦδος (Phlp. In de Anima. 504; ту же самую классификацию в XI в. слово в слово повторяет и Михаил Пселл: πολλαχῶς τὸ μὴ ὄν, τὸ ἄρρητον, ὅπερ ἐστὶ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς, δεύτερον τὸ καθ' ἑτερότητα, τότε μὲν μὴ ὄν, τότε δὲ ὄν, τρίτον τὸ κρείττον τοῦ ὄντος, δηλαδὴ τὸ ὑπερούσιον, τέταρτον τὸ χεῖρον τοῦ ὄντος, ὃ καὶ μετούσιον λέγει, καὶ ἄλλο τὸ ψευδές, τὸ τῆς φαντασίας, ὅπερ ἐστὶν ἐκ δόξης καὶ αἰσθησεως, ὡς ἡ φαινομένη κῶπη ἐν τῷ ὕδατι, ἣν ἡ δόξα ἔχει ἀκλαστον, ἢ δὲ αἰσθησις κεκλασμένην (Psell. In Phys. 1.12).

к его классификации не сущего, но и раскрывает его представление об устройстве мирового бытия в целом.

Действительно, Викторин полагает, что в мире существуют различные виды, или модусы, сущего, образующие *естественную иерархию сущих* (*naturalis ordo τῶν ὄντων*)<sup>77</sup>, которая состоит из четырех уровней:

Сущие произошли от Бога согласно порождению (*secundum generationem*)<sup>78</sup> или согласно творению (*secundum effectioem*). Произошли также и не сущие (μη ὄντα). Из сущих одни суть истинно сущие (*vere quae sunt*), другие — [просто] сущие (*quae sunt*), третьи — не истинно не сущие (*non vere non sunt*), а четвертые — [просто] не сущие (*quae non sunt*)<sup>79</sup>.

Отсюда происходит такой естественный порядок сущих (τῶν ὄντων *iste naturalis ordo*): истинно сущие (ὄντως ὄντα), сущие (ὄντα), не истинно не сущие (μη ὄντως μη ὄντα), не сущие (μη ὄντα)<sup>80</sup>.

Сразу бросается в глаза, что данная классификация модусов сущего, в отличие от викториновской классификации модусов не сущего, построена *иерархически*, поскольку описывает онтологические уровни вселенной в нисходящей последовательности; Бог же как Первопричина этой иерархии вынесен за ее пределы как превосходящий все сущее и не сущее.

Теперь рассмотрим эти четыре модуса сущих подробнее. Под первым модусом — «истинно сущими» (*quae vere sunt, ὄντως ὄντα*) — Викторин понимает умопостигаемые *идеи*, содержащиеся в Сущем (Λογος):

---

<sup>77</sup> De gen. div. Verbi 8.19.

<sup>78</sup> Согласно Викторину, истинно Сущее — *Λογος* — и истинно сущие — *идеи* — не сотворены Богом по Его воле, но рождены из самой Его сущности.

<sup>79</sup> De gen. div. Verbi 6.3–6.

<sup>80</sup> De gen. div. Verbi 8.19. Наряду с этими четырьмя модусами сущего Викторин упоминает еще два: «Итак, вот четыре [модуса]: истинно сущие, сущие, не истинно не сущие, не сущие. При этом посредством обращения и соединения этих понятий подразумеваются еще два вида: не истинно сущие и истинно не сущие» (De gen. div. Verbi 11.1–2). Однако, как мы покажем далее, эти два модуса — *не истинно сущие* и *истинно не сущие* — не составляют каких-то новых разрядов иерархии бытия.

Истинно сущие и все наднебесные сущие (supracaelestia) — это дух (spiritus), ум (νοῦς), душа (anima), сознание (cognoscentia), наука (disciplina), добродетели (virtutes), логосы (λόγοι), мнения (opiniones), совершенство, существование, жизнь, мышление; еще выше этого — существенность (exsistentia), жизненность (vitalitas), мысленность (intellegentitas)<sup>81</sup>; наконец, превыше всего этого одно лишь Сущее (ὄν) — то самое, которое есть одноединственное Сущее (unum et solum ὄν)<sup>82</sup>.

Все вышеперечисленные сущие образуют иерархию вечных и неизменных идей, венчаемую Логосом как *всесовершенным Сущим*, которое происходит от Предсущего — Бога Отца и превосходит саму логическую идею сущего:

Предсущее (προόν)<sup>83</sup> родило не что иное, как Сущее прежде всех (ὄν ante omnia) и всесовершенное Сущее (omnimodis perfectum ὄν), которое не может существовать наряду с другим, и поскольку оно всесовершенное, то не нуждается в другом. В самом деле, единое и единственное Сущее (unum... et solum solum ὄν) есть всеобщее Сущее (universale ὄν), и это единое и единственное Сущее превосходит сущее как наиболее общий род (super genus generale ὄν)<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Эти абстрактные сущестительные, соответствующие элементам неоплатонической «умопостигаемой триады»: *бытие — жизнь — мышление*, которые Викторин часто отождествляет с христианской Троицей (особенно в трактате «Против Ария»; об этом см. наши работы: Фокин 2007: 96–124; Фокин 2014: 394–430), в данном случае соответствуют наиболее общим принципам (идеям) всякого существования, жизни и мышления.

<sup>82</sup> De gen. div. Verbi 7.1–6. То, что в числе абстрактных идей Викторин упоминает дух (spiritus) и душу (anima), по своей природе относящихся ко второму модусу — просто сущим — можно объяснить тем, что речь здесь идет об идеальном духе и душе как образце для всех духов (ангелов, демонов) и человеческих душ.

<sup>83</sup> Т.е. Отец.

<sup>84</sup> De gen. div. Verbi 15.1–5. С логической точки зрения этот наиболее общий род сущего есть сущее как таковое (ὄν ἢ ὄν), которое является предметом *метафизики* или *первой философии* у Аристотеля (см. Arist. Metaph. VI 1, 1026a30–33). У Сенеки сущее вообще (quod est), будучи наиболее общим родом сущего (genus primum et antiquissimum, generale), занимает вершину онтологической иерархии (см. Sen. Ep. 58.12.1–2; 58.16.2–3). Как представляется, Викторин ставит

Второй модус в иерархии сущего у Викторина — это «просто сущие» (*quae sunt*, ὄντα), под которыми он понимает разумные души, способные к мышлению (*anima intellectualis*)<sup>85</sup>; основной предмет их мышления — это и есть вечные идеи, «истинно сущие»<sup>86</sup>, которые Викторин называет также «умопостигаемыми» (*intellectibilia*)<sup>87</sup> и «умозрениями» (*intellegentiae*)<sup>88</sup> и отпечатки которых сохраняются в каждой душе<sup>89</sup>:

Умопостигаемые сущие (*intellectibilia*) суть истинно сущие (*quae vere sunt*), а мыслящие сущие (*intellectualia*) — просто сущие (*quae sunt tantum*). Все они принадлежат к душам, по природе надежным мышлением, но еще не обладающим актуальным познанием (*in natura intellectualium nondum intellectum habentium*), а лишь приспособленным к мышлению (*ad intellegentiam accomodata*)<sup>90</sup>.

Таким образом, все те [сущие], которые являются душами, суть просто сущие (*solum ὄντα*), а не истинно сущие (*non quae vere sunt*). И наша душа постигает истинно сущие<sup>91</sup>.

Из этого текста следует, что Викторин проводит такое же различие между *истинно сущими* и *просто сущими* как между *умо-*

---

этот наиболее общий род сущих — *сущее вообще* — в подчиненное положение к первому Сущему — Логосу, которое он называет «единым и единственным Сущим» (*De gen. div. Verbi* 15.5) и «всесовершенным Сущим» (*Ibid.* 15.4).

<sup>85</sup> См. *De gen. div. Verbi* 7.14–15; 8.1–3.

<sup>86</sup> Речь идет о «чистом мышлении» (*pura intellegentia*) души, не связанном с материей и телесными чувствами; оно может быть направлено на идеи и саму душу; в последнем случае это будет самопознание (см. *De gen. div. Verbi* 7.7–23; 8.2–7; 9.6). Другой вид мышления души — это «мышление посредством чувства, которое есть как бы подражание мышлению» (*imitatio intelligendi*, *ibid.* 9.7–11) и которое воспринимает материальные предметы (*in ὕλη*, *ibid.* 9.12–15).

<sup>87</sup> См. *De gen. div. Verbi* 7.11–13.

<sup>88</sup> См. *De gen. div. Verbi* 1.6.

<sup>89</sup> Как истинный платоник, Викторин полагает, что души существуют прежде их вселения в тела (см. *De gen. div. Verbi* 26.13–14).

<sup>90</sup> *De gen. div. Verbi* 7.13–16.

<sup>91</sup> *De gen. div. Verbi* 8.1–2. Cp. *Adv. Ar.* I 61.10–13: *Vergens autem deorsum et aversa a vō, et se et suum voū trahit deorsum, intellegens tantum effecta, non iam ut intellegens et intellegibile.*

постигаемым и мыслящим. Как считается, это различие между *νοερά* и *νοητά*, характерное для позднего неоплатонизма, впервые было введено Ямвлихом<sup>92</sup>. Действительно, как отмечает С.В. Месяц, у Ямвлиха «вместо единого божественного Ума, включавшего в себя мыслящий и мыслимый аспекты, как это было у Плотина, появляются два самостоятельных уровня реальности — умопостигаемый и мыслящий космос, каждый из которых распадается на дальнейшие подуровни»<sup>93</sup>. Так, по свидетельству Прокла, Ямвлих помещает после двух Первоначал — «совершенно невыразимого» и Единого — умопостигаемые триады (*τὰς νοητὰς τριάδας*), состоящие из сочетания трех первичных идей: бытия, жизни и мышления, затем — три триады мыслящих богов (*τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας*), и, наконец, мыслящую гебдомаду богов (*νοερὰ ἑβδομάς*), к которым он относит и демиурга чувственного космоса<sup>94</sup>. Вслед за Ямвлихом Прокл поместил между сферой умопостигаемого и мыслящего в качестве посредствующего звена третью сферу — одновременно «умопостигаемого и мыслящего» (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*)<sup>95</sup>.

Хотя, как мы видели, Викторин также проводит различие между умопостигаемым и мыслимым, у него они представляют собой два разных уровня иерархии бытия: *мир идей* («умопостигаемое») и *мир душ* («мыслящее»), которые не тождественны друг другу по природе, как это ясно следующего рассуждения Викторина:

<sup>92</sup> См. Zeller 1923: III.2 751–752; Hadot 1968: I 99. Это различие намечается уже в *Халдейских Оракулах* (см. Orac. Chald. Fr. 1; 3; 37; 56; 79; 81).

<sup>93</sup> Месяц 2008b: 841.

<sup>94</sup> См. Procl. In Ti. I 308.17–23.

<sup>95</sup> См. Procl. Theol. Plat. IV 6; IV 110; In Cra. 59.9–11; 60.21–25; 64.28–65.1; In Ti. III 102.3–5 и др. Следует отметить, что Марий Викторин иногда называет «умопостигаемым и мыслящим» (*intellegibilis et intellectualis*) еще и Божественный Логос — творческую силу Божию (*Dei potentia*, см. De gen. div. Verbi 9.4; Adv. Ar. I 60.1–5; I 61.10); иногда же он говорит о вечном мире идей в его отличии от материального космоса как о *intellectibilibus atque intellectualibus* и *noetis et noeris* (Adv. Ar. IV 2.18–19; IV 25.20). Но «умопостигаемое и мыслящее» никогда не рассматривается им в качестве посредника между умопостигаемым и мыслящим.

Поскольку мышление такого рода<sup>96</sup> есть [мышление] о другом, [отличном от самого мышления], оно становится постижением и неким определением [того обстоятельства, что] иные сущие [по сравнению с истинно сущими] суть просто сущие. Ведь [такое мышление], насколько оно есть [мышление] о другом, и само есть нечто иное [по сравнению с ним], в том смысле, как мыслящее [есть иное] по отношению к умопостигаемому (*ut intellectuale ad intellectibile*)<sup>97</sup>.

Такое отождествление мыслящего с душой было характерно не только для Викторина, но и для Порфирия<sup>98</sup>, который рассматривал душу как мыслящую субстанцию (*νοερὰ οὐσία*)<sup>99</sup>, называя ее так потому, что она способна мыслить Ум, который у Порфирия, так же как и у Плотина, есть нераздельное единство мыслящего и мыслимого (*νοῶν καὶ νοούμενον ὅλον ὅλω*)<sup>100</sup>.

Рассмотрим теперь два оставшихся модуса в иерархии сущего у Марии Викторина. Как выясняется, понятие о них образуется через отрицание понятия сущего, а потому их следует назвать скорее не сущим, чем сущим:

Что же касается двух других [модусов] — тех, которые суть не истинно не сущие и [просто] не сущие — понятие о них образуется посредством отрицания понятия сущего (*per conversionem intelligentiae τοῦ ὄντος*)<sup>101</sup>. В самом деле, не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) не мыслится исходя из [самого] не сущего (*iuxta τὸ μὴ ὄν*), но не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) познается исходя из сущего (*iuxta τὸ ὄν*). Однако не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) есть как бы выход за пределы сущего (*exterminatio τοῦ ὄντος*).

---

<sup>96</sup> Т.е. мышление души, направленное непосредственно на идеи.

<sup>97</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 7.10–11.

<sup>98</sup> См. Hadot 1968: I 101.

<sup>99</sup> Porph. Abst. I 30; Sent. 32.

<sup>100</sup> Porph. Sent. 44.

<sup>101</sup> Следует отметить, что *conversio* здесь может означать как логическое познание через отрицание (понятие о не сущем образуется через отрицание понятия сущего), так и онтологическую деградацию души, когда она перестает познавать подлинно сущее, отвращается от него и воображает себе не сущее как его отсутствие (ср. Plot. Enn. II 4.10; Porph. Sent. 40.65–66: τῆ τοῦ ὄντος ἀποστροφῆ αὐτοῦς ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες).



И этот выход за пределы [сущего] есть нечто, не имеющее формы (*infiguratum quiddam*), и хотя оно существует, но существует не так, как сущее ( $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ ). Ведь всякое сущее ( $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ ) в своем существовании качественно определено и оформлено. Следовательно, не сущее ( $\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$ ) лишено формы. Но оно есть нечто такое, что не имеет формы. Значит, не сущее ( $\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$ ) все-таки есть нечто (*aliquid*). Следовательно, не сущие ( $\mu\grave{\eta} \acute{o}\nu\tau\alpha$ ) существуют и поэтому существуют и не истинно не сущие<sup>102</sup>.

В данном рассуждении под «не сущим» ( $\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$ ), лишенным формы и определенности, очевидно, понимается первая материя ( $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ ), а под «не истинно не сущими» (*quae non vere non sunt,  $\mu\grave{\eta} \acute{o}\nu\tau\alpha$* ) — чувственно воспринимаемые вещи, состоящие из материи и формы, бытие которых характеризуется сложностью и изменчивостью, поэтому они могут быть названы как сущими, так и не сущими:

Те [вещи], которые рождаются и воспроизводятся в природе и материи (*in  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$* ), и иные [сущности] подобного рода, сила которых заключается в чувственном познании<sup>103</sup>, и бытие которых есть некоторым образом и бытие, и небытие (*esse et non esse*). В самом деле, небо и все, что в нем, и весь мир, состоящий из материи и формы (*ex  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  consistens et specie*), находится в смешанном состоянии, а значит, он не является простым. Итак, части этого мира, которые причастны мыслящей душе<sup>104</sup>, принадлежат к силе и природе <не> истинно не сущих<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> Victorin. *De gen. div. Verbi* 8.8–18.

<sup>103</sup> *quorum est potentia in sensuali intellegentia*. Возможно, *potentia* означает здесь потенциальное бытие вещей в чувственном познании мировой души. Само же это чувственное познание (*sensualis intellegentia*) принадлежит душе, когда она обращается от мира умопостигаемого к чувственному и материи. Ср.: Victorin. *Adv. Ar.* I 62: *Sensibilis enim potentia hylicus voũs est insitus et consubstantialis hylicae animae*. Ср. также: Ср. Plot. *Enn.* IV 3.23.

<sup>104</sup> Т.е., вероятно, все одушевленные телесные существа как части мировой души. О мировой душе у Викторина см. Фокин 2007: 139–140.

<sup>105</sup> *in potentia et in natura sunt eorum quae <non> vere non sunt*. Victorin. *De gen. div. Verbi* 9.10–18. Ср.: *Adv. Ar.* IV 25.21–31. Конъектура издателей <non> совершенно обоснована, так как Викторин однозначно отрицает существование полного небытия, о чем речь пойдет ниже.

К этому третьему модусу сущих принадлежат и телесные существа, наделенные жизнью и душой (разумная же душа, взятая сама по себе, принадлежит ко второму модусу):

[Сущности] живые и одушевленные в том отношении, в каком обладают душой, суть не истинно не сущие. В самом деле, они в каком-то смысле сущие ( $\delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ ), поскольку имеют душу, а в каком-то смысле не сущие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ ), поскольку обладают изменчивой материей ( $\ddot{\upsilon}\lambda\eta\nu$ ) и переменчивыми качествами и суть те, что мы назвали не истинно не сущими ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\omega\varsigma\ \mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ )<sup>106</sup>.

Наконец, низший уровень в иерархии сущего занимает мировая *материя*, смутное понятие о которой мы получаем через абстрагирование от материального предмета всех форм и качеств, в результате чего остается неопределенное подлежащее, которое в реальности всегда определено посредством первичных качеств — четырех первоэлементов:

Когда мы мысленно воображаем себе (*subintellegimus*)<sup>107</sup> одну лишь неодушевленную материю (*inanimam*  $\ddot{\upsilon}\lambda\eta\nu$ ) — я называю неодушевленным все, что не наделено мыслящей душой — то поскольку внимание чувства обращено на качества, оно как бы постигает не сущие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ ). В самом деле, качества изменчивые и поэтому они не сущие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ ). А само подлежащее (*ipsum subiectum*), которое называется материей ( $\ddot{\upsilon}\lambda\eta$ ), является неопределенным (*indeterminatum*), и поэтому оно называется лишенным качества (*sine qualitate*). Если же оно получает определенность, то называется уже качеством, а не качественно определенной материей (*qualis*  $\ddot{\upsilon}\lambda\eta$ ). А первичных качеств четыре: огонь, воздух, вода, земля<sup>108</sup>. Эти [качества существуют каждое] само по себе

---

<sup>106</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 10.1–6.

<sup>107</sup> Намек на платоновское «незаконнорожденное умозаключение» ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$   $\tau\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ ) как способ познания материи (см. Plat. Ti. 52b; см. также: Plot. Enn. II 4.10; Origen. Princ. IV 4.7).

<sup>108</sup> Здесь Викторин вновь воспроизводит основные положения стоической физики. См. Diogen. Laert. VII 137: τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἀλογον οὐσίαν τὴν ὕλην· εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τ' ἀέρα τὸ ψυχρόν, καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν.

без смешения даже с чем-то одним. Итак, если они — качества, и они — материя (ὕλη), следовательно, качества — это материя (ὕλη). Ведь [качество] не привходит в материю как акциденция, но качество есть сама [материя]. В самом деле, качество не может существовать само по себе, но поскольку оно существует, тем самым оно есть материя (ὕλη), и так как оно всегда материально (hylica), оно есть не что иное, как материя (ὕλη)<sup>109</sup>.

По своей природе материя не только бесформенна и бескачественна, но и безжизненна: она лишена души, чувств и мысли и в этом отношении она противоположна душе и нуждается в ней, хотя и та и другая являются «всеобщей кормилицей» (omnium nutritrix)<sup>110</sup>.

Итак, мы рассмотрели четыре *модуса сущего* у Мариа Викторина, дополняющие у него четыре *модуса не сущего*, из которых совокупно складывается общая картина мирового бытия и его первоначал. Теперь рассмотрим, что могло послужить источниками для этой классификации в целом. Прежде всего следует упомянуть, что все четыре входящие в нее модуса упоминаются у Платона, главным образом, в «Софисте»: это истинно сущее (ὄντως ὄν)<sup>111</sup>, сущее (ὄν)<sup>112</sup>, не истинно не сущее (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν)<sup>113</sup> и истинно не сущее (ὄντως μὴ ὄν)<sup>114</sup>. Однако они не выстроены Платоном в какую-либо иерархию, построение которой явно не входило в его цели. Первую классификацию значений сущего дал Аристотель, который различает четыре значения этого понятия:

О сущем, высказываемом вообще (τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον), говорится в различных значениях (πολλαχῶς), из которых одно, как

<sup>109</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 10.7–18.

<sup>110</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 10.32–36. Намек на платоновское определение материи в «Тимее»: πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην (Plat. Ti. 49a).

<sup>111</sup> См. Plat. Sph. 240b; ср.: Phaedr. 247c; Ti. 52c. Для передачи греческого ὄντως ὄν Викторин использует выражение *quod vere est*, которое впервые было использовано Цицероном при переводе соответствующего выражения из платоновского «Тимея». См. Hadot 1968: I 153.

<sup>112</sup> См. Plat. Sph. 241d.

<sup>113</sup> См. Plat. Sph. 240b; Prm. 162a.

<sup>114</sup> См. Plat. Sph. 238c; 254d.

было [сказано], — это [сущее] в смысле привходящего (τὸ κατὰ συμβεβηκός), другое — [сущее] в смысле истины и не сущее в смысле ложного, а кроме того, существуют виды категорий (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), как, например, одно — суть [вещи], другое — качество, количество, место, время и еще что-нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, есть [сущее] в возможности и [сущее] в действительности (τὸ δύναμει καὶ ἐνεργείᾳ)<sup>115</sup>.

Однако и у Аристотеля эти значения сущего не образуют какой-либо онтологической иерархии; более того, они практически слово в слово повторяют его собственную классификацию значений не сущего, которую мы рассмотрели выше<sup>116</sup>. Попытки выстроить иерархию сущего с опорой на разные тексты Платона («Тимей», «Парменид», «Софист», «Государство») стали предприниматься только в позднем стоицизме и среднем платонизме<sup>117</sup>. Так, например, Сенека говорит о шести модусах сущего у Платона:

А теперь я <...> скажу, как Платон распределяет все сущее (quae cumque sunt) на шесть разрядов (in sex modos). Первое — это сущее как таковое (illud quod est), не постигаемое ни зрением, ни осязанием, ни одним из чувств, но только мыслимое (cogitabile); оно существует в общем смысле (generaliter est) <...> На второе место среди сущих Платон ставит выдающееся и превосходящее все остальное (quod eminent et exsuperat omnia). Это и значит, по его словам, быть по преимуществу (per excellentiam esse) <...> Что же это? Разумеется, Бог — самый великий и могущественный из всего. Третий род — это то, что истинно существует (quae proprie

---

<sup>115</sup> Arist. Metaph. VI 2, 1026a33–1026b2. Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина с изменениями. Ср. ibid. IV 2; V 7; VII 1; IX 10 и др.

<sup>116</sup> Arist. Metaph. XIV 2, 1089a26–31 (цитату см. выше).

<sup>117</sup> Это относится прежде всего к различению двух уровней сущего: *истинно сущего* и *не истинно сущего* — идей и вещей. Данное различение, восходящее к платоновскому «Тимею», встречается очень часто; см., например, Cicero. Acad. I 8.30–31; Philo. De opif. mundi 12; Plu. De E apud Delph. 391f–393b; Numen. Fr. 14–16; Apul. Plat. I 6; Alcino. Epit. 8–16; Plot. Enn. VI 5.2; Porphy. Sent. 39 и др.

sunt), в неисчислимом множестве, но за пределами нашего зрения. Ты спросишь, что это? Платоновы предметы в собственном смысле, которые он называет идеями (ideas), из которых возникает все видимое нами и по образцу которых все принимает облик. Они бессмертны, неизменны и нерушимы. Слушай, что такое идея, то есть что она такое по мнению Платона: «Идея есть вечный образец всего, что производит природа» <...> На четвертом месте стоит форма (idos) <...> Ты спросишь, какая между ними разница? Идея — это образец, а форма — это облик, взятый с него и перенесенный в произведение <...> Форма находится в самом произведении, а идея — вне его, и не только вне его, но и предшествует ему. Пятый род — это то, что существует в обыденном смысле (quae communiter sunt); это уже имеет к нам отношение, сюда относится все: люди, животные, предметы. Шестой род <есть> то, что как бы существует (quae quasi sunt), как, например, пустота или время. Все, что мы видим и осязаем, Платон не относит к числу вещей, истинно существующих. Ведь они текут и непрестанно прибывают или убывают<sup>118</sup>.

Данная классификация уже гораздо ближе к классификации Мария Викторина: здесь есть и то, что *превосходит все сущее* (Бог), и *истинно сущие* — идеи, взятые как отдельно от материи, так и внутри нее (идеи и формы), и просто *сущие* — вещи, вечно становящиеся, и *квази-сущие* (не сущие) в смысле пустых мысленных конструкторов. Однако Сенека, следуя скорее Аристотелю, чем Платону, во главе этой платоновской иерархии сущих ставит абстрактное понятие *сущего вообще* — *quod est* (греч. τὸ ὄν)<sup>119</sup>, которое есть «первый и старейший и, так сказать, наиболее общий род» (genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale)<sup>120</sup>, поскольку оно охватывает все разряды сущего, а значит — *логически*

<sup>118</sup> Sen. Ep. 58.16.1–22.7. Перевод С.А. Ошерова с изменениями.

<sup>119</sup> Sen. Ep. 58.7.5–8; 11.4.

<sup>120</sup> Sen. Ep. 58.12.1–2; cp.: Illud genus quod est generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt (ibid. 12.7–13.1).

предшествует им; в результате получается, что оно превосходит даже наивысшее из сущего — самого Бога<sup>121</sup>.

Другую классификацию платоновского учения о сущем (точнее — о *сущности*, *substantia*, *essentia*) мы встречаем у Апулея, который различает, с одной стороны, Бога, идеи и мировую душу как сущности, которые *существуют истинно* (*quae vere sit*), а с другой стороны — мир материальных вещей как сущностей, которые находятся в постоянном становлении и *не имеют подлинного бытия* (*non esse vere*)<sup>122</sup>. Наряду с этим Апулей также упоминает материю<sup>123</sup>; и хотя он не определяет ее онтологический статус, но, утверждая, что она «представляется телесной в возможности и по смыслу» (*vi et ratione videri corpoream*)<sup>124</sup>, тем самым ставит ее в один ряд с аристотелевским сущим в возможности.

Более интересной представляется классификация Плотина, который, так же как и Викторин, различает четыре модуса сущего: истинно сущие (идеи), не истинно не сущие (вещи), не сущее (материя) и истинно не сущее (абсолютное небытие):

Поскольку необходимо, чтобы эта [третья] природа, о которой идет речь<sup>125</sup>, была ничем из сущего (*οὐδὲν εἶναι τῶν ὄντων*), но ускользала бы от всякой сущности сущих (*ἄπλασαν ἐκτεφευγῆναι τῆν τῶν ὄντων οὐσίαν*) и была бы совершенно иной [по сравнению с ними] — ибо они суть разумные замыслы (*λόγοι*)<sup>126</sup> и истинно сущие (*ὄντως ὄντες*) <...> поэтому ей необходимо быть не

---

<sup>121</sup> По свидетельству Сенеки, «некоторые стоики полагают, будто самый первый род — это нечто (*quid*). Почему они так полагают, я сейчас скажу. По их словам, в природе одно существует, другое не существует (*quaedam sunt, quaedam non sunt*). Природа включает в себя и то, что не существует (*quae non sunt*), и что лишь представляется нашему духу; так, кентавры, гиганты и прочее, будучи создано ложной мыслью, обретает образ, хоть и не имеет [реальной] сущности» (Sen. Ep. 58.15). Здесь, как и у Марии Викторина, соединяются вместе модусы сущего и не сущего, а сам этот наивысший род — *нечто* — можно сравнить с Богом, Который, согласно Викторину, превосходит как сущее, так и не сущее.

<sup>122</sup> Apul. Plat. I 6.

<sup>123</sup> Ibid. I 5, 7.

<sup>124</sup> Ibid. I 5.29–30.

<sup>125</sup> Т.е. материя — платоновская «восприемница и кормилица».

<sup>126</sup> Т.е. идеи.

только неспособной к восприятию [истинно] сущих (τῶν ὄντων ἄδεκτον), но и, если [в ней] есть некое подражание им (τι μίμημα αὐτῶν), быть непричастной даже этому ради [его] усвоения <...> Если в зеркалах существует нечто, то пусть таким же образом существуют в материи и чувственно воспринимаемые предметы (τὰ αἰσθητὰ). Если же здесь [в зеркале] на самом деле ничего нет, но только кажется, что нечто существует (φαίνεται δὲ εἶναι), то нам следует признать, что и там [предметы] только кажутся существующими в материи (φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης), и считать причинной [их] появления реальное существование сущих (τὴν τῶν ὄντων ὑλόστασιν), которому сущие всегда истинно причастны (τὰ μὲν ὄντα ὄντως αἰεὶ μεταλαμβάνει), а не сущие не истинно (τὰ δὲ μὴ ὄντα μὴ ὄντως), поскольку они не могли бы находиться в том состоянии, в котором они находились бы, если бы принадлежали к истинно не сущему (τοῦ ὄντως μὴ ὄντος)<sup>127</sup>.

Но наиболее близка к классификации Викторина классификация Прокла, которую он заимствует у каких-то «древних мужей», предположительно, комментаторов Платона — Плотина, Лонгина или Порфирия<sup>128</sup>:

Некоторые из древних называют истинно сущим (ὄντως ὄν) область умопостигаемого (τὸ νοητὸν πλάτος), не истинно сущим (οὐκ ὄντως ὄν) — [область] душевного (τὸ ψυχικόν), не истинно не сущим (οὐκ ὄντως δὲ οὐκ ὄν) — [область] чувственно воспринимаемого (τὸ αἰσθητόν), а истинно не сущим (ὄντως δὲ οὐκ ὄν) — материю (τὴν ὕλην)<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> Plot. Enn. III 6.13.21–28, 48–55. Перевод наш. Последнее выражение — «истинно не сущее» — вероятно, означает абсолютное небытие; однако иногда Плотин называет так материю, чем его позиция отличается от позиции Викторина (см. ниже).

<sup>128</sup> Hadot 1968: I 148.

<sup>129</sup> Procl. In Ti. I 233.1–4. Ту же самую классификацию модусов сущего воспроизводит в XV веке кардинал Виссарион Никейский, приписывая ее платоникам и почти дословно заимствуя у Прокла: οἱ τῶν περὶ Πλάτωνα τὸ μὲν νοητὸν ὄντως ὄν, τὸ δὲ ψυχικὸν οὐκ ὄντως ὄν, τὸ δ' αἰσθητὸν οὐκ ὄντως οὐκ ὄν, τὴν δὲ ὕλην ὄντως οὐκ ὄν εἰώθασι νομάζειν (Bess. In calumn. Plat. IV 15.2). Новое, что привносит в эту классификацию Виссарион — это прояснение статуса души, которая, по его

Однако между этой классификацией и классификацией Викторина есть два важных отличия. Во-первых, Прокл называет душу «не истинно сущим» (οὐκ ὄντως ὄν) в сравнении с истинно сущими идеями, а не просто «сущим», как это делает Викторин. Но здесь нет принципиальной разницы: как поясняет сам Викторин, «не истинно сущие (quae non vere sunt) означают то же, что и просто сущие (quae tantum sunt), ведь просто существуют те, которые суть не истинно сущие»<sup>130</sup>. Другое отличие классификации Викторина от классификации Прокла более существенное; оно состоит в том, что Викторин называет четвертый модус не сущего — *материю* — просто «не сущим» (μὴ ὄντα, quae non sunt), а Прокл — «истинно не сущим» (ὄντως οὐκ ὄν). При этом Прокл возводит такое понимание к самому Платону (у которого, как мы покажем ниже, такого понимания на самом деле нет): «Материя (ἡ ὕλη) есть подлинная ложь (τὸ ἀληθινόν ἐστι ψεῦδος) и истинно не сущее (τὸ ὄντως μὴ ὄν), как обычно говорят божественные толкователи Платона (οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐνθέως ἐξηγηταί)»<sup>131</sup>. В отличие от Прокла Викторин рассматривает материю как *потенциально сущее* и отвергает всякую возможность существования первого

---

мнению, называется не истинно сущим потому, что есть «нечто среднее между истинно сущим и не истинно не сущим» (εἶναι τε τὴν ψυχὴν τοῦ ὄντως ὄντος καὶ οὐκ ὄντως οὐκ ὄντος μέσην) и потому «состоит частично из истинно сущего, а частично из не истинно не сущего» (πῆ μὲν ἐκ τοῦ ὄντως ὄντος, πῆ δ' ἐκ τοῦ οὐκ ὄντως οὐκ ὄντος συγκεῖσθαι, *ibid.*).

<sup>130</sup> De gen. div. Verbi 11.5–6.

<sup>131</sup> Procl. In Alc. 108. Имеется в виду два утверждения Платона, одно содержится в «Государстве»: τὸ γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος (R. II 382a4), а другое в «Софисте»: ὄντως μὴ ὄν (Sph. 254d1), причем оба они напрямую никак не связаны с платоновским пониманием материи. Под «божественными толкователями Платона», Прокл, вероятно, имеет в виду Плотина и Порфирия. Первый, так же как и Прокл, относит выражение Платона ἀληθῶς ψεῦδος к материи как истинно не сущему: Τοῦτο δὲ ταῦτὸν τῷ ἀληθινῶς ψεῦδος· τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν. Εἰ οὖν ἐνεργεῖα μὴ ὄν, μᾶλλον μὴ ὄν, καὶ ὄντως ἄρα μὴ ὄν (Plot. Enn. II 5.5.23–25). Сходным образом и Профирий называет материю не просто не сущим (μὴ ὄν), подобно тому как не сущее — это также движение или покой в смысле их простого отличия от сущего, но определяет ее как «истинно не сущее» (ἀληθινὸν μὴ ὄν) и «отсутствие какого бы то ни было бытия» (ἐλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος, Sent. 20.1–11).



модуса не сущего — *истинно не сущего*, или *абсолютного отсутствия бытия* (*omnino omnimodis privatio existentis*)<sup>132</sup>, поскольку оно может существовать только в мнимом воображении, а не в действительности, где нет и не может быть ничего, что не обладало бы хоть какой-то формой бытия, пусть даже неподлинного и потенциального, и не принадлежало бы к полноте сущих, происходящих от Бога и исполненных Им, в число которых никак не может входить полное небытие:

Истинно не сущих (*quae vere non sunt*) не допустила к существованию полнота Божия (*plenitudo Dei*). Ведь полнота есть полнота только согласно бытию или хотя бы бытию определенным образом, в то время как истинно не сущие существуют только в мнимом воображении (*sola enfasi*), которое, начиная с не истинно сущих, но все же каким-то образом существующих, по убывающей создает мнимый образ относительно истинно не сущего (*imaginata est circa id quod vere non est*)<sup>133</sup>.

Истинно не сущие (*quae vere non sunt*) не имеют никакого основания для своего существования. В самом деле, поскольку все [сущие] исполнены Богом (*Deo plenis omnibus*), непозволительно и невозможно ни говорить об истинно не сущих, ни существовать таковым, о которых, как мы показали, в душе рождается одно лишь [пустое] понятие (*intellegentia sola*), причем не исходя из не сущих, а исходя из сущих согласно лишенности (*secundum privationem*). И истинно не сущие не существуют ни в своей сущности, ни в [подлинном] мышлении<sup>134</sup>.

В самом деле, «истинно не сущее», т.е. то, что не существует ни в каком отношении и не имеет никакой, пусть даже самой малой возможности существовать, очевидно, вовсе не существует. И его нельзя ни познать мыслью, ни объяснить словом. В этом отношении мнение Викторина гораздо более, чем мнение Прокла и других неоплатоников, соответствует мысли Платона, который в «Софисте» также не признает возможности ни существо-

<sup>132</sup> Victorin. De gen. div. Verbi 4.2–3.

<sup>133</sup> Т.е. абсолютного небытия. Victorin. De gen. div. Verbi 6.7–12.

<sup>134</sup> Ibid. 11.6–12.

вать, ни мыслить абсолютное небытие как полную противоположность бытию:

Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ни произвести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла?» (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον)<sup>135</sup>.

Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия (τοῦναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν), осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» (εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάλασιν ἄλογον)<sup>136</sup>.

Таким образом, мы еще раз убеждаемся, что основным источником учения Мария Викторина о различных модусах сущего и не сущего был именно Платон, с текстами которого он был знаком непосредственно и которые он интерпретировал исходя из логики развития своей собственной метафизической системы. Более того, отказавшись мыслить материю как абсолютное небытие, существование которого Викторин совершенно не допускает, он тем самым вступил в противоречие с одним из краеугольных принципов христианского вероучения — с учением о творении мира «из ничего» (ex nihilo, ἐξ οὐκ ὄντων)<sup>137</sup>, вместо этого предлагая вполне пантеистическое представление о том, что всякое сущее и не сущее содержится в Боге как своем источнике и первопричине, а точнее — в Логосе как «семени всего» (semen

---

<sup>135</sup> Plat. Sph. 238c.

<sup>136</sup> Plat. Sph. 259a. Ср. также Ammon. In Int. 213.11–13. Как мы упоминали выше, Аристотель также отрицал существование абсолютного небытия, см. Arist. Phys. I 3, 187a5.

<sup>137</sup> См., например, 2 Мак 7:28; Tertullian. Apol. 17; Adv. Herm. 1.14–17; Adv. Marc. II 5; Theophil. Ad Autol. II 4; Athanas. Contr. Gent. 41; Greg. Naz. Or. 40.45; Greg. Nyss. De opif. hom. 24 и др.

omnium), посредством Которого оно актуализируется и обретает реальное существование:

И где есть это самое ничто (*nihilum*)? Но истинное ничто (*vere nihil*) не имеет ничего общего ни с Богом, ни с размышлением Бога, ибо размышление Бога истинно и относится только к истинным вещам. Но истинно не сущее (*quod vere non est*), очевидно, ложно. Следовательно, Бог не мыслит истинно не сущее. При этом мы ошибаемся, когда верим, что могущество Божие [оказывается] бóльшим, если оно творит сущие из истинно не сущих (*ab his quae vere non sunt efficiat illa quae sunt*). Ведь насколько могущество Божие может все, настолько оно как могущество не производит ничего иного, кроме того, что имеет потенцию к существованию (*quorum potentia est ut sint*). А у истинно не сущего вообще нет никакой потенции к существованию (*omnimodis omnino nulla potentia est*). В самом деле, каким образом при полном отсутствии какой-либо потенции к существованию у не сущих произошла актуализация сущих (*actio eorum quae sunt*)? Если же благодаря могуществу Божию (*Dei potentia*) сущие произошли из не сущих, то ясно, что согласно потенции к существованию (*secundum potentiam esse*) сами не сущие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$ ) суть [уже] сущие ( $\delta\upsilon\tau\alpha$ ), и именно поэтому мы назвали не сущим то, что находится в сокрытом состоянии и в потенции и что еще не проявилось в действии<sup>138</sup>. Ведь все уже существовало в Боге, поскольку семя сущего есть Слово ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ )<sup>139</sup>, а Слово ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) было в Боге. И посредством Действия (*operatione*), то есть Силы Божией (*virtute Dei*)<sup>140</sup>, которая есть Сын, все возникло и было сотворено<sup>141</sup>.

Подводя итоги нашего исследования, необходимо отметить, что, как мы постарались показать, Викторин одним из первых не только среди христианских богословов, но и античных мыслителей произвел классификацию модусов сущего и не сущего, выстроив из них строгую *онтологическую иерархию*. Первый

<sup>138</sup> Т.е. не сущее в третьем значении (модусе) из четырех, перечисленных выше в начале статьи.

<sup>139</sup> *eorum quae sunt semen λόγος est*. Это учение о Логосе как семени сущего восходит к стоикам, Филону и раннехристианским апологетам.

<sup>140</sup> Ср. 1 Кор. 1:24.

<sup>141</sup> См. Victorin. *De gen. div. Verbi* 24.3–25.10.

уровень этой иерархии занимает Бог Отец как «чистое Бытие» или «Не сущее, которое превыше сущего», Первопричина всех сущих и не сущих; за Ним следует «первое и всесовершенное Сущее» — Логос, занимающий второй уровень и заключающий в себе третий уровень — «истинно сущие» умопостигаемые идеи; четвертый уровень занимают разумные души как «просто сущие» и наделенные способностью мышления и чувства; они уже непосредственно связаны с пятым уровнем — чувственно-воспринимаемым космосом как «не истинно не сущим», ниже которого на шестом и последнем уровне располагается бесформенная материя — «просто не сущее», способное принимать любые формы<sup>142</sup>. Далее, как показало наше исследование, именно Викторин ввел в христианскую мысль восходящее к Порфирию различие между *сущим* и *бытием*, которое потом от него воспринял Боэций, а через него — Фома Аквинский и другие схоласты, что оказалось безусловной новацией в области метафизической мысли. Кроме того, Викторин, вслед за Порфирием отождествив Бога Отца (Единое) с «Не сущим, которое превыше сущего», задолго до Псевдо-Дионисия положил начало христианскому апофатическому богословию как методу познания Бога через отрицание всяких утвердительных определений<sup>143</sup>. Он также предложил различать Бога Отца и Сына (Логос) как Предсущее, или потенциально Сущее, и актуальное Сущее, или всесовершенное Сущее. Мы также выяснили, что хотя в классификации модусов сущего и не сущего Викторин во многом зависит от Порфирия, который, как полагал П. Адо, был основным источником его метафизических идей, однако отказ Викторина мыслить материю как абсолютное небытие, существование которого он совершенно не допускает, резко отличает Викторина от Порфирия и других нео-

---

<sup>142</sup> В данном случае мы *реконструируем* целостную онтологическую иерархию Викторина путем добавления к четырем его модусам сущего последнего четвертого модуса не сущего (Бог как «Не сущее, превосходящее сущее») и разделения первого модуса — «истинно сущие» — на Логос как высшую идею и «всесовершенное Сущее» и на остальные идеи.

<sup>143</sup> Подробнее об этом см. в нашей статье: Фокин 2011с: 53–68.

платоников, равно как и от христианских богословов, и сближает его мысль с учением о небытии у Платона и Аристотеля. Наконец, такие элементы метафизической системы Викторина, как учение об идеях, о предсуществовании душ, о безжизненности материи, а также отрицание абсолютного небытия как первичного состояния мира и тем самым отрицание творения *ex nihilo* — встают в явное противоречие с христианским вероучением, которое Викторин принял совершенно искренне, но уже в весьма преклонном возрасте<sup>144</sup>, а потому инерция его философского мышления не позволила ему избежать этих уклонений от ортодоксальной точки зрения.

---

*Источники и литература*

- Alcin. Epit. — Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon [Epitome doctrinae Platonicae sive Διαδοσκαλικός] / Texte introduit, établi et commenté par John Whittaker, traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- Ammon. In Int. — Ammonius. In Aristotelis De interpretatione commentarius / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.3.)
- Apul. Plat. — Apuleius Madaurensis. De Platone et ejus dogmate // Apulée. Opuscules philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du Monde) et Fragments / Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Arist. Metaph. — Aristotle's Metaphysics / A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Arist. Phys. — Aristotle's Physica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- August. Conf. — Sancti Augustini Confessionum libri XIII / post Martinum Skutella iterum edidit Lucas Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981. (Corpus Christianorum, Series Latina 27.)
- Bess. In calumn. Plat. — Bessarionis in calumniatorum Platonis libri IV // Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen / Hrsg. L. Mohler. Bd. 2. Paderborn: Ferd. Schöningh, 1927.

---

<sup>144</sup> См. Hieron. Vir. ill. 101; August. Conf. VIII 2.4–5.

- Damasc. Pr. — Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in *Platonis Parmenidem* / Ed. C.É. Ruelle. Vol. 1–2. Parisiis: Klincksieck, 1889; 1899.
- Dexipp. In Cat. — Dexippus. In *Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1888. (Comment. in *Aristotelem Graeca* 4.2.)
- Diogen. Laert. — Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* / Ed. H.S. Long. Vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Hieron. Vir. Ill. — Hieronymus. *Liber de viris illustribus* // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* 14.1a / Ed. E. Richardson. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1896. S. 1–56.
- Numen. Fr. — Numénius. *Fragments* / *Texte établi et tr. par Édouard des Places*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Orac. Chald. — *Oracles chaldaïques* / *Texte établi et tr. par Édouard des Places*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Origen. Princ. — Origenes. *De principiis* // *Origenes Werke*. Bd. 5. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 22.)
- Parm. Fr. — Parmenides. *Fragmenta* // *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1 / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951. S. 227–246.
- Philo. De opif. mundi — Philo. *De opificio mundi* // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Ed. L. Cohn. Vol. 1. Berolini: G. Reimeri, 1896. P. 1–60.
- Phlp. In de An. — Ioannis Philoponi in *Aristotelis de anima libros commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berolini: G. Reimeri, 1897. (Commentaria in *Aristotelem Graeca* 15.)
- Plat. Prm. — Plato. *Parmenides* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. P. 126a–166c.
- Plat. R. — Plato. *Respublica* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1905. P. 327–621.
- Plat. Sph. — Plato. *Sophista* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. P. 216a–268d.
- Plat. Ti. — Plato. *Timaeus* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1900. P. 17a–92c.
- Plot. Enn. — Plotinus. *Opera (Enneades)*. Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Éd. Universelle; Leiden: Brill, 1951–1973.
- Plu. De E apud Delph. — Plutarchus. *De E apud Delphos* // *Plutarchi moralia* / Ed. W. Sieveking. Vol. 3. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1929. P. 1–24.
- Porph. Abst. — Porphyrius. *De abstinentia* // *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta* / Ed. A. Nauck. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1886. P. 85–269.

- Porph. In Prm. — <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta) // Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 2. Paris: Études augustiniennes, 1968. P. 64–112.
- Porph. Sent. — Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes / Ed. E. Lamberz. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1975.
- Procl. In Alc. — Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. L.G. Westerink. Amsterdam: North Holland Publ. Co., 1954.
- Procl. In Cra. — Proclus. In Platonis Cratylum commentaria / Ed. G. Pasquali. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1908. P. 1–113.
- Procl. In Prm. — Proclus. In Platonis Parmenidem Commentaria // Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. V. Cousin. Paris: Aug. Durand, 1864. P. 603–1243.
- Procl. In R. — Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii / Ed. W. Kroll. Vol. 1–2. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1899–1901.
- Procl. In Ti. — Proclus. In Platonis Timaeum Commentaria. Vol. 1–3 / Ed. E. Diehl. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1903, 1904, 1906.
- Procl. Theol. Plat. — Proclus. Théologie platonicienne / Éd. et tr. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Vol. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Psell. In Phys. — Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Hrsg. L.G. Benakis. Athens: Academy of Athens, 2008. (Commentaria in Aristotelem Byzantina 5.)
- Sen. Ep. — Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales / Ed. and tr. by R.M. Gummere. Vol. 1–3. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1917–1925.
- Victorin. Adv. Ar. — Victorinus. Adversus Arium // Marii Victorini Opera. Pars I: Opera theologica / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971. P. 54–277. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83.1.)
- Victorin. De gen. div. Verbi — Victorinus. Liber de generatione divini Verbi // Marii Victorini Opera. Pars I: Opera theologica / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1971. P. 15–48. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83.1.)
- Брэдшоу 2012 — *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Месяц 2008а — *Месяц С.В.* Подступы к умопостигаемому / Пер. и комм. С.В. Месяц // СХОАН 2.2 (2008). С. 277–308.
- Месяц 2008б — *Месяц С.В.* Ямвлих // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 837–848.

- Фокин 2007 — Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Империиум Пресс: Центр библейско-патролог. исслед., 2007.
- Фокин 2011a — Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуман. ун-та. Серия I: Богословие. Философия 37 (2011). С. 7–22.
- Фокин 2011b — Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуман. ун-та. Серия I: Богословие. Философия 38 (2011). С. 7–29.
- Фокин 2011c — Фокин А.Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // Историко-философский Ежегодник. М.: Институт философии РАН, 2011. С. 53–68.
- Фокин 2014 — Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Изд. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, 2014.
- Baltes 2002 — *Baltes M.* Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München · Leipzig: K.G. Saur, 2002.
- Bradshaw 2012 — *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Dillon 1992 — *Dillon J.* Porphyry's Doctrine of the One // ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ. 'Chercheurs de sagesse': Hommage à Jean Pepin / Éd. Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec et Denis O'Brien. Paris: Études Augustiniennes, 1992. P. 356–366.
- Edwards 1990 — *Edwards M.J.* Porphyry and the Intelligible Triad // Journal of Hellenic Studies 110 (1990). P. 14–25.
- Hadot 1960 — *Hadot P.* Introduction // Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960. P. 7–89.
- Hadot 1961 — *Hadot P.* Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménides // Revue des Études Grecques 74 (1961). P. 410–438.
- Hadot 1966 — *Hadot P.* La métaphysique de Porphyre // Porphyre, huit exposés suivis de discussions, Vandœuvres–Genève 30 Août – 5 Septembre 1965 / Éd. H. Dörrie. Vandœuvres · Genève: Fondation Hardt, 1965. P. 127–163.
- Hadot 1968 — *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- Hadot 1971 — *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. Vol. I–II. Paris: Études Augustiniennes, 1971.
- Hadot 1978 — *Hadot P.* Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme: A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode // Dieu et l'être: Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–14. Paris: Études Augustiniennes, 1978. P. 57–63.



- Lilla 1997 — *Lilla S.* Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / Éd. Y. de Andia. Paris: Études Augustiniennes, 1997. P. 117–135.
- Majercik 1992 — *Majercik R.* The Existence – Life – Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // *Classical Quarterly* 42 (1992). P. 475–488.
- Majercik 2001 — *Majercik R.* Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations // *Classical Quarterly* 51 (2001). P. 266–286.
- Majercik 2005 — *Majercik R.* Porphyry and Gnosticism // *Classical Quarterly* 55 (2005). P. 277–292.
- Saffrey 1990 — *Saffrey H.D.* Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen // *Saffrey H.D. Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* Paris: Vrin, 1990. P. 11–30.
- Zambon 2002 — *Zambon M.* Porphyre et le moyen-platonisme. P.: Vrin, 2002.
- Zeller 1923 — *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Bd. I–III. Leipzig: O.R. Reissland, 1923.

*Дмитрий Бирюков*

## Линии проблематики универсалий у Григория Паламы\*

---

DMITRY BIRIUKOV

DELINEATING THE PROBLEM OF *UNIVERSALIA* IN GREGORY PALAMAS

ABSTRACT. Gregory Palamas uses the principles of union-in-distinction and undivided division to substantiate the differentiation between the divine essence and divine energies. In order to elucidate these principles, he touches upon the topics of body and its boundary, nature and the natural, the universal and the particular/the many. Elaborating on the last topic, Palamas speaks of it in terms of the threefold mode of existence of universals and rejects existence of the universal outside/ahead of things. Focusing on the historical context of this theme, and on how exactly the topic of the universal comes to light in other works of Palamas, the author shows that Palamas' doctrine apparently includes lines of assumption presupposing the existence of the universal ahead of things, which calls for a conclusion about inconsistency in Palamas' teaching. KEYWORDS: universals, particulars, union, distinction.

---

### 1. Введение

В настоящей публикации я коснусь специфики философской позиции Григория Паламы (ок. 1295–1359) относительно универсалий. Отправной точкой для меня послужит 81-я глава трактата

---

© Д.С. Бирюков (Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00665, проект «Многообразии гуманизма и его путей: поздневизантийское интеллектуальное наследие XIII–XIV веков».

Григория Паламы «Сто пятьдесят глав». В этом тексте, затрагивающем сразу несколько важных тем, Григорий Палама иллюстрирует, так сказать, «диалектичность» своего богословского метода, что предполагает использование принципов единения в различении и неделимой делимости в их приложении к реальности Божественного. По Паламе, это является основанием для различения в Божестве сущности (природы) и энергий, где для сущности (природы) характерны единство и неделимость, а для энергий — различенность и разделенность.

*2. Анализ раскрытия принципов неделимой делимости и единения в различении в 81-й главе трактата «Сто пятьдесят глав»*

Итак, обратимся к 81-й главе «Ста пятидесяти глав»:

Говорят, что на наружных вратах школы Платона было написано: «Не геометр да не войдет». А не знает геометрии тот, кто не способен мыслить и рассуждать о неделимых как о делимых. Ведь невозможно, чтобы была граница (πέρας) без ограничиваемого. Геометрия же — [наука] о границах, которым иногда дается такое определение и которые представляются так, будто они существуют сами по себе, отдельно от того, что они ограничивают, потому что ум разделяет неделимое (χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα). Если человек никогда не учился отделять в уме тело от того, что вокруг него (περὶ αὐτὸ), то как он может понять природу саму по себе? Ибо природа не только неотделима от природных свойств (τῶν φυσικῶν), существуя в них, но никогда не может существовать отделенно (χωρὶς) от них. Как может [несогласный с этим] человек понимать универсалии (τῶν καθόλου)? — каковы [в действительности] существуют в качестве универсалий в частных (ἐν τοῖς μερικοῖς), но отделимы (διαιρούμενα) от них лишь в уме и рассудке, и мыслятся до многого (πρὸ τῶν πολλῶν), хотя они никаким образом не существуют вне многого (τῶν πολλῶν ἄνευ) — [таковы], по крайней мере, правильные рассуждения. Как может такой человек понять умное и умопостигаемое (νοητῶν καὶ νοεῶν)? Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум содержит мысли, а каждая из этих мыслей есть наш ум? Разве не будет он смеяться

и кричать о том, что мы учим, что каждый человек обладает двумя или более умами? Кто не может слышать и говорить об этих неделимых как о делимых (περὶ τῶν ἀδιαίρετων ὡς διηρημένων), разве способен говорить или учить такое же о Боге, в отношении Которого, по богословам, существуют и усматриваются многие единения и различия?<sup>1</sup>

Это важное место отсылает сразу к нескольким неразрывно связанным друг с другом контекстам. Это 1) рассуждение о границах тел; 2) рассуждение о природе и природном, и 3) проблема универсалий. Все эти рассуждения Палама проводит с целью прояснения его понимания соотношения делимого и неделимого. Прояснение этого соотношения ему нужно для того, чтобы проиллюстрировать принцип взаимосвязи категорий единения и различия, каковой Палама заимствовал у Дионисия Ареопагита<sup>2</sup>. В свою очередь, этот принцип нужен Паламе для прояснения его понимания соотношения сущности и энергий в Божестве. Это понимание предполагает два положения. Первое положение состоит в том, что сущность и энергии, с одной стороны, суть реалии отличные друг от друга, с другой — они неотделимы друг от друга. Согласно второму положению, сущность как таковая неделима, энергии же — делимы.

Итак, ход мысли Григория Паламы здесь следующий. Геометрия имеет дело с границами тел. Каждое тело имеет свои границы, и, вообще говоря, работать с этими границами, отвлекаясь от тел как таковых, имеет смысл — чем и занимается геометрия, но при этом следует понимать, что в реальности границы тел неотделимы от самих тел: различие между границами тел и телами имеет место только в нашем уме. С другой стороны, границы тел реально существуют, и необходимо уметь, имея в виду эти границы, отделять тело от того, что его окружает, поскольку по своей природе тело представляет собой нечто определенное. Таким образом, граница тела, с одной стороны, неотделима от тела, с

<sup>1</sup> Greg. Pal. Capita CL 81, 176.1–178.23 Sinkewicz.

<sup>2</sup> См. DN II 2 ff.

другой — отличима от него и того, что его окружает. Палама говорит о границе тела как о том, что «вокруг него», отсылая, таким образом, к нормативной в византийском богословии формуле, согласно которой Божественные силы и энергии суть то, что вокруг, или около (περί) сущности.

Далее Палама переходит к теме природы и природного. Он различает природу и природные свойства, каковые отличны от природы, но при этом природа и природные свойства не существуют отделенно друг от друга, и первое находит свое осуществление только во втором. Речь Паламы предполагает аналогию между, с одной стороны, соотношением между границей тела и самим телом, и с другой — природным и природой. Затем Палама переходит к тематике универсалий. В этом контексте он отождествляет концепты частного и многого, как того, что противопоставлено универсальному, при том что универсальное, по Паламе, не может существовать без частного/многого. Согласно Паламе, универсалии существуют только в частном/многом и отделены от него только умом. В реальности же универсальное не существует «вне многого». Формулу «до многого», традиционно используемую в отношении одного из способов существования универсалий, Палама использует в смысле указания на универсалии в модусе их узваченности человеческим умом.

В целом, рассуждение о природе и природном и рассуждение об универсалиях в обсуждаемом месте из «Ста пятидесяти глав» взаимосвязаны и типологически близки друг другу. О природе говорится как о существующем «в» природном, так же как об универсалиях идет речь как о существующих «в» частном. Природное выступает здесь у Паламы как аналог частного; это — специфические природные свойства, в которых природа как целое находит свои конкретные проявления. Далее Палама настаивает на совпадении ума и его содержания. Согласно ему, мир умопостигаемого таков, что мыслящее и мыслимое совпадают в акте мышления; при этом мыслящее может мыслить разнообразное мыслимое. Значит, мыслящее и мыслимое как таковые отлича-

ются друг от друга, но при этом мыслящее совпадает с тем мыслимым, которое мыслится им актуально.

Все эти рассуждения Григория Паламы направлены на прояснение принципов неделимой делимости и единения в различении, которые, в свою очередь, должны иллюстрировать взаимоотношение сущности и энергий в Божестве, где энергии отличны, но неотделимы от сущности, и при этом для сущности характерны единство и неделимость, а для энергий — различие и разделяемость. В данном отношении рассуждение о границах физических тел проясняет это таким образом, что граница и неотделима от тела, и отделима — отделима в человеческом уме. (Речь Паламы допускает некоторую двусмысленность относительно того, каким образом границы тел отделимы от тел — только ли в уме или еще и в реальности. Если первое, то это скорее расходилось бы с паламитской доктриной, поскольку, согласно ей, нельзя сказать, что энергии отличны от сущности только в человеческом уме<sup>4</sup>; однако развитие Паламой рассуждения о границе тела в направлении рассуждения о природе и природном, кажется, позволяет понимать отличие границы тела от самого тела как имеющее место, согласно логике Паламы, не только в уме, но в некотором смысле и в реальности.)

Затем, рассуждение о природе и природном проясняет принципы неделимой делимости и единения в различении таким образом, что природное отлично от природы, но тем не менее неотделимо от нее, поскольку природа обретает свое существование в природном. Также, рассмотрение соотношения универсального и частного проясняет это так, что хотя универсальное и частное — не одно и то же, в реальности универсальное не существует вне частного, но может быть положено отдельно от частного только в мышлении человека. Наконец, рассуждение об умном и умопостигаемом проясняет эти принципы таким образом, что мыслящее и мыслимое и отличны друг от друга, и нет: мыслящее отличается от мыслимого, будучи способным мыслить разнообразное

---

<sup>4</sup> Этот вопрос обсуждается в моей статье Бирюков 2013.

мыслимое, но при этом мыслящее совпадает с тем мыслимым, которое мыслится им актуально.

### 3. Проблематика универсалий у Григория Паламы и ее контекст

Далее я коснусь контекста рассуждения Григория Паламы об универсалиях в обсуждаемом фрагменте из «Ста пятидесяти глав», а также того, как проблематика универсалий представлена в других сочинениях Паламы. Напомню, что в рамках этого рассуждения Палама противопоставляет многое/частное универсальному, при том что, согласно нему, последнее не может существовать без первого. По Паламе, универсалии не существуют *вне многого*, то есть отдельно от вещей, но они существуют только *в частном/многом* — в вещах, и отделимы от них только умом (когда Палама ведет речь об этом модусе существования универсалий — в их ухваченности человеческим умом, — он использует не строгую терминологию, говоря об универсальном, существующем *до многого*; в стандартной терминологии об этом говорится как об универсалиях *после многого*).

Здесь имеет место очевидная отсылка к использованию формулы *до многого, во многом, после многого* в отношении универсалий, предполагающей концепт тройкого способа их существования. Концепт тройкого способа существования универсалий восходит к неплатоническим авторам<sup>4</sup>. Как считает Л. Бенакис<sup>5</sup>, на византийскую мысль этот неоплатонический концепт повлиял через александрийскую философскую школу Аммония<sup>6</sup> (435/445–517/526), который был учеником Прокла. Согласно Аммонии, универсалии до вещей существуют в уме Демиурга как

---

<sup>4</sup> О предыстории этой темы см. Adamson 2013: 331–332 (ср. также в моей рецензии Бирюков 2015: 282); Helmig 2012: 154–164.

<sup>5</sup> Benakis 1982; Бенакис 1984: 263–264. Ср. также: Lloyd 1990: 66–68; Лурье 2005: 5–133; Месяц 2005–2006: 670–680; Бирюков 2011а: 202–204.

<sup>6</sup> В исследовательской литературе о нем иногда говорится как об Аммонии сыне Гермия, чтобы отличить его от других философов и богословов с именем Аммоний, живших в античности.

некие умные сущности, являющиеся причинами соответствующих отделенных от них универсалий в вещах, особенности которых мы воспринимаем<sup>7</sup>. Соответственно, Аммоний говорил о трояком способе существования универсалий: *до вещей, в вещах и после вещей*, приводя в пример троякость отпечатка печати — имея в виду узор на печати (что соответствует универсалиям до вещей), ее оттиски на различных кусках воска (соответствует универсалиям в вещах) и общие характеристики отпечатков, воспринимаемые человеком (универсалии после вещей)<sup>8</sup>. Такое понимание способа существования универсалий Л. Бенакис называет «концептуальным реализмом». Парадигма, заданная Аммонием, была подхвачена александрийскими комментаторами аммониевской школы (Филопон, Асклепий, Олимпиодор, Элиас, Давид) и заимствована византийскими авторами, такими как Иоанн Итал и Евстратий Никейский.

В средневизантийский период аммониевской парадигме существования универсалий следовал Иоанн Итал (1025/1030 – после 1082). При этом понимание Италом универсалий в вещах таково, что, согласно нему, роды и виды преломляются особым образом в каждой единичной вещи<sup>9</sup>. Также следует отметить, что в 15-й гл. своего «Изложении различных предметов» Итал, обсуждая, почему Порфирий в «Исагоге»<sup>10</sup> говорит о роде как виде целого, обращается к 67-й теореме «Начал теологии» Прокла. В этой теореме Прокл различает *целое до частей*, как существующее согласно причине (*κατ' αἰτίαν*); *целое из частей*, как налично существующее (*καθ' ὕλην*); и *целое в части*, как сущее по причастности (*κατὰ μέθεξιν*). К. Иеродиакону, исследовавшая проблематику универсалий у Иоанна Итала, отмечает очевидную несоответственность у него между способом представления универсалий согласно аммониевской парадигме (универсалии сразу *до вещей*,

<sup>7</sup> Ammonius. In Porphyrii Isagogen 41.20–42.26 Busse.

<sup>8</sup> Ammonius. In Porphyrii Isagogen 41.10–20 Busse.

<sup>9</sup> Joh. Italos. Quaest. quod. 5.

<sup>10</sup> Porph. Isag. 8.1 Busse.



в вещах и после вещей) и согласно прокловскому способу описания отношения целого и частей: универсалиям *до вещей* соответствует *целое до частей*, универсалиям же *в вещах и после вещей* с определенными ограничениями и нюансами можно поставить в соответствие *целое в части* и *целое из частей*<sup>11</sup>. Ученик Итала Евстратий Nikeйский также воспринял аммониевскую парадигму и, соответственно, позицию концептуального реализма<sup>12</sup>.

В другой статье<sup>13</sup> я утверждаю, что живший на несколько поколений позже Итала византийский богослов Николай Мефонский (ум. 1160/1166) подвергал критике эту парадигму понимания универсалий. Согласно его позиции, выраженной в трактате «Опровержение *Начал теологии* философа-платоника Прокла», в реальности не имеет места *целого до частей* и *целого в частях*, и нет таких специальных реалий, как то, что существует *до вещей, в вещах и после вещей*, поскольку «причина всего [Бог] и прежде всех вещей действует, и во всех вещах, и после всех вещей, и через все вещи»<sup>14</sup>. Имея в виду общий контекст трактата Николая Мефонского и вероятные мотивы его написания — полемику с византийскими авторами, относящимися к т.н. «Проклренессансу», — я выдвигаю предположение, что такая позиция Николая могла быть обусловлена тем пониманием, что признание существования универсального *до вещей*, соотнесенного с универсальным *в вещах*, влечет учение о совечном Богу существовании тварного сущего — вечных идей и соответствующих им вещей, — за что менее столетия назад до написания Николаем «Опровержения» был осужден Иоанн Итал<sup>15</sup>. Действительно, в рамках расхожего

<sup>11</sup> Ierodiakonou 2007: 239–240.

<sup>12</sup> Cp. Eustratius. In An. post. librum II 264.13–19 Hayduck; In Eth. Nic. 40.18–41.37 Neylbut. См. Ierodiakonou 2005.

<sup>13</sup> Бирюков 2011а.

<sup>14</sup> Nicolaus Methonensis. Refutatio Procli 57, 60.19–21 Angelou.

<sup>15</sup> См. анафемы на Иоанна Итала из «Синодика Православия»: «Учащим о безначальной материи и идеях (*ιδέας*) или о [бытии], собезначальном Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения — присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего:

платонизма, представление о котором разделяли византийские богословы, универсальное *до вещей* — идеи — традиционно наделялись атрибутом вечности. Соответственно, если в рамках этой логики допустить существование идеи/универсального *до вещей* в качестве некоей особой реальности, это предполагает совечность и сосуществование с Богом тварного сущего — самой идеи и соответствующих ей материальных вещей.

Итак, в обсуждаемом месте из «Ста пятидесяти глав» Григорий Палама также отвергает указанную парадигму понимания универсалий в смысле концептуального реализма, предполагающую существование универсалий *до вещей* (в терминологии Паламы — *вне вещей*), *в вещах* и *после вещей*, настаивая на том, что универсалии существуют только *в вещах* и в человеческом уме, но они не имеют существования в реальности независимо от вещей. Свое рассуждение, отвергающее существование универсалий *вне/до вещей*, Палама проводит для того, чтобы на примере тематики универсалий проиллюстрировать принцип единения в различии, и именно по этой причине он настаивает, что хотя универсальное и частное/многое отличны друг от друга, в реальности универсальное не существует вне частного/многого, но может быть положено отдельно от него только в мышлении человека, так же как и природа отличается от природного, но неотделима от него. Причину же того, что Палама разделяет позицию, по которой в рамках дискурса троякого способа существования универсалий универсальное не существует *вне/до вещей*, находя свое существование только *в вещах* (что и позволяет ему использовать

---

“Небо и земля мимоидут, словеса же Моя не мимоидут”, т.е. без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы, — анафема. <...> При помощи иных мифических образов передельяющим от себя самих нашу образность (πλάσιν), и принимающим платонически идеи как истинные, и говорящим, что самосущная материя оформляется от идей, и открыто отмечающим самовластие Содетеля, приведшего все от несущего к бытию и как Творца, господственно и владычески положившего всему начало и конец, — анафема» (пер. под ред. П. Паламарчука, цит. по изд.: Бирюков 2011b: 385–386; греч. текст: Gouillard 1967: 59.198–202, 219–224).

эту тему для иллюстрации принципа единения в различении), можно связать с тем, что для Паламы, так же как и, кажется, для Николая Мефонского, принцип универсального *вне/до вещей* по каким-то причинам влек за собой «языческое», и в этом смысле неприемлемое, понимание трансцендентной универсалии.

Вместе с тем доктрина Паламы, в отличие от учения Николая Мефонского, в целом допускала существование реалий, соответствующих универсалиям *до вещей*. Так, в главах 24–26-й из 2-го трактата III-й Триады Палама подвергает критике приписываемое им античным философам представление, по которому парадигмы для вещей тварного мира существуют *до вещей* в качестве самосущих и сопричинных Богу начал (можно предположить, что, отвергая существование универсального *вне/до вещей* в 81-й главе «Ста пятидесяти глав», Палама исходил из недопустимости понимания трансцендентных универсальных начал в этом смысле), однако при этом там же Палама настаивает, что в Божественном уме имеют место парадигмы, по которым Бог создает тварное сущее — парадигмы не самосущие и не являющиеся отдельными от Бога причинами. Приведу показательное место из 24-й и 26-й главы «Триад»:

Как между причастуемым и непричастуемой Сверхсущностью не быть причастуемой существенности? Конечно же, все такие начала — не что иное как логосы сущего и парадигмы (οἱ λόγοι τῶν ὄντων καὶ τὰ παραδείγματα), причастуемые сущим, но из сущего изъятые как пребывающие и предсуществующие в уме Творца; по ним все возникло. <...> И низменно и недостойно Бога представили эти парадигмы (παραδείγματα) Пифагор и Сократ в качестве самосущих начал (αὐθυλάρκτους ἀρχάς), равносильных Богу. <...> Мы же и наши отцы ничто из этого не считаем ни самосущим, ни беспричинным, ни сопричинным Богу, оттого и говорим о божественных предопределениях, предзнаниях (προγνώσεις) и велениях, которые в Боге существуют прежде творения — как же иначе? — и по которым впоследствии творимое создается. <...> И пусть говорим мы не о множестве сверхсущных (ὑπερουσίους) начальных и творящих все возникшее сущностей (ουσίαις), но о Едином, отвергающем всякое раздвоение и много-

образе и сложность изводящем из своей единовидной и сверхъединой простоты, зато знаем Его всесильным и вседержущим, имеющим в Самом Себе все и до творения. Ведь если единое Солнце, скажем по великому Дионисию<sup>16</sup>, единовидно предварило в себе причины многого приобщающегося к нему, то насколько легче допустить, что и Солнца, и всего вообще Причина в своем цельном сверхсущем единении изначально предучинила парадигмы всего сущего (τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα)<sup>17</sup>.

Таким образом, здесь и в других местах, где Палама развивает учение о парадигмах, он, следуя языку Дионисия Ареопагита<sup>18</sup>, признает существование в Боге парадигм как неких реалий, существующих *до вещей*, в соответствие с которыми творятся и существуют вещи тварного мира.

Другая линия в рамках доктрины Григория Паламы, отсылающая к учению об универсальном *до вещей*, связана с темой иерархии существующих до вещей начал/Божественных энергий, соответствующих природным способностям тварного сущего. А именно, Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой — нетварные энергия *боготворения*. К различным *творящим энергиям*, по Паламе, причаствуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей; *боготворящей энергии* же сверхприродным образом причаствуют — помимо природной причастности к *творящим энергиям* — обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причаствовать. Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную* (или: *мудростную*) и, кроме того, *духовную* (для ангельских сил). Каждой из указанных способностей соответствует определенная творящая Божественная энергия — *сущностнотворная, житнетворная, мудростнотворная*

<sup>16</sup> DN IV 4, 147 Suchla (= 697CD Migne).

<sup>17</sup> Greg. Pal. Tr. III 2.26, пер. В. Бибикина с изм. См. также: Tr. III 2.22.

<sup>18</sup> См. указание на соответствующие места из Дионисия в указателе: Van den Daele 1941: 111, s.v. παραδείγμα.

и т.п., к которой причастует существо, обладающее этими способностями<sup>19</sup>. То есть творящие энергии — по крайней мере те из них, к которым причастует тварное сущее через свои природные способности, — в рамках доктрины Григория Паламы представляют собой трансцендентные начала, соответствующие универсалиям до вещей в отношении природных способностей тварного сущего, то есть универсалиям, существующим *до частного/многого* и независимо от него<sup>20</sup>.

Таким образом, доктрина Григория Паламы включает в себя несколько линий, связанных с проблематикой универсалий. Причем эти линии не согласуются друг с другом, и по этой причине можно говорить об определенной неконсистентности учения Паламы об универсалиях. С одной стороны, в 81-й главе «Ста пятидесяти глав» Палама, иллюстрируя принцип единения в различении, отрицает существование универсалий *вне/до вещей*. С другой стороны, в «Триадах» он проводит учение о наличествующих в Божестве парадигмах для вещей тварного сущего, каковые играют роль таковых универсалий; а в других сочинениях развивает учение о Божественных творящих энергиях, причастуемых природными способностями тварного сущего, также играющих роль универсалий *до вещей*. При этом можно отметить, что когда в 81-й главе «Ста пятидесяти глав» Григорий Палама отвергает существование универсалий *вне/до вещей*, он делает это, используя и специфически трактуя определенный философский дискурс относительно универсалий (предполагающий речь об их тройном способе существования: *до, в и после вещей*) — в чем проявляется близость между позициями Григория Паламы и Николая Мефонского; тогда как учение о существовании реалий, играющих роль универсалий до вещей, Палама проводит в рамках иных философских дискурсов. Таким образом, можно сказать, что указанная неконсистентность относительно концепта универсалий до

---

<sup>19</sup> Greg. Pal. C. Acind. V 27, 3.115-116 Chrestou; Dial. Orth. cum Barl. 46-47; Div. et deif. part. 11, 2.147 Chrestou.

<sup>20</sup> См. Biriukov 2014.

вещей у Григория Паламы отражает неконсистентность использованных им в своих сочинениях философских дискурсов.

---

*Источники и литература*

- Бибахин 1995 — Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих / Пер., послесловие и комм. В. Вениаминова [В. Бибахина]. М.: «Канон», 1995.
- Angelou 1984 — Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology / A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou. Athens: Academy of Athens; Leiden: Brill, 1984.
- Busse 1887 — Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1887. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1.)
- Busse 1891 — Ammonius in Porphyrii Isagogen sive Quinque voces / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1891. (Comment. in Aristotelem Graeca 4.3.)
- Chrestou — Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα / Ed. B. Bobrinsky, P. Papaeuangelu, J. Meyendorff, P. Chrestou. Vols. 1–5. Thessalonike, 1962–1992 [1: 1962; 2: 1966; 3: 1970; 4: 1988; 5: 1992].
- Cohn, Wendland 1897 — Quod Deus sit immutabilis // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt / Ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Vol. 2. Berolini: G. Reimeri, 1887. P. 56–94.
- Gouillard 1967 — Le Synodikon de l'Orthodoxie / Édition et commentaire par J. Gouillard // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines. T. 2. Paris: Éditions de Boccard, 1967. P. 1–313.
- Hayduck 1907 — Eustratii in Analyticorum posteriorum librum secundum commentarium / Ed. M. Hayduck. Berolini: G. Reimeri, 1907. (Commentaria in Aristotelem Graeca 21.1.)
- Heylbut 1892 — Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria / Ed. G. Heylbut. Berolini: G. Reimeri, 1892. (Commentaria in Aristotelem Graeca 20.)
- Joannou 1956 — Johannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Απορίαι και λύσεις) / Ed. P.P. Joannou. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
- Meyendorff 1983 — Gregory Palamas. The Triads / Edited with an Introduction by John Meyendorff. New York: Paulist Press, 1983.

- Sinkewicz 1988 — Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed., transl., and study by R.E. Sinkewicz. C.S.B. Toronto, 1988.
- Suchla 1990 — Corpus Dionysiacum. Bd. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin · New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien 33.)
- Бенакис 1984 — *Бенакис Л.* Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля // *Философия Давида Непобедимого* / Ред. Г.А. Брутян. М.: «Наука», 1984. С. 261–267.
- Бирюков 2011a — *Бирюков Д.С.* Николай Мефонский и византийский «Проклренессанс» // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2011. Т. 12. № 1. С. 114–122.
- Бирюков 2011b — *Книга еретиков* / Сост., предисл., коммент. Д.С. Бирюкова. СПб.: Амфора; Изд-во РХГА, 2011.
- Бирюков 2013 — *Бирюков Д.С.* О трактате «Правило богословия» св. Нила Кавасилы и теме различения между светом и теплом огня у св. Нила Кавасилы и св. Григория Паламы // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. № 1/2 (3/4) 2013. С. 423–440.
- Бирюков 2015 — *Бирюков Д.С.* Универсальное и его приложения: рецензия на книгу *Universals in Ancient Philosophy* / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013 // *Платоновские исследования*. Вып. II (2015/1) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 274–286.
- Лурье 2005 — *Лурье В.М.* Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха // *Византия: общество и церковь*. Армавир: Армавирский гос. педаг. ун-тет, 2005. С. 5–133.
- Месяц 2005–2006 — *Месяц С.В.* К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского. По поводу статьи В.М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // *Богословский вестник* 5–6 (2005–2006). С. 670–680.
- Adamson 2013 — *Adamson P.* One of a Kind: Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation // *Universals in Ancient Philosophy* / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. P. 329–352.
- Benakis 1982 — *Benakis L.* The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed D.J. O'Meara. Albany: State University of New York Press, 1982. P. 75–86.

- Biriukov 2014 — *Biriukov D.* Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus and the Palamite literature // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. № 10: Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages. 2014. P. 281–304.
- Helmig 2012 — *Helmig Ch.* Forms and Concepts — Concept Formation in the Platonic Tradition. A study on Proclus and his Predecessors. Berlin · New York: Walter de Gruyter, 2012.
- Ierodiakonou 2005 — *Ierodiakonou K.* Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals // *Quaestio* 5 (2005). P. 67–82.
- Ierodiakonou 2007 — *Ierodiakonou K.* John Italos on Universals // *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007). P. 231–247.
- Lloyd 1990 — *Lloyd A.C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Van den Daele 1941 — *Van den Daele A.* Indices Pseudo-Dionysyani. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 1941.



### 3.

## Платонизм в мировой философии и культуре

*Андрей Бронников*

### Платонизм и маргинальность слова

---

ANDREI BRONNIKOV

PLATONISM AND THE MARGINALITY OF WORD

ABSTRACT. Despite their differences, philosophies of P. Natorp, G. Frege, L. Wittgenstein and H.-G. Gadamer are united by the presumption of independent existence of forms, while understanding language as a phenomenon at the borderline of mind and reality. This work makes an attempt to justify these approaches in the framework of Platonism and establish a link with “ontological” aesthetics, the outlines of which were discussed in our previous works. A dualism between the world (a generalized text, the product of language) and reality is one of the key concepts of this approach.

KEYWORDS: Platonism, philosophy of language, linguistic conventionalism, speech, form.

---

На известной фреске Феофана Критского Адам, усевшись на холме под райскими деревьями, дает имена пришедшим к нему животным. Этот сюжет, как и многое из ветхозаветных текстов, рискует показаться наивным, но так ли наивен его смысл? Человек есть, по-видимому, единственное существо на планете, обладающее речью и развитыми когнитивными способностями. Человек главным образом и занимается тем, что дает имена и описания предметам и явлениям природного мира. Вся наша деятельность так или иначе связана с языком, и любое действие человека есть некое высказывание среди тотально молчащего мира.

---

© А.В. Бронников (Амстердам). andrei\_bronnikov@hotmail.com.

Язык — чрезвычайно важный, если не самый важный феномен, сопровождающий человека и, собственно, делающий человека человеком. Не случайно речь и язык оказываются в фокусе философской рефлексии с самых ранних эпох. В древнегреческой философии вопрос о происхождении имен рассматривался у досократиков, но подробное обсуждение получил в диалоге Платона «Кратил». Один из героев этого диалога отстаивает общепринятую в ранней греческой философии точку зрения на природное, естественное происхождение слов. Звук слова соотносится здесь с сущностью, описываемой им, и определяется только ею. Противоположного мнения придерживается другой участник диалога — Гермоген, заявляющий об условной, конвенциональной природе слова. В его трактовке слово выступает как посредник между людьми, договорившимися о том, как его использовать. Примечательно, что Сократ, мнение которого, очевидно, совпадает с мнением Платона, тщательно взвешивает доводы «за» и «против» обеих позиций, но в результате возвышается над спором, признавая, что обе возможности должны существовать в языке. Вопрос заключается в том, можно ли с помощью исследования слова, например, путем разложения его на звуки, сделать вывод о реальности, стоящей за ним. Платон признает, что в некоторых случаях это возможно, но в большинстве случаев этого сделать не удастся. Как бы там ни было, обращаясь к вещи, вернее, к имени одного из непрерывно изменяемых, текучих состояний вещи, человек вынужден заниматься тем, что А.Ф. Лосев в своем комментарии к «Кратилу» называет «интерпретирующим актом»<sup>1</sup>. Здесь возникает связь платоновского учения об идеях с вопросами теории языка. Если вещи соответствует неизменяемая сущность, эйдос вещи, то каким образом все это отражается в нашем

---

<sup>1</sup> «Человеку приходится тем или иным способом интерпретировать идеальные сущности, рассматривать их в свете какого-нибудь одного, но зато уже определенного их момента. Вот тут-то и возникает роль человеческого слова, имеющего своей целью различать в идеальных сущностях те или иные стороны, так что наименование вещи оказывается различным, или, как говорит Платон, диакритическим, актом» (Лосев 1990: 831).

представлении о ней, выраженном в слове? Какую роль играет в этом процессе слово? В поисках ответов на эти вопросы мы обращаемся к концепциям и рассуждениям, изложенным в работах Х.-Г. Гадамера, а также к некоторым положениям, высказанным в трудах П. Наторпа, Г. Фреге и Л. Витгенштейна. Настоящая работа является попыткой синтеза этих подходов в контексте платоновского идеализма, с одной стороны, и концептуализации «онтологической» эстетики, начало которой было положено в наших предыдущих работах, — с другой<sup>2</sup>. В последнем случае следует заметить, что слово служит не только называнию (т.е. «интерпретации») вещи, но и само есть «вещь» — неслучайный и необходимый элемент текста. Совокупность всех текстов обладает онтологическим статусом и образует «мир» человека. Благодаря особенностям слова, этот мир может быть как угодно близок, но никогда полностью не эквивалентен реальности<sup>3</sup>.

В своем фундаментальном труде «Истина и метод», заново открывшим герменевтический подход для современной философии, Х.-Г. Гадамер говорит об отношении Платона к языку следующее:

с помощью этого обсуждения современных ему теорий языка Платон стремится показать, что язык, притязание на правильность языка (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων) не достигают истины сущего (ἀλήθεια τῶν ὄντων) и что мы должны познавать сущее из него самого (αὐτὰ ἐξ αὐτῶν), не прибегая к словам (ἄνευ ὀνομάτων) <...> язык рассматривается им как внешний момент, характеризующий сомнительной неоднозначностью. Он относится к тому, что само напрашивается и предлагает себя (προτεινόμενα) и что подлинный диалектик должен отбросить, как и чувственную видимость вещей. Чистое мышление идей, «дианоия», есть беззвучная (ἄνευ φωνῆς) беседа души с самой собою. Логос же есть исходящий из этого мышления поток звуков, идущий через уста (ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου): ясно само собой, что

<sup>2</sup> См. Бронников 2014.

<sup>3</sup> В дальнейшем изложении понятие «мир» в основном соответствует Welt (миру), а «реальность» — Umwelt (окружающему миру) у Х.-Г. Гадамера.

этот чувственно-звуковой момент не может претендовать на самостоятельное значение и истину (Гадамер 1988: 473–474).

В этом фрагменте речь идет о понимании Гадамером платоновского отношения к языку как орудию мышления. Эта платоновская в самой сути своей концепция сохранилась до настоящего времени — как в структурализме, так и в других методах, предполагающих инструментальный характер языка. Но что именно значит то, что «язык рассматривается как некий внешний момент, характеризующий сомнительной неоднозначностью»? В этой фразе упоминаются сразу две сущностные черты языка: «внешний момент» и «неоднозначность». Начнем с неоднозначности как наиболее очевидного свойства. Слово есть знак. Имеет ли полностью изолированный знак какой-либо смысл? Очевидно, что нет. Представим, что у нас было бы одно-единственное слово. Это то же самое, как если бы у нас не было ни одного. Язык был бы невозможен. После Соссюра нам известно, что язык возникает, существует и развивается как система отношений между знаками. Причем такое определение языка как знаковой системы справедливо и для метаязыков науки и искусства. Отдельно взятое слово (то есть совсем отдельно — вне языка) не только не способно сколько-нибудь полно рассказать о реальности, стоящей за ним, но и неспособно передать какой-либо законченный смысл. Внутри языка слово служит, скорее, границей значения, чем его раскрытием. Так, слово «кошка» ограничивает предмет, о котором идет речь, выделяя его из картины мира (то есть — «не собака», «не дерево»), но использование единственного слова недостаточно для неоднозначного описания. Не говоря о том, что у слова имеются омонимы («кошка» может означать не только животное), имя вещи не дает сколько-нибудь полного представления о конкретном предмете. Знак разграничивает предметы. В сознании предметы, скорее всего, выступают в виде неких образов, то есть знаков. Мы не в силах помыслить все свойства предмета одновременно; знак является обобщением вещи. Возможно, это вызвано естественными пределами, заданными органа-

ми чувств. Так, глазу недоступны мельчайшие неровности на поверхности предмета, а ухо не различает отдельные слова в шуме толпы. Но даже не эта чисто внешняя граница является определяющей. Слово само, изнутри себя, устанавливает некий барьер. Это связано с употреблением слова. Слово называет то, что оно называет, причем делает это наиболее неопределенным из всех возможных способов, символически, и чтобы как-то конкретизировать смысл или сменить угол зрения, нам необходимо добавить другие слова. Слово — это знак разделения, в своем крайнем, выхолощенном состоянии — термин. «Термин» — конечная остановка, стена, в которую упирается мысленный взор, исследующий глубины смысла. Подобно всякой границе, слово является внешним по отношению как к вещи, так и к мысли до слова или после него.

Поскольку ни одно описание не тождественно описываемому, возникает проблема истолкования, интерпретации, переложения смыслов с одного описания на другое, в практическом смысле — проблема перевода. Эта проблема непосредственно связана с недостаточностью слова. Если бы реальность была полностью задана в языке, то она не могла бы быть осмыслена вне этого языка вообще, и перевод был бы невозможен — в других языках просто не нашлось бы слов для этой реальности. То, что перевод все же возможен, говорит в первую очередь не столько о том, что за словом стоит единственно возможная и как-то иначе (не через слово) известная всем реальность, но, скорее, о том, что ни один язык не замыкает реальность целиком, оставляя место для других толкований. В попытке перевода мы переводим слово, но не сущность, стоящую за ним. Ее мы не понимаем до конца ни в своем языке, ни, тем более, в чужом. Слово есть граница всякого понимания. Слово маргинально; это не центр бытия, но граница. Языки дополняют друг друга, раздвигая эту границу, достраивая мир, расширяя область соприкосновения с реальностью. Словарь иностранного языка — это не просто таблица соответствий одного слова другому, но карта, очерчивающая локус, в котором один и

тот же смысл покоится на границе мира. Перевод возможен лишь потому, что ни одно наше слово не отражает реальность точно. Вокруг вещи роится множество слов, ни одно из которых не является ее последним и точным образом. Но и вокруг слова роится множество значений, слово не стремится быть однозначным, раз и навсегда заданным образом реальности. Слово есть символ, то есть упоминание без перечисления подробностей. Эти подробности, если они и важны, устанавливаются в ассоциациях, которые слово вызывает в нашем сознании. Перевод возможен, очевидно, потому, что поля ассоциаций где-то перекрываются. Не точное понимание вещей и действий с ними, но ассоциации, вызванные к жизни символами, являются общими.

Вопрос, откуда берутся ассоциации, увел бы нас далеко в сторону. В любом случае, здесь нужно говорить о памяти, причем не только памяти индивида, но и о культурной памяти рода. Именно в памяти так или иначе хранятся связи ассоциаций и слов. Именно на них мы опираемся в попытке донести внутренний, еще дословесный образ (будь то логическая конструкция или чувственное представление) до собеседника. Язык при этом выступает в роли той «среды», в которой понимание (у Гадамера — «истолкование») становится возможностью. Любое высказывание отсылает к чему-то, что мы предполагаем уже известным для собеседника. Речь есть непрерывный поток таких референций. Если речь — это некий обобщенный текст, то это — всегда текст о тексте. Иными словами, нельзя сказать о том, о чем не может быть сказано. Или так: нельзя говорить о том, о чем вообще не говорили до нас. Мы говорим, предполагая, что ассоциации совпадут, если не полностью, то хотя бы частично. Здесь безразлично, используем мы родной или чужой (но знакомый нам) язык, ведь в потоке речи слова любого языка неизбежно искажаются. Так и письменный текст содержит ошибки и опечатки, или бывает неясен, как бывает неясной путаная речь. Акт высказывания единичен, хотя бы потому, что физически он неповторим. Можно возразить, что копирование текста создает условия для абсо-

лютного повторения, сам по себе текст есть лишь набор каких-то фиксированных различий в физической среде: различий в распределении типографской краски на бумаге, высоте и длительности звуковых колебаний, и прочее. С точки зрения не владеющего языком наблюдателя, такой текст не очень отличается от орнамента или организованного шума. Текст получает смысл только в сознании, но сознание никогда не бывает равным самому себе. Таким образом, каждое высказывание неповторимо. Что же тогда делает возможным не только перевод, но и само понимание? Если слово есть символ, то, как и всякий символ, оно открыто двум реальностям: реальности мира и реальности идеального. Поскольку мир никогда не равен самому себе, то единственное место, где может сохраниться самотождественность смысла, есть сфера «идеального». Рассуждая о границах слова и возможностях понимания, мы неизбежно приходим к тому, что подвижная и зыбкая оболочка слова должна скрывать за собой неизменяемое идеальное содержимое. Идеальное недоступно со стороны мира, в котором обращается слово; оно недоступно языкам мира, оно скрывается за ними. Ассоциации, порождаемые словом, есть отсветы идеального, и эти озарения возникают у человека в непосредственном акте высказывания.

Говоря о памяти как о хранилище связей между словом и миром, куда отнести способность памяти находить и устанавливать связи в сиюминутном акте высказывания? Отдельное слово, если это не прямое звукоподражание (которое, кстати, тоже может быть различным), не значит ничего. Изолированный символ не имеет смысла. Как в языке естественном, так и в искусственных метаязыках (науки, экономики, политики, искусства, и т.д.) смыслы определяются употреблением слова, то есть — в конечном итоге, отношениями, в которые слово попадает внутри языка. Смысл возникает как отношение. Здесь возникает проблема языка, который весь есть попытка установления и фиксации отношений. И это, конечно, только «попытка», потому что язык — это незаконченное действие с неясным исходом. Как отдельное высказы-

вание, суть которого остается неясной, пока не будет договорено последнее слово, так и весь язык есть лишь предположение, незавершенная попытка схватывания и фиксации отношений. Мы основываем все наше рассуждение на том, что отдельное слово не имеет смысла, которое оно обретает в языке, в системе неких «отношений». Но откуда берутся отношения в языке? Каким образом происходит усложнение от простых эмоций и вскриков, присутствующих и животным, до сложной дифференцированности человеческого языка? Говоря о языке как о системе отношений, дающих слову энергию указания на смысл, мы допускаем, что эти отношения определены и фиксированы внутри языка и не могут быть изменены с помощью высказывания на этом языке. Даже если предположить, что некто (художник-авангардист, поэт-дадаист, физик-релятивист) и обладает способностью взламывать устоявшиеся отношения в языке, то очевидно, что сама попытка подобного взлома может происходить лишь внутри языка и с помощью его средств (иначе было бы невозможно сообщить о ней) и, значит, опять же, опирается на уже существующие внутри языка отношения. Язык не может быть результатом единичного высказывания, каким бы большим и всеобъемлющим это высказывание ни было. Можно, конечно, повернуть это так, что весь язык со всем, что было и будет сказано на нем, и есть одно такое высказывание, но тогда и вся совокупность всех высказываний на всех языках тоже может трактоваться как некое сверхвысказывание. Здесь мы сталкиваемся с противоречием, поскольку изолированный символ не имеет смысла. Нам либо придется фантазировать о том, что история человека имеет целью сказать одно большое слово на неизвестном для нас языке высших существ, или, что кажется более разумным, остается признать, что наш собственный язык имеет некую независимую от нас сущность и является носителем знаковых «отношений», и эти отношения, позволяющие слову быть указателем на некое значение,



не зависят от говорящего<sup>4</sup>. Назвав эти загадочные, не подчиняющиеся до конца человеку отношения «логическими формами», мы оказываемся целиком и полностью в традиции платонизма. Если все наши усилия не сводятся только к тому, чтобы сделать сверхвысказывание внутри некоего высшего языка, то говорение в мире есть относительно произвольная и свободная жизнь всех языков, которые, пересекаясь на гранях бытия, постепенно раздвигают границы этого мира.

Под термином «платонизм», вынесенным в название этой работы, мы понимаем всё многообразие концепций, в которых форма представляется в виде сущности, независимой от человека, а язык рассматривается как феномен, пограничный между сознанием и миром. Любопытно, что такого рода платонизм прослеживается не только в трудах философов, так или иначе обращавшихся к метафизической проблематике, но и в аналитической философии, причем в самых ее основаниях. В этом смысле показательна фигура немецкого математика и философа Готлоба Фреге, стоявшего у самых истоков аналитической философии и оказавшего влияние на Рассела, Витгенштейна и многих других, включая Гуссерля, что позволяет говорить о влиянии идей Фреге на проблематику феноменологии. Примеры платонизма у Фреге общеизвестны<sup>5</sup>. Фреге полагал, что смыслы принадлежат предметам, и именно таким образом они являются частью внементаль-

---

<sup>4</sup> «Язык на котором мы говорим, несет в себе собственную истину, то есть “раскрывает” и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью» (Гадамер 1988: 446).

<sup>5</sup> Вот как об этом пишет современный российский исследователь: «именно пропозиция, как теорема (в математическом смысле), как теоретическая основа для высказывания возможного положения дел, наиболее соответствует употреблению термина “мысль” Фреге. Это связано с тем, что мысль понимается Фреге аналогично идее Платона, как то, что принадлежит “третьему миру”. Платонизм Фреге заключается в отнесении мыслей к сфере нементальных объектов, существующих независимо от сознания. Таким образом, восприятие и выражение мысли становятся проблематичными в силу того, что они совершаются на другом уровне, отличном от уровня их существования» (Собанцев 2007: 223–224).

ного мира. Этот опредмеченный мир мыслей проецируется в реальность через слово:

Мир мыслей отображается в мире предложений, выражений, слов, знаков. Строению мысли отвечает составление предложений из слов, причем последовательность вовсе не безразлична (Фреге 2008: 60).

«Мысль» у Фреге — это то, что может быть обнаруженным, открытым, подобно законам физического мира. Будучи обнаруженными, раскрытыми для человека, мысли аккумулируются в культуре, чтобы быть переданными последующим поколениям. Неоткрытые, необнаруженные еще мысли, очевидно, находятся за горизонтом познания. Такое понимание примыкает к известному афоризму Витгенштейна:

Границы моего языка означают границы моего мира (Витгенштейн 2008: 174).

Витгенштейн много и интересно пишет о «мире» как о некоей целостности, которая, по-видимому, обязана своим существованием языковой деятельности человека. Трансцендентность логической формы и ее иерархический порядок позволяют исследователям говорить о платонизме у Витгенштейна<sup>6</sup>. Схожий взгляд на феномены сознания и мира обнаруживается у Пауля Наторпа. Платоновские идеи (или «формы») принимают у него вид логических форм, свойственных открываемым наукой законам природы<sup>7</sup>. Наторп проводит платоновскую идею по ведомству логики, расцветивая ее знакомыми кантианскими нотками:

---

<sup>6</sup> См. Левина 2014.

<sup>7</sup> Ср.: «В своей интерпретации Платона Наторп отвергает распространенную со времен Аристотеля метафизическую трактовку платоновских идей, понимаемых как особый тип сущего, хотя и признает, что Платон своим метафорическим языком дал повод к такому истолкованию своего учения. Согласно Наторпу, “идеи” Платона — это не вещи, а методы. <...> Платон решает не онтологическую задачу поиска “поистине существующего” (ὄντως ὄν), а чисто гносеологическую задачу исследования процесса познания. Наторп, таким об-

слово [ιδέα] на самом деле предназначалось, чтобы выразить раскрытие логического во всем его своеобразии и динамике, то есть того, что относится к открытию внутренних законов, по которым мысль формирует объект, словно бы пристально вглядываясь в него, а не просто принимая его как данность<sup>8</sup>.

У этих достаточно разных философов (которые, между прочим, не являются метафизиками, а Наторп и Витгенштейн так даже вообще открыто противостоят метафизике) делается допущение о независимом от человека, внементальном мире, который, тем не менее, каким-то непостижимым образом должен подчиняться законам логики.

Если мир опредмеченных смыслов внементален, то в сознании, очевидно, находятся проекции этих смыслов, подобно тому, как вещи мира являются проекциями платоновских идей. Но где же та среда, тот медиум, который заполняет просвет между мирами и способен осуществлять функцию этих проекций? Ответ напрашивается сам собой: это — язык. В момент непосредственного действия, в речи, язык проецирует мысль в мир. В молчании, в потенции речи, язык проецирует символ мира в сознание. Первое есть говорение, логос, синтаксис, логика. Второе — словарь, лексика, значения. Отношения, или логические формы, языка становятся тем каркасом, на котором держится внементальный мир смыслов, причем этот мир перетекает из языка в обоих направлениях: из сознания в мир и обратно. Язык, находясь на границе, является медиумом между ментальным и внементальным. Отношения между элементами языка подчинены тем формам, согласно которым образуются проекции одного в другое. Язык — это не только система отношений, но и действие. В акте высказывания делается попытка выйти в свободу просвета, установить

---

разом, на свой манер поддерживает тот тип истории философии, который мы можем встретить и позднее, например, у Мартина Хайдеггера. Он выражается в том, что определенная философская позиция, по сути, навязывается историческому материалу, вопреки “тривиальному” историческому пониманию этого материала» (Куренной 2006: 9).

<sup>8</sup> Natorp 2004: 53.

связь между человеком и смыслом. Это действие выполняется осознанно — мыслителем, полуосознанно — поэтом, и неосознанно — в обыденной речи. Результат такого действия — сказанное слово, речь, λόγος — овеществленная граница (грань) бытия, проекция и след форм, скрытых в самом существе языка<sup>9</sup>.

Подобно живым клеткам, объекты культуры размножаются делением, то есть — размежеванием и прочерчиванием границ. Текст есть зримое овеществление условного (договорного, договоренного). То, что предшествовало высказыванию и покоилось в невидимой нераскрытости у слова, становится явным. Каждое частное высказывание остается незаконченным, маргинальным. Оно погранично точке бытия, в которой находится говорящий. Эта точка и это условие уникальны, неповторимы. Мы способны понять говорящего только потому, что система отношений, закодированная в языке, дает нам такую возможность. Язык конструирует мир из изолированных точек, отдельных границ и граней бытия. Мы стремимся к цельности, осознавая, что она недостижима в рамках одной жизни, потому что одно, пусть даже самое большое или самое разумное высказывание все равно остается высказыванием частным, незаконченным, маргинальным, заданным непосредственным моментом его возникновения<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Ср.: «Спросим, отчерчивают ли слова уже имеющуюся границу или впервые ее создают. Обозначают ли слова уже имеющееся различие или сами составляют его таким образом, что благодаря своим словам мы оказываемся по одну или другую сторону границы? Все, что нам удалось до сих пор прояснить, велит считать, что слово делает одновременно и то, и другое. Оно всегда не только условное обозначение, но и наш поступок. Мы хорошо или плохо намечаем им границу, объявляем о нашем безразличии к именуемому. <...> Основное в речи сводится для нас к тому, что мы высвечиваем, прочерчиваем и одновременно навязываем себе, этим связывая и обяывая себя, очертания мира» (Бибихин 2005: 308).

<sup>10</sup> Современная теория языка имеет тенденцию распространять понятие «коммуникативный акт» на любое высказывание, сводя роль последнего к чисто коммуникативному действию и интерпретируя его результат в рамках «специфики коммуникативного поведения». Такой подход, в частности, позволяет снять некоторые противоречия платоновского учения о языке. Например, в работе А.В. Вдовиченко (Вдовиченко 2007) делается вывод о несоответствии

Платон выделяет два рода занятий, связанных с проецированием идеи в мир, — это занятия мыслителя и поэта. Если первый способен к осознанному восхождению к идее, то второму достается роль Сивиллы, сообщающей об истинах, которые она не в состоянии постичь. Мыслитель движется по направлению к идее, поэт — от нее, но ни тот, ни другой не достигают цели. Идея — вне мира. Ее следы тщательно скрыты в каркасе языка, в его формах. Язык является тем, что позволяет обращаться к объектам, чье бытие сокрыто от нас. Можно назвать это бытие условным. Это настоящему *у-словное* бытие. Мир, как нечто такое, что создано и держится словом, как бы стоящим у него на страже, внеположен, дополнителен реальности. Комплементарность мира и реальности заключается в том, что вещь, существуя сама по себе, не может стать частью мира без помощи человека. Об этом, в частности, Сократ вопрошает Гермогена (Сра. 385e–386a):

Может быть, тебе и относительно вещей все представляется так же, а именно, что сущности вещей для каждого человека особые, по слову Протагора, утверждающего, что «мера всех вещей — человек» и, следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут для меня, а какими тебе, такими они будут для тебя? Или ты полагаешь, что сущность вещей составляет некую прочную основу их самих?

Спор между Гермогеном и Кратилом, между условным и естественным происхождением слова, может быть понят как спор о происхождении мира, где условность мира противопоставлена естественности реальности. Нас не оставляет ощущение того, что реальность в глубине своей иррациональна, поскольку там она неподвластна нашим представлениям, в противоположность обжитому и проговоренному миру. И все же у нас есть ключ к этой

---

платоновского учения о подражании в поэзии и современных представлений о коммуникативных действиях. Вместе с тем, акцентирование коммуникативного аспекта требует осознанного разрыва связи мышления и языка, предположение о которой лежало в основе не только всей герменевтической традиции, но и современной философии от Витгенштейна до Хайдеггера.

иррациональности. Язык, находясь между миром и реальностью, является тем инструментом, который помогает рационально исследовать иррациональное. С помощью языка можно визуализировать невидимое. Сама условность языка позволяет говорить об условном. Все это возможно, потому что слово есть знак бытия, но не само бытие<sup>11</sup>.

Границы языка, по которым расставлены армии слов, зыбки, уклончивы, но непреложны. Язык выставляет перед нами эти границы как *у-словия* бытия. Хайдеггеровское «язык — это дом бытия» значит лишь то, что язык прочно закрывает бытие в своих стенах. Язык создает *у-словия* мира; слово встает на самой его границе. Мыслитель и поэт подходят к этим границам вплотную. Преодолевая наличествующую условность, они конструируют новую. Образ мира рождается в языке (будь то естественный язык, язык науки или язык искусства) и остается навсегда связанным с его условностью. Слово — это знак разделения, граница условного, его «пограничный знак». Но также можно ска-

---

<sup>11</sup> Комментируя Платона, Гадамер подчеркивает неспособность слова, в отличие от мышления, к проникновению в истину бытия. Понятие знака оказывается здесь существенным (Гадамер 1988: 481): «остается, по видимости, лишь одна возможность: слово есть знак. Этот результат — хотя различие и не проводится со всей ясностью — вытекает из негативных дискуссий в “Кратиле” и скрепляется отсылкой познания в интеллигибельную сферу, так что с тех пор рефлексия над языком вообще заменяет понятие образа (εἰκών) понятием знака (σημεῖον или σημάϊνον). Это не просто изменение терминологии; в нем выражается некий поворот в мышлении о языке, определивший целую эпоху. То, что истинное бытие должно исследовать, «не прибегая к словам», как раз и означает, что само-бытие слов как таковое (Eigensein) не открывает нам доступа к истине, хотя все наши искания, вопросы, ответы, обучение и различение вещей не обходятся, естественно, без помощи языка. Это значит: мышление до такой степени возвышается над само-бытием слов, использует их как простые знаки, с чьей помощью в поле нашего зрения попадает само обозначенное, мысль или вещь, что отношение слова к предмету оказывается чем-то вполне вторичным. Слово — это просто орудие сообщения, обнаружение (ἐκφέρεϊν) и вы-сказывание (λόγος προφορικός) мысли с помощью голоса». Поднимая мышление над словом, Гадамер склонен говорить о мышлении как о том, что у Платона называется διάλογος, «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой» (Sph. 263e3–5).

зять, что слово — это граница и невидимая оболочка каждой вещи. Слова всех языков мира окружают вещь, располагаясь как бы на поверхности неведомой сферы, не в силах проникнуть в нее. Всякий акт высказывания есть поиск и установление конвенции (связи, у-словия) между вещью и смыслом. Совокупность этих связей образует мир. Неточность слова, повсеместное и постоянное несовпадение слова и реальности — как раз и есть то свойство, которое позволяет языку конструировать мир. Ведь в гипотетическом случае полного соответствия реальной действительности и языка у последнего просто не оставалось бы возможностей дополнения реальности, выхода за существующую структуру мира. Поскольку слово не совпадает с реальностью, то остается просвет, свободное пространство мира, остается возможность говорения «около», что означает не только потенциальную возможность движения к реальности, но и возможность расширения соположенной этой реальности области, то есть — мира. Язык есть не только инструмент мировидения, как привыкли считать со времен фон Гумбольдта, но и орудие конструирования мира: «мироделание». Можно сказать, что язык как мировидение позволяет видеть лишь то, что им же и создано. Онтологически слово и реальность находятся в сфере предметного. Слово может быть сколь угодно близким к реальности, но никогда не совпадает с ней полностью. Одно является проекцией другого, воспроизводя механизм, родственный тому, который порождает бесчисленные копии платоновских идей в предметном мире. Реальность непознаваема без ее трансформации в мир. Мы познаем не некую отвлеченную «реальность», но реальность, уже данную нам как мир, способный быть выраженным в слове. Не так важно, с какой стороны реальности находится единственный и истинный прообраз мира. Восхождение к прообразу осуществляется через язык, а язык по самой своей сути не совпадает с тем, что является его целью, поэтому прообраз никогда не раскрывается в абсолютной полноте. Все, что мы знаем об этом, — это еще одно приближение, еще одно слово, еще одна грань неизменной реальности.

---

Литература

- Бибихин 2005 — *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта / М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бронников 2014 — *Бронников А.* Платоновская идеальность текста // Платоновские исследования. Вып. I (2014) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2014. С. 415–433.
- Вдовиченко 2007 — *Вдовиченко А.В.* Подражание и коммуникативное действие в поэтическом тексте // Критика и семиотика 1 (2015) С. 398–407.
- Витгенштейн 2008 — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. Д.Г. Лахути и И.С. Добронравова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008.
- Гадамер 1988 — *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: «Прогресс», 1988.
- Куренной 2006 — *Куренной В.А.* Философия и педагогика Пауля Наторпа // Пауль Наторп. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006, С. 7–24.
- Левина 2014 — *Левина Т.* Мир sub specie aeternitatis: о платонизме Витгенштейна // Платоновские исследования. Вып. I (2014) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2014. С. 199–215.
- Лосев 1990 — *Лосев А.Ф.* Кратил. Формы субъективно-человеческого функционирования объективно-реальной идеи — вещь, идея, тип-образец, имя // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: «Мысль», 1990. С. 826–835.
- Собанцев 2007 — *Собанцев А.А.* Мысль и выражение: платонизм Фреге и Витгенштейна // Сумма философии. Вып. 7. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. С. 223–226.
- Фреге 2008 — *Фреге Г.* Логико-философские труды / Пер. В.А. Суровцева, Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008.
- Natorp 2004 — *Natorp P.* Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism / Edited with an introduction by Vasilis Politis; 1st English translation by Vasilis Politis and John Connolly; postscript by André Laks. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.



Рустем Вахитов

## Евразийцы и Платон: от тирании к «аристократии духа»

---

RUSTEM VAKHITOV  
THE EURASIANS AND PLATO:  
FROM TYRANNY TO “ARISTOCRACY OF SPIRIT”

ABSTRACT. In *Leges*, Plato wrote about the possibility to establish the best State of philosophers by means of reeducation of a tyrant of suitable disposition. Plato's own attempts to influence the tyrants of Syracuse, Dionysii the Elder and the Younger, might be understood in this vein. Eurasianists of the 1920s also attempted to influence some bosses of the Bolshevik party (cf. P.P. Suvchinsky's and L.P. Karsavin's negotiations with G.L. Pyatakov in Paris in 1927) and commanders of the Red Army (cf. codename *Trust* set off by the Soviet intelligence agency *GPU*), hoping to entice them with the Eurasianist ideology. This parallel is not a casual one, but seems to be implied in the internal logic of Platonism (in all its forms, including that of the Eurasianist philosophy). Tyranny represents the last point of degeneration of the ideal State (by way of successive timocracy, oligarchy, and democracy). This degeneration is caused by the loss of ties between the “social substance” (the mundane state) and its spiritual principle, the *eidos* of justice. Plato describes this development in his *Respublica*. The Eurasianist interpretation of the Russian history subsequent to the Golden Horde period may also be represented as such an involution of the “ideal theocracy” of the orthodox Moscow tsardom.

KEYWORDS: Plato, Eurasianism, aristocracy of spirit, tyranny, Bolshevism.

---

1.

В одной стране произошла демократическая революция. Народ — крестьяне и горожане-простолюдины — свергли свою ари-

---

© Р.Р. Вахитов (Уфа). Rust\_R\_Vahitov@mail.ru. Башкирский государственный университет.

стократию (надо заметить, к тому времени изрядно выродившуюся) и попытались установить общественное самоуправление. Однако в конце концов оно превратилось в тиранию узкой группировки самих революционеров. В этих условиях группа опальных философов и ученых, противников демократии и революции — среди которых многие были аристократами, но при этом понимали все недостатки предыдущего строя и не верили в реванш, да и не хотели его, — стала разрабатывать теорию совершенного государства, где власть принадлежала бы элите, знающей божественные первопринципы. При этом сторонников для воплощения своих проектов в жизнь они стали искать... в среде самих тиранов.

Сказанное можно отнести к Платону и платоникам, жившим в V–IV веках до н.э., и к русским эмигрантам-евразийцам, чья активная деятельность пришлась на 20–30-е гг. XX века. Действительно, существуют явные параллели между политической философией Платона и учением русских евразийцев 20–30-х гг., а также и между их политической деятельностью и ее общественно-историческим фоном.

На Платоновской конференции в Москве (2014) я уже выступал с докладом, где стремился раскрыть некоторые из этих параллелей<sup>1</sup>. В частности, я говорил о том, что и Платон, и евразийцы в основу своей политической идеологии положили теорию идей (евразиец Савицкий называл их «организующими идеями», а евразиец Алексеев — просто эйдосами в платоновском смысле). В связи с этим они считали, что наилучшим государством должны управлять особо отобранные люди, способные к умственному созерцанию этих божественных идей и к организации общественной жизни в согласии с ними (Алексеев назвал такой строй «эйдократией» и прямо соотносил ее с «республикой философов» Платона). Наконец, и Платон, и евразийцы рисовали это совершенное государство как сообщество людей, которые, независимо от их статуса, должны служить высшим началам, а потому ве-

---

<sup>1</sup> См. Вахитов 2014.

сти аскетичную жизнь. Отсюда и Платон, и евразийцы заключали, что совершенному «эйдократическому» государству лучше находиться вдалеке от морских торговых путей, в глубине суши, и не стремиться к участию в международном рынке, обеспечивая всем необходимым себя самостоятельно.

В этой своей работе я продолжу рассмотрение таких параллелей и акцентирую внимание на сходстве политической практики Платона и евразийцев.

## 2.

Как известно, стремясь воплотить в жизнь свой проект идеального государства, Платон трижды посещал Сицилию, где сначала правил тиран Дионисий Старший (ок. 405–367), а затем его сын — Дионисий Младший (367–357, 346–344). По замечанию А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи, «он (Платон — *P.B.*) знал о страсти Дионисия Старшего к поэзии и, возможно, питал горделивый замысел воздействовать своей философией на его нравственный облик», при этом будучи убежденным, «что избавить от зол человеческий род могут только истинные и правильно мыслящие философы, занявшие государственные должности, или же владельцы государств, которые по какому-то божественному определению станут подлинными философами»<sup>2</sup>. А о поездке Платона к сыну тирана, Дионисию Младшему, Лосев и Тахо-Годи прямо говорят как о попытке воплотить в жизнь проект идеального государства, описанного в одноименном диалоге: «Платон, который выразил свои заветные мысли о создании идеального общества в сочинении «Государство», как будто бы неожиданно получал возможность воплотить в жизнь свои мечты»<sup>2</sup>.

Почему же Платон избрал именно такой путь реализации своего политического проекта? Разве не выглядит это по меньшей мере странно, особенно если учесть, какими резкими эпитетами Платон наделял тиранию в своем «Государстве»? Там он, не

---

<sup>2</sup> Лосев, Тахо-Годи 1993: 39–40.

<sup>2</sup> Ibid. 53.

скупясь на эмоции, объявляет, что тирания — наихудший вид государственного устройства, стоящий в этом плане даже ниже демократии (к которой, как известно, афинский философ больших симпатий не питал), а тиран — человек, живущий жизнью, полной страстей и страхов. Тирания, по Платону, — «самое жалкое из государств», а человек с тираническими наклонностями «несчастливее всех остальных» (R. 578b)<sup>3</sup>.

В диалоге «Законы» мы находим искомый ответ. В книге IV этого диалога Платон раздумывает о том, какое государство нужно взять мудрому законодателю для преобразования его в наилучшее государство, и неожиданно заявляет:

Дайте мне государство с тираническим строем. Пусть тиран будет молод, памятлив, способен к учению, мужествен и от природы великодушен; пусть, кроме того, душа этого тирана обладает теми свойствами, которые, как мы сказали раньше, сопровождают каждую из частей добродетели. Только тогда от остальных его свойств будет польза» (Lg. 709e–710a).

Далее Платон размышляет о том, какие государства помимо тиранических пригодны для того, чтобы преобразовать их в наилучшее государство философов, и оказывается, что после тирании лучше всего для этого годится царская власть, затем — демократия, затем — олигархия. Платон разъясняет это так:

Мы же говорим, что возникновение наилучшего государства произойдет лишь тогда, когда явится истинный по природе законодатель и когда мощь его будет действовать сообща с самыми сильными в государстве лицами. А поскольку чем меньшее число лиц стоит у власти, тем она крепче, как, например, при тирании, то именно в этом случае всего быстрее и легче совершается переход (Lg. 710e–711a).

Итак, по Платону, преимущество тирании состоит в том, что она представляет собой единоначалие, так что для того чтобы произвести в государстве реформу, достаточно убедить одного — тирана — и не нужно это делать по отношению ко всем гражданам,

---

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод А.Н. Егунова.

как, например, при демократии. Мудрому законодателю нужно лишь превратить тирана в философа, остальное тот сделает сам, и на месте наихудшего тиранического государства возникнет наилучшее — государство философов и стражей<sup>4</sup>.

Пикантность ситуации состоит в том, что биографы Платона не устают заявлять о его разочаровании в попытках перевоспитать тиранов и о крахе его надежд на создание совершенного государства (ведь действительно, ни Дионисий Старший, ни его сын не поддались «философским чарам» Платона). Однако в диалоге, который писался непосредственно перед смертью и даже не был дописан, умудренный горьким опытом Платон все равно отстаивает мысль о том, что путь к совершенному государству лежит через тиранию. И становится ясным, что, если бы Платону представилась возможность в четвертый раз попробовать перевоспитать тирана (возможно, уже не Дионисия, который оказался лишен той рассудительности, что, по Платону, нужна для метаморфозы), он бы ей воспользовался. Настолько велика была вера философа в то, что тирания — это врата в наилучшее государство.

### 3.

Схожую картину мы видим у евразийцев. Евразийцев принято воспринимать как эмигрантское движение, с излишней симпатией относившееся к СССР и коммунизму (с модными в 90-е гг.

---

<sup>4</sup> Правда, здесь возникает одна проблема: как согласовать попытки Платона перевоспитать тиранов с его же утверждениями из X книги «Государства» о том, что люди перед рождением выбирают себе судьбы (получают «демонов» в античном смысле слова), и, значит, выбравший судьбу тирана должен пройти ее до конца («Миф о загробных воздаяниях», R. 614c–621b). Благодаря коллег А.И. Резниченко (Москва) и А.А. Каменских (Пермь), указавших мне на эту проблему. Безусловно, этот вопрос заслуживает отдельного исследования, однако уже сейчас, в качестве предварительного ответа на него, можно сослаться на комментарий А.Ф. Лосева к трактату Плотина «О демоне в нас, получившем нас в удел» (Епн. III 4), где Лосев утверждает, что «демон», которого, по Платону, душа получает перед рождением, не является «роковым предопределением» и не исключает свободы человека и возможности его самосовершенствования (Лосев 2000: 654).

обвинениями в том, что евразийство вообще было инспирировано ГПУ, кажется, уже покончено, ввиду их совершенной бездоказательности и абсурдности). Но евразийцы были убежденными антикоммунистами. В коммунизме они видели злую и антихристианскую силу, которую нужно преодолеть, а приход к власти большевиков воспринимали как национальную трагедию. П.Н. Савицкий так и отзывался о коммунизме в статье «Подданство идеи», опубликованной в первом выпуске «Евразийского временника»: «на упоре сатанинской и злой, но огромной идеи коммунизма»<sup>5</sup>.

Евразийцы, конечно, отрицали распространенные в эмиграции «теории заговора», считая их слишком легковесным объяснением такого масштабного социального феномена, как русская революция. Они не идеализировали предыдущий, предреволюционный режим, как это делали многие в эмиграции, видели его язвы и недостатки, из-за которых постепенно копилось возмущение народа и вызревали революционные настроения. Однако евразийцы твердо были убеждены: то обстоятельство, что восставшие народные массы возглавили большевики — представители крайнего радикального крыла западной интеллигенции — было исторической флуктуацией, вызванной лишь тем, что русская интеллигенция оторвалась от своего народа, пропиталась западной европоцентристской идеологией, не смогла предложить народу иную, истинную идеологию, отвечавшую его самобытно-национальному мировидению. В своем манифесте 1926 года евразийцы писали:

Это вовсе не значит, что смысл революции правильно понят и действительные ее задачи верно сформулированы ее официальными идеологами и так называемыми «вождями» ее, которые, не исключая и Ленина, сочетавшего гениальное государственное чутье с тупостью доктринера-фанатика, были не руководителя-

---

<sup>5</sup> ЕВ 1923: 9.

ми ее, а ее орудиями. Революция прежде всего — саморазложение императорской России<sup>6</sup>.

Большевики, по евразийцам, — последний осколок старой России, который все равно погибнет, но лишь несколько позже, чем другие ее части (и они оказались правы: «старая гвардия партии», состоявшая из дореволюционных интеллигентов, погибла в сталинских чистках 1937-го). На место им должна прийти новая элита, которая выйдет из среды народа, и задача евразийцев — части русской интеллигенции, освободившейся от гипноза европоцентризма, — дать этой новой элите новую, аутентично национальную идеологию, тем более условия эмиграции, где нет советской цензуры, этому благоприятствуют. Это было общее убеждение не только правых, но и пресловутых левых евразийцев, которых постоянно упрекают в «предательстве эмиграции», в «работе на большевиков» и даже в шпионаже<sup>7</sup>. Левые евразийцы ведь тоже не исповедовали марксизм, а стремились его модернизировать в духе идей Федорова и обновленного евразийства, и не просто шли на сближение с большевиками, но и желали переделать самих большевиков в своем духе.

Костяк новой народной послереволюционной элиты евразийцы видели в младшем и среднем комсоставе РККА и в комсомоле. Именно среди них они развернули пропаганду в период деятельности получившей печальную известность организации «Трест». Сегодня на «Трест» принято смотреть исключительно как на мистификацию ГПУ, но ведь рядовые члены «Треста» вовсе не знали о его чекистской подоплеке. Руководители «Треста» — старорежимные военные и чиновники вроде Якушева — естественно, знали о «колпаке ГПУ», но исследователь национал-большевизма Михаил Агурский однажды высказал остроумное

---

<sup>6</sup> Савицкий 1997: 52.

<sup>7</sup> С.Я. Эфрон и некоторые другие члены кламарской группы действительно стали тайными агентами ГПУ, но уже в 30-е гг., после прекращения деятельности кламарской организации евразийцев, объединенной вокруг газеты «Евразия».

предположение, что еще неизвестно, кто кем манипулировал. Агурский пишет:

«Трест» отличает от простой провокационной организации то, что он проповедовал в среде эмиграции соединение монархии и Советов... Крайне сомнительно, чтобы Якушев, Зайончковский и Потапов действовали лишь как простые шпионы... можно предположить, что они могли рассматривать свою деятельность как первую попытку сотрудничества между большевиками и монархистами, которая впоследствии могла бы стать основой для их реального сотрудничества<sup>8</sup>.

В 20-е годы Советский Союз переживал внутривластный кризис, партию раздирали фракционная борьба, курс НЭПа вызывал широкое недовольство. Падение режима ВКП(б), на которое рассчитывали евразийцы, было и вправду возможным, и тогда «Трест» мог предстать в совсем ином свете (современные события показывают, что и кураторы «Треста» из ГПУ могли бы тогда попытаться выдать себя за антикоммунистическую оппозицию).

Еще большую остроту ситуации придавало то обстоятельство, что в эмиграции были популярны параллели между русской и французской революцией и вытекающая отсюда уверенность, что большевистская революция будет «свернута» диктатором, который выйдет из среды революционной армии, разгонит или преобразует партию, вернет некоторые права церкви и, возможно, даже дворянству. Среди кандидатур в «красные Бонапарты» чаще всего называли Тухачевского.

Но наиболее показательна в этом смысле деятельность левой, парижской группы (которая поначалу, между прочим, получила санкцию от самих Савицкого и Трубецкого на переговоры с большевиками и обращение крупных чиновников-большевиков в евразийство). Я имею в виду известные специалистам тайные переговоры П.П. Сувчинского и Л.П. Карсавина с одним из лидеров правой оппозиции в ВКП(б) Г.Л. Пятаковым, который в конце

---

<sup>8</sup> Агурский 2003: 162.



1927–1928 гг. работал в советском торгпредстве в Париже<sup>8</sup>. В ходе их встречи 1927 г. Сувчинский предложил Пятакову создать на базе евразийской группы «теоретическую лабораторию» для советской правой оппозиции (что, как иногда утверждают, предполагало выпуск «Евразии» в СССР как органа официальной партийной оппозиции). Правда, интереса со стороны советского руководства это предложение не вызвало.

Показательно в этом смысле и письмо Л.П. Карсавина Г.Л. Пятакову, полный текст которого был опубликован в 2013 г. Там Карсавин заявлял:

Мы подняли вопрос о беседе с Вами и, возможно, ещё с другими видными представителями нашей общей <С>ССР не для того, чтобы отказаться от нашей идеологии и производить какую-то новую «смену вех»... Нам по-прежнему было бы очень ценно вполне откровенно, без всяких задних и так называемых контрреволюционных мыслей обсудить с Вами и евразийскую идеологию, и современное положение<sup>9</sup>.

Очевидно, речь идет не о покаянном «хождении в Каноссу», а о попытке повлиять на «революционных тиранов» ради возможности их перевоспитания в евразийском духе — столь же наивной, как и попытки Платона перевоспитать Дионисиев.

Но почему же евразийцы избрали именно такой путь — распространения своей идеологии среди руководителей СССР и его правящего слоя (прежде всего, молодежи)? Ведь подавляющее большинство послеоктябрьской эмиграции делали ставку совсем на другие способы борьбы с коммунизмом. Немного утрируя, можно разделить эмигрантов первой волны на «монархистов» («правых») и «февралистов» («либералов» и «умеренных социалистов»). «Монархисты» считали, что победа над большевизмом возможна в результате новой интервенции, сопровождаемой народным антибольшевистским восстанием внутри СССР. В связи

---

<sup>8</sup> О них см., например, Глебов 2010.

<sup>9</sup> См. Колеров 2013: 421.

с этим «монархисты» вели террористически-диверсионную деятельность на территории СССР, стремились установить связи с антисоветским подпольем в СССР, а отдельные представители монархистов пытались вести переговоры с иностранными державами на предмет участия в новой интервенции. Прежде всего это касается РОВС (Российского Обще-Воинского Союза), который декларировал себя как Русскую армию в условиях эмиграции, готовую в случае необходимости вступить в вооруженную борьбу с большевизмом. В приказе № 1 генерала Врангеля от 1 сентября 1924 года говорилось: «Продолжая заботы по объединению зарубежного офицерства Русской армии... я предоставил возможность всем офицерским союзам войти в ее состав... Верю, что когда Родине потребуются наши силы, все честные воины встанут в наши ряды»<sup>10</sup>. Террористическая деятельность РОВС под руководством генерала А.П. Кутепова общеизвестна, так же как и связи террористов РОВС с мифическим «Трестом». Существуют документы, подтверждающие попытки ген. А. фон Лампе «подтолкнуть колеблющегося председателя РОВСа Е.К. Миллера к заключению с нацистами конкретного соглашения о сотрудничестве в будущей войне с СССР»<sup>11</sup>.

«Февралисты» рассчитывали на внутреннее перерождение и гниение коммунистического режима, которое, как тогда казалось, началось с приходом НЭПа. Раскол в партии и образование фракций, считали они, дойдет в конце концов до превращения фракций в партии, оппозиционные правящей, коммунистической, затем будут легализованы «близкие по духу» социалистические партии — эсэры и меньшевики, затем дойдет очередь и до кадетов; а развитие НЭПа в определенный момент сделает социализм пустым официальным лозунгом и полностью переведет советскую экономику на рельсы капитализма. Таким образом, будущее постсоветской России виделось «февралистам» как постепенная и бескровная победа парламентской демократии и капи-

---

<sup>10</sup> См. Киселев 1999: 10.

<sup>11</sup> Киселев 1999: 9.

тализма западного типа. Такую позицию занимал межпартийный Республиканско-демократический союз, включавший в себя остатки кадетской партии, а также правоэсеровских крестьянских организаций. Свою тактику они называли «медленным обволакиванием большевистской власти», имея в виду, что нэпманы, старорежимные интеллигенты-спецы, представители иностранного бизнеса постепенно срастутся с Советской Властью и ВКП(б), прежде всего с правой оппозицией в партии, и осуществят перерождение. Как отмечают современные историки: «Нэповский “экономический Брест большевизма” придал деятелям этой закулисы уверенность, что сама спонтанная жизнь страны будет исподволь подтачивать основы большевистских порядков в обществе»<sup>12</sup>.

Евразийцы считали и тот, и другой путь гибельными. Возвращения старых имперских порядков они не желали, так как это было бы возвращением состояния, которое и привело к революции. Кроме того, они не верили в благотворительность западных союзников, которые помогли бы эмигрантам прийти к власти в ходе интервенции. Напротив, евразийцы считали, что будущему императору придется расплачиваться с ними российскими землями и частичной утерей суверенитета России. «Эволюционное» установление в России демократии западного типа, по евразийцам, также привело бы к превращению России в марионетку Запада и к ее развалу, так как только сильная авторитарная власть может удержать столь обширную многонародную страну. В сущности, критикуя демократический путь, евразийцы в точности предсказали то, что произошло с нашей страной в начале 1990-х. Показательно, что Н.Н. Алексеев замечает, что демократический вариант развития событий, с точки зрения евразийцев, был менее желателен, чем бонапартистский, ведь превращение России во второстепенную европейскую демократию означало бы угасание энергии революции, погружение страны в буржуазный застой<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Киселев 1999: 520.

<sup>13</sup> Алексеев 2000: 176.

Не желая допустить этого, евразийцы стремились в случае падения правящей элиты большевиков, опираясь на здоровые слои в советской элите, прийти к власти и преобразовать коммунистическую партию в евразийскую. Как выражался по этому поводу евразиец Алексеев, «евразийцы должны... приложить все усилия, чтобы сделаться постепенно мозгами этого нового (переродившегося советского — *Р.В.*) режима, чтобы наполнить новым содержанием унаследованные им от революции обветшалые формы, осмыслить их и оживить»<sup>14</sup>.

Попытки евразийцев внедриться в правящий слой в СССР, вести пропаганду среди командиров Красной Армии и комсомольцев, из гущи которых, возможно, суждено выйти «красному Бонапарту», можно соотнести с платоновскими попытками перевоспитать тиранов Сицилии. И точно так же, как Платон, евразийцы были убеждены в нежелательности установления в стране демократии: диктатура «красного Бонапарта», который попадет под идейное влияние евразийцев, — наиболее удобный путь для превращения коммунистической идеократии в евразийскую эйдократию. Не последнюю роль во взглядах евразийцев играла и симпатия к авторитарной власти, которую они, как и Платон, считали более предпочтительной, чем демократия.

#### 4.

Думается, параллель эта не случайна и связана с внутренней логикой самого платонизма. Хотя Платон и объяснял свой выбор тирании как базы для построения наилучшего государства единоначалием тиранического государства, полагаю, здесь следует говорить о гораздо более глубоких причинах. На это указывает тот факт, что в списке государственных устройств, пригодных для преобразования в республику философов, царская власть у Платона стоит лишь на втором месте (после тирании). Это не может не вызывать удивления: царь ведь тоже единственный правитель, к

---

<sup>14</sup> Алексеев 2000: 177.

тому же он, очевидно, лучше тирана, значит, перевоспитать его легче.

Возможно, мы найдем ключ к объяснению этого обстоятельства, если вкратце окинем мысленным взором все платоновское учение о политической истории. А история эта, как ее излагает Платон в «Государстве», представляет собой регресс. Трехсословное государство философов начинает вырождаться, когда правители, совершающие отбор людей для каждого из сословий, теряют знание о загадочном «брачном числе», позволявшем так сводить мужчин и женщин, чтобы от философов рождались философы, от стражей — стражи, от демиургов — демиурги. Вследствие этого в среде философов-правителей появляются люди с «серебряной» и «медной» душами (то есть непригодные для управления государством и предназначенные воевать или трудиться). Начинается смешение сословий, и на первый план выходят воины-стражи, которые основывают новый режим — тимократию. Тимократическое государство подчиняется уже не высшим надкосмическим принципам, а честолюбивым устремлениям стражей. Но на этом вырождение не прекращается: уставшие от войн дети тимократов превращаются в олигархов, которые стремятся лишь к обогащению. В государстве начинается борьба между богатыми и бедными, а поскольку бедняков большинство, то они побеждают и учреждают демократию. Наконец, из среды демократов, пресытившихся свободой, выступает тиран, усилиями которого маятник политики качнется в противоположную сторону, и свободолюбивую демократию сменит тирания.

Получается, что тирания, по Платону, — закономерный и окончательный итог исторического развития идеального государства. Государство философов, если оно утеряло свой мистический якорь — «брачное число», неизбежно должно начать вырождаться и пройти все ступени этого вырождения вплоть до тирании. И это вырождение будет зеркальным отображением вневременного космического вырождения идей, погружающихся в материю и порождающих вещи, которые все больше и больше теряют бы-

тийный статус, пока не превратятся в материю-небытие. Тирания в этом случае — это, практически, уровень социального небытия, где государства как воплощения устойчивости и порядка почти не существует. После тирании дальше уже двигаться некуда — только к началу нового цикла, к новому государству философов. Низшая точка падения одновременно становится и высшей точкой (прямо по афоризму Гераклита: «путь вверх и путь вниз — один и тот же путь»), если мудрый законодатель-философ сумеет преобразовать тирана в философа. Именно это следует из логики платонической философии политики.

Но аналогичную схему мы находим и у евразийцев. Совершенное эйдократическое государство у них — это, конечно, православное «русско-татарское» Московское царство. Петр Первый в таком случае — правитель, который лишил это государство «трансцендентной подпитки». Разрушив симфонию церкви и государства, лишив церковь достойного места в обществе, он открыл эпоху российской тимократии — империи, для которой религиозная миссия России превратилась просто в официальный пустой лозунг, а истинной сутью государства стал по-своему величественный, но мертвящий милитаризм. Затем, уже в XIX веке, тимократы-дворяне превращаются в олигархов — наступает эпоха российского капитализма. И, наконец, революция 1917 года — это восстание демоса против выродившейся, погрязшей в накопительстве и праздности аристократии и — рассматривая шире — высшего слоя. Большевики случайно возглавили этот бунт, но именно из их среды должен выйти «красный Бонапарт» — тиран, которому суждено уничтожить российскую демократию и тем самым завершить этот трехсотлетний цикл российской истории. Если «красного тирана» должным образом перевоспитать, то конец старого цикла совпадет с началом нового и на сцену истории выйдет новое эйдократическое российско-евразийское государство, повторяющее Московское царство, но уже на качественно ином новом витке. Залогом этого, по евразийцам, служит то, что русский народ даже в условиях коммунистической демо-

кратии, действующей морально и духовно разлагающе, в большинстве своем сохранил верность православию и отторгает западнический марксизм.

Проще говоря, параллель между политической практикой Платона и евразийцев вовсе не случайна; стремление сделать тиранию воротами в эру нового совершенного государства закономерно для любой версии платонической философии (а евразийство и было, на наш взгляд, одной из ее версий).

---

### *Литература*

- Агурский 2003 — *Агурский М.С.* Идеология национал-большевизма. М.: «Алгоритм», 2003.
- Алексеев 2000 — *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. Москва: «Аграф», 2000.
- Вахитов 2014 — *Вахитов Р.Р.* Теория идей и континенталистская геополитика у евразийцев и у Платона // Платоновские исследования. Вып. I (2014) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2014. С. 361–376.
- Глебов 2010 — *Глебов С.* Евразийство между империей и модерном. М.: Новое изд-во, 2010.
- ЕВ 1923 — Евразийский временник / Непериодическое издание под редакцией Петра Савицкого, П.П. Сувчинского и кн. Н.С. Трубецкого. Книга третья. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923.
- Киселев 1999 — Политическая история русской эмиграции 1920-1940 гг. Документы и материалы / Под редакцией профессора А.Ф. Киселева. М.: Гуманитарный издательский центр «Владос», 1999.
- Колеров 2013 — *Колеров М.А.* О любви евразийства к СССР: письмо Л.П. Карсавина к Г.Л. Пятакову (1927) // Русский Сборник: исследования по истории России. Том XIV / Ред.-сост. О.Р. Айрапетов и др. М.: Издатель Модест Колеров, 2013. С. 415–421.
- Лосев, Тахо-Годи 1993 — *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М.: «Молодая гвардия», 1993.
- Лосев 2000 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. Харьков: «Фолио»; Москва: «АСТ», 2000.
- Савицкий 1997 — *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М.: «Аграф», 1997.

## 4.

### Переводы и публикации

*Иоганн Вольфганг Гёте*

#### Платон как товарищ христианскому откровению (1796, по поводу одного перевода)

---

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

PLATO AS PARTY TO A CHRISTIAN REVELATION (1796, APROPOS OF A TRANSLATION)

(TR. AND INTR. A. GARADJA)

**ABSTRACT.** The publication presents a new Russian translation, with a brief Introduction, of a note by Johann Wolfgang von Goethe entitled *Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung* (1796). Declaiming against self-righteous Christian appropriation of Plato, Goethe identifies his dialogue *Ion* as a “sheer mockery” (*persiflage*) on the part of Plato the writer, and at the same time emphasizes the value of Aristophanes for his adequate understanding. These points, writing-in-mockery and the stress on Aristophanes, are also characteristic of the so-called dramatic approach to Plato’s works.

**KEYWORDS:** Goethe, Plato, *Ion*, Aristophanes, dramatic approach.

---

В последние годы 18 века интеллектуалы Германии, прежде всего два Фридриха, Шлегель и Шлейермахер, активно обсуждают идею *критического* издания немецкого Платона: Шлейермахер реализует этот замысел чуть позже (в 1804–1828). А пока суть да дело, ещё один Фридрих, граф Фридрих Леопольд цу Штольберг (1750–1819), выносит свой собственный перевод избранных диалогов Платона (Stolberg 1796–1797) на суд общественности. И общественность незамедлительно встаёт на дыбы. Вот фрагмент из письма Шиллера Гёте: «А штольберговское предисловие — просто ужас какой-то! Как и надменная духовность, самоуверенная импотенция и натужное, явно лишь натужное благо-

---

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.



чество — прямо в предисловии восхвалять за Платона Иисуса Христа!» (Stein 1944: 162–163). А вот что напишет вскоре вслед за тем Гёте Вильгельму фон Гумбольдту: «Видели вы чудовищное предисловие Штольберга к его *Платоновским диалогам*? Досадно, право, что он-таки не уродился попом, ведь это настолько в характере — без стыда и совести пред всем образованным миром возносить в качестве Бога облатку и подавать для почитания откровенный персифляж — например, *Иона*, — под видом канонической книги» (Bratranek 1876: 9).

Это же новомодное в ту пору французское — точнее, парижское — словечко *persiflage* ('ехидство, зубоскальство, издевательство'), продукт искромётного 18 века, Гёте использует и в своей небольшой заметке того же периода. С её легко ироничным названием, заметка эта, впрочем, не останавливается на опровержении попыток укоренить и застолбить Платона в «святой земле» пророков и пастырей, она идёт дальше — предлагая в качестве альтернативы рассмотреть «священную территорию» аристофановского театра.

Не случайно внимание Гёте сосредоточено здесь на «Ионе» — диалоге, который долго и упорно пытались отчислить из категории подлинных. Тот же Шлейермахер будет питать на этот счёт известные сомнения. Признание черт несерьёзности, насмешки, иронии в сочинениях Платона — а значит, и признание Платона *писателем* прежде всего — всегда остаётся довольно хрупкой позицией: её всегда готовы сокрушить тяжёлой артиллерией столбовой идеологии — неважно, христианской или любой другой, — которая всегда, указуя перстом горé, чурается низменной текстовой реальности.

Чуткость к платоновской иронии и осознание значимости Аристофана — эти две черты характеризуют также и т.н. драматический подход к творчеству Платона. Этим объясняется неожиданная актуальность заметки Гёте. И тем более она актуальна для нынешней России, где за «Платона» чаще всего принимают некие оторванные от языковой реальности «философские» клише, почерпнутые в четырёхтомном талмуде разномастных и большей частью устаревших переводов; где, как и в Германии конца 18 века, давно назрела необходимость в новом *критическом* издании Платона в переводе.

Что касается заметки Гёте, то какого-либо прежнего русского перевода этого текста мне обнаружить не удалось. Во всяком случае, его нет в достаточно полном десятитомном Собрании сочинений (Аникст, Вильмонт 1975–1980).

Никто не поверит, что получил достаточно от вечного Творца, если бы должен был признать, что обо всех его собратях тот позаботился таким же точно образом. Нет, какая-то особенная книга, какой-то особенный пророк специально для него предопределили жизненный путь — и только на нём одном все вообще должны устремляться к спасению.

И как же всегда удивлялись все приверженцы такой теории исключительности, когда и за пределами своего круга обнаруживали разумных и добрых людей, стремившихся довершить собственную моральную природу! Не оставалось ничего другого, как допустить откровение и для этих последних — какое-то, может быть, особое откровение.

Что ж, такого мнения всегда будут держаться те, кто ищет себе преимуществ — и присуждает себе таковые, — кого не радует вид просторного Божьего мира, познание Его всеобъемлющего, непрерывного и непрерываемого воздействия; кто, больше того, считает вполне естественными привилегии, исключения и чудеса на счету у себя любимых, у своей церкви и школы.

Вот и Платон, уже и раньше удостоенный чести товарища христианскому откровению, здесь тоже сызнова представляется нам в этом качестве.

В случае с таким писателем — которому при всех его великих заслугах, очевидно, непросто отвести от себя упреки в разного рода софистических и теургических ухищрениях — крайне не помешало бы критическое, ясное изображение обстоятельств, при которых он писал, и мотивов, исходя из которых он писал. Таковую потребность чувствует каждый, кто читает его не с целью некоего туманного самообразования — подобное по плечу куда меньшим писателям, — а чтобы познакомиться с выдающимся человеком во всей его индивидуальности: ведь подлинно образовывает нас не видимость того, чем могли быть другие люди, а познание того, чем они действительно были и пребывают.

Какую признательность заслужил бы от нас переводчик, если бы вдобавок к разяснительным примечаниям предпослал своей

работе краткое введение, где изложил бы вероятные обстоятельства древнего писателя, а также содержание и цель каждого из его сочинений (как сделал Виланд со своим переводом Горация)!

Как, например, получилось, что в качестве канонической книги преподносится «Ион», когда этот маленький диалог — не что иное, как *персифляж*. Потому, видимо, что под конец речь заходит там о божественном вдохновении! Да только Сократ здесь, как и в разных других местах, высказывается лишь иронически.

Всякое философское сочинение пронизает некая полемическая нить, пусть и едва заметная; тот, кто философствует, не в ладах со способами представления, принятыми у его предшественников и современников, вот почему диалоги Платона часто нацелены не только *на* что-то, но и *против* чего-то. Как раз это двойное «нечто» переводчику надлежит распутать (возможно, более внимательно, чем это случалось прежде) и удобно преподнести немецкому читателю — решение такой задачи составило бы неоценимую заслугу переводчика.

Добавим, если позволите, ещё несколько слов об «Ионе» в этом же ключе.

Маска платоновского Сократа — ведь именно так и надо, видимо, называть ту фантастическую фигуру, в которой Сократ не более чем в аристофановской мог узнать своё зеркальное подобие — встречает некоего рапсода, чтеца, декламатора, который прославился своей лекцией о гомеровских поэмах и только что получил за это награду, а вскоре рассчитывает получить и другую. Этого-то Иона Платон рисует нам человеком крайне ограниченным, который умеет, конечно, с выражением зачитывать гомеровские поэмы и трогать сердца слушателей, но также дерзает и высказываться о Гомере — причём, очевидно, больше для пояснения, чем толкования, встречающихся у поэта мест, больше для того, чтобы просто сказать что-то по данному поводу, чем чтобы своим истолкованием действительно приблизить дух поэта к своим слушателям. Ведь каким же ещё мог быть человек, который честно признаётся, что засыпает, когда при нём зачитывают

либо толкуют стихи других поэтов! Как видно, только благодаря преданию и упражнению подобный человек мог приобрести свой талант. Вероятно, в этом ему благоприятствовали приятная внешность, хороший голос, сердце, способное чувствовать; но при всём этом он оставался натуралистом, голым эмпириком, не думавшим ни о своём собственном искусстве, ни о произведении искусства как таковом: он лишь механически вращался в своём узком кругу, однако же считался художником, да и всей Грецией, вероятней всего, принимался за великого художника. За такого-то простеца и берётся платоновский Сократ, чтобы растоптать его в пух и прах. Сперва он даёт ему почувствовать свою ограниченность, затем показывает, что он вообще-то мало что понимает в гомеровских тонкостях, наконец, когда бедняга уже совсем растерян, вынуждает его признать себя человеком, который одухотворён напрямую божественным вдохновением.

Если мы заступаем тут на святую почву, пусть и аристофановский театр окажется священным местом. Здесь ни маска Сократа не старается кроме шуток обратить Иона, ни в замысел автора не входит наставление читателя. Ион — прославляемый, восхищаемый, увенчиваемый, вознаграждаемый — должен предстать здесь во всей своей наготе, и название, собственно, должно было звучать как «Ион, или посрамлённый рапсод», ибо о поэзии во всём диалоге речи не идёт.

Вообще, в этом диалоге, как и в других платоновских, бросается в глаза невероятная тупость некоторых персонажей — дабы один только Сократ мог представлять истинно мудрым. Случись у Иона хотя бы проблеск знания о поэзии, то на нелепый вопрос Сократа — кого Гомер, говоря о вознице, понимает лучше, возничего или рапсода? — он бы смело ответил: «Конечно, рапсода: ведь возница знает лишь, говорит ли Гомер *правильно*; проницательный же рапсод знает, говорит ли тот *надлежаще*, исполняет ли свой долг именно как поэт, а не просто как описатель состязания». Для оценки эпического поэта принимаются в расчёт лишь интуиция и чувство, а не конкретное знание, — хотя также и об-

щее обозрение мира и всего, что к нему относится. Так для чего же здесь прибегать к божественному вдохновению, если только, конечно, не просто ради того, чтобы кого-то мистифицировать? В сфере искусств мы знаем много случаев, когда не только что о сапогах судить сапожнику — когда художник находит необходимым полностью пожертвовать второстепенными деталями ради высших целей. Мне и самому доводилось в жизни встречать не одного возницу, критиковавшего изображения на древних камнях лошадей без упряжи, которые всё равно, тем не менее, будто бы тянут повозку. Конечно, возница был прав, находя это совершенно неестественным, однако прав был и художник, не желавший нарушать неловкими линиями прекрасную форму тела своей лошади. Эти измышления, эти иероглифы, в которых нуждается всякое искусство, крайне слабо понимается всеми, кто требует, чтобы всё истинное было естественным, и тем самым вырывает искусство из его сферы. Неоднозначные высказывания древних и знаменитых писателей, которые в своём контексте могут выглядеть вполне уместно даже без оговорок об их относительной ложности, не должны, однако, воспроизводиться без дополнительных пояснений — как и фальшивое учение о вдохновении.

Часто случается, что человеку, начисто обделённому поэтическим гением, удаётся написать славную, достойную всяческой похвалы поэму, но это лишь показывает, чего могут достичь живая заинтересованность, удачный настрой и страсть. Допускается, что и ненависть восполняет гений, и то же можно сказать о любой страсти, побуждающей нас к действию. Признанный же поэт лишь в отдельные моменты способен выказать свой талант на высочайшем уровне, и эта особенность человеческого духа может быть объяснена психологически, не требуя обращения к чудесам и из ряда вон выходящим эффектам: хватило бы только терпения исследовать естественные явления, знание которых предоставляет нам наука — чьи достижения, впрочем, удобней надменно игнорировать, нежели внимательно и досконально в них вникать.

Бросается в глаза в этом платоновском диалоге то, как Ион, после того как он признал своё невежество в нескольких искусствах — предсказания, возническом, врачевания и рыбной ловли, — под конец утверждает, однако, что чувствует себя особенно пригодным для того, чтобы быть полководцем. Вероятно, то было излюбленным коньком этого талантливой, но нелепого индивида, причудой, завладевшей им, возможно, вследствие его тесного общения с гомеровскими героями, о которой было известно и его слушателям. Разве и мы не замечали этой и подобных причуд у людей более разумных, нежели то, каким выказывает себя здесь Ион? Кто в наше время скрывает высокое мнение о себе самом, воображая, что и он окажется в полку не на последних ролях?

С истинно аристофановским ехидством Платон отсрочивает последний удар для нашего бедного грешника, который пребывает теперь в полной растерянности, и когда Сократ предлагает ему на выбор звание негодяя либо Божьего человека, естественно, хватается за последнее, притом в полном затмении вежливо благодарит за то, что его выставили дураком. И вправду, если это святая земля, пусть и аристофановский театр почитается священной территорией!

Конечно, тот, кто объяснил бы нам, что именно люди вроде Платона говорили всерьёз, шутя и полушутя, что из убеждения, а что — лишь разговора ради, тот оказал бы нам исключительную услугу и сделал бы огромный вклад в наше образование. Ибо минули времена, когда сивиллы вещали из подземелья: мы требуем критики и хотим иметь возможность вынести суждение, прежде чем принять что-либо и применить к себе.

---

*Источники и литература*

- Аникст, Вильмонт 1975–1980 — Иоганн Вольфганг Гете. Собрание сочинений в 10 томах / Под общ. ред. Н. Вильмонта, В. Сучкова, А. Аникста. Москва: «Художественная литература», 1975–1980.
- Bratranek 1876 — Goethe's Briefwechsel mit den Gebrüdern von Humboldt (1795–1832) / Im Auftrage der von Goethe'schen Familie herausgegeben von F.Ch. Bratranek. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1876.
- Eckermann, Rieme 1833 — Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung (Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt) // Goethes Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Nachgelassene Werke / Hrsg. von J.P. Eckermann und F.W. Rieme. Bd. 46. Stuttgart und Tübingen: Cotta, 1833. S. 22–30.
- Flashar 1963 — Platon. Ion / Griechisch und deutsch hrsg. von Helmut Flashar. München: Ernst Heimeran Verlag, 1963.
- Grumach 1949 — Plato // Goethe und die Antike: Eine Sammlung. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1949. S. 753–768.
- Stein 1944 — Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805 / Hrsg. von Philipp Stein. Bd. 1: 1794–1796. Leipzig: Reclam, 1944.
- Stolberg 1796–1797 — Auserlesene Gespräche des Platon / übersetzt von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Theile 1–2. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796–1797.
- Trunz, Schrimpf 1982 — Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung (Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt) // Goethes Werke. Bd. 12: Schriften zur Kunst. Schriften Zur Literatur. Maximen und Reflexionen / Textkritisch durchgesehen von E. Trunz und H.J. Schrimpf; Kommentiert von H. von Einem und H.J. Schrimpf. München: Verlag C.H. Beck, 1982<sup>10</sup>. S. 244–249.
- WA — Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung (Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt) // Goethes Werke / Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen [Sophien- oder Weimarer Ausgabe]. Abt. I. Bd. 41.2. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1903. S. 169–176.
- Assandri 2008 — *Assandri, Pablo*. Ion, oder der beschämte Rhapsode. Über Treue und Untreue in Goethes „Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung“ // Texttreue: komparatistische Studien zu einem masslosen Maßstab / Hrsg. von Jürg Berthold und Boris Previšić. Bern, etc.: Peter Lang, 2008. S. 55–66.
- Moore 1974 — *Moore, John D.* The Dating of Plato's *Ion* // Greek, Roman, and Byzantine Studies. Vol 15. No. 4 (1974). P. 421–439.

*Johann Wolfgang von Goethe*

Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung  
(Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt)

---

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE  
PLATO AS PARTY TO A CHRISTIAN REVELATION  
(1796, APROPOS OF A TRANSLATION)

ABSTRACT. The original German version of the note by Johann Wolfgang von Goethe presented in a new Russian translation with an Introduction in the above publication.  
KEYWORDS: Goethe, Plato, *Ion*, Aristophanes, dramatic approach.

---

Niemand glaubt, genug von dem ewigen Urheber erhalten zu haben, wenn er gestehen müßte, daß für alle seine Brüder ebenso wie für ihn gesorgt wäre; ein besonderes Buch, ein besonderer Prophet hat ihm vorzüglich den Lebensweg vorgezeichnet, und auf diesem allein sollen alle zum Heil gelangen.

Wie sehr verwundert waren daher zu jeden Zeiten alle die, welche sich einer ausschließenden Lehre ergeben hatten, wenn sie auch außer ihrem Kreise vernünftige und gute Menschen fanden, denen es angelegen war, ihre moralische Natur auf das vollkommenste auszubilden! Was blieb ihnen daher übrig, als auch diesen eine Offenbarung und gewissermaßen eine spezielle Offenbarung zuzugestehen.

Doch es sei! Diese Meinung wird immer bei denen bestehen, die sich gern Vorrechte wünschen und zuschreiben, denen der Blick über Gottes große Welt, die Erkenntnis seiner allgemeinen, ununterbrochenen und nicht zu unterbrechenden Wirkungen nicht behagt, die vielmehr um ihres lieben Ichs, ihrer Kirche und Schule willen Privilegien, Ausnahmen und Wunder für ganz natürlich halten.

---

© J.W. von Goethe (1749–1832). По изданию: Goethes Werke. Bd. 12 / Textkritisch durchgesehen v. E. Trunz und H.J. Schrimpf. München: C.H. Beck, 1982<sup>10</sup>. S. 244–249.



So ist denn auch Plato früher schon zu der Ehre eines Mitgenossen einer christlichen Offenbarung gelangt, und so wird er uns auch hier wieder dargestellt.

Wie nötig bei einem solchen Schriftsteller, der bei seinen großen Verdiensten den Vorwurf sophistischer und theurgischer Kunstgriffe wohl schwerlich von sich ablehnen könnte, eine kritische, deutliche Darstellung der Umstände, unter welchen er geschrieben, der Motive, aus welchen er geschrieben, sein mochte, das Bedürfnis fühlt ein jeder, der ihn liest, nicht um sich dunkel aus ihm zu erbauen — das leisten viel geringere Schriftsteller —, sondern um einen vortrefflichen Mann in seiner Individualität kennen zu lernen; denn nicht der Schein desjenigen, was andere sein konnten, sondern die Erkenntnis dessen, was sie waren und sind, bildet uns.

Welchen Dank würde der Übersetzer bei uns verdient haben, wenn er zu seinen unterrichtenden Noten uns auch noch, wie Wieland zum Horaz, die wahrscheinliche Lage des alten Schriftstellers, den Inhalt und den Zweck jedes einzelnen Werkes selbst kürzlich vorgelegt hatte!

Denn wie kommt z.B. „Ion“ dazu, als ein kanonisches Buch mit aufgeführt zu werden, da dieser kleine Dialog nichts als eine Persiflage ist? Wahrscheinlich, weil am Ende von göttlicher Eingebung die Rede ist! Leider spricht aber Sokrates hier, wie an mehreren Orten, nur ironisch.

Durch jede philosophische Schrift geht, und wenn es auch noch so wenig sichtbar würde, ein gewisser polemischer Faden; wer philosophiert, ist mit den Vorstellungsarten seiner Vor- und Mitwelt uneins, und so sind die Gespräche des Plato oft nicht allein auf etwas, sondern auch gegen etwas gerichtet. Und eben dieses doppelte Etwas mehr, als vielleicht bisher geschehen, zu entwickeln und dem deutschen Leser bequem vorzulegen, würde ein unschätzbare Verdienst des Übersetzers sein.

Man erlaube uns, noch einige Worte über „Ion“ in diesem Sinne hinzuzufügen.

Die Maske des Platonischen Sokrates — denn so darf man jene phantastische Figur wohl nennen, welche Sokrates so wenig als die Aristophanische für sein Ebenbild erkannte — begegnet einem Rhapsoden,

einem Vorleser, einem Deklamator, der berühmt war wegen seines Vortrags der Homerischen Gedichte und der soeben den Preis davongetragen hat und bald einen andern davonzutragen gedenkt. Diesen Ion gibt uns Plato als einen äußerst beschränkten Menschen, als einen, der zwar die Homerischen Gedichte mit Emphase vorzutragen und seine Zuhörer zu rühren versteht, der es auch wagt, über den Homer zu reden, aber wahrscheinlich mehr, um die darin vorkommenden Stellen zu erläutern als zu erklären, mehr, bei dieser Gelegenheit etwas zu sagen als durch seine Auslegung die Zuhörer dem Geist des Dichters näher zu bringen. Denn was mußte das für ein Mensch sein, der aufrichtig gesteht, daß er einschlafe, wenn die Gedichte anderer Poeten vorgelesen oder erklärt würden! Man sieht, ein solcher Mensch kann nur durch Tradition oder durch Übung zu seinem Talente gekommen sein. Wahrscheinlich begünstigte ihn eine gute Gestalt, ein glückliches Organ, ein Herz, fähig, gerührt zu werden; aber bei alledem blieb er ein Naturalist, ein bloßer Empiriker, der weder über seine Kunst noch über die Kunstwerke gedacht hatte, sondern sich in einem engen Kreise mechanisch herumdrehte und sich dennoch für einen Künstler hielt und wahrscheinlich von ganz Griechenland für einen großen Künstler gehalten wurde. Einen solchen Tropf nimmt der Platonische Sokrates vor, um ihn zuschanden zu machen. Erst gibt er ihm seine Beschränktheit zu fühlen, dann läßt er ihn merken, daß er von dem Homerischen Detail wenig verstehe, und nötigt ihn, da der arme Teufel sich nicht mehr zu helfen weiß, sich für einen Mann zu erkennen, der durch unmittelbare göttliche Eingebung begeistert wird.

Wenn das heilige Boden ist, so möchte die Aristophanische Bühne auch ein geweihter Platz sein. So wenig der Maske des Sokrates Ernst ist, den Ion zu bekehren, so wenig ist es des Verfassers Absicht, den Leser zu belehren. Der berühmte, bewunderte, gekrönte, bezahlte Ion sollte in seiner ganzen Blöße dargestellt werden, und der Titel müßte heißen: Ion oder der beschamte Rhapsode; denn mit der Poesie hat das ganze Gespräch nichts zu tun.

Überhaupt fällt in diesem Gespräch, wie in andern Platonischen, die unglaubliche Dummheit einiger Personen auf, damit nur Sokrates

von seiner Seite recht weise sein könne. Hätte Ion nur einen Schimmer Kenntnis der Poesie gehabt, so würde er auf die alberne Frage des Sokrates: wer den Homer, wenn er von Wagenlenken spricht, besser verstehe, der Wagenführer oder der Rhapsode? keck geantwortet haben: „Gewiß der Rhapsode; denn der Wagenlenker weiß nur, ob Homer richtig spricht; der einsichtsvolle Rhapsode weiß, ob er gehörig spricht, ob er als Dichter, nicht als Beschreiber eines Wettlaufs, seine Pflicht erfüllt.“ Zur Beurteilung des epischen Dichters gehört nur Anschauen und Gefühl und nicht eigentlich Kenntnis, obgleich auch ein freier Blick über die Welt und alles, was sie betrifft. Was braucht man, wenn man einen nicht mystifizieren will, hier zu einer göttlichen Eingebung seine Zuflucht zu nehmen? Wir haben in Künsten mehr Fälle, wo nicht einmal der Schuster von der Sohle urteilen darf; denn der Künstler findet für nötig, subordinierte Teile höhern Zwecken völlig aufzuopfern. So habe ich selbst in meinem Leben mehr als einen Wagenlenker alte Gemmen tadeln hören, worauf die Pferde ohne Geschirr dennoch den Wagen ziehen sollten. Freilich hatte der Wagenlenker recht, weil er das ganz unnatürlich fand; aber der Künstler hatte auch recht, die schöne Form seines Pferdekörpers nicht durch einen unglücklichen Faden zu unterbrechen. Diese Fiktionen, diese Hieroglyphen, deren jede Kunst bedarf, werden so übel von allen denen verstanden, welche alles Wahre natürlich haben wollen und dadurch die Kunst aus ihrer Sphäre reißen. Dergleichen hypothetische Äußerungen alter und berühmter Schriftsteller, die am Platz, wo sie stehen, zweckmäßig sein mögen, ohne Bemerkung, wie relativ falsch sie werden können, sollte man nicht wieder ohne Zurechtweisung abdrucken lassen, so wenig als die falsche Lehre von Inspirationen.

Daß einem Menschen, der eben kein dichterisches Genie hat, einmal ein artiges, lobenswertes Gedicht gelingt, diese Erfahrung wiederholt sich oft, und es zeigt sich darin nur, was lebhafter Anteil, gute Laune und Leidenschaft hervorbringen kann. Man gesteht dem Haß zu, daß er das Genie suppliere, und man kann es von allen Leidenschaften sagen, die uns zur Tätigkeit auffordern. Selbst der anerkannte Dichter ist nur in Momenten fähig, sein Talent im höchsten Grade zu zeigen, und

es läßt sich dieser Wirkung des menschlichen Geistes psychologisch nachkommen, ohne daß man nötig hätte, zu Wundern und seltsamen Wirkungen seine Zuflucht zu nehmen, wenn man Geduld genug besäße, den natürlichen Phanomenen zu folgen, deren Kenntnis uns die Wissenschaft anbietet, über die es freilich bequemer ist vornehm hinwegzusehen, als das, was sie leistet, mit Einsicht und Billigkeit zu schätzen.

Sonderbar ist es in dem Platonischen Gespräch, daß Ion, nachdem er seine Unwissenheit in mehreren Künsten, im Wahrsagen, Wagenfahren, in der Arzneikunde und Fischerei bekannt hat, zuletzt doch behauptet, daß er sich zum Feldherrn besonders qualifiziert fühle. Wahrscheinlich war dies ein individuelles Steckenpferd dieses talentreichen, aber albernem Individui, eine Grille, die ihn bei seinem innigen Umgang mit Homerischen Helden angewandelt sein mochte und die seinen Zuhörern nicht unbekannt war. Und haben wir diese und ähnliche Grillen nicht an Männern bemerkt, welche sonst verständiger sind, als Ion sich hier zeigt? Ja, wer verbirgt wohl zu unsern Zeiten die gute Meinung, die er von sich hegt, daß er zum Regimente nicht der Unfähigste sei?

Mit wahrer Aristophanischer Bosheit verspart Plato diesen letzten Schlag für seinen armen Sünder, der nun freilich sehr betäubt dasteht und zuletzt, da ihm Sokrates die Wahl zwischen dem Prädikate eines Schurken oder göttlichen Mannes läßt, natürlicherweise nach dem letzten greift und sich auf eine sehr verblüffte Art höflich bedankt, daß man ihn zum besten haben wollen. Wahrhaftig, wenn das heilige Land ist, möchte das Aristophanische Theater auch für einen geweihten Boden gelten.

Gewiß, wer uns auseinandersetzt, was Männer wie Plato im Ernst, Scherz und Halbscherz, was sie aus Überzeugung oder nur diskursive gesagt haben, würde uns einen außerordentlichen Dienst erzeigen und zu unserer Bildung unendlich viel beitragen; denn die Zeit ist vorbei, da die Sibyllen unter der Erde weissagten; wir fordern Kritik und wollen urteilen, ehe wir etwas annehmen und auf uns anwenden.

### *Краткие сведения об авторах*

*Афонасин Евгений Васильевич* (Новосибирск) — доктор философских наук, профессор Новосибирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Сфера научных интересов: философия и наука в поздней античности, античное кораблестроение и навигация.

*Бирюков Дмитрий Сергеевич* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, PhD, ведущий научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском Государственном университете аэрокосмического приборостроения. Сфера научных интересов: патристика, платонизм.

*Богатов Михаил Александрович* (Саратов) — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. Сфера научных интересов: античная философия, мышление Хайдеггера, философия Владимира Библихиана, онтология искусства.

*Бронников Андрей Витальевич* (Амстердам) — кандидат физико-математических наук, автор известных работ в области прикладной математики, нескольких книг стихов на русском и английском языках и ряда статей по философии науки и искусства. Сфера научных интересов: феноменология, эстетика, философия языка, платонизм, математика.

*Вахитов Рустем Ринатович* (Уфа) — кандидат философских наук, доцент Башкирского государственного университета. Сфера научных интересов: русское евразийство 1920–1930-х гг., философия платонизма, теории раздатка и словности, философия образования.

*Гараджа Алексей Викторович* (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Россий-

ского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античность, архаические традиции, грамматология.

*Литвин Татьяна Валерьевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского христианского университета, Сфера научных интересов: философия времени, феноменология, история философии, философская теология, патристика, экзегетика раннего христианства, семиотика.

*Петров Валерий Валентинович* (Москва) — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: античная и средневековая философия и культура.

*Петрова Майя Станиславовна* (Москва) — доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории Российской академии наук. Сфера научных интересов: интеллектуальная история, история философии, литература и культура Поздней Античности и раннего Средневековья, специальные исторические дисциплины (просопография).

*Прокопенко Владимир Владимирович* (Харьков) — доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. Сфера научных интересов: античная философия, философия образования, философия языка.

*Серёгин Андрей Владимирович* (Москва) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: философия и раннее христианство, история этики.

*Фокин Алексей Русланович* (Москва) — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, заведующий кафедрой богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия. Сфера научных интересов: история античной философии, патристика, теология.

## *Аннотации / Abstracts*

*Владимир Прокопенко*  
Платон, ироник?

В работе рассматривается понятие иронии Платона. Поскольку не существует общей теории иронии, а само понятие иронии трудноопределимо, возникает множество вопросов: «Можем ли мы относиться к Платону как к ироническому философу в шлегелевском смысле? Использует ли Платон иронию в качестве чисто риторической фигуры? Кому принадлежит ирония — историческому Сократу или, в соответствии с «принципом рупора», Сократу как литературному образу диалогов Платона? Каковы роль и назначение иронии в диалогах Платона? Как ирония связана с анонимностью Платона? Автор предлагает преодолеть эти трудности обращением к прагматике текстов Платона: диалоги рассматриваются в качестве учебных упражнений, а ирония Платона — как инструмент воспитания. Отсюда в статье утверждается полифоничность и многослойность иронии у Платона. Следовательно, ирония выступает в качестве своего рода провокации к самостоятельному мышлению. Это ее главная, но далеко не единственная роль.

*Ключевые слова:* Платон, ирония, майевтика, педагогическая гипотеза.

*Vladimir Prokopenko*  
Plato, the Ironist?

The article deals with the concept of Platonic irony. As a general theory of irony does not exist and the concept of irony hardly lends itself to an unambiguous definition, we forthwith stumble across a number of questions: “Can we treat Plato as an ironic philosopher (in Schlegelian sense)? Did Plato use irony as a purely rhetorical figure? Perhaps, irony for Plato was just a literary device? Who practiced Socratic irony — an historical Socrates, or, according to the mouthpiece principle, Socrates as a character of Plato’s literary work? What is the role of irony in Plato’s dialogues? How irony is related to the anonymity of Plato?” Proposing to overcome these difficulties by resorting to the pragmatics of Platonic texts, the author considers the dialogues to be a kind of training exercises, and Plato’s irony, a tool of education. This irony has multiple

layers, and can not be reduced to a simple choice between open and hidden meanings. It is a polyphonic and multilayered structure, functioning as a kind of provocation to independent thinking, this being the main, but not the only role of Platonic irony.

*Keywords:* Plato, irony, maieutics, pedagogical hypothesis.

*Михаил Богатов*

Достаточность философского высказывания у Платона.

Статья представляет собой попытку развернуть ответ на вопрос о достаточности и полноте философского высказывания, опираясь на тексты Платона. Почему Сократ полагает достаточным тот или иной путь ведения диалога, варьируя степень углубления в предмет беседы? Мы попробуем ответить на этот вопрос, не прибегая к аргументам риторики. То, что станет в учении стоиков одной из этических формул (у Сенеки выражаемых, к примеру, через оборот «*Quod vult habet qui velle quod satis est potest*») и, тем самым, будет фактически вменено мудрецу-философу, у Платона представляет собой своего рода предмет исследования, путь к которому варьируется в различных диалогах. В неоплатонизме вопрос о достаточности онтологизируется, фактически вписываясь в устройство мира в качестве темы полноты и подлинности.

*Ключевые слова:* Платон, достаточность, полнота, неоплатонизм, стоики, Сенека, статус философского высказывания.

*Mikhail Bogatov*

The Sufficiency of Plato's Philosophical Statement.

The paper is an attempt to elaborate, with reference to Plato's work, on the question of sufficiency and fullness of a philosophical statement. Why does Socrates deem one or another type of a dialogue sufficient, varying the depth of the discussion accordingly. Our task is to answer the question without resorting to rhetorical arguments. The idea, which was to become one of ethical formulae in Stoicism (as we see it in Seneca's letters, e.g. «*Quod vult habet qui velle quod satis est potest*»), and as such virtually imposed on a philosopher, in Plato's work is an object of study that can be differently traced in different dialogues. In Neoplatonism, the question of sufficiency is treated as an ontological one, becoming actually inscribed, as the theme of sufficiency and genuineness, into the world order.

*Keywords:* Plato, sufficiency, completeness, Neoplatonism, Stoicism, Seneca, state of philosophical discourse.

*Андрей Серёгин*

Неморальное благо и зло в этике Платона.

В статье рассматривается место неморального (телесного и внешнего) блага и зла в этических концепциях, сформулированных в платоновском корпусе. Применительно к неморальному благу точка зрения Платона кажется достаточно



последовательной: само по себе это благо не имеет ценности, но получает ее, если им управляет добродетель. Однако, платоновские представления о неморальном зле гораздо менее последовательны: его влияние на счастье добродетельного человека то признается, то отрицается.

*Ключевые слова:* добродетель, неморальное благо и зло, перипатетизм, Платон, стоицизм, счастье, этика.

*Andrey Seregin*

Non-Moral Good and Evil in Plato's Ethics.

This paper examines the place of non-moral (bodily and external) good and evil in ethical conceptions formulated in the Platonic corpus. As to the non-moral good, the Plato's point of view seems fairly consistent: this good has no value by itself, but acquires it, if governed by virtue. On the other hand, Plato's ideas about non-moral evil are much less consistent: its influence on the happiness of a virtuous person is found to be both acknowledged and denied.

*Keywords:* Aristotelianism, ethics, happiness, non-moral good and evil, Plato, Stoicism, virtue.

*Татьяна Литвин*

Платонизм в учении Августина о памяти и времени:  
возможность феноменологической интерпретации.

Статья посвящена анализу взаимосвязи проблемы времени и творения у Августина. Опираясь на библиографию последних десятилетий, можно условно выделить три вопроса, через которые возможен анализ памяти как философско-теологической проблемы, подготавливающий почву для понимания проблемы времени. Во-первых, это вопрос о содержании памяти, а точнее, способности хранить некие содержания, которую можно назвать синтетической способностью. Этот вопрос не только проясняет психологические задачи памяти — возможность хранить впечатления, чувства, собирать воедино образы и, что называется, удерживать в памяти какой-либо опыт мышления. Речь идет о том, что любой синтез как таковой строится на способности памяти конституировать длительность. Второй вопрос посвящен анализу памяти как гарантии самотождественности субъекта. Человек, понятый в его духовном бытии, у Августина рассматривается через тринитарную схему «*memoria-intelligentia-voluntas*», которая детально освещена в трактате «О Троице». Память как одна из ипостасей репрезентирует Бога Отца, который воплощает принцип бытия внутри Троицы. Кроме очевидного влияния на дальнейшее формирование тринитарного догмата и учения о филиокве, эта идея Августина имеет также антропологическое измерение, поскольку следствием тринитарного единства становится единство души, восприятия и мышления. Третий аспект выражает инстанцию

памяти в ее онтологическом значении, которое проясняет природу сотворенности и связанной с ней изменчивости. Несомненно, учение о памяти несет в себе платонизм, свойственный для всей гносеологии Августина. Задача, которая ставится в рамках данной статьи, заключается в прояснении влияния платонизма и его сочетания с христианством для экспликации проблемы времени. Для решения этой задачи в статье рассматриваются современная феноменологическая интерпретация учения о памяти, предпринятая Ж.-Л. Марионом.

*Ключевые слова:* платонизм, неоплатонизм, Плотин, Августин, память, философия времени, философия истории, Книга Бытия, феноменология времени, Ж.-Л. Марион.

*Tatiana Litvin*

Platonism in the Augustin's Doctrine of Memory and Time:  
The Possibility of Phenomenological Interpretation.

The paper analyzes the correlation of time and creation in St. Augustine. Building upon researches of recent decades, it subdivides the issue into three topics, which facilitates the treatment of memory as a philosophical and theological problem, and thus enables to deal with the problem of time. First, it is the question about the content of memory, or rather, of its ability to keep some content, which may be called synthetic ability. This question not only clarifies psychological objectives of memory — the possibility to keep impressions, feelings, and images, to bring together and hold whatever experience of thinking — but also exposes any synthesis whatsoever as dependent on the ability of memory to constitute the duration. The second question focuses on the analysis of memory as a guarantee of self-identity of the subject. The human being, taken in her spiritual existence, is viewed by St. Augustine through the Trinitarian schema of «*memoria-intelligentia-voluntas*», expounded in his treatise *On the Trinity*. Hypostatized memory is a representation of God the Father who embodies the principle of being within the Trinity. Besides the obvious influence on the further elaboration of the Trinitarian dogma and the doctrine of *filioque*, this idea of St. Augustine reveals an additional anthropological dimension, since the Trinitarian unity implicates the unity of soul, perception and thought. The third aspect conveys the ontological significance of memory, which explicates the nature of creation and its associate mutability. Undoubtedly, the doctrine of memory contains a Platonism, which is inherent in all Augustinian epistemology. Attempting to clarify the effect of this combination of Platonism and Christianity on the dealing with the problem of time, the author also probes a modern phenomenological interpretation of the doctrine of memory formulated by J.-L. Marion.

*Keywords:* Platonism, Neo-Platonism, Plotinus, Augustine, memory, philosophy of time, philosophy of history, Genesis, phenomenology of time, J.-L. Marion.

*Валерий Петров*

Философский дискурс как гимнословие  
в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе».

Статья посвящена особому пониманию философских гимнов в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе». Показано, что в определённых случаях богословие рассматривается как гимнословие. Соответственно, как «гимны» рассматриваются некоторые диалоги Платона. Обсуждаются следующие темы: классификация гимнов у Менандра Ритора; примеры гимнов о небесном у Офеллия Лаита и Юлиана; философское гимнословие согласно Проклу; гимн как восхождение души к богу; гимн и теургия; гимны как *синфемы* Отца; гимнословие как богословский дискурс в «Ареопагитском корпусе»; гимнопение божественного Иерофея.

*Ключевые слова:* неоплатонизм, гимн, молитва, «Ареопагитский корпус», Платон, Прокл, теургия.

*Valery Petroff*

Philosophical Discourse as Hymn-singing  
in Late Platonism and the *Corpus Areopagiticum*.

The article deals with a peculiar approach to philosophical hymns in late Platonism and the *Corpus Areopagiticum*. It is shown that in certain cases, theological discourse was considered to be a kind of hymn-singing. Accordingly, some dialogues of Plato were treated as hymns. The topics under discussion include: Menander of Laodicea's classification of hymns; examples of hymns treating the high realm of the world by Ofellius Laetus and Emperor Julian; the philosophical hymn-singing according to Proclus; hymn as the soul's ascent to God; hymn and theurgy; hymns as the tokens (*συνθήματα*) of the Father; hymn-singing as theological discourse in the *Corpus Areopagiticum*; hymn-singing of the divine Hierotheus.

*Keywords:* Neoplatonism, hymn, prayer, *Corpus Areopagiticum*, Plato, Proclus, theurgy.

*Майя Петрова*

Рецепция текстов Аристотеля  
в латинском платонизме Поздней Античности.

В статье обсуждается рецепция текстов Аристотеля в латинском платонизме Поздней Античности посредством анализа «Комментария на 'Сон Сципиона'» (II 14–16) и «Сатурналий» Макробия. Показывается, как Макробий использует тексты Аристотеля при изложении представлений платоников о бессмертии души, что именно он заимствует при передаче разнообразных естественнонаучных концепций. Анализируются текстуальные и содержательные параллели

между Аристотелем и Макробием; выявляется, в какой мере Макробий трансформирует греческое знание, насколько точно передает и излагает его. Делается вывод об опосредованном использовании Макробием текстов Аристотеля.

*Ключевые слова:* греческое знание, Аристотель, восприятие, латинская традиция, влияние, текст.

*Maya Petrova*

The Reception of Aristotle's Texts in Latin Platonism of Late Antiquity.

The article discusses the reception of Aristotle's texts in Latin Platonism of Late Antiquity by means of general analysis of Macrobius' *Commentary on the Dream of Scipio* (II 14–16) and *Saturnalia*. It shows how Macrobius used Aristotle's texts when describing the views of the Platonists concerning the immortality of the soul, what he did borrow from Aristotle while transmitting various theories of natural science. The author focuses on textual and doctrinal parallels between Aristotle and Macrobius, examining how accurate was Macrobius' transmission and exposition of the Greek lore, and to what extent he was transforming it in the process. The conclusion is drawn that Macrobius' knowledge of Aristotle's texts was not a direct one.

*Keywords:* Greek lore, Aristotle, perception, Latin tradition, influence, text.

*Евгений Афонасин*

«О том, что наилучший врач также и философ»: заметка о враче неоплатонике.

В «Философской истории» (HP 80–84 Athanassiadi) Дамаский рассказывает о философе Асклепиодоте, в чьи интересы входили как платоническая философия, так и аристотелевское естествознание. Его учитель в области медицины, сын врача с Родоса Якоб описывается Дамаскием как образцовая фигура (HP 84): в отличие от многих своих современников он не ограничивался изучением компиляций и антологий, но постоянно стремился овладеть искусством медицины на личном опыте. Он всегда проверял чужие мнения и приобрел репутацию исключительно успешного врача, хотя методы лечения, которые ему приписывает Дамаский, напоминают те, что Ямвлих упоминает в связи с пифагорейцами (*De vita Pythagorica* 34.244). В статье я показываю, что эти образцовые с точки зрения стандартов медицинской этики врачи успешно проходят «тест», предложенный Галеном в его сочинении «О том, как распознать лучшего врача», за исключением, возможно, того обстоятельства, что в своих исследованиях они предпочитали обращаться к Аристотелю и методисту Сорану, нежели к списку врачей «догматиков», который предлагает Гален.

*Ключевые слова:* аристотелевская традиция, медицина в поздней античности, врачебная этика.

*Eugene Afonasin*

“The Best Doctor is also a Philosopher”:

A Note on a Neoplatonic Physician.

In his *Philosophical History* (fr. 80–84 Athanassiadi), Damascius narrates about a philosopher, named Asclepiodotus, whose interests ranged from Platonic philosophy to Aristotelian natural science. Asclepiodotus’ instructor in medical matters, a son of a doctor from the Isle of Rhodes, Iacobus, is pictured by Damascius as an exemplary figure (*HP* 84), who, unlike many of his contemporaries, did not solely rely in his practice on compilations and anthologies, but kept trying to acquire first-hand medical expertise. He always tested the opinions of others and gained a reputation of an extremely successful physician, although the methods of treatment, ascribed to him by Damascius, are highly reminiscent of those presented as Pythagorean practices by Iamblichus (*De vita Pythagorica* 34.244). In this article, I argue that both Iacobus and Asclepiodotus conform to the best standards of medical ethics and pass the test set by Galen in his *De optimo medico cognoscendo*, except perhaps for the fact that they preferred to rely on such authorities as Aristotle and the methodist Soranus rather than on the list of “dogmatists” proposed by Galen.

*Keywords:* Aristotelian tradition, medicine in Late Antiquity, medical ethics.

*Алексей Фокин*

Модусы сущего и не сущего у Мария Викторина.

Статья посвящена анализу классификации различных модусов сущего и не сущего в религиозно-философской системе Мария Викторина (ок. 291–382). Последовательно рассматриваются четыре модуса не сущего: не сущее как полное отсутствие бытия или абсолютное небытие; не сущее как природа иного; не сущее как потенциально сущее и не сущее как бытие, которое превосходит все сущие. Анализируется смысл и содержание этих модусов и устанавливаются философские истоки каждого модуса в отдельности и всей классификации в целом. Далее последовательно рассматриваются четыре модуса сущего: истинно сущие, просто сущие, не истинно не сущие и просто не сущие. Анализируется смысл и содержание этих модусов и устанавливаются философские истоки каждого модуса в отдельности и всей классификации в целом. В результате исследования выясняется, что Марий Викторин одним из первых не только среди христианских богословов, но и античных мыслителей произвел классификацию модусов сущего и не сущего, выстроив из них строгую онтологическую иерархию. Первый уровень этой иерархии занимает Бог Отец как «чистое Бытие» или «Не сущее, которое превыше сущего», Первопричина всех сущих и не сущих; за Ним следует «первое и всесовершенное Сущее» — Логос, занимающий второй уровень и заключающий в себе третий уровень — «истинно сущие» умопостигаемые идеи; четвертый уровень занимают разумные души как «просто сущие» и наделенные способностью мышления и чувства; они уже непосредственно

связаны с пятым уровнем — чувственно-воспринимаемым космосом как «не истинно не сущим», ниже которого на шестом и последнем уровне располагается бесформенная материя — «просто не сущее», способное принимать любые формы. Показывается, что именно Викторин ввел в христианскую мысль восходящее к Порфирию различие между сущим и бытием, которое потом от него воспринял Боэций, а через него — Фома Аквинский и другие схоласты, что оказалось безусловной новацией в области метафизической мысли. Кроме того, Викторин, вслед за Порфирием отождествив Бога Отца (Единое) с «Не сущим, которое превышает сущего», задолго до Псевдо-Дионисия положил начало христианскому апофатическому богословию как методу познания Бога через отрицание всяких утвердительных определений. В тринитарной теологии он предложил различать Бога Отца и Сына (Логос) как Предсущее, или потенциально Сущее, и актуальное Сущее, или всесовершенное Сущее. Выясняется, что хотя в классификации модусов сущего и не сущего Викторин во многом зависит от Порфирия, который, как полагал П. Адо, был основным источником его метафизических идей, однако отказ Викторина мыслить материю как «истинно не сущее», или абсолютное небытие, существование которого он совершенно не допускает, резко отличает Викторина от Порфирия и других неоплатоников, равно как и от христианских богословов, и сближает его мысль с учением о небытии у Платона и Аристотеля. Констатируется, что такие элементы метафизической системы Викторина, как учение об идеях, о предсуществовании душ, о безжизненности материи, наконец, отрицание абсолютного небытия как первичного состояния мира и тем самым отрицание творения *ex nihilo* — вступают в явное противоречие с ортодоксальным христианским вероучением, что можно объяснить тем фактом, что Викторин принял христианство уже в весьма преклонном возрасте.

*Ключевые слова:* Марий Викторин, античная философия, метафизика, онтология, бытие, небытие, сущее, Логос, идеи, мышление, материя, неоплатонизм, патристика, христианская теология, апофатизм.

*Alexey Fokin*

Modes of Being and Non-being in Marius Victorinus.

The article deals with different modes of being and non-being in philosophical and theological system of Marius Victorinus (ca. 291–382 AD). First, four modes of non-being are considered: the complete absence of being, or absolute nothing; the nature of otherness; a potential being; and the pure existence, which is above all beings. The author examines the meaning of each mode, and establishes its philosophical origins, as well as that of the entire classification. Second, four modes of being are considered: true beings, simply beings, non-true non-beings, and simply non-beings. The author scrutinizes the meaning of each mode, and establishes their philosophical origins, as well as that of the entire classification. As the study has shown, Marius Victorinus was the first not only among Christian theologians, but also among ancient philosophers,

who attempted to classify different modes of being and non-being and establish a certain ontological hierarchy of beings. The first level of the hierarchy is God the Father as “the pure Existence” or “Non-being, which is above all beings”, who at the same time is the Origin and First cause of all beings and non-beings. The second level is “the first and all-perfect Being”, or the Logos, who encompasses in himself the third level — “true beings”, or all intelligible and immutable ideas; the fourth level are human souls, endowed with intellect, reason and senses; the fifth is the material world, and the sixth, the formless matter, or “simply non-being”, which is capable of receiving any form. The distinction between being and existence made by Marius Victorinus under the influence of Porphyry, which was an absolute novelty in ancient metaphysical thought, was subsequently borrowed from him by Boethius, and through the latter, by Thomas of Aquino and some other medieval philosophers. Besides, Victorinus, following Porphyry, identified God the Father (the One) with “the Non-being, which is above all beings”, thus opening the way to the Christian apophatic theology long before Pseudo-Dionysius. Victorinus also proposed for the trinitarian theology a distinction between God the Father as the pre-existent, or potential, Being, and the Son (Logos) as the actually existent, or the all-perfect Being. Though much indebted to Porphyry in his classification of modes of beings and non-beings (the thesis of Pierre Hadot), Victorinus refused to regard the matter as “true non-being”, or the absolute nothing, whose existence he did not recognize. In doing this, Victorinus differs from both Neoplatonic philosophers and Christian theologians, coming very closely to Plato’s and Aristotle’s doctrine of non-being. It is remarkable how some elements of Victorinus’ metaphysical system, such as his views on the ideas, on the pre-existence of human souls, on the lifeless matter, finally, his denial of the concept of absolute nothing as initial state of the world and thus the negation of the doctrine of *creatio ex nihilo*, apparently contradict the Church doctrine, which can be explained by the fact that Victorinus’ conversion to Christianity took place only in his advanced age.

*Keywords:* Marius Victorinus, ancient philosophy, metaphysics, ontology, being, non-being, existence, Logos, ideas, intellect, matter, Neo-Platonism, Patristics, Christian theology, apophaticism.

### Дмитрий Бирюков

#### Линии проблематики универсалий у Григория Паламы.

Григорий Палама использует принципы единения в различении и неделимой делимости с целью обоснования различения сущности и энергий в Боге. Для прояснения этих принципов он обращается к проблематике тела и его границы, природы и природного, универсального и частного/многого. В этом отношении, ведя речь об универсальном и частном/многом, Палама обращается к формуле троякого способа существования универсалий и отрицает существование универсального вне (до) вещей. Я исследую исторический контекст этой темы, а также как проблематика универсалий представлена в других сочинениях Паламы. Я показываю, что доктрина Паламы включает в себя дискурсы,

предполагающие существование универсального до вещей, и делаю вывод о неконсистентности учения Паламы об универсалиях.

*Ключевые слова:* универсалии, многое, единение, различие.

*Dmitry Biriukov*

Delineating the Problem of *universalia* in Gregory Palamas.

Gregory Palamas uses the principles of union-in-distinction and undivided division to substantiate the differentiation between the divine essence and divine energies. In order to elucidate these principles, he touches upon the topics of body and its boundary, nature and the natural, the universal and the particular/the many. Elaborating on the last topic, Palamas speaks of it in terms of the threefold mode of existence of universals and rejects existence of the universal outside/ahead of things. Focusing on the historical context of this theme, and on how exactly the topic of the universal comes to light in other works of Palamas, the author shows that Palamas' doctrine apparently includes lines of assumption presupposing the existence of the universal ahead of things, which calls for a conclusion about inconsistency in Palamas' teaching.

*Keywords:* universals, particulars, union, distinction.

*Андрей Бронников*

Платонизм и маргинальность слова.

Несмотря на множество различий, философии П. Наторпа, Г. Фреге, Л. Витгенштейна и Х.-Г. Гадамера объединяет свойственное платонизму понимание формы как независимой от человека сущности, а языка — как феномена, пограничного между сознанием и миром. Настоящая работа является попыткой синтеза этих подходов в контексте платоновского идеализма, с одной стороны, и концептуализации «онтологической» эстетики, начало которой было положено в наших предыдущих работах, — с другой. Дуализм мира (обобщенного текста), понимаемого как результат языковой деятельности человека, и окружающей его реальности является одной из отправных точек такого подхода.

*Ключевые слова:* платонизм, философия языка, лингвистический конвенционализм, речь, форма.

*Andrei Bronnikov*

Platonism and the Marginality of Word.

Despite their differences, philosophies of P. Natorp, G. Frege, L. Wittgenstein and H.-G. Gadamer are united by the presumption of independent existence of forms, while understanding language as a phenomenon at the borderline of mind and reality. This work makes an attempt to justify these approaches in the framework of Platonism and establish a link with "ontological" aesthetics, the outlines of which were discussed in our previous works. A dualism between the world (a generalized text, the product of language) and reality is one of the key concepts of this approach.



*Keywords:* Platonism, philosophy of language, linguistic conventionalism, speech, form.

*Рустем Вахитов*

Евразийцы и Платон: от тирании к «аристократии духа».

Платон в «Законах» писал о том, что создать наилучшее государство философов можно при помощи перевоспитания тирана, имеющего подходящие свойства. Вероятно, в этом ключе следует понимать попытки Платона воздействовать на тираннов Сиракуз Дионисия Старшего и Дионисия Младшего. Евразийцы 1920-х г. также пытались воздействовать на некоторых руководителей партии большевиков (переговоры П.П. Сувчинского и Л.П. Карсавина с Г.Л. Пятаковым в Париже в 1927 г.) и командиров Красной армии (операция советской разведки «Трест») с целью увлечь их евразийской идеологией. Полагаем, эта параллель носит не случайный характер, а связана с внутренней логикой платонизма (во всех его формах, в том числе и в форме философии евразийства). Тирания представляет собой последнюю точку вырождения идеального государства (через тимократию, олигархию и демократию). Вырождение это вызвано утерей связи «социальной материи» — земного государства со своим духовным принципом — эйдосом справедливости. Эту схему инволюции государства Платон рисует в «Государстве». Евразийскую трактовку русской истории после ордынского периода также можно представить как такую инволюцию «идеальной теократии» (православного Московского царства).

*Ключевые слова:* Платон, евразийцы, аристократия духа, тирания, большевизм.

*Rustem Vakhitov*

The Eurasians and Plato: From Tyranny to “Aristocracy of Spirit”.

In *Leges*, Plato wrote about the possibility to establish the best State of philosophers by means of reeducation of a tyrant of suitable disposition. Plato’s own attempts to influence the tyrants of Syracuse, Dionysii the Elder and the Younger, might be understood in this vein. Eurasianists of the 1920s also attempted to influence some bosses of the Bolshevik party (cf. P.P. Suvchinsky’s and L.P. Karsavin’s negotiations with G.L. Pyatakov in Paris in 1927) and commanders of the Red Army (cf. codename *Trust* set off by the Soviet intelligence agency *GPU*), hoping to entice them with the Eurasianist ideology. This parallel is not a casual one, but seems to be implied in the internal logic of Platonism (in all its forms, including that of the Eurasianist philosophy). Tyranny represents the last point of degeneration of the ideal State (by way of successive timocracy, oligarchy, and democracy). This degeneration is caused by the loss of ties between the “social substance” (the mundane state) and its spiritual principle, the *eidos* of justice. Plato describes this development in his *Respublica*. The Eurasianist interpretation of the Russian history subsequent to the Golden Horde period may also be represented as such an involution of the “ideal theocracy” of the orthodox Moscow tsardom.

*Keywords:* Plato, Eurasianism, aristocracy of spirit, tyranny, Bolshevism.

*Иоганн Вольфганг Гёте*

Платон как товарищ христианскому откровению  
(1796, по поводу одного перевода) (пер. и введ. А. Гараджи).

Публикация представляет собой снабжённый кратким введением перевод заметки Иоганна Вольфганга Гёте «Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung» (1796). Выступая против христианско-клерикальной интерпретации Платона, Гёте определяет диалог «Ион» как «откровенную насмешку» (*persiflage*) со стороны писателя Платона и одновременно подчеркивает значимость Аристофана для адекватного его восприятия — две черты, характеризующие также современный драматический подход к творчеству Платона.

*Ключевые слова:* Гёте, Платон, «Ион», Аристофан, драматический подход.

*Johann Wolfgang von Goethe*

Plato as Party to a Christian Revelation

(1796, Apropos of a Translation) (tr. and intr. A. Garadja).

The publication presents a new Russian translation, with a brief Introduction, of a note by Johann Wolfgang von Goethe entitled *Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung* (1796). Declaiming against self-righteous Christian appropriation of Plato, Goethe identifies his dialogue *Ion* as a “sheer mockery” (*persiflage*) on the part of Plato the writer, and at the same time emphasizes the value of Aristophanes for his adequate understanding. These points, writing-in-mockery and the stress on Aristophanes, are also characteristic of the so-called dramatic approach to Plato’s works.

*Keywords:* Goethe, Plato, *Ion*, Aristophanes, dramatic approach.

*Johann Wolfgang von Goethe*

Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung

(Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt.

Оригинальная немецкая версия заметки Иоганна Вольфганга Гёте, представленной выше в снабжённом кратким введением русском переводе.

*Ключевые слова:* Гёте, Платон, «Ион», Аристофан, драматический подход.

*Johann Wolfgang von Goethe*

Plato, als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung

(Im Jahre 1796 durch eine Übersetzung veranlaßt.

The original German version of the note by Johann Wolfgang von Goethe presented in a new Russian translation with an Introduction in the above publication.

*Keywords:* Goethe, Plato, *Ion*, Aristophanes, dramatic approach.

П37      **Платоновские исследования. Вып. IV (2016 / 1) /**  
Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гар-  
джи, А.Н. Романова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2016. —  
244 с.

ISSN 2410-3047

В первом разделе четвертого выпуска «Платоновских исследований» публикуются статьи по проблемам разных стратегий прочтения платоновских диалогов — в частности, обсуждается роль иронии в платоновских текстах. Раздел «Неплатонизм и патристика» содержит обширный материал по текстам «Ареопагитик», Августина, Макробия, Дамаския, Галена, Мария Викторина, Григория Паламы. Третий раздел продолжает работы по проблематике языка в контексте платонизма и по связям платонизма с русским евразийством. Завершается выпуск публикацией и переводом статьи И.-В. Гёте «Платон как товарищ христианскому откровению» (1796), где подчеркнут игровой и ироничный характер платоновского творчества. Издание предназначено для философов, филологов, культурологов, всех, интересующихся проблемами платонизма.

УДК 1  
ББК 87.3(0)

*Научное издание*

**Платоновские исследования.  
Вып. IV (2016 / 1)**

*Художник В.В. Якулов*

*Компьютерная верстка А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием  
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 05.05.2016.  
Бумага офсетная. Формат 60 x 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 15.25.

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 ООО «Супервэйв Групп».  
193149 Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15.